

eman ta zabal zazu



Universidad del País Vasco Euskal Herriko Unibertsitatea

# **EL SENTIDO SIMBÓLICO EN LA FILOSOFIA HERMENÉUTICA DE ORTIZ-OSÉS**

**TESIS DOCTORAL PRESENTADA EN EL  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA DE LA  
UNIVERSIDAD DEL PAÍS-VASCO**

**por FELIX GUERENABARRENA ARTAMENDI**

**Donostia- San Sebastián, noviembre de 2015**



Aitarentzat, klasikoak irakurtzen  
bultzatu ninduzulako.  
Amarentzat, etengabeko laguntzatik.  
Izeko Tererentzat, familiko burua izan zarelako beti.  
Osaba Juan Marirentzat, nire erronketan beti lagun.



## AGRADECIMIENTOS

La motivación inicial para la realización de esta tesis partió del propio autor estudiado. En 2007 acudí al despacho de Ortiz-Osés en la Universidad de Deusto para que me asesorara sobre un proyecto de tesis en Derecho Foral. En el curso de la conversación me comentó que si quería podía realizar la tesis que tenía planeada, pero que viendo mi conocimiento de sus libros, me animaba a realizar mi tesis doctoral en filosofía y tomando como tema de estudio su hermenéutica. No lo pensé mucho y me decidí por la filosofía. Por lo tanto, a él debo el impulso inicial de este estudio.

En segundo lugar, deseo agradecer a Luis Garagalza el apoyo que me ha dado desde el primer momento, ejerciendo de maestro ecuánime a la hora de valorar mis esfuerzos y resultados. Su profundo conocimiento de la obra ortizosesiana ha hecho posible centrar el estudio y me ha evitado adentrarme en terrenos excesivamente oscuros.

En tercer lugar, quiero agradecer a la UPV/EHU como institución en la que trabajo y a la que aprecio profundamente, el apoyo logístico y humano necesarios para la realización de la tesis. En este apartado, quiero reconocer tanto a los compañeros del Rectorado como a los profesores y cargos académicos que, desde 2009, me han ayudado a entender qué significa ser miembro de la comunidad de la Universidad del País Vasco.

Finalmente, el mayor agradecimiento de todos a mi familia, mis padres, Felix y Rosa Mari, y a mis tíos, Tere y Juan Mari, por su apoyo incondicional.



## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	11
1. LA HERMENÉUTICA EN SU CONTEXTO HISTÓRICO.....	13
2. OBJETIVO DE LA TESIS: DILUCIDAR EL SENTIDO SIMBÓLICO.....	16
PRIMERA PARTE: LA CONSTITUCIÓN DE LA TEORÍA HERMENÉUTICA..	19
ANTROPOLOGÍA HERMENÉUTICA: DEL HOMBRE AL LENGUAJE.....	21
1. LA HERMENÉUTICA Y EL PROBLEMA ANTROPOLÓGICO.....	23
2. LA VIA HERMENÉUTICA.....	24
3. LA METODOLOGÍA HERMENÉUTICA.....	26
4. EL LENGUAJE DEL HOMBRE ACTUAL.....	27
5. CLAVES DEL MODELO HERMENÉUTICO.....	29
6. LA CUESTIÓN ANTROPOLÓGICA.....	33
7. EL LENGUAJE DE LA HERMENÉUTICA.....	37
8. LA TAREA DE LA HERMENÉUTICA.....	39
9. HACIA UNA METAHERMENÉUTICA.....	40
MUNDO, HOMBRE Y LENGUAJE CRÍTICO.....	43
1. LA RAZÓN HERMENÉUTICA COMO RAZÓN SIMBÓLICA.....	45
2. LA ARTICULACIÓN DE MITO Y LOGOS.....	48
3. EL PAPEL DE LA HERMENÉUTICA DENTRO DE LA FILOSOFÍA....	49
4. CRÍTICA DE LA RAZÓN HERMENÉUTICA.....	50
5. COMUNICACIÓN E INTERPRETACIÓN.....	52
6. TEORÍA Y PRAXIS DE LA INTERPRETACIÓN.....	55
7. LA TEORÍA HERMENÉUTICA.....	58
8. EL SENTIDO HUMANO.....	58
COMUNICACIÓN Y EXPERIENCIA INTERHUMANA.....	63
1. EL PROBLEMA METODOLÓGICO DE LA HERMENÉUTICA.....	65
2. EL LENGUAJE FILOSÓFICO COMO TRASFONDO.....	67
3. LA RADICACIÓN SOCIAL DEL LENGUAJE.....	70
4. UNA TEORÍA CRÍTICA DE LA COMUNICACIÓN.....	73
5. EL LENGUAJE DE LAS CIENCIAS HUMANAS.....	77
6. SOCIEDAD, LENGUAJE Y SIMBOLO.....	81
7. EL SENTIDO SOCIAL Y EL LENGUAJE SIMBÓLICO.....	84
8. LA COMPETENCIA LINGÜÍSTICA Y LOS ROLES SOCIALES.....	87
9. LA EXPERIENCIA LINGÜÍSTICA DEL Matriarcalismo.....	91
10. LA ASIMILACIÓN ORTIZOSESIANA DEL Matriarcalismo.....	96
11. CONTRACULTURA Y REVOLUCIÓN.....	97
12. LA CORROSIÓN DE LA CULTURA.....	102
13. EL LENGUAJE DEL Matriarcalismo Vasco.....	103
14. EL FRatriarcalismo.....	107

LA NUEVA FILOSOFÍA HERMENÉUTICA.....	109
1. RACIONALIDAD Y AXIOLOGÍA.....	111
2. NIETZSCHE Y JESÚS DE NAZARET.....	113
3. UNA POSMODERNIDAD CONTRACULTURAL.....	116
4. LA NUEVA FILOSOFÍA HERMENÉUTICA.....	118
5. EL LENGUAJE.....	119
6. RACIONALIDAD Y RELIGIÓN.....	123
7. HERMENÉUTICA DEL MENSAJE DE JESÚS DE NAZARET.....	125
8. LA FILOSOFÍA DE AMOR RUIBAL.....	128
SEGUNDA PARTE: ESTUDIOS MITOSIMBOLICOS.....	133
1. INTRODUCCIÓN.....	135
2. PRESUPUESTOS EPISTEMOLÓGICOS.....	136
3. LA MITOHERMENÉUTICA EN PERSPECTIVA HISTÓRICA.....	142
EL Matriarcalismo Vasco: LA VERSIÓN PALEOLITICA DE LA TEORIA.....	147
1. PRESENTACIÓN .....	149
2. EL ANALISIS FENOMENOLOGICO DE LA CULTURA VASCA TRADICIONAL.....	150
3. LOS TRES ÁMBITOS DE MANIFESTACIÓN DE LA NATURALEZA....	155
4. LA ORDENACIÓN DE LAS FIGURAS MITICAS EN EL IMAGINARIO VASCO.....	158
5. LAS LAMIAS.....	160
6. EL SER Y LA PALEO-METAFISICA.....	166
7. LAS TESIS DE LA PALEO-METAFISICA VASCA.....	168
8. CONCLUSIONES A MODO DE REINICIOS.....	173
9. EL ANALISIS DEL SIMBOLISMO ARTICULANTE.....	176
10. LA EVOLUCIÓN ONTOGENÉTICA.....	180
11. VALORACIÓN CRÍTICA.....	181
12. LA NOCIÓN DE SIMBOLO EN ORTIZ-OSÉS.....	182
13. EL ARQUETIPO DE LA GRAN MADRE.....	185
14. EL TRANSFORMISMO Matriarcal.....	189
15. LA VERIFICACIÓN DEL ARQUETIPO.....	191
16. ¿LA TIERRA COMO MADRE?.....	198
17. LA RELACIÓN ENTRE ELEMENTOS Matriarcales Y Patriarcales EN LA MITOLOGIA VASCA.....	204
18. EVALUACIÓN GLOBAL DE LA RELACIÓN ENTRE Matriarcalismo Y Patriarcalismo.....	216
EL INCONSCIENTE COLECTIVO VASCO: LA VERSIÓN NEOLITICA DE LA TEORIA DEL Matriarcalismo Vasco.....	217
1. LA CULTURA DE CASAS: ETXE Y DOMUS.....	220
2. LA ESPECIFICIDAD DEL TOTEMISMO VASCO.....	223
3. EL MÉTODO EN LA INTERPRETACIÓN DE LOS MITOS.....	234
4. APLICACIÓN DE LA METODOLOGÍA: TRES RELATOS VASCOS.....	240



5. EL PEINE DE LA DIOSA MARI.....	246
6. AMPLIACIONES A LA INTERPRETACIÓN DEL MITOLOGEMA DE MARI PEINANDO SU CABELLO.....	249
7. MARI Y EL MITO DE LA CAVERNA DE PLATÓN.....	250
8. MARI Y LOS DIOSES (PROMETEO, YAVÉ Y KRISHNA). LA CUESTIÓN DE LA LIBERACIÓN.....	254
 ANTROPOLOGIA SIMBOLICA VASCA: LA VERSIÓN MEDITERRANEISTA DE LA TEORIA DEL MATRIARCALISMO VASCO.....	 257
1. EL MUNDO COMO LABERINTO.....	260
2. EL OMPHALOS U OMBLIGO DEL MUNDO.....	264
 LA DIOSA MADRE: LA VERSIÓN CATEGORIAL DE LA TEORÍA DEL MATRIARCALISMO VASCO.....	 269
1. ADUR E INDAR.....	272
2. LA TIERRA MADRE.....	275
3. EL METODO DE ORTIZ-OSÉS EN PERSPECTIVA.....	278
4. EL SER Y EL COLOR EN EL CARNAVAL VASCO.....	280
 LA IDENTIDAD CULTURAL ARAGONESA.....	 283
1. EL PILAR.....	285
2. PEDRO SAPUTO.....	287
3. LA JOTA Y LAS TAMBORRADAS.....	288
 TERCERA PARTE: LA HERMENÉUTICA DEL SENTIDO.....	 291
 METAFISICA DEL SENTIDO.....	 293
1. UNA HERMENÉUTICA VITALISTA.....	295
2. METAFÍSICA, CATAFÍSICA, DIAFÍSICA.....	296
3. DEL SER AL SENTIDO.....	298
4. EL SENTIDO COMO URDIMBRE SINCRÓNICA.....	300
5. METAFISICA Y HORIZONTE HISTORICO.....	302
6. INTERPRETACIÓN DE LA TRADICIÓN METAFÍSICA.....	306
7. DIEZ TESIS SOBRE EL SENTIDO.....	309
 LA RAZÓN AFECTIVA.....	 313
1. LA CUESTION DEL SENTIDO.....	315
2. ELEMENTOS DE LA RAZÓN AFECTIVA.....	323
3. LA HERMENÉUTICA SIMBÓLICA.....	334
4. VALORACIÓN CRÍTICA.....	337

AMOR Y SENTIDO.....	341
1. LA APERTURA HERMENÉUTICA.....	343
2. EL SENTIDO HERMENÉUTICO COMO LENGUAJE INTERPUESTO.....	345
3. EL SÍMBOLO COMO LENGUAJE DE LA EXPERIENCIA HUMANA.....	348
4. HACIA UN HUMANISMO HERMENÉUTICO.....	350
5. LA ASUNCIÓN COMO CATEGORÍA HERMENÉUTICO-VITAL.....	351
6. EL HUMANISMO Y LO SURREAL.....	355
7. REALIDAD Y SIMBOLISMO: LA MEDIACIÓN HUMANA.....	356
8. LA FORMACIÓN DE LA HERMENÉUTICA SIMBÓLICA.....	358
9. LOS PRESUPUESTOS DE UNA HERMENEUTICA SIMBOLICA DE INSPIRACIÓN CRISTIANA.....	364
10. HOMO IMPLICATOR.....	367
11. UN LOGOS DE AMOR.....	369
12. LAS MITOLOGIAS CULTURALES.....	372
NIETZSCHE, LA VERDAD AMBIVALENTE.....	379
1. LA VERDAD COMO LUCHA DE FUERZAS.....	381
2. LA VIDA ENTRE LO DIONISIACO Y LO APOLÍNEO.....	385
HEIDEGGER Y EL SER-SENTIDO.....	389
1. LAS TRES ETAPAS DEL PENSAMIENTO EN HEIDEGGER.....	392
2. HEIDEGGER I: SER Y TIEMPO COMO HORIZONTE.....	393
3. HEIDEGGER II: EL PENSAR DEL SER.....	396
4. HEIDEGGER III: DE CAMINO HACIA EL LENGUAJE.....	401
CONCLUSIONES.....	405
BIBLIOGRAFÍA.....	419

## **INTRODUCCIÓN**



## 1. LA HERMENÉUTICA EN SU CONTEXTO HISTÓRICO

La hermenéutica debe su nombre al dios griego Hermes, hijo de Zeus y que entre sus muchos atributos poseía el de acercar la palabra de los dioses a los mortales. Para ello, debía dominar el lenguaje de todos ellos. Subyace a la hermenéutica, por lo tanto, su connatural carácter mediador, facilitador de la mutua comprensión.

Desde una perspectiva histórica puede decirse que la hermenéutica como disciplina intelectual dio sus primeros pasos en la antigüedad.<sup>1</sup> Así, por ejemplo, Cicerón<sup>2</sup> en su obra *Sobre el orador* cita diversos supuestos en los que una norma jurídica ha de ser interpretada para que tenga sentido en un litigio. Sin embargo, fue a partir de la disputa eclesiástica entre reformadores protestantes y la autoridad de la Iglesia de Roma la que dio nuevo impulso a la disciplina. Desde ese momento, los protestantes propugnaron la autosuficiencia del texto bíblico, algo que chocaba contra la exigencia Católica de someter los textos a la interpretación por parte de autoridades de la propia Iglesia. Como ha señalado Mueller-Vollmer<sup>3</sup>, tres corrientes de pensamiento han favorecido el desarrollo de la hermenéutica como saber estructurado y autónomo. Estos tres saberes son la filología clásica, la jurisprudencia y la filosofía.

La filología clásica vivió una época de gran desarrollo durante el Renacimiento. El objeto de estudio de los filólogos consistía en la autenticación de los textos clásicos y en la determinación de su sentido correcto. Para ello, desarrollaron una serie de técnicas críticas (autenticación) y hermenéuticas (dación de significado).

La jurisprudencia, particularmente la escuela de Bolonia, desarrolló asimismo una hermenéutica especial, que se sustentaba en cuatro modos diferenciados de realizar interpretaciones: el modo correctivo, el extensivo, el restrictivo y el declarativo. Su finalidad consistía en la actualización del sentido de normas jurídicas promulgadas en tiempo pretérito.

La filosofía por su parte, se interesó por la problemática hermenéutica a partir de la Ilustración. El enfoque inicial de los filósofos del Iluminismo consistía en adscribir los problemas de interpretación a una subespecie de la lógica. De tal manera que la hermenéutica consistía en una serie de reglas similares a las empleadas en la lógica. Por encima de sus contemporáneos destacó la contribución de Christian Wolff, al dividir toda escritura en las categorías de dogmática o histórica. La escritura dogmática había de ser juzgada por su veracidad y la fuerza de sus argumentos, mientras que para el juicio de la histórica los criterios de valor eran la completitud, la sinceridad y la verosimilitud. Para Wolff el carácter completo de un escrito tan sólo podía ser atisbado mediante una referencia a la intención del autor. Esta intención, empero, no conllevaba una noción psicologista de la interpretación sino que, más bien, hacía referencia al género literario que el autor se proponía plasmar en la obra.

A partir de ese momento numerosos autores trataron de sintetizar en reglas la problemática inherente a todas aquellas ciencias en las que la interpretación jugaba un

---

<sup>1</sup> Para el contexto histórico, es excelente la introducción de Mueller-Vollmer, Karl en *The hermeneutics reader. Texts of the German Tradition from the enlightenment to the present*. New York: Continuum, 2002.

<sup>2</sup> Cicerón. *Sobre el orador*. Madrid: Gredos, 2002. Pp. 234 y ss.

<sup>3</sup> Mueller-Vollmer, K. Op.cit. Pp. 1-5.

papel clave. Así por ejemplo, Chladenius, en el ámbito de la historiografía, aportó la doctrina del punto de vista, según la cual si un historiador cuenta una historia que difiere de forma ostensible de la de otro historiador no significa que los hechos no sean ciertos o que exista una contradicción. En opinión de Chladenius, cada individuo percibe las cosas que le rodean desde un determinado punto de vista y eso explica la divergencia.

Con Schleiermacher la hermenéutica adoptó un definitivo sesgo filosófico. Su obra constituye aún hoy referencia inexcusable en la discusión hermenéutica. Largo tiempo interpretado según la palabra de Dilthey, su biógrafo y continuador, la obra hermenéutica de Schleiermacher parece adquirir creciente originalidad a medida que se reinterpretan sus escritos hermenéuticos. El Schleiermacher transmitido por Dilthey puso énfasis en los aspectos psicológicos del proceso de interpretación. Más en concreto, el intérprete debía mantener una relación de empatía con el autor, para procurar así un conocimiento adivinatorio (de sus intenciones). Hoy en día, como destaca Mueller-Vollmer, se tiende a leer la hermenéutica de Schleiermacher en su conjunto y, parece claro que en ella, el elemento gramatical, es decir, la estructura morfosintáctica del idioma, es tan importante como el elemento psicológico. Con ello, Schleiermacher adelantaría algunas de las posiciones más fructíferas de la lingüística contemporánea, en lo referente a la estructura o código, así como a la interacción o aspecto pragmático. Con todo, lo más destacado de Schleiermacher constituye la clarificación teleológica de la hermenéutica. Para él, la hermenéutica persigue salvar la incompreensión de un producto cultural, mediante el empleo de un método.

Con Humboldt la hermenéutica acentuó aún más su íntima vinculación con el lenguaje. Humboldt estimaba que la comprensión es un proceso lingüístico, que depende de la competencia de los hablantes. Por ello, el sentido es co-construido entre hablante y oyente en la medida en que comparten la misma capacidad lingüística. Este hecho determina un cierto carácter paradójico de la comprensión:

- Cada acto de habla es el producto de una mente individual y por ello, nunca puede ser comprendido del todo.
- El lenguaje se desarrolla en un contexto social, de tal manera que tan sólo en compañía de otros adquieren las cosas sentido.

El historiador Droysen aportó una categoría adicional a la hermenéutica. Su punto de vista provenía de las ideas de Vico, según el cual la historia es el escenario en que se puede comprender verdaderamente al hombre, por ser el escenario en el que los hechos y la verdad coinciden. Para Droysen, una expresión, para ser comprendida, es preciso que sea considerada como expresión de algo interno. Ello exige al historiador ahondar en la actitud, intención y mentalidad del sujeto agente, del personaje histórico. El filólogo Boeckh por su parte, fijó atención preferente en el acto de comprensión. Para él, todo acto de comprensión puede contemplarse desde dos puntos de vista:

- La comprensión de algo en su individualidad, considerada según sus partes constituyentes, sin hacer mención de las relaciones que mantiene con el resto de cosas.

- La comprensión de algo en la medida en que se relaciona con otros fenómenos: las circunstancias históricas, la tradición, el uso lingüístico y el sistema de valores prevalente.

El doble método de Boeckh es interesante a efectos hermenéuticos. Respecto a la tradición ilustrada racionalista, supone un avance indudable al señalar como campo hermenéutico el de las relaciones aludidas. En esta tesis doctoral se ha empleado un método análogo, que por una parte trata de desentrañar el pensamiento de Ortiz-Osés en sus elementos constituyentes y clarificarlo. Por otra parte, se trata de poner en relación ese pensamiento con su contexto histórico-ideológico, así como con el momento actual, aportando una comprensión crítica del mismo.

Dentro de este panorama histórico, la figura de Dilthey resulta clave para el desarrollo de la hermenéutica. El interés inicial de Dilthey consistía en elaborar una teoría que complementara la *Crítica de la Razón Pura* de Kant en el campo de la historia. Para ello, Dilthey elaboró una teoría psicológica innovadora, que se alejaba de los presupuestos mecanicistas de la psicología de su tiempo. Para Dilthey, la comprensión es, ante todo, una categoría de la vida (*Lebenskategorie*). En opinión de Dilthey, que en esto anticipó el análisis existencial heideggeriano, las personas se encuentran cada día en la necesidad de comprender lo que sucede a su alrededor y de actuar en un sentido u otro. Lo que hace realmente interesante el planteamiento diltheyano es que para él, todas las formas de comprensión, aún las más superiores o intelectualizadas derivan de formas primitivas de comprensión. Por ello, lo que el hombre exterioriza en sus acciones es siempre expresión de su estado interno, de sus sentimientos y pensamientos.

Con Heidegger se produce un importante giro que concierne a la hermenéutica. Ésta, pasa de ser hermenéutica filosófica a convertirse en filosofía hermenéutica. Es decir, para Heidegger, la forma propia del logos de la existencia humana es interpretación. Según el filósofo alemán, la comprensión es el modo en que el hombre anticipa posibilidades en relación con sus proyectos de futuro. Con Heidegger, emerge asimismo, la pregunta sobre el sentido del ser, contraponiendo en cierta manera la cuestión del sentido a la cuestión por la verdad e incardinándola en una discusión acerca del anclaje lingüístico del problema del sentido.

Si Heidegger puso énfasis en la precomprensión como estructura existencial, su discípulo Gadamer incidió en la noción de prejuicio como estructura trascendental de la comprensión. Lo que Gadamer llama prejuicio no es sino la relación de la interpretación con la historia. Con ello quiere poner de manifiesto que la interpretación parte de un punto al que se ha llegado con anterioridad en el tiempo y que se transmite (traditio, entrega). Como toda comprensión se lleva a cabo desde un punto de vista u horizonte, la comprensión como acto global implica la fusión de horizontes, entre el horizonte presente y el pasado, a fin de salvar la distancia hermenéutica que los separa. La hermenéutica desarrollada por Gadamer en *Verdad y método* contiene un elemento que cualifica a esta obra como sustancial. Se trata de la importancia concedida a la lingüisticidad de la comprensión. La lingüisticidad para Gadamer hace posible la fusión de horizontes salvando así la distancia hermenéutica. Sin embargo, Gadamer no fue claro a la hora de detallar en qué se concreta la lingüisticidad. Este hecho dio lugar a una diversidad de tendencias y corrientes filosóficas que han venido en llamarse post-gadamerianas. Como veremos a lo largo de la tesis, este carácter un tanto confuso

presente en la teoría sobre la lingüística de Gadamer va a influir en la hermenéutica de Ortiz-Osés. Ello es así porque nuestro autor asimila progresivamente la enseñanza gadameriana, primeramente de manera un tanto circular en *Antropología hermenéutica* y, posteriormente, mediante una apertura más crítica a partir de *Mundo, hombre y lenguaje crítico*, mediante el empleo de las teorías semióticas del lenguaje que contribuyen a definir su programa filosófico.

## **2. OBJETIVO DE LA TESIS: DILUCIDAR EL SENTIDO SIMBÓLICO**

Andrés Ortiz-Osés nació en Tardienta, Huesca. Estudió Teología en las Universidades de Comillas y Roma. Posteriormente se trasladó al Instituto de Filosofía de Innsbruck donde se doctoró en hermenéutica. En Innsbruck asistió a las clases de Gadamer y Coreth, donde se imbuyó de las corrientes hermenéuticas en boga en los años sesenta del siglo pasado y del espíritu de la contracultura. Ha sido partícipe de las actividades del Círculo de Eranos, inspirado por Jung y del que han formado parte Karl Kerényi, Mircea Eliade, Erich Neumann, Gilbert Durand y James Hillman entre otros. Ortiz-Osés ha impartido docencia como Catedrático de Hermenéutica en la Universidad de Deusto, en Bilbao. Su obra se extiende a lo largo de cuatro décadas y ha publicado más de treinta libros.

La finalidad de esta tesis consiste en dilucidar el sentido simbólico en la obra de Ortiz-Osés. Al comentar la hermenéutica de Heidegger se ha mencionado que con el filósofo alemán la cuestión del sentido adquiere carta de naturaleza en el foro filosófico. Ortiz-Osés retoma la noción de sentido para otorgarle una posición central en su filosofía. Al tiempo que esto sucede, Ortiz-Osés reinterpreta el sentido filosófico como sentido simbólico. Para encuadrar debidamente la noción de sentido simbólico, es preciso establecer un diálogo entre la palabra de Ortiz-Osés y las corrientes filosóficas contemporáneas.

Ortiz-Osés comienza a publicar en una época en la que el estructuralismo estaba en boga, el marxismo mantenía cierta pujanza y la antropología se desarrollaba en corrientes múltiples, alguna de ellas de marcada orientación simbólica. A lo largo de estos años, la psicología profunda y la contracultura han erosionado las bases tradicionales de la cultura y la sociedad. Por último, la teología y la experiencia de lo sagrado han padecido la secularización de la sociedad, así como la aparición de heterodoxias varias y de la correspondiente reacción neo-escolástica. Lo decisivo de todo esto es que el autor no sólo produjo su obra en este contexto histórico, sino que incluyó entre sus lecturas un gran número de estas teorías. Por ello, la cuestión del sentido simbólico ortizosesiano únicamente puede estudiarse si se tienen en cuenta estos desarrollos, puesto que en numerosas ocasiones el propio autor crea conceptos y emplea términos como reacción a ellos.

Por todo ello, el método que he empleado para llevar a cabo la investigación de la tesis doctoral es el comparativo-amplificativo. Este método consiste en poner en relación la letra de Ortiz-Osés con la de sus contemporáneos, estableciendo los puntos de conexión, así como las diferencias específicas. Con ello, emerge la figura de Ortiz-Osés en toda su originalidad, pero mostrando y subrayando el vínculo con la filosofía de su tiempo. Este último aspecto tiene su importancia en el caso de nuestro autor. La escritura de Ortiz-Osés se caracteriza por su creatividad y originalidad. Ello supone que en ocasiones se aleja de los cánones de la argumentación dialéctica y propende a



una desbordante innovación. Como consecuencia de todo ello, se corre el riesgo de perder el hilo conductor de su hermenéutica y de los lazos que la mantienen unida al corpus creativo de la filosofía europea. Sirva esta tesis doctoral para situar al autor en su contexto histórico y clarificar las nociones centrales de su hermenéutica.

La tesis se ha estructurado en tres bloques temáticos. El primero de ellos está constituido por las obras en las que el autor va construyendo su teoría hermenéutica. Se trata de una tarea progresiva que tiene lugar en varios libros. Como resultado de la misma Ortiz-Osés emprende aplicaciones particulares de la teoría interpretativa. El segundo bloque comprende las principales aplicaciones de esta teoría, es decir, los así llamados estudios mitosimbólicos. Dentro de ellos se ha estudiado principalmente la teoría del “matriarcalismo vasco”, que el autor expone en diversas versiones a lo largo de varios libros. El tercer bloque lo componen las obras maduras del autor, en las que desarrolla su hermenéutica del sentido.



**PRIMERA PARTE: LA CONSTITUCIÓN DE LA TEORÍA  
HERMENÉUTICA**



**ANTROPOLOGÍA HERMENÉUTICA: DEL HOMBRE AL  
LENGUAJE**



## 1. LA HERMENÉUTICA Y EL PROBLEMA ANTROPOLÓGICO

*Antropología hermenéutica* es el primer libro publicado de Andrés Ortiz-Osés. Por ello, presenta un interés especial, dado que el autor trata de situar su posición dentro del panorama filosófico contemporáneo. El libro tiene un doble carácter, problemático y programático. En efecto, el problematismo de *Antropología hermenéutica* consiste en que abre el debate sobre el tema del hombre, recurrente asimismo en gran parte de la filosofía del siglo XX. Es decir, el proyecto hermenéutico de Ortiz Osés se inicia mediante la apertura a las reflexiones sobre el hombre que propugnan una definición de éste. Para Ortiz-Osés el problema a tratar, el tema de su tiempo, podríamos decir, siguiendo el título orteguiano, es el tema del hombre, de sus definiciones y redefiniciones. El propio autor lo expone de forma clara y sencilla al decir que “*en el presente estudio intentamos redefinir las actuales definiciones del hombre, a fin de esclarecer nuestro propio horizonte, saber por dónde andan los asuntos humanos y lograr un entendimiento de la situación presente*”<sup>4</sup>.

El libro pretende mantener un diálogo con los diversos humanismos y antihumanismos que le han precedido en el discurso antropológico, para propugnar una redefinición que de cuenta de todos ellos y posea suficiente capacidad comprensiva, tanto explicativa (definitoria) como implicativa (inclusiva). Éste es el carácter programático de *Antropología hermenéutica*, en la medida en que propone un modelo hermenéutico que permita realizar la tarea aludida.

El carácter programático viene acentuado porque la hermenéutica, tal y como se ha desarrollado como disciplina científica y filosófica, ha tendido prioritariamente a la aplicación de determinadas técnicas dirigidas a la comprensión de casos muy localizados, ya sean de temática teológica, jurídica, literaria o filosófica. Es decir, ha sido una hermenéutica gnoseológica. Sin embargo, desde una perspectiva antropológica, la hermenéutica debería proveer el marco adecuado para comprender al hombre en el conjunto de sus manifestaciones. Por ello, un primer paso en el tratamiento hermenéutico del tema del hombre lo constituye la evaluación del estado de la cuestión.

El estado de la cuestión antropológica nos revela, según Ortiz-Osés, que el hombre contemporáneo se caracteriza por la búsqueda de soluciones a problemas parciales. Es decir, la principal característica del hombre en la sociedad postindustrial es la resultante de un cierto tecnicismo, en la medida en que el hombre emplea la razón funcional, técnica e instrumental. Así también, de cierta parcelación, en tanto que las soluciones propuestas son parciales, referidas a un ámbito y no válidas para el resto de parcelas de la vida.

La filosofía suele reflejar en su producción las tensiones del espíritu contemporáneo y en este caso no podía suceder de otra manera. La parcelación y especialización del saber técnico han tenido incidencia en la hermenéutica. Así, por ejemplo, ha sido Ricoeur quien ha hablado del conflicto de las interpretaciones. Es decir, desde una perspectiva hermenéutica y tomando como base el hecho cierto de la existencia de múltiples interpretaciones, cabe preguntarse por una metodología que haga posible la comprensión omniabarcante de las interpretaciones en conflicto. Una metodología

---

<sup>4</sup> Ortiz-Osés, A. *Antropología hermenéutica. Para una filosofía del lenguaje del hombre actual*. Madrid: Ricardo Aguilera, 1973. P. 15.

como la mencionada guardaría cierta relación con las técnicas de tipo etnográfico y en general antropológico, más que con las propiamente filosóficas. No es de extrañar que el primer libro de la serie hermenéutica de Ortiz-Osés tenga un marcado sentido antropológico.

En efecto, una de las características de la antropología cultural contemporánea consiste en la valoración del hecho cultural diferenciado. En el caso de la antropología cultural, la distancia hermenéutica, esto es, la brecha que separa una cultura de otra, permite al menos dos tipos de aproximación. Por una parte, es posible un enfoque intrasistémico, o enfoque “emic”, que presenta un carácter preferentemente descriptivo y asuntivo (acrítico). Por otro lado, es posible un enfoque “etic”, es decir, aquél por el cual se valora la cultura ajena desde la esfera cultural propia, de tal manera que los valores presentes en la cultura objeto de estudio se contrastan con los propios, hasta el punto de que es posible una crítica extrasistémica de las producciones etnográficas que salen al encuentro<sup>5</sup>. Por todo ello, lejos de permanecer ajena al estado de cosas del mundo, para Ortiz-Osés la filosofía refleja sus principales tensiones y, *“puesto que cada filósofo cree descubrir la esencia simple, unitaria y radical del fenómeno, la conclusión de semejante escenario de proyectos y modelos diversos no puede ser más mixta, plural y finalmente parcial”*<sup>6</sup>.

Para unos filósofos el hombre es un animal especulativo (Hegel); para otros es un animal histórico (Dilthey); hay para quien el hombre es un animal simbólico (Cassirer); para otros, finalmente es un precipitado estructural (Lévi-Strauss). Ante este panorama fragmentado y parcial Ortiz-Osés propone elaborar una alternativa que no resuene como una definición más, sino que constituya *“una vía media radical que supere y acoja críticamente ambas exclusivas”*<sup>7</sup>, es decir, positivismo y simbolismo, historicismo y estructuralismo. Vemos cómo la solución que aporta Ortiz-Osés es distinta de la que, ante el mismo problema propuso Unamuno. Para Unamuno, no sólo la definición del hombre como animal racional deja en el olvido más de lo que aporta, sino que consideraba a este correlato de la definición como un “no-hombre”. El enfoque de Ortiz-Osés por el contrario, es hermenéutico, es decir, comprensivo y reconecedor de la parte de verdad o de significación que aporta cada interpretación.

## 2. LA VIA HERMENÉUTICA

Entre las diversas opciones filosóficas disponibles para superar las aparentes contradicciones y aislamientos destaca históricamente la dialéctica. El término dialéctica hace referencia, principalmente, a dos prácticas filosóficas: la dialéctica clásica, de naturaleza retórica-argumentativa y la dialéctica hegeliana, de tipo idealista-epistemológico.

La dialéctica clásica consistía en un método para justificar o refutar una opinión proporcionando argumentos a favor o en contra<sup>8</sup>. Es inherente a ella cierto principio de

---

<sup>5</sup> Para una exposición de ambos enfoques véase Harris, M. *Antropología cultural*. Madrid: Alianza Editorial, 1990. P. 32.

<sup>6</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1973. P. 16.

<sup>7</sup> Ibid. P. 18.

<sup>8</sup> Una excelente referencia de la teoría de la argumentación puede encontrarse en Van Eemeren, F.H; Grootendorst, R; Kruiger, T. *Handbook of argumentation theory. A critical survey of classical backgrounds and modern studies*. Dordrecht: Foris publications Holland, 1987.



contradictoria. La dialéctica hegeliana, por su parte, como ha hecho notar Gadamer, parte de las investigaciones kantianas sobre la razón pura y sus inmanentes antinomias o contradicciones. Por ello, la dialéctica hegeliana es una inmanente progresión de una determinación lógica a otra, la cual comienza no con una hipotética asunción (como en la dialéctica clásica) sino que siguiendo el movimiento por sí mismo de los conceptos, presenta las inmanentes consecuencias del pensamiento en su progresivo desarrollo de sí mismo<sup>9</sup>. Sin embargo, en opinión de Ortiz-Osés no nos sirve ni la dialéctica clásica ni la hegeliana para resolver el problema de las interpretaciones en conflicto, porque la finalidad de la hermenéutica no es superadora, sino integradora. En palabras de nuestro autor, “*se trata no de superar contradicciones, sino de operar con con-dicciones, es decir, de integrar las contradicciones en un sistema amplio que las explique*”<sup>10</sup>.

Todo ello implica un nuevo planteamiento epistemológico, en la medida en que frente a la predominancia de la razón metafísica (del ser) y frente a la razón fisicalista (deber-ser-científico), propugna una nueva razón hermenéutica. Es esta nueva razón hermenéutica la que debe dar cuenta y explicación del hombre. Así también la implicación, es decir, la inclusión comprensiva de las interpretaciones, en nuestro caso filosofías, en aparente colisión. La nueva razón hermenéutica propuesta por Ortiz-Osés tiene un eminente carácter inclusivo, en lugar del carácter resolutivo de las definiciones.

Si bien el método inclusivo o integrativo que propone Ortiz-Osés se desvincula de forma consciente de las dos tradiciones dialécticas, la clásica y la hegeliana, estimo que guarda cierta relación con el razonamiento abductivo elaborado por filósofos del lenguaje como Walton<sup>11</sup>. El razonamiento abductivo fue propuesto inicialmente por Peirce para referirse a aquella forma de razonamiento que no es ni deductiva ni inductiva. La deducción supone la necesidad de que la inferencia sea verdadera si las premisas son verdaderas. La inducción consiste en que la conclusión es tan sólo probable. La abducción, por el contrario, es aquella hipótesis (así la califica Peirce) que explica los hechos dados de la forma más plausible. Es característico de la abducción que se mantiene una apertura a nuevos hechos que modifiquen el estado de cosas dado. En este último caso, habría que modificar también la hipótesis explicativa, tomando en cuenta todos los hechos, los anteriores y los nuevos. Creo que aunque el origen histórico del razonamiento abductivo (lógico-semiótico) no coincide con el de la hermenéutica, las nociones de interpretación e hipótesis guardan una cierta similitud. Por ello, el planteamiento hermenéutico de Ortiz-Osés, en el sentido de integrar las diversas interpretaciones y el procedimiento abductivo peirceano de proporcionar hipótesis abiertas a nuevos supuestos de hecho constituyen métodos equivalentes, operando tal vez a un nivel distinto: la abducción a un nivel de elaboración simbólica de primer grado (cercana a los hechos) y la hermenéutica a un nivel de elaboración más complejo (comprendiendo no sólo los hechos, sino también interpretaciones previas de los mismos). Para llevar a cabo el programa de la razón hermenéutica y superar el estado de parcelación y contradicciones del estado de cosas antropológico, Ortiz-Osés propone, asimismo, una metodología.

---

<sup>9</sup> Gadamer, H. G. *Hegel's dialectic*. New Haven: Yale University Press, 1976. P. 5.

<sup>10</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1973. P. 20.

<sup>11</sup> Walton, D. *Abductive reasoning*. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 2004.

### 3. LA METODOLOGÍA HERMENÉUTICA

Desde el punto de vista metodológico, interpretación dice inter-penetración de todas las interpretaciones históricas que sobre un tema se hayan dado. Para llegar a la comprensión, es necesario además, proveer una cierta ligadura de los diversos fragmentos interpretativos, de tal manera que lo que el método ortizosesiano procura es una cierta reversión del método propio de Lévi-Strauss, según el cual habría que descomponer las producciones míticas en sus elementos más pequeños<sup>12</sup>.

Aparece en este tratado, por vez primera en la obra de Ortiz-Osés, la posición del lenguaje como hilo conductor de la interpretación. El lenguaje, en efecto, opera a través de determinadas figuras que son las que median entre las cosas y el hombre. Para Ortiz-Osés, *“el lenguaje es la estructura donde cristaliza el flujo y reflujo de la temporalidad y la única que configura, corregida y aumentada, la figura extemporánea del hombre”*<sup>13</sup>.

Para Ortiz-Osés, el lenguaje es el medio en que se realiza la tarea hermenéutica:

- Por constituir la materia de toda especulación y praxis.
- Por constituir la forma de toda interpretación.
- Por constituir el órgano de entendimiento universal.
- Por ser el lugar de revelación de la verdad.

La hermenéutica que propone Ortiz-Osés es, por lo tanto, una hermenéutica lingüística. Por último, la hermenéutica lingüística de Ortiz-Osés se abre al espacio del habla cotidiana<sup>14</sup>, al lenguaje entendido en su versión más natural y menos formalizada. En definitiva, el tema del hombre es indisociable del tema del lenguaje y, por lo tanto, *“una antropología sólo es posible como antropología hermenéutica, y una antropología hermenéutica es sólo y tanto como una filosofía del lenguaje del hombre, del hombre que habla, del hombre actual”*<sup>15</sup>.

Con ello, Ortiz-Osés va a establecer uno de los rasgos distintivos de su hermenéutica, al no fijarse de modo exclusivo en los lenguajes formalizados, propios de los saberes especializados y de los especialistas, sino que su interés preferente se centra en el lenguaje que sirve de interpretación al hombre en su vida cotidiana. Más adelante veremos que esta opción delinearé la hermenéutica de Ortiz-Osés como cercana a la interpretación espontánea, si bien asumiendo una vocación crítica.

La importancia que Ortiz-Osés concede a la metodología se acentúa por la finalidad omnicomprensiva de la hermenéutica. Así como para Schleiermacher la finalidad de la hermenéutica consistía en salvar la confusión o incomprensión del intérprete, el estado de cosas filosófico impone que esa comprensión se expanda al conjunto de los saberes parciales, a las diversas interpretaciones vigentes. Ante este reto, Ortiz-Osés se decanta por un método que se asienta sobre la experiencia del encuentro-en-el-habla, es decir, por un método dialógico. Para él, *“método dialéctico significa aquí, en una*

---

<sup>12</sup> Lévi-Strauss, C. *Antropología estructural*. Barcelona: Altaya, 1994.

<sup>13</sup> Ortiz-Osés, A. Op.Cit. 1973. P. 23.

<sup>14</sup> Es éste un elemento interesante en la medida en que otras hermenéuticas, como por ejemplo la heideggeriana, consideraban el hablar cotidiano como “caída” del ser-ahí en habladurías.

<sup>15</sup> Ortiz-Osés, A. Op.Cit. 1973. P. 2.

*hermenéutica del lenguaje, método dialógico*<sup>16</sup>. Este método presentado en *Antropología hermenéutica* funciona en tres tiempos:

- Como fenomenología de las palabras = Habla.
- En tanto que deducción trascendental del código = Lengua.
- Por último, supone una recreación del lenguaje = Escritura.

#### 4. EL LENGUAJE DEL HOMBRE ACTUAL

Una vez situado el campo de juego de la hermenéutica dentro del dominio dialógico, su contenido material lo constituyen las relaciones dialógicas de la vida cotidiana. En este contexto ha de ser tenido en cuenta tanto lo dicho como lo callado. Lo callado es en el momento de escribirse *Antropología hermenéutica*, la metafísica. Los principales conceptos metafísicos como el Ser, Dios, o el Bien pueden muy bien reducir su esfera de significación mediante un adecuado análisis lingüístico. Hay que recordar que en el momento en que se edita esta obra, en España no se había publicado *Verdad y método* de Gadamer y que las filosofías predominantes en los círculos intelectuales eran el tomismo (por la parte ortodoxa) y el marxismo (por la parte heterodoxa). Sin embargo, ambas filosofías son esencializantes y el análisis lingüístico de carácter crítico debía enfrentarlas con sus propias asunciones condicionantes. Por ello, Ortiz-Osés lleva a cabo una crítica lingüística de las filosofías en boga en los años 60 y 70 en Europa. Esta crítica se posiciona en línea con las aportaciones más significativas que en la filosofía del lenguaje se dieron en la segunda mitad del siglo XX. Ello le obliga a mantener un diálogo con el estructuralismo, el existencialismo y las filosofías de Heidegger y Wittgenstein.

La ontologización del lenguaje, propia de la filosofía del siglo XX, permite elaborar una taxonomía de los lenguajes del hombre que revele lo que cada lenguaje incluye y al mismo tiempo lo que está dejando de lado. En este punto, resulta imprescindible realizar una aclaración. Cuando en *Antropología hermenéutica* Ortiz-Osés habla del lenguaje y de los lenguajes del hombre, no distingue entre ideologías, concepción del mundo y habla cotidiana, por ejemplo. Es claro que en el empleo del lenguaje todas estas figuras se interpenetran, pero a efectos explicativos, el hecho de no diferenciarlas puede inducir a confusión. Como he destacado en la introducción, el propio Gadamer no es excesivamente explícito en *Verdad y Método* cuando habla de la lingüisticidad como clave de la comprensión humana. De este modo deja abierta la posibilidad de acercarse al fenómeno del lenguaje desde posiciones muy diversas. Entre las posiciones distintas que podemos apuntar se encuentran versiones del lenguaje tan alejadas como la pragmática de Austin o Grice y el estructuralismo de Lévi-Strauss. La pregunta que nos asalta como investigadores es qué lugar ocupa cada una de esas concepciones del lenguaje y si Ortiz-Osés se ocupa de ellas. Estimo que para una comprensión más clara de la exposición de Ortiz-Osés en *Antropología hermenéutica*, resulta práctico y operativo emplear la distinción que Julia Kristeva realiza de la fenomenología lingüística en su libro *Semiótica I*<sup>17</sup>.

Kristeva distingue tres estratos en que se da el fenómeno lingüístico:

- Lo lingüístico

---

<sup>16</sup> Ibid. P. 28.

<sup>17</sup> Kristeva, J. *Semiotica I*. Madrid: Fundamentos, 2001. Pp. 147 y ss.

- Lo translingüístico.
- Lo metalingüístico.

El primero de los estratos, el lingüístico, corresponde al nivel de la comunicación. Responde al esquema trazado por Jakobson, en el que existe un emisor, un receptor, un canal, un código y un mensaje. Es el ámbito del habla comunicativa.

El nivel translingüístico tiene que ver con la función que el lenguaje desempeña. Por ejemplo, puede tratarse de una función narrativa, como en el caso en que una persona cuenta a otra una crónica de un suceso pasado recientemente. O puede cumplir una función de advertencia, como es el caso de la retórica deliberativa (Aristóteles). O puede consistir en una función meramente ritualística de abrir la conversación (Austin).

El nivel metalingüístico por su parte, se define porque en él se engloban los significados de los niveles anteriores cumpliendo la función de meros significantes. Es decir, son marcos englobantes de elementos lingüísticos. Por ejemplo, la ideología es una estructura metalingüística.

Cuando Ortiz-Osés habla de tres tipos de lenguaje se refiere, con carácter preferente, a lenguajes del tercer tipo, es decir, a estructuras metalingüísticas. Ortiz-Osés apunta la existencia de tres tipos de lenguaje, que aquí llamamos estructuras metalingüísticas, que hablan del hombre. En el esquema subsiguiente aparece explicitada la tesis que subyace a cada una así como el modo en que el intérprete debe acercarse a ellas.

a) El naturalismo matriarcalista.

Los rasgos principales del naturalismo matriarcalista son:

- El hombre es considerado en tanto que inmerso en la naturaleza.
- El hombre es el hombre pre-social, el que fue, el hombre primitivo y natural.
- La clave de su comprensión radica en su pasado, en su origen.

En opinión de Ortiz-Osés, dentro de este grupo pueden englobarse distintas filosofías, cada una con sus tesis en las que se hace patente el carácter naturalista: la ontología heideggeriana, la antropología estructural o la metapsicología.

b) El antropologismo patriarcalista.

En el lenguaje en su versión antropologista patriarcalista, el hombre es considerado como proyecto y proyectado hacia un horizonte futuro, cargado de cierto utopismo. Dentro de este apartado Ortiz-Osés incluye las siguientes corrientes: el neomarxismo, el historicismo y el existencialismo.

c) La hermenéutica.

Frente a la relación dialéctica entre pasado originario del naturalismo y el futuro utópico del antropologismo, Ortiz-Osés entiende que el lenguaje de la hermenéutica puede integrar ambas dimensiones temporales. Esto es importante por cuanto que una de las aportaciones más notables de Gadamer consiste en la fusión de horizontes. Esta

fusión se realiza entre el punto de vista actual, condicionado por la entrega del pasado, es decir, por la tradición y el carácter proyectivo propio del hombre, que puso de manifiesto Heidegger en *El ser y el tiempo*<sup>18</sup> al decir que “*el hombre de la neohermenéutica aparece, en tanto, apresado en el “círculo hermenéutico”: sólo a partir del horizonte abierto a un futuro precomprendido puede entender éste su propio pasado*”<sup>19</sup>.

Lo que principalmente diferencia el enfoque de Ortiz-Osés del de Gadamer es la aligeración de la carga trascendentalista ínsita en la obra del filósofo alemán. Para Ortiz-Osés, el entendimiento y la comprensión son, ante todo, tareas a pie de tierra, es decir, obra intersubjetiva. Frente a la fusión de horizontes de carácter trascendental, Ortiz-Osés destaca que entre futuro y pasado se extiende el presente de la comunicación y de la comprensión intersubjetiva. Es ahí donde emergen las interpretaciones y desde donde deben integrarse las diferencia, porque “*entender es, en tanto, entender-se y entenderse es entender (lo) que es que se es en-el-mundo*”<sup>20</sup>.

De ahí que esta hermenéutica primera constituya una filosofía de la actualidad y por lo tanto, crítica de determinismos historicistas que sólo miran al pasado, así como de escatologías salvacionistas que sólo miran al futuro.

## 5. CLAVES DEL MODELO HERMENÉUTICO

El modelo hermenéutico postgadameriano emerge como racionalidad común en el panorama filosófico europeo de la segunda mitad del siglo XX. Como se trata de un modelo novedoso, más aún en el panorama hispano, tradicionalmente aislado de lo que sucede en los centros intelectuales europeos, Ortiz-Osés procura ofrecer unas claves mínimas que ayuden a posicionar la hermenéutica dentro de la propia tradición filosófica. Para ello, procede examinando los antecedentes inmediatos de la disciplina, que se sitúan en la hermenéutica teológica de Schleiermacher.

### a) Schleiermacher.

Schleiermacher se planteó el problema de la interpretación referido a la traducción y comprensión de los textos del Nuevo Testamento. Sin embargo, con carácter propedéutico, desarrolló una hermenéutica general con cierto carácter universal. El método hermenéutico de Schleiermacher tiene dos polos, el objetivo y el subjetivo. El polo objetivo, también llamado gramatical por Schleiermacher, trata de conocer mejor el código y las estructuras filológicas que están presentes en un texto. El polo subjetivo trata de adentrarse en la psicología del autor que escribió el texto.

Además, dentro de cada polo puede distinguirse entre un conocimiento del pasado (historia de una lengua y biografía del autor) y un conocimiento o proyección del futuro (evolución de las estructuras gramaticales y predicción del comportamiento del autor). En cualquier caso, se trata de acceder al sentido que el autor quiso insembrar en

---

<sup>18</sup> La edición del Fondo de Cultura Económica de *Sein und Zeit* de Heidegger fue traducida por José Gaos como *El ser y el tiempo*. Al haber empleado esta edición en la tesis, se transcribe el título de la obra tal y como la tradujo Gaos. Véase Heidegger, M. *El ser y el tiempo*. México: Fondo de cultura económica, 1991. Pp. 195 y ss.

<sup>19</sup> Ortiz-Osés, A. Op.Cit. 1973. P. 51.

<sup>20</sup> Ibidem.

la obra con arreglo a la máxima: *“Interpretar es interpenetrar en el otro para auscultarlo y saberlo”*<sup>21</sup>.

Este método, según Ortiz-Osés, puede calificarse de simpatético. Esta ha sido la interpretación tradicional de Schleiermacher proveniente de Dilthey. Como he puesto de manifiesto en la introducción histórica, una revisión actual de su obra indica que Schleiermacher tuvo en cuenta no sólo los elementos psicológicos y biográficos sino también los gramaticales y estructurales. Además de todo ello, Ortiz-Osés percibe en Schleiermacher un interés deconstructivo/reconstructivo, que va a caracterizar la propia versión de la hermenéutica ortizosesiana en este período. Así la interpretación se llevará a cabo *“a base de un esfuerzo reconstructivo de las partes a partir del todo, así como del todo en las partes”*<sup>22</sup>. Esta visión sistémica será la que cualifique a la hermenéutica como alternativa a la metafísica del ser y ejemplificada en la verdad como correlato del mismo ser.

#### b) Dilthey

Dilthey partió en su planteamiento de la distinción entre ciencias naturales y ciencias del espíritu. Así, las ciencias naturales se caracterizan por emplear un método explicativo, mientras que las ciencias del espíritu hacen uso de un método implicativo. Ortiz-Osés subraya que para Dilthey, el hermeneuta debe revivir *“la vivencia que sustenta la objetivación del espíritu en la historia”*<sup>23</sup>.

La hermenéutica de Ortiz-Osés no es ajena a la versión diltheyana de la hermenéutica. Pese al énfasis que en *Antropología hermenéutica* se hace sobre la centralidad del lenguaje en la interpretación, la hermenéutica de Ortiz-Osés de manera progresiva se irá decantando por el reconocimiento de una corriente vital que baña el universo medial del significante, de la cultura y del símbolo.

#### c) Heidegger

Con Heidegger la hermenéutica pasa de ser una técnica de aplicación en ciertos sectores de la vida cultural a convertirse según Ortiz-Osés en *“una analítica del ser humano, la cual no dice sino una hermenéutica (fenomenológica) del ser humano como lugar de revelación del ser”*<sup>24</sup>.

Para Heidegger, la comprensión no es una aplicación técnica a un caso de controversia en el campo de la cultura, sino que el entender es la estructura misma del ser humano. Es en el ámbito de este planteamiento donde emerge la cuestión del sentido. El sentido para Heidegger es aquello-sobre-el-fondo-de-lo-cual las cosas comparecen, es decir, el horizonte de la precomprensión que el hombre posee de las cosas.

El desplazamiento del interés hermenéutico desde el significado, ya sea éste literario-escritural o bien dialogado-conversacional, hacia la cuestión del sentido supone un giro importante dentro del panorama histórico de la hermenéutica. La cuestión del sentido del ser va a recorrer la filosofía de Heidegger desde *El ser y el tiempo* hasta sus

---

<sup>21</sup> Ibid. P. 54.

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>23</sup> Ibid. P. 55.

<sup>24</sup> Ibidem.

últimas obras. Heidegger irá variando la solución que proporcione al problema del sentido; así, será la temporalidad del Dasein en *El ser y el tiempo*, la hipostatización del ser en *Cuestiones Fundamentales*, el advenir del acontecimiento en *Acerca del Evento* y finalmente, el lenguaje como morada del ser en *De camino al habla*. Ortiz-Osés va a heredar el interés por la cuestión del sentido. Sin embargo, Ortiz-Osés plantea la cuestión del sentido, no desde la pregunta por el ser, que ya dejó claro Heidegger está condicionada por la presencia de una estructura esencializante del lenguaje (indoeuropeo), sino desde el sentido de la vida, el sentido para el hombre. El sentido ya no hace referencia al ser, sino al hombre que vive y convive.

#### d) La neohermenéutica de Gadamer

Para Gadamer, todo entendimiento, ya sea explicativo científico o implicativo hermenéutico, se basa en una precomprensión fundadora, según la cual, “*todo entendimiento auténtico dice interpretación, y toda interpretación dice propiamente interpretación de (un) lenguaje*”<sup>25</sup>. El lenguaje para Gadamer se convierte en médium y mediación universal, necesaria y suficiente, de todo entendimiento e interpretación<sup>26</sup>. De donde se sigue el carácter relativo de toda interpretación, es decir, mediante ella no se accede a un conocimiento absoluto sino a una comprensión perfecta y gradual. Ortiz-Osés apunta los presupuestos principales de la posición gadameriana, que son:

- El conocimiento dice entendimiento. Entendimiento dice interpretación. Interpretación dice lenguaje.
- Interpretación es traducción de un lenguaje a otro.
- La traducción ha de adaptarse al objeto.
- La interpretación acontece en el escenario histórico.
- La verdad es un acontecer, es decir, texto escrito y reescrito.
- La interpretación es lenguaje, el medio en el que el objeto y el sujeto, quedan interrelacionados.

Una vez explicitados los elementos que componen el modelo hermenéutico gadameriano, Ortiz-Osés procede a la revisión crítica de los mismos, de forma paralela a como se venía haciendo en los círculos hermenéuticos europeos.

#### e) Crítica ortizosesiana a la tradición hermenéutica.

*Antropología hermenéutica* se escribe en un momento de cierta efervescencia en el campo hermenéutico. Una vez asimilada la obra de Gadamer, se hicieron ver por parte de algunos de sus discípulos los puntos en que era necesario realizar una crítica del modelo trascendentalista. Ortiz-Osés desde su posición postgadameriana se suma a las voces que requieren un cierto criticismo en relación con el modelo presentado en *Verdad y método*. La crítica de Ortiz-Osés se refiere principalmente a tres aspectos de la teoría gadameriana.

---

<sup>25</sup> Ibid. P. 59.

<sup>26</sup> Ibidem.

Por una parte, en opinión de Ortiz-Osés, la hermenéutica gadameriana no incide lo suficiente en el aspecto interhumano de la interpretación. Esta dimensión intersubjetiva es necesario incorporarla al acerbo hermenéutico. Ello quiere decir que se añade un momento adicional a los ya señalados por Gadamer, es decir, al círculo hermenéutico. Este momento adicional es el momento de verificación. La verificación, presente ya en los primeros escritos de Heidegger sobre las investigaciones fenomenológicas<sup>27</sup>, supone abrir el círculo hermenéutico a los horizontes interpretativos de otros sujetos. Porque, a juicio de Ortiz-Osés “*interpretar no es meramente “entender” lo que el lenguaje dice –dejarlo hablar: Gadamer- sino asimismo atender lo que el lenguaje calla, hacerlo hablar: verificarlo*”<sup>28</sup>.

La interpretación, por lo tanto, no es neutral respecto al lenguaje, sino que se trata de una realidad mediada y mediadora. Por ello, es necesario contar con las interpretaciones de los sujetos para los que un asunto resulta relevante. Se trata con ello de aportar un componente democrático al encerramiento solipsista a que puede conducir una hermenéutica de corte esteticista. Como veremos más adelante, Apel y Habermas también incidieron en la necesidad de contar con la comunidad de hablantes o de actualizar la interpretación teniendo en cuenta la universalidad. El entendimiento que propugna Ortiz-Osés es crítico porque es entendimiento “real”, entendido éste como entendimiento “in re” y “cum re”, es decir, no mero desvelamiento, en el sentido heideggeriano y preplatónico de la palabra (aletheia). Tampoco se trata de una conformidad entre la cosa y el intelecto (escolástica), sino consentimiento, es decir, adecuación armoniosa de las cosas (apertura de las voluntades), que se opone asimismo al convenio o conveniencia puramente formalista (que pudiera dar lugar a una mascarada colectiva).

Por otra parte, el modelo hermenéutico gadameriano es ajeno a un enfoque estructural del lenguaje. El pensamiento de Ortiz-Osés trata de superar el esquema gadameriano poniendo de relieve el carácter discontinuo de la realidad lingüística, entendida ésta como sistema, es decir, no sólo en la palabra expresada y explicitada sino también en los silencios intercalados. Es una concepción que bebe en las aguas hegelianas del desdoblamiento de ser/no-ser. El lenguaje no es por lo tanto mera productividad acrítica, sino concienciación crítica de la articulación (Sprachlichkeit) estructurante. Es decir, pone de manifiesto la relación entre realidad, hombre y texto (productividad).

Así como la verificación intersubjetiva opera como correctora del aislamiento de las interpretaciones individuales, a juicio de Ortiz-Osés es necesario que la interpretación sea, asimismo, confrontada con las cosas. Ello supone una corrección al peligro de subjetivismo que conlleva el trascendentalismo. No se trata de caer en un ingenuo realismo de corte escolástico, algo de lo que Ortiz-Osés es consciente por su conocimiento de la filosofía de Amor Ruibal. Pero tampoco de dejarse llevar por una estetización del pensamiento que desfigure el orden de las cosas. Por ello, es preciso subrayar la relación con el mundo, aún cuando ésta sea mediada por el lenguaje. Todo ello puede resumirse en el siguiente esquema:

---

<sup>27</sup> Véase Heidegger, M. *Introduction to phenomenological research*. Bloomington: Indiana University Press, 2005.

<sup>28</sup> Ortiz-Osés, A. Op.Cit. 1973. P. 62.



## Lenguaje

=

Lugar de desvelamiento de la verdad

+

Forma de toda interpretación

+

Energeia (Habla)

+

Signo

+

Verdad y error

Siguiendo el esquema, puede afirmarse que en el modelo de Ortiz-Osés se trata no sólo de traer el conjunto de la realidad al lenguaje y proceder a su desvelamiento, en la forma de un círculo estetizante y autosatisfactorio, sino de abrir el lenguaje al otro, a su verificación intersubjetiva. Es decir, “*si lo que somos es un diálogo (Gespräch: Hölderlin), la verdad del diálogo no radica en un hablar por no callar sino en un hablar, para callar (para dar paso al otro, podríamos añadir), en donde algo es más o menos verdadero falso*”<sup>29</sup>.

Ortiz-Osés, por lo tanto, abre su modelo hermenéutico al otro, a la estructura o código y lo confronta con la realidad, es decir, con el orden de las cosas. Si la hermenéutica de Gadamer puede caracterizarse por cierta trascendentalidad, la hermenéutica de Ortiz-Osés es, desde el inicio, interhumana e intramundana.

## 6. LA CUESTIÓN ANTROPOLÓGICA

Según lo visto hasta el momento, la hermenéutica es la disciplina de las interpretaciones, es decir, da cuenta de la relación problemática del hombre en el mundo. Por una parte, el hombre encuentra cobijo en el mundo y por otra, se procede a una “*des-interpretación o desalojamiento y alienación de mundo y hombre al encuentro*”<sup>30</sup>. Esta dialéctica entre radicación y nomadización<sup>31</sup> de la existencia será la que de facto contribuya a mantener un cierto grado de tensión existencial requiriendo de la filosofía una explicación.

---

<sup>29</sup> Ibid. P. 65.

<sup>30</sup> Ibid. P. 68.

<sup>31</sup> Véase al respecto Deleuze, G; Guattari, F. *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós ibérica, 1998.

Históricamente, la filosofía ha oscilado entre una concepción lineal evolutiva (historia) y un entendimiento circular recursivo (estructura). La oposición entre historia y estructura se ha concretado en la relación entre dos fuerzas: por una parte, la diacronía dialéctica superadora y por otra, la sincronía estructural conformadora. Historia y naturaleza, por lo tanto, han constituido dos explicaciones diferenciadas al problema existencial del hombre. Sin embargo, su oposición resulta para Ortiz-Osés poco aclaratoria. Por ello, la hermenéutica debe considerar todas ellas, sin renunciar a ninguna, de tal manera, que “*es posible reencontrar, en un corte estructural asestado a la historia en uno de sus estadios, diferentes niveles ideológicos que se corresponden sincrónicamente a los desniveles diacrónicos acontecidos*”<sup>32</sup>.

La tensión entre historia y estructura ha estado muy presente en las postmodernas discusiones sobre el significante y sus relaciones complejas (las llamadas estructuras modelizantes secundarias). En este sentido, el planteamiento de Ortiz-Osés recuerda la propuesta de Lotman según la cual,

*Las relaciones fundamentales de todo sistema semiótico (y por ende, cultural, podríamos añadir nosotros) son, en primer lugar, la relación del sistema con el extrasistema, con el mundo que se extiende más allá de sus límites (enfoque sincrónico) y, en segundo lugar, la relación entre estática y dinámica (enfoque diacrónico)*<sup>33</sup>.

Siguiendo con el análisis precedente, Ortiz-Osés identifica cuatro posiciones dialécticas dominantes, que son las que definen el panorama filosófico y los problemas sobre los que se ha constituido la Filosofía contemporánea como discurso. Los cuatro ejes dialécticos son:

- Estructuralismo-historicismo.
- Naturalismo-humanismo.
- Humanismo-antihumanismo.
- Positivismo-ideologías metafísicas.

A la vista de este esquema dialéctico, Ortiz-Osés se percata de que urge una re-interpretación de las interpretaciones. La hermenéutica tiende por ello a rebajar las tensiones dialécticas entre los diversos discursos. Frente a las propuestas antecedentes, que, a su juicio, son parciales y mutuamente excluyentes, la posición hermenéutica de Ortiz-Osés se concreta en lo que él denomina “consensualismo naturalista”. Esta propuesta pretende superar por una parte los convencionalismos formalistas y por otra los naturalismos acríticos.

Ortiz-Osés pone énfasis en que la piedra angular de su hermenéutica es el consentimiento o afección mutua entre hombre y mundo. El reto hermenéutico consiste en configurar y dar cuenta del proceso de emancipación del hombre respecto de la naturaleza y de otros hombres. La noción que hace posible la comprensión de este proceso es la categoría medial de mundo. El concepto de mundo, constituye para Ortiz-Osés el sustituto crítico de la tríada filosófica conformada por la naturaleza, el hombre y Dios. La hermenéutica se plantea de manera radical la superación del

---

<sup>32</sup> Ortiz-Osés, A. Op.Cit. P. 69.

<sup>33</sup> Lotman, Y.M. *Cultura y Explosión*. Barcelona: Gedisa, 1998. P.11.

esquema tri-eidético, presente también en Kant y recuperado en el siglo XX por Zubiri. Es preciso señalar que si bien la hermenéutica recupera el problematismo kantiano, sin embargo, no se detiene en los límites que a Kant impone el lenguaje verificativo de la ciencia. Para Ortiz-Osés, *“el problema teológico, el problema histórico y el problema cosmológico aparecen únicamente como problemas “antropológicos”, es decir, como problemas que atañen al mundo del hombre”*<sup>34</sup>.

Siguiendo este planteamiento y conforme a un método de inspiración dialéctica en el más genuino sentido hegeliano, Ortiz-Osés nos presenta el proceso de desarrollo interno de la comprensión del mundo como superación.

*Se suceden en la Hermenéutica tres superaciones: primera, la superación de la naturaleza por la historia, en cuanto no hay hechos brutos ni naturaleza desnuda: la naturaleza es, siempre ya, naturaleza histórica; segunda, la superación de la historia por el hombre, en cuanto la historia sólo adquiere sentido como “acontecimiento” (humano) y no mero acontecer del hombre; y tercera, 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*<sup>35</sup>.

Las tres superaciones implican:

- Respecto de la naturaleza, una crítica histórico-social.
- Respecto de los dioses, la consideración de la religión como re-velación (aletheia de lo sagrado) del mundo, es decir, una des-mitologización de Dios. La influencia del hermeneuta Bultmann se hace sentir. Es éste un planteamiento que el Ortiz Osés de sus obras posteriores va a revisar en profundidad.
- Respecto de la historia, el reconocimiento de cierta trascendencia fenomenológica, allende el proceso histórico (Husserl-Heidegger-Scheler).

El mundo para Ortiz-Osés es el estado-de-interpretado de la realidad, es decir, mundo humano. El hombre es hombre-en-el-mundo, inserto, es decir, un injerto en el protomundo simbólico del lenguaje. Empleando terminología cercana al estructuralismo lingüístico, nuestro autor se refiere a la ontogénesis al señalar que *“antes de ser o no ser, el hombre ha dado ya un paso atrás, el hombre ha articulado su experiencia y el hombre está, quiéralo o no, interpretado en su propia circunstancia”*<sup>36</sup>.

El círculo hermenéutico supone para Ortiz-Osés, la inclusión de sujeto y objeto en la interpretación: implicación y explicación a un tiempo. El estado-de-interpretado en que vive el hombre supone que, aún con anterioridad a su decisión racional el hombre se encuentra situado circunstancialmente, es decir, ideológicamente. El hombre es *“en*

---

<sup>34</sup> Ortiz-Osés, A. Op.Cit. 1973. P. 76.

<sup>35</sup> Ibidem.

<sup>36</sup> Ibid. P. 85.

*cada caso un hombre cargado de prejuicios, y estos juicios previos (precríticos) pavimentan el subsuelo de las ideologías*<sup>37</sup>.

Es decir, el paso de una hermenéutica gnoseológica al estilo de Schleiermacher a una hermenéutica existencial supone que la actividad humana toda es interpretativa. Para Ortiz-Osés no existe realidad desnuda, sino revestimiento humano del mundo. Por ello puede afirmarse que la cualidad transparente de una metafísica como la zubiriana se torna cromatismo y espesura en la hermenéutica ortizosesiana. Por lo tanto, el conocimiento humano se produce dentro de un campo previamente acotado por ideologías y prejuicios.

*Prejuicios e ideologías son siempre el punto de partida y, más aún, significan la posibilidad misma del entender humano: éste no se realiza nunca sobre arena neutra, sino a partir de un tendido (en-tendido) que funciona a la vez de barrera (frente al hecho bruto: ininteligible) y expectación –expectación de la “suerte” (verdad) del discurso*<sup>38</sup>.

El prejuicio como categoría interpretativa fue analizado extensamente por Gadamer<sup>39</sup>. Lo que caracteriza a la asimilación que realiza Ortiz-Osés del prejuicio es su aplicación al momento histórico contemporáneo, así como su extensión al ámbito de la cultura, saturada de prejuicios, de la sociedad española pre-democrática. Uno de los rasgos que Ortiz-Osés contempla en la cultura española es su ideologización, entendida ésta como idio-logización, es decir, el carácter altamente idiosincrásico (cerrado) de los discursos prevalentes. Un tratamiento hermenéutico de tales conformaciones idiosincrásicas exige cortar la circularidad o cerrazón de sus interpretaciones. La apertura de la circularidad interpretativa supone desinflar el globo de la interpretación auto-satisfactoria. Para disolver estas conformaciones globulares desde un punto de vista hermenéutico, Ortiz Osés propone una razón hermenéutica que seccione la auto-recurrente circularidad de hombre, mundo y prejuicios. Para ello, propone la noción de distancia hermenéutica como herramienta superadora de la autosatisfacción acrítica (ideológica). Para Ortiz-Osés la razón hermenéutica *“mantiene una distancia (juicio) respecto a su propio razonamiento y a sus propias razones en autocrítica constante, y esa distancia se logra en el lenguaje”*<sup>40</sup>.

Además de todo ello, interpretar conlleva un momento de ejecución, con lo cual el círculo de la interpretación se abre al mundo, es decir, a la acción y a la reacción de otros individuos. Al abrirse a la acción, la hermenéutica conjuga la tarea de reconstrucción del material interpretado, en tanto que recreación de la realidad-como-mundo.

*La razón hermenéutica es extemporánea, es decir, integradora y conformadora de la realidad que interpreta. Esta reconstrucción (conformación) es a la postre el triunfo de la razón hermenéutica universal sobre la razón subjetiva: el mundo de la experiencia humana como totalidad hecha y por rehacer es, de acuerdo con lo dicho, el responsable último de toda interpretación, el baremo y pauta de toda*

---

<sup>37</sup> Ibid. P. 87.

<sup>38</sup> Ibid. P. 89.

<sup>39</sup> Véase Gadamer, H.G. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1977. Pp. 331 y ss.

<sup>40</sup> Ibid. P. 93.

*significación, el sentido –a la vez inmerso y emergente- de la razón subjetiva*<sup>41</sup>.

## 7. EL LENGUAJE DE LA HERMENÉUTICA

En la última parte de *Antropología hermenéutica* Ortiz-Osés realiza una síntesis de su hermenéutica para proporcionar una imagen más unitaria y sistemática, que sirva para atar los cabos sueltos. Hay que tener en cuenta que esta obra es su primera publicación y, debido a ello, el pensamiento del autor se encuentra en construcción.

Para Ortiz-Osés la clave para interpretar el tema filosófico del hombre es el lenguaje, porque éste es “*la casa del ser (mundo) y la habitación del hombre (Heidegger): o en nuestro idioma: el lenguaje en su omnirrelacionalidad constituye “el mundo-del-hombre”*”<sup>42</sup>. Por ello, con el propósito de obtener un rendimiento interpretativo partiendo del análisis del lenguaje, Ortiz-Osés propone tres bases epistemológicas sobre las que se pueda construir una radical hermenéutica del lenguaje.

- Dejar hablar al lenguaje como método. Ello significa “*verbalizar la originaria interpretación que aquél realiza entre hombre y mundo*”<sup>43</sup>.
- Considerar que toda interpretación es un juego de palabras.
- Tener en cuenta que el lenguaje representa el “apalabramiento” radical de hombre y mundo. Es por lo tanto, la realidad radical.

Como hemos señalado anteriormente, podemos distinguir en el ámbito del lenguaje entre la palabra intercomunicativa en su uso conversacional, la lengua como código de un sistema de signos y el consentimiento de palabra sobre algo. Todos ellos conforman lo que Ortiz-Osés llama el “sistema hermenéutico autorregulador”. No obstante, hay que tener presente que el carácter autorregulador del que habla nuestro autor, se refiere a la hermenéutica, no al intérprete o sujeto interpretante. Asimismo, Ortiz-Osés estima que pese a los ejercicios circulatorios de la hermenéutica, la cuestión de la verdad forma parte importante del discurso filosófico. En efecto, la neohermenéutica con su énfasis en el círculo hermenéutico como clave del quehacer del intérprete presenta el riesgo de caer en un esteticismo autosatisfactorio. Por ello, la tarea crucial de la hermenéutica consistirá en dar cuenta del problema de la relación del intérprete con el mundo y la integración de la diversidad de interpretaciones de la realidad. A este respecto, son tres las posiciones históricas que, a juicio de Ortiz-Osés, tienen especial relevancia desde un punto de vista histórico: la metafísica clásica de Aristóteles, la dialéctica de Hegel y la hermenéutica del lenguaje. Ésta última asume como premisas que la realidad radical no es ni el ente, ni el proceso dialéctico, sino el elemento lingüístico, porque, según Ortiz-Osés “*considerar al lenguaje como verificación de hombre y mundo, es considerar al lenguaje como última palabra, como la experiencia radical de verdad*”<sup>44</sup>. Asimismo, esta labor de verificación se da, a juicio de Ortiz-Osés, en el encuentro intersubjetivo propiciado por el diálogo, cuando “*dos dialogan frente y sobre un asunto com-unitario- sucede a base de un acuerdo o consentimiento*

---

<sup>41</sup> Ibid. P. 95.

<sup>42</sup> Ortiz-Osés, A. Op.Cit. 1973. P. 97.

<sup>43</sup> Ibid. P. 98.

<sup>44</sup> Ibid. P. 102.

*(consensus), se decir, a base de un ponerse de acuerdo o entenderse (aclararse) sobre algo que nos exige conformidad”<sup>45</sup>.*

Puede reprochársele a Ortiz-Osés el olvido de que el diálogo es en numerosas ocasiones de naturaleza dialéctica (mediante él se busca la victoria, más que el consenso), si bien es cierto que, como han demostrado los estudios de retórica pragmática de Douglas Walton, no es éste el único uso o juego del lenguaje que puede producirse en un contexto de diálogo. El carácter contextual es precisamente el que aleja la propuesta de Ortiz-Osés de las tesis estructuralistas. Para nuestro autor, “*si los lenguajes no son reducibles a un lenguaje –fantasma de una filosofía esencialista-, sí han de ser, para su validez, frente al mismo Wittgenstein II, referibles y referidos al lenguaje no como esencia abstracta sino como situación hermenéutica fundamental*”<sup>46</sup>. Observamos que, una vez más, existe en *Antropología hermenéutica* un interés en posicionar sus tesis hermenéuticas en contraste con las corrientes vigentes en ese momento histórico. Muchas de estas discusiones en el seno de la disciplina hermenéutica acerca del lenguaje se produjeron a causa del carácter abierto de la teoría gadameriana, que habló de Sprachlichkeit, pero sin favorecer unas teorías del lenguaje sobre otras.

El diálogo, finalmente, es para Ortiz-Osés disolvente de las contradicciones inherentes a toda experiencia de comprensión de la cosas, de lo estructural y de lo situacional. A mi juicio, lo que se echa de menos en este modelo hermenéutico es cierto descenso en el nivel al que se quiere fundar la práctica hermenéutica. Es decir, si se concede relevancia al diálogo y al nivel pragmático del lenguaje, sería deseable una mayor especificación metodológica. Esta característica no es exclusiva de Ortiz-Osés. El propio Habermas, que probablemente haya sido el hermeneuta postgadameriano que más se haya acercado a postulados pragmáticos, adolece de cierta indefinición a la hora de plantear los fundamentos de una hermenéutica de base pragmática. En las posteriores obras de Ortiz-Osés, en especial en *Comunicación y experiencia interhumana* se observa un interés preferente por fundar metodológicamente el nivel pragmático de la interpretación. En *Antropología hermenéutica*, existe un vacío en este sentido. La exposición de la obra gira en torno a aspectos más genéricos, del logos, del dia-logos y del lenguaje, pero siempre en un sentido más bien inespecífico. Por ejemplo, cuando señala:

*En éste, no es ni el receptor, ni el emisor, ni el interlocutor (sujeto), ni el mundo (objeto), quien dirige la comunicación, sino un entendimiento más radical (logos) que se encubre y descubre a través del pro y contra (diá-) del diá-logo, un lenguaje latente que se autoconstituye a expensas del diálogo y sus elementos, una interpretación radical del mundo del hombre que emerge autónoma pero no independientemente, autosuficiente pero no suficiente sin más, trascendente pero de un modo inmanente<sup>47</sup>.*

---

<sup>45</sup> Ibid. P. 104.

<sup>46</sup> Ibid. P. 106.

<sup>47</sup> Ibid. P. 105.

## 8. LA TAREA DE LA HERMENÉUTICA

La tarea filosófica que se impone Ortiz-Osés consiste en reencontrar al hombre en el lenguaje<sup>48</sup>. Para ello, será clave recuperar la cuestión del sentido. Siguiendo una tradición hermenéutica existencial que parte de Heidegger, Ortiz-Osés se plantea la relación entre hombre y mundo en su radicalidad. Es decir, emerge como pregunta, la pregunta por el sentido. La respuesta ortizosesiana, a diferencia de la heideggeriana que agota el sentido en el preguntar recurrente, encuentra el lugar propio del sentido en el lenguaje. Es decir, el lenguaje media entre hombre y mundo y la relación que da sentido a los tres términos puede describirse como “apalabramiento”. Porque “*la esencia del hombre consiste en apalabrarse (acordar con alguien de palabra) con la realidad en su radicalidad: con el ser, o, traducido al lenguaje existencial, con el sentido de la vida*”<sup>49</sup>.

La palabra en diálogo “co-responde” a la pregunta sobre el sentido de hombre y mundo. Como tal palabra correspondida, por darse en un entorno interpersonal, es palabra comprometida, “*es decir, palabra activa y consentida*”<sup>50</sup>. La palabra compartida, comprometida y correspondida sitúa el sentido hermenéutico en el ámbito de la tarea social, como producto de un quehacer crítico. Como consecuencia de ello, “*entendimiento y revisión, hermenéutica y teoría crítica, son pues las tareas del hombre contemporáneo según una dilucidación de su propio lenguaje*”<sup>51</sup>.

Esta tarea, sin embargo, no puede reducirse según Ortiz-Osés al desarrollo de lenguajes y convenciones, pactos y técnicas, alejando al hombre del sustrato natural de la vida, de lo que él denomina el sentido matriarcal: erótico de la vida natural. Por el contrario, es en el discurrir espontáneo de la vida, así como en la praxis pedagógica y política como el hombre descubre el sentido del apalabramiento como ironía al estilo socrático.

*Más acá del diálogo anecdótico –que es un hablar por no callar- y más allá del diálogo sofisticado –que es un hablar por hablar: es decir, por callar (al adversario)- el diálogo socrático induce un auténtico apalabramiento de hombre (ciudadano) y mundo (ciudad): es un diálogo hermenéutico basado no en el individualismo del yo y del tú, sino en una realidad más amplia que les confiere intercomunicación*<sup>52</sup>.

El ámbito intermedio al que se refiere es el del lenguaje, esfera de actuación de Hermes, que hace de intermediario entre los hombres y los dioses, concededor del lenguaje de unos y de los otros. En opinión de Ortiz-Osés, Hermes posee una doble figura, según se resalte su aspecto más dionisiaco, o según se acentúe su carácter de hijo de Zeus. Como se puede observar, aparece por vez primera en la obra de Ortiz Osés el empleo del método amplificativo. Ciertamente es que lo hace de manera muy embrionaria y sin el desarrollo que posteriormente adquirirá en sus estudios mitosimbólicos. No obstante, puede afirmarse que ya en *Antropología hermenéutica* el autor presenta un esbozo de lo que él mismo denominará más tarde mito-

---

<sup>48</sup> Ibid. P. 109.

<sup>49</sup> Ibid. P. 110.

<sup>50</sup> Ibidem.

<sup>51</sup> Ibid. P. 112.

<sup>52</sup> Ibid. P. 114.

hermenéutica. Ortiz-Osés encuentra en los tipos o modelos míticos claves para la comprensión de la cultura de nuestro tiempo. La experiencia de Hermes, tomado éste como prototipo hermenéutico, “*es la radical experiencia griega de la vida, una vida convivida en la familia entre masculino y femenino, pero abierta y coextendida a la polis*”<sup>53</sup>.

En efecto, del trasfondo de esta cultura griega surge la noción del ser, que atravesará la metafísica occidental hasta nuestros días. Para los griegos, el ser representa la realidad auténtica, es la noción filosófica por excelencia porque permite la reflexión “*de lo permanente frente a lo perecedero, de lo sustancial frente a lo accidental, de lo esencial frente a lo anecdótico, de la Idea frente a la copia, de la realidad ejemplar frente a la realización ejemplada*”<sup>54</sup>.

Ortiz-Osés caracteriza este ser de la ontología griega como fuerte, activo, engendrador y dominador. Por ello, Ortiz-Osés reclama, desde una posición crítica de la tradición filosófica, volver no tanto al ser, por tratarse de una verdad consistente, sino al lenguaje, en tanto que comunicación simbólica y con cierto carácter evanescente. Porque para Ortiz-Osés “*el hombre se expresa e impresa en la simbología lingüística sólo desde la cual es de nuevo aquél reconocible. La filosofía, en cuanto hermenéutica del ser –entendido ahora como mundo–, no puede ser íntimamente sino una simbo(lo)logía, una hermenéutica antropológica*”<sup>55</sup>.

Situándonos en perspectiva crítica, podemos hacer un balance y señalar que la hermenéutica que nos plantea Ortiz-Osés en esta obra contiene cierta indefinición metodológica, en el sentido de que si el mundo se refiere a la lingüisticidad y ésta a su vez constituye el mundo humano, se corre el riesgo de caer en una autorreferencialidad circular, que en nombre de un cierto criticismo es preciso romper. De lo contrario, la hermenéutica se convertiría en hermética. Ya Eco ha destacado el carácter autorreferencial y circular propio del hermetismo al afirmar que “*el pensamiento hermético transforma todo el teatro del mundo en un fenómeno lingüístico y al mismo tiempo niega al lenguaje cualquier poder comunicativo*”<sup>56</sup>. Esta carencia metodológica no es sin embargo, absoluta, teniendo en cuenta el énfasis que el autor pone en destacar el momento referencial del lenguaje y su carácter dialógico. Parece más bien, el efecto de una obra en curso, inacabada y que precisa ulteriores desarrollos y refinamientos. Las tesis del autor respecto del lenguaje parecen oscilar a lo largo de una delgada línea que aún no presenta una base sólida.

## 9. HACIA UNA METAHERMENÉUTICA

Un examen retrospectivo de la tradición filosófica pone de manifiesto la vocación de sustituir los símbolos recibidos de la tradición por la producción novedosa de terminología filosófica y, en particular, metafísica. Sin embargo, a juicio de Ortiz-Osés, la propia filosofía se ha convertido en una maraña terminológica y la atención al símbolo puede contribuir a recuperar cierta naturalidad del lenguaje. En última instancia, señala Ortiz-Osés que “*aún el más ingravido lenguaje está preñado del*

---

<sup>53</sup> Ibid. P. 115.

<sup>54</sup> Ibidem.

<sup>55</sup> Ibid. P. 117.

<sup>56</sup> Eco, U. *Interpretación y sobreinterpretación*. Madrid: Cambridge University Press, 2002. P. 43.



*símbolo que lo amamantó*”<sup>57</sup>. La hermenéutica de Ortiz-Osés, ya desde esta primera versión, en la medida en que propone que es necesario partir del lenguaje para entender al hombre, establece como su tarea inherente la verbalización del código (lenguaje) en el que el hombre está inmerso<sup>58</sup>.

Con ello, Ortiz-Osés pretende subrayar el carácter crítico de la hermenéutica, enfrentando en un primer momento la interpretación circular a la divergencia interpersonal. En un segundo momento, el criticismo se acentúa al considerar el lenguaje como código trabado de forma más o menos inconsciente y que hay que traer a la luz. Este código tiene para Ortiz-Osés el carácter de un protolenguaje (estructura lingüística) y opera a modo de condicionante de la tarea hermenéutica. Es por lo tanto, en terminología ortizosesiana, condicción (sic) de la interpretación. Para Ortiz-Osés el discurso del hombre *“emerge, pues, de un discurso (logos) mucho más amplio en el que hombre y mundo yacen de antemano relacionados: lenguaje”*<sup>59</sup>.

Lo que Ortiz-Osés quiere dar a entender es que, con carácter previo a la producción de la palabra en el habla, el hombre vive ya en un mundo lingüístico, es decir, la estructura (lingüística) precede al habla y puede decirse que también a la conciencia. Con ello, nuestro autor asume en cierta manera la crítica que realizaron los antihumanismos y estructuralismos a la noción de cultura, al tiempo que acentuaban el carácter pre-figurado de la realidad humana (mundo).

Sin embargo, a diferencia de las corrientes mencionadas, la solución que Ortiz-Osés aporta, en consonancia con las investigaciones de Cassirer, considera al lenguaje como formación primeramente simbólica y auténtica clave de bóveda del marco estructural. Asimismo, en lugar de la relación de oposición propiamente saussauriana y estructuralista, las claves semánticas de Ortiz-Osés se concretan en la identificación de dos estructuras de carácter metalingüístico a las que denomina matriarcal y patriarcal. De este modo, la estructura (lingüística), el habla (individual) y la crítica (dialógica) se correlacionan para formar un modelo hermenéutico ciertamente singular. Por las características apuntadas puede considerarse como una hermenéutica de corte metalingüístico o metahermenéutica.

---

<sup>57</sup> Ortiz-Osés, A. Op.Cit. 1973. P. 118.

<sup>58</sup> Ibid. P. 119.

<sup>59</sup> Ortiz-Osés, A. Op.Cit. 1973. P. 121.



## **MUNDO, HOMBRE Y LENGUAJE CRÍTICO**



En el momento de escribirse *Mundo, hombre y lenguaje crítico* la hermenéutica se estaba convirtiendo en la teoría generalizada de la comprensión en el campo de las ciencias humanas. Hay que recordar que en el período racionalista la epistemología constituyó el centro de atención de la filosofía. En la etapa postracionalista, por su parte, gracias al impulso del historicismo y de la filosofía del lenguaje, la hermenéutica se construyó en torno a la idea de comprensión. La comprensión a la que se refieren estos pensadores iba dirigida a la toma en consideración de los productos culturales, de las creaciones históricas, distantes en el tiempo. Por lo tanto era necesaria una labor de interpretación para primero comprender y, posteriormente, explicar. Esta tendencia surgida en el campo de la comprensión cultural se trasladó más adelante al terreno de la filosofía de la existencia de la mano de Dilthey y de modo más intenso aún con Heidegger. Para este último, en efecto, el entendimiento, aún el científico, parte de una precomprensión que marca el ámbito de interés y de estudio del hermeneuta.

En cualquier caso, en la versión ortizosesiana, la universalidad de la hermenéutica adquiere el carácter no tanto de standard epistemológico, como de puesta en cuestión generalizada de las verdades aceptadas, de la metafísica oficial. En efecto, para Ortiz-Osés “reinterpretar la filosofía actual en hermenéutica es así, llevar a cabo la crítica de la ontología objetivista y de la metafísica absolutista en pro de una posición perspectivística y relativa o relacionista”<sup>60</sup>. La hermenéutica proporciona un nuevo esquema de comportamiento filosófico, un nuevo juego lingüístico, podríamos añadir, parafraseando a Wittgenstein. Este nuevo juego del lenguaje se caracteriza por ser perspectivístico, relativizante y relacionante. En resumen, es la conjugación crítica de las diversas verdades relativas.

## 1. LA RAZÓN HERMENÉUTICA COMO RAZÓN SIMBÓLICA

La crítica de la metafísica y de la ontología en el sentido clásico pone al lenguaje en el centro de la atención filosófica. Para Ortiz-Osés el lenguaje es el elemento condicionante de toda interpretación, es decir, del mundo humano. Si en *Antropología hermenéutica* el discurso de Ortiz-Osés seguía las pautas de Gadamer en el sentido de una cierta indefinición y generalización de lo que entienden ambos autores por lenguaje, en *Mundo, hombre y lenguaje crítico* Ortiz-Osés va delimitando progresivamente su modelo hermenéutico. En efecto, Ortiz-Osés acude a la obra de Cassirer<sup>61</sup> como punto de apoyo de su noción de hermenéutica lingüísticamente condicionada. Resulta interesante señalar que Cassirer es un filósofo que en sentido estricto no pertenece a la tradición hermenéutica. Su obra más característica, *La filosofía de las formas simbólicas* es un trabajo de amplio alcance, donde establece el fundamento teórico para una comprensión de los fenómenos del lenguaje, del mito y del logos o razón. Sin embargo tampoco podemos considerar a Cassirer como un filósofo ajeno a la tradición hermenéutica. Ya Gadamer en su artículo de 1954 sobre *Mito y razón* se apoya en Cassirer para establecer los límites de la racionalidad desencantada, del escepticismo. El esquema Cassireriano supone una especie de inversión del esquema kantiano de la razón pura. En su filosofía, no se trata de establecer límites a la razón espontánea, sino al proceso de racionalización mismo. Gadamer lo expresa diciendo que

---

<sup>60</sup> Ortiz-Osés, A. *Mundo, hombre y lenguaje crítico*. Salamanca: Sígueme, 1976b. P. 18.

<sup>61</sup> Cassirer, E. *Filosofía de las formas simbólicas II. El pensamiento mítico*. México D.F: Fondo de cultura económica, 1998.

*El paso del mito al logos, el desencantamiento de la realidad, sería la dirección única de la historia sólo si la razón desencantada fuera dueña de sí misma y se realizara en una absoluta posesión de sí. Pero lo que vemos es la dependencia efectiva de la razón del poder económico, social, estatal. La idea de una razón absoluta es una ilusión. La razón sólo es en cuanto que es real e histórica*<sup>62</sup>.

Con estos antecedentes, el recurso a la obra de Cassirer puede juzgarse como ciertamente original y sólidamente fundamentado en el panorama hermenéutico postgadameriano. Como vimos en *Antropología hermenéutica*, la filosofía hermenéutica de Ortiz-Osés parte de la conexión entre el hombre y la cultura, es decir, entre lenguaje e interacción humana. Por ello, es al mismo tiempo teoría del hombre y crítica del conocimiento, es decir, antropología hermenéutica y hermenéutica antropológica. Ello se pone de manifiesto una vez más al partir del problema del conocimiento y a los efectos de elaborar una teoría de la interpretación humana.

El conocimiento para Ortiz-Osés, siguiendo a Cassirer, no es adecuación entre la mente y las cosas, sino producción de símbolos. De esta manera, Ortiz-Osés engarza la noción de interpretación con la noción de símbolo. El conocimiento para Ortiz-Osés, es por tanto, conocimiento simbólico. Esta distinción no posee un valor puramente delimitador sino que trae consigo una serie de consecuencias palpables en el modo concreto de hacer filosofía, distinto del modo de hacer clásico. Para Ortiz-Osés, “*el carácter simbólico de la realidad equivale a declarar que ésta es, siempre ya, una realidad traspuesta simbólicamente y simbólicamente captada*”<sup>63</sup>.

Esta afirmación es una consecuencia lógica del postkantismo de Cassirer y que nuestro autor asimila en su sistema. Como señalábamos en el capítulo anterior la Sprachlichkeit gadameriana resultaba insuficiente en el ambiente postgadameriano y Ortiz-Osés buscaba en esta época una base teórica que diera cuenta de las productividades culturales en su conjunto. Ortiz-Osés, siguiendo a Cassirer, asimila lo simbólico a lo mediado, lo no inmediato, es decir, aquello que salva la distancia entre hombre y mundo (distancia hermenéutica).

Con ello se distingue de otros pensadores contemporáneos como Zubiri, quien en su antropología filosófica define al hombre por poseer formalidad de realidad, es decir, captar las cosas “de suyo”, mientras que el animal posee formalidad de estimuleidad. Para Ortiz-Osés, por lo tanto, la realidad humana es siempre mediada. Ello implica que “*para la captación del mundo el hombre crea su propio instrumentarium: un mundo de forma simbólicas que, como red tupida de relaciones, proyecta a la elemental realidad ante-los-ojos*”<sup>64</sup>.

De este modo, Ortiz-Osés logra vincular la tradición hermenéutica con la filosofía cassireriana cuyos orígenes se encuentran en el idealismo alemán. Sin embargo, la originalidad de Cassirer no reside únicamente en hacer ver el carácter simbólico de la cultura y del conocimiento humanos, sino que establece un modelo de comprensión de las diversas articulaciones simbólicas que se manifiestan en la historia humana. Tanto

---

<sup>62</sup> Gadamer, H.G. *Mito y razón*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1997. P. 20.

<sup>63</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1976b. P. 20.

<sup>64</sup> Ibidem.

es así que mito, lenguaje y logos dejan de pertenecer a realidades separadas y mutuamente excluyentes. Por el contrario, mito, lenguaje y logos son para Ortiz-Osés, siguiendo a Cassirer, las formas básicas de interpretar la realidad.

La tensión entre mito y logos ha estado presente en el panorama filosófico desde Platón y se puso de manifiesto con especial fervor en la época de la Ilustración. En este tiempo, como bien ha explicado Gadamer<sup>65</sup> en *Verdad y Método*, la religión fue equiparada con el prejuicio. Este prejuicio, según los ilustrados, impedía el salto a un modo de vida regido por la razón y el orden. Asimismo, Comte elaboró un esquema de evolución de las culturas en el cual cada estadio es superado por uno más racional. De esta forma, el estadio teológico se ve superado y sustituido por el estadio metafísico y éste por el estadio científico. Éste fue durante mucho tiempo el pensamiento más extendido en torno a la relación entre mito y razón.

Ya en el siglo XX, la obra de Cassirer pretendió situar este debate en otros términos. Por una parte, Cassirer observó la persistencia del mito en épocas históricas modernas. Por otra, se percató de que el lenguaje sirve de eslabón vinculante entre la narración y el pensamiento, entre el mito y el logos. En el siglo XX esta tensión entre mito y logos se ha mantenido, si bien la posición simbólica se ha reforzado por las aportaciones de Lévi-Strauss<sup>66</sup>, que en la obra *El pensamiento salvaje* propuso la equiparabilidad entre el pensamiento de los pueblos salvajes y el pensamiento de los pueblos contemporáneos. De modo similar, el psicoanálisis, con la puesta en circulación en los escenarios intelectuales del mito de Edipo ha contribuido definitivamente a una reevaluación de las expresiones míticas, en tanto que presentes en las sociedades contemporáneas. La escuela de psicología analítica de Jung<sup>67</sup>, por su parte, ha llevado a cabo extensos estudios sobre los distintos temas míticos y autores como Campbell<sup>68</sup>, Kerényi<sup>69</sup>, Zimmer<sup>70</sup> u Otto<sup>71</sup> han devuelto el mito a la actualidad del pensamiento contemporáneo. Para todos estos autores, el mito no es un vestigio arqueológico del pasado sino una forma cultural del presente.

Este es el entorno en el que se mueve la reflexión de Ortiz-Osés. Para nuestro autor el mito es la interpretación en grado primario (es decir, espontánea) de hombre y mundo al encuentro. Este recorrido por la filosofía de las formas simbólicas arroja un resultado de profundo impacto en la filosofía que trata sobre el hombre. En palabras de Ortiz-Osés:

*Con ello hemos redefinido la actividad cognoscitiva humana en general como un pensar radicalmente metafórico. Mito y lenguaje constituyen las primeras formas simbólico-metafóricas: en ellas, efectivamente, se*

---

<sup>65</sup> Gadamer, H. G. Op. Cit. 1977. P. 337.

<sup>66</sup> Lévi-Strauss, C. *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.

<sup>67</sup> Jung, C.G; Kerényi, K. *Essays on a science of mythology. The myth of the divine child and the mysteries of Eleusis*. New Jersey: Princeton University Press, 1993.

<sup>68</sup> Campbell, J. *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*. México D.F: Fondo de cultura económica, 2001.

<sup>69</sup> Kerényi, K. *The gods of the greeks*. London: Thames and Hudson, 2002.

<sup>70</sup> Zimmer, H. *El rey y el cadáver. Cuentos, mitos y leyendas sobre la recuperación de la integridad humana*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1999.

<sup>71</sup> Otto, W.F. *Los dioses de Grecia*. Madrid: Siruela, 2003.

*lleva a cabo la translación de lo profano en sacro y de la experiencia caótica en sonido articulado*<sup>72</sup>.

Si la primera tesis que hemos anticipado era que el conocimiento del hombre es conocimiento simbólico, la segunda tesis que extrae Ortiz-Osés es que el conocimiento no es sólo racional (símbolo formal en la ciencia, por ejemplo) sino fundacionalmente mitológico. Es decir,

*La realidad humana (el “mundo”) queda así distendida hermenéuticamente -es decir, interpretada- entre logos y mito, entre logos y mitos. Esta distensión queda posibilitada por el propio lenguaje humano, el cual constituye de este modo, en su evolución, el médium y mediación de mito y logos. Es pues propiamente el mismo lenguaje humano “mito-lógico”*<sup>73</sup>.

Ello supone avanzar en la construcción de un modelo hermenéutico. La opción ortizosesiana de apoyarse en Cassirer en lugar de en el estructuralismo lingüístico o en la pragmática otorga originalidad y solidez a su pensamiento.

## **2. LA ARTICULACIÓN DE MITO Y LOGOS**

Se trata bajo este epígrafe de dirimir de qué manera se articulan mito y lenguaje desde una perspectiva hermenéutica, es decir, teniendo en cuenta que no son dos formas culturales excluyentes o pertenecientes a etapas diferenciadas del desarrollo humano sino que logos y mito coexisten y se relacionan a través del medio común constituido por el lenguaje. A través del análisis lingüístico, Ortiz-Osés descubre que la relación entre mito y razón es de interpenetración. Es decir, el mito penetra el discurso racional y la razón está presente en el mito, tal y como trató de mostrar Lévi-Strauss<sup>74</sup>. Para Ortiz-Osés el lenguaje es “*el hilo conductor del mito al logos y del logos al mito, pues si el mito oculta un logos implícito, el logos conserva un mitos ineluctable*”<sup>75</sup>.

La propuesta de Ortiz-Osés es, ciertamente, original en el panorama hermenéutico. Para encontrar algún parentesco dentro de la disciplina, habría que acudir a la noción de precomprensión en el primer Heidegger<sup>76</sup>. Para Heidegger la comprensión se produce de forma anticipativa y mediada, siempre en torno a las estructuras trascendentales de prejuicio y expectativa. Esta comprensión tiene carácter previo respecto del conocimiento científico. Es decir, el conocimiento científico se desenvuelve en un campo previamente acotado por la precomprensión. Esta precomprensión ha sido interpretada por autores posteriores como interés existencial (Rudolf Bultmann) y simplemente como interés (de clase) por la hermenéutica crítica de Jurgen Habermas.

En la filosofía de Ortiz-Osés, puede decirse que la precomprensión define el grado de interpretación a nivel mítico. Es decir, la razón despliega su eficacia y rendimiento en el campo previamente definido por la interpretación mítica, que es una productividad

---

<sup>72</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1976b. P. 22.

<sup>73</sup> Ibid. P. 23.

<sup>74</sup> Lévi-Strauss, C. Op. Cit. 1984.

<sup>75</sup> Ibid. P. 24.

<sup>76</sup> Heidegger, M. Op. Cit. 1991. Pp. 72 y ss.



espontánea de la comprensión del hombre en el mundo. El peculiar giro que Ortiz-Osés imprime a la hermenéutica de cuño germano, consiste en que vislumbra la presencia sincrónica de mito y razón. Asimismo, realiza una crítica de las interpretaciones que no tienen en cuenta la huella del mito en su logos. El mito recuperado por Ortiz-Osés para la hermenéutica conlleva la necesidad de un replanteamiento crítico de la propia filosofía y, desde este punto de vista, se sitúa en la línea de las hermenéuticas críticas de Habermas<sup>77</sup> y Apel<sup>78</sup>, si bien tomando una vía singular. Ortiz-Osés deja clara su voluntad de crítica de la filosofía al comentar que *“el mito que supone la ciencia actual puede ella ignorarlo como tal (mito), pero ahí está metodológicamente hipostasiado cumpliendo una misión básica para el progreso de la misma ciencia”*<sup>79</sup>.

Por lo tanto, el punto de partida de una hermenéutica crítica del lenguaje mito-lógico se sitúa en la circunstancia de que *“toda comprensión lógica de lo mítico ha de respetarlo en su sentido originador de toda posterior “lógica”; y la comprensión del sentido íntimo del logos (ideal) sólo puede lograrse socavando sus cimientos hasta alcanzar su origen y basamento míticos (real)”*<sup>80</sup>.

Frente a las tendencias racionalistas dirigidas a suprimir el mito de la vida cultural, es decir, una desmitización, la hermenéutica de Ortiz-Osés propugna una des-mitologización, que traduzca la lógica del mito y una re-mitologización del discurso racional que lo ponga en relación con su sentido, entendido éste como el horizonte de precomprensión que le subyace.

### **3. EL PAPEL DE LA HERMENÉUTICA DENTRO DE LA FILOSOFÍA**

En esta mutua influencia crítica de mito y logos, la hermenéutica se presenta como la disciplina que *“intenta representar el dia-logos ente el puro logos y el puro mitos en un lenguaje-interprete mediador”*<sup>81</sup>.

La hermenéutica desde Gadamer se ha presentado como el esquema trascendental de diálogo entre hombre y mundo. Ahora, en la filosofía de Ortiz-Osés la hermenéutica media críticamente y abre el diálogo entre el mito, en tanto que estructura preexistente a la comprensión científica y la reflexión lógica. La tarea de la hermenéutica por lo tanto puede sintetizarse en:

- Instaurar una crítica del mito y del logos al mismo tiempo.
- Asignar al lenguaje mítico y al lenguaje lógico los valores que le corresponden según su posición dentro de la experiencia intersubjetiva humana.
- Constituirse en interlenguaje que decida sobre la validez tanto del mito como del logos.

---

<sup>77</sup> Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa I*. Madrid: Santillana de Ediciones, 1999. Pp. 147 y ss.

<sup>78</sup> Apel, K.O. *Understanding and explanation. A transcendental-pragmatic perspective*. Massachusetts and London: MIT Press Cambridge, 1984. Pp. 1 y ss.

<sup>79</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1976b. P. 25.

<sup>80</sup> Ibidem.

<sup>81</sup> Ibid. P. 26.

- Lograr la traducción simultánea del sentido común (mito) y de los significados elaborados, trasladando ambos al terreno de la significación humana, compatible intersubjetivamente.
- La relativización de las posiciones absolutas del mito (lenguaje acrítico) y del logos (monologuismo de la ciencia), en favor de una verdad humana crítica e intersubjetivamente asumible.

#### 4. CRÍTICA DE LA RAZÓN HERMENÉUTICA

En el apartado anterior hemos explicado el recurso que Ortiz-Osés hace de la filosofía de las formas simbólicas de Cassirer como forma de compensar la indefinición que arrastra la obra de Gadamer. La hermenéutica simbólica constituye, por lo tanto, el desarrollo ortizosesiano del tema hermenéutico en tanto que problema epistemológico. Con ello, sitúa a la hermenéutica en el conjunto de saberes filosóficos, distinguiéndola de la tradición (metafísica), de la ciencia (logos) y del saber espontáneo (mito).

A la hora de descender a un nivel más pragmático o de aplicación, Ortiz-Osés acude a la semiología y a las teorías de la comunicación. Éstas, han conocido un desarrollo singular a partir de la obra de Saussure y principalmente en el ámbito intelectual francés (Barthes, Kristeva, Greimas). Como hemos apuntado anteriormente, el recurso a la semiología resulta original desde el punto de vista de la continuidad con la tradición hermenéutica. Ésta se ha constituido como saber principalmente de corte trascendental o apriórico, mientras que la semiología es la parte de la lingüística que describe y elabora modelos positivos de estructuras lingüísticas.

Estimo que en ningún caso este hecho es casual sino requerido por las limitaciones del modelo gadameriano. Con ello, Ortiz-Osés prosigue la línea posthermenéutica iniciada en *Antropología Hermenéutica*. En esta obra ya se hace una crítica a Gadamer en el sentido de que el círculo hermenéutico puede resultar en algunos casos autosatisfactorio. En él, la dimensión estetizante siempre presente en el lenguaje y sus usos, puede oscurecer la dimensión crítica de la interpretación. Ortiz-Osés proponía en *Antropología Hermenéutica* una hermenéutica cum fundamento in re, es decir, que tenga en cuenta la referencia a las cosas. Con ello, procuraba romper el círculo hermenéutico para configurar el triángulo hermenéutico, en el que sujeto trascendental, mundo e intersubjetividad constituían los vértices de la interpretación. Además, en su primer libro Ortiz-Osés mostraba cierta permeabilidad a los resultados del debate suscitado por Popper<sup>82</sup> y los popperianos acerca del carácter falible de todo conocimiento que pretende afirmar su validez.

El recurso a la semiología en *Mundo, hombre y lenguaje crítico* en tanto que modelo de análisis, permite satisfacer todos estos requerimientos por las siguientes razones:

- La semiología es una ciencia que trabaja el elemento lingüístico, con lo cual comparte el objeto material con la hermenéutica.
- Es un saber positivo, es decir, sus conclusiones se elaboran a partir de materiales comprobables.

---

<sup>82</sup> Popper, K. *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento humano*. Barcelona: Paidós ibérica, 2003. Pp. 94 y ss.

- Aporta modelos de comprensión de la realidad lingüística.

Por todo ello, Ortiz-Osés reconoce que *“ha habido que replantear la intención fundamental de la neohermenéutica sobre los cánones de la actual ciencia de los signos (semiología)”*<sup>83</sup>. El planteamiento semiológico de la hermenéutica va a permitir a Ortiz-Osés elaborar una primera teoría hermenéutica del lenguaje. Si, como hemos observado anteriormente, la hermenéutica se plantea como problema fundamental la comprensión del mundo, su logro más urgente debe ser el de la elucidación del sentido. Este sentido hermenéutico, en la medida en que se encuentra mediado por las estructuras y categorías lingüísticas, es accesible al filósofo mediante un análisis de tipo semiológico. Es en este espacio común entre semiótica y hermenéutica donde se va a decidir el carácter condicionante del lenguaje. Además, el recurso a la semiótica surge en la obra de Ortiz-Osés al mismo tiempo que recurre a las formas simbólicas de Cassirer. Este hecho puede explicarse fácilmente si consideramos que lo simbólico se refiere aquí a la facultad humana de comprender el mundo, mientras que lo semiótico es el conjunto de estructuras sémicas en las que esta facultad se hace realidad, es decir, cosa verificable y manejable.

A este respecto, la opción por una metodología semiótica marca el rumbo que va a adoptar la hermenéutica simbólica de Ortiz-Osés. Como sabemos, la semiología debe su origen a las investigaciones de Saussure<sup>84</sup> sobre el lenguaje. Para Saussure, era de capital importancia distinguir entre el lenguaje como estructura o *langue* y el lenguaje como acto de habla, *parole*. La consideración del lenguaje como estructura nos da a entender que el ejercicio del habla se da en un campo lingüístico preexistente. Cada acto de comunicación es una jugada en el campo estructural definido por las reglas de la lengua. Con ello, el lenguaje adquiere un carácter metalingüístico, en tanto que englobante de la acción lingüística.

Por ello, la elucidación del sentido debe realizarse sobre aquel elemento que actúa de pantalla en la que se proyecta la actividad filosófica, es decir, el lenguaje como estructura. La filosofía hermenéutica debe llegar al sentido a través del análisis del papel que juegan los signos lingüísticos en las distintas filosofías históricas. Siguiendo este método de análisis semiológico, Ortiz-Osés observa tres tipos de producción sémica:

a) Por una parte, la fenomenología, que parte de los fenómenos para inferir de ellos la idea, es decir, la forma trascendental de describir los fenómenos. En opinión de Ortiz-Osés, es análisis de lo real y síntesis de su idealidad.

b) Por otra parte, el estructuralismo parte de la estructura mental para, a partir de ella, explicar los fenómenos. Es decir, que *“sólo suponiendo una “mente” humana que funciona como protosigno o actividad simbólica originaria y presupuesta en toda actividad humana puede hablarse de sentido”*<sup>85</sup>.

c) La hermenéutica semiótica, por su parte, distingue entre la designación o denominación (el contenido del decir, el significado), la signación o signatura (la

---

<sup>83</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1976b. P. 50.

<sup>84</sup> De Saussure, F. *Curso de lingüística general*. Madrid: Akal, 1989.

<sup>85</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1976b. P. 68.

marca del decir, el significante) y la asignación (el sentido). Estas distinciones van a proporcionar a Ortiz-Osés la base teórica sobre la que apuntalar el proyecto de la hermenéutica.

La importancia de una teoría de los signos viene acentuada por que, según Ortiz-Osés, la filosofía se ha articulado en torno a una lógica de los signos, es decir, un código. Ortiz-Osés distingue en el código filosófico pares de opuestos que son los que han servido de temas rectores a lo largo de la historia de la filosofía como disciplina. Por ejemplo, el par realidad/idealidad, esencia/existencia, potencia/acto. Todos estos signos-en-oposición se refieren al ente. Por lo tanto, Ortiz-Osés señala que para una descripción cualquiera del ente, existe siempre un exceso semiótico. Es decir,

*El ser del ente no es por consiguiente pura idea (concepto) ni mero objeto (cosa) sino, en su sentido último y de acuerdo con su génesis onto-lógica, símbolo. Pues sólo el símbolo es –como el ser requiere- representación plurilógica de (una) realidad inmanente dada al pensar radical de su sentido<sup>86</sup>.*

Es decir, el campo sígnico es exuberante. Dicho de otro modo, el conjunto de signos está en desequilibrio con las necesidades de significación, de determinación del sentido de la palabra y de la lengua. Por lo tanto, la relación equivalente entre idea y realidad se quiebra. El lenguaje no se encuentra en relación lineal con el ente y su significado.

## 5. COMUNICACIÓN E INTERPRETACIÓN

La aplicación de la metodología semiótica marca el estilo hermenéutico de nuestro autor, en el sentido de que establece sus preferencias y líneas de estudio. Así, por ejemplo, si el énfasis fuera puesto en el carácter dialéctico del acto interpretativo, la hermenéutica que se desprendería de una posición tal sería de corte pragmático. En este sentido, podemos situar la acción comunicativa habermasiana, mediada por aspectos formales y procedimentales que universalizan las condiciones de posibilidad de la comprensión mutua. Si el autor se centrara en el carácter trascendental de la interpretación, una hermenéutica de carácter estetizante, al estilo de Schleiermacher<sup>87</sup>, Gadamer<sup>88</sup> o Iser<sup>89</sup> podría desarrollarse. Sin embargo, lo propio de la hermenéutica de Ortiz-Osés consiste en la importancia otorgada a las condiciones implícitas en el acto de expresión y de comunicación lingüística. Es decir, el énfasis en este caso, incide sobre la estructura presente en tanto que co-implicada en el acto interpretativo.

De esta forma, Ortiz-Osés vincula la precomprensión heideggeriana con el estructuralismo lingüístico, si bien liberado de las demandas cuasi-absolutistas de la conciencia de éste último. Por el contrario, propugna la riqueza y plurivocidad del lenguaje en relación con el mundo. Es decir, mientras el ente es uno, el lenguaje es vario, podríamos afirmar con Ortiz-Osés. El énfasis en la estructura, es decir, en los

---

<sup>86</sup> Ibid. P.72.

<sup>87</sup> Schleiermacher, F. *Hermeneutics and criticism and other writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

<sup>88</sup> Gadamer, H.G. Op. Cit. 1977.

<sup>89</sup> Iser, W. *The act of Reading. A theory of aesthetic response*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1991.

códigos implícitos en el acto de expresión/comunicación determina que la hermenéutica de Ortiz-Osés adopte la forma de metahermenéutica. Su propósito más visible es el de dar cuenta de las condiciones implícitas en el acto interpretación. La filosofía, siguiendo el mismo razonamiento, tendrá por finalidad, *“lograr un lenguaje unificado que nos posibilitara un entendimiento de las actividades culturales fundamentales que el hombre ejercita: metafísica, religión, arte y ciencia”*<sup>90</sup>.

El carácter metalingüístico de la hermenéutica propicia, en su propia aplicación, el desvelamiento de las condiciones implicadas lingüísticamente y, por lo tanto, lleva a cabo la descarga o catarsis de formas pre-supuestas. Esta descarga puede muy bien interpretarse como toma de conciencia de lo inconscientemente presupuesto y es una línea de pensamiento que guarda una cierta vinculación con los movimientos sociales de consciousness raising de los años 60 y comienzos de los 70.

En efecto, en este período histórico, la hermenéutica adoptó un sesgo crítico, principalmente de la mano de Habermas<sup>91</sup>. Para Habermas, el conocimiento y por lo tanto, la interpretación, no se realizan en un entorno aséptico, sino que están condicionados por las relaciones de poder y dominación entre sujetos. La acción racional con respecto a fines, es decir, el trabajo instrumental, no puede desvincularse de la interacción o relación intersubjetiva. Es ésta relación intersubjetiva la que establece el interés en juego, que fija el objeto de conocimiento, en función siempre de las necesidades de dominación de unos sujetos sobre otros. Para Habermas, podríamos afirmar, las relaciones de fuerza son inseparables de la generación del conocimiento. La hermenéutica, para ser crítica deberá desvelar las relaciones de poder y proponer un modelo de acción comunicativa en el que el interés de cada sujeto se vea garantizado por ciertas condiciones formales.

En este ambiente hermenéutico, Ortiz-Osés propone una filosofía que lleve a cabo una especie de anamnesis o concienciación crítica de sus propios presupuestos. En el caso que nos ocupa, estos presupuestos se materializan en los códigos lingüísticos de los diversos discursos en litigio. En palabras del propio autor, *“la emancipación de todos los sentidos humanos –y, en tanto, la emancipación del lenguaje como sentido humano fundamental- es la tarea de una filosofía que sea lo que, sin saberlo, intenta desde siempre ser: hermenéutica, comunicación e interpretación”*<sup>92</sup>.

Una de las diferencias que salta a la vista entre las dos hermenéuticas, la de Ortiz-Osés y la de Habermas, consiste en la diferente posición que el conocimiento ocupa en ambas. Así, para Ortiz-Osés, la emancipación debe posibilitar al hombre la salida de la encerrona cultural en que se encuentra inmerso. Ortiz-Osés vincula la emancipación con la superación de prejuicios de carácter histórico y de raigambre social en el contexto de la España de los años setenta. De esta manera, la emancipación tendría un fundamento histórico próximo a las posiciones de Gadamer e incluso de los ideales de la Ilustración bien representados por Kant. Por el contrario, Habermas, identifica la emancipación con un proceso de autorreflexión en el que el carácter presuntamente aséptico del conocimiento y de la ciencia sea puesto en cuestión (epoché ideológica)

---

<sup>90</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1976b. P. 82.

<sup>91</sup> Habermas, J. Op. Cit. 2001.

<sup>92</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1976b. P. 84.

para dar paso a la concienciación de las redes de poder y de interés que guían el progreso del conocimiento<sup>93</sup>.

Sin embargo, la postura de Ortiz-Osés, en comparación con la emancipación habermasiana, no se diferencia únicamente de aquella en que la emancipación para Habermas afecta a las condiciones sociales y la ortizosesiana a las condiciones del lenguaje. En la hermenéutica de Ortiz-Osés podemos afirmar que se da un paso adicional, puesto que se produce una radicalización de la ontologización del lenguaje. Ello se produce por dos razones principales:

- La emancipación crítica propugnada, y aquí podríamos incluir ambas hermenéuticas, “*encuentra su posibilidad y comienzo en y por el lenguaje*”<sup>94</sup>. Es decir, según Ortiz-Osés, la crítica y su consecuente proceso de emancipación se encuentran lingüísticamente condicionados.
- La segunda condición radicaliza aún más la consideración ontológica del lenguaje, al sostener que la comunicación idiomática es signo de la comunicación social. Es decir, nuestro autor acepta en cierto modo la tesis estructuralista, tanto lévi-straussiana como marxista de que en el lenguaje se refleja el proceso social, la dinámica de la vida, sobre todo en el intercambio comunicativo.

De estas dos tesis extrae Ortiz-Osés la necesidad de que la crítica y la emancipación consiguiente deben partir de un análisis lingüístico, es decir, que la hermenéutica, como afirmaba Gadamer, debe partir de la lingüística. Con la radicalización del carácter ontológico del lenguaje, la hermenéutica de Ortiz-Osés afirma que el reflejo de lo social en lo lingüístico no significa mimesis, al estilo marxista, sino reflexión, es decir, puesta en cuestión de lo dicho y hecho. Pese a ello, creemos conveniente introducir una crítica al autor por las siguientes razones:

- Si bien es cierto que toda interpretación viene condicionada en el momento histórico en que acontece por la estructura lingüística, no menos cierto es que este condicionamiento es al menos parcialmente consciente. Es decir, al igual que en la dialéctica argumentativa la diferencia de puntos de vista presupone un conjunto de opiniones sobre las que existe acuerdo, la dialéctica de la interpretación parte de que los sujetos son conscientes al menos en cierto grado de los elementos que condicionan sus posturas respectivas.
- Un preanálisis o anamnesis del elemento lingüístico condicionante llevado a cabo a fondo en cada caso, dificultaría enormemente el discurso y la comunicación. Si el elemento lingüístico tuviera un carácter determinante en toda acción y en todo discurso, el análisis de las constelaciones lingüísticas podría llevarnos a un proceso sin fin.

Por último, me gustaría mostrar que la hermenéutica crítica de Ortiz-Osés, si guarda semejanza con alguna otra hermenéutica es con la de Heidegger. A diferencia de la teoría crítica de Habermas, nuestro autor opta por emancipar a la interpretación de los elementos lingüísticos que condicionan su expresión. Por ello, en este punto puede

---

<sup>93</sup> Habermas, J. *Ciencia y Técnica como ideología*. Madrid: Tecnos, 1989. Pp. 53 y ss.

<sup>94</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1976b. P. 84.

compararse con la crítica que la noción de comprensión en Heidegger efectúa de la tradición metafísica. La diferencia entre ambos autores se circunscribe al hecho de que en Heidegger sería la presencia de la metafísica la que hay que desvelar, mientras que en el discurso de Ortiz-Osés es la presencia del discurso del sentido común, o interpretación espontánea de la realidad impresiva, es decir, del mito.

## 6. TEORÍA Y PRAXIS DE LA INTERPRETACIÓN

La hermenéutica de Ortiz-Osés se constituye en el momento histórico en el que la disciplina se encuentra en proceso de revisión y de transformación. Tras la publicación en Alemania en 1960 de *Verdad y método* de Gadamer se produjo un auge tal de la hermenéutica que se entrevió la posibilidad de que constituyera un saber generalizado fundante del resto de saberes. Sin embargo, como ya hemos señalado con anterioridad, en los años posteriores a la publicación del libro de Gadamer fueron emergiendo correcciones o al menos versiones diferentes de la hermenéutica. Ortiz-Osés escribe su libro en ese momento y su visión del tema no es ajena al movimiento revisionista que le rodea.

Los principales autores que aportaron novedades fueron Habermas desde la teoría crítica neomarxista y Apel desde la pragmática. La hermenéutica de Ortiz-Osés es ligeramente posterior a todas ellas y, si bien es tributaria del legado gadameriano, no puede dejar de dialogar con el tiempo en que se inscribe.

Ortiz-Osés interpreta la hermenéutica gadameriana en clave dialógica. No le interesa tanto el círculo hermenéutico, que se encargó de relativizar en su primer libro. Tampoco le interesan en exceso los trascendentalismos heredados de Heidegger, tales como el carácter anticipador de la comprensión y la omnipresencia del prejuicio en la recepción de la tradición histórica. Recordemos que el término tradición proviene de traditio, es decir, entrega. Para Ortiz-Osés, la hermenéutica, de acuerdo con el deslizamiento semiótico del momento, está enraizada en el acto comunicativo. Por él se constituye la comunidad hermenéutica, en la que se concilian las diversas interpretaciones en conflicto.

*La hermenéutica aparece como una actividad que organiza reflejamente esta intercomunicación universal. La tarea hermenéutica consiste aquí en integrar en la unidad de interpretación lingüística del mundo las diversas y dispersas interpretaciones en la soledad de su incomunicabilidad o incomprensibilidad<sup>95</sup>.*

Este es un rasgo que caracteriza a la hermenéutica ortizosesiana de *Mundo, hombre y lenguaje crítico*. Asimismo, este planteamiento le aproxima a las posiciones de Apel y Habermas, con sus diferencias características. Vamos a establecer una comparación del modelo ortizosesiano con estos autores.

a) La teoría crítica de Habermas.

Respecto de Habermas<sup>96</sup>, podemos apuntar que el autor alemán ha elaborado su teoría crítica tomando por base la distinción entre acción comunicativa y acción

<sup>95</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1976b. P. 122.

<sup>96</sup> Habermas, J. Op. Cit. 2001. Pp. 122-135.

estratégica. Para Habermas, lo que la filosofía puede aportar a la interacción entre individuos es su carácter crítico. Este criticismo habermasiano se concreta en que para él es necesario distinguir entre la acción comunicativa tal y como sucede, es decir, en tanto que experiencia y la acción comunicativa orientada a la concertación, al consenso. Es decir, Habermas introduce un componente normativo, en el sentido de que la acción comunicativa debería ser de una determinada manera. El componente normativo en Habermas recoge la tradición argumentativa de la dialéctica clásica, en el sentido de que tan sólo las pretensiones de validez argumentadas pueden constituir el objeto de consenso. Por otra parte, actualiza el idealismo kantiano en el sentido de que se toma por válido únicamente aquél discurso que pueda universalizarse.

Frente a este criticismo de tinte idealista, el criticismo de Ortiz-Osés, tiene un carácter más vivencial o existencial. En este sentido, Ortiz-Osés parte de que toda pretensión se fundamenta en una interpretación. Por ello, conserva su parte de verdad, pero por otro lado, revela su parcialidad o relatividad. Por lo que la tarea de la hermenéutica deberá consistir en dar razón de las diversas interpretaciones sin excluir ninguna. Asumiendo las ataduras (prejuicios) y aperturas (expectativas) que cada una de las posiciones implica correlativamente. En suma, se trata de constituir un lenguaje intermedio o interlenguaje que, en su relativización, lleve a cabo la crítica de las posturas concitadas, es decir, es una hermenéutica diacrítica. Así lo manifiesta de modo claro al señalar que,

*en momentos críticos o relevantes, el hombre articula consciente y comparativamente en un encuadre de pros y contras, su comprensión teórico-práctica del propio mundo. Para ello, el hombre correlaciona dialécticamente- e.d. compara correlativamente- la experiencia inefable de su propia vida y la experiencia público-comunitaria de la vida, la realización de su existencia individual con sus realidades y deseos y la idealidad o realizabilidad de la existencia general con sus realidades y exigencias*<sup>97</sup>.

Por lo tanto, y siguiendo la terminología instaurada en la época, podemos considerar que la hermenéutica de Ortiz-Osés se encuentra en un punto intermedio entre el interés por lo normativo (quaestio iuris) de Betti<sup>98</sup> y el interés por lo fáctico (quaestio facti), de Gadamer.

Por otro lado, el carácter crítico en Ortiz-Osés no se identifica con la inserción de un momento normativo y universalizable, como en el caso de Habermas, sino que tiene que ver con la puesta en claro de los elementos condicionantes de un determinado discurso. Ortiz-Osés muestra una posición más pragmática o a posteriori, empírica en el sentido kantiano del término, frente al apriorismo habermasiano. No existe ya pretensión de universalidad, sino puesta en común de la condicionalidad, en la medida en que *“la interpretación crítica de un asunto en cuestión se logra relativizándolo, e.d. mostrando su condicionalidad”*<sup>99</sup>.

---

<sup>97</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1976b. P. 127.

<sup>98</sup> Para los planteamientos de Betti, véase Bleicher, J. *Contemporary hermeneutics. Hermeneutics as method, philosophy and critique*. London: Routledge & Kegan Paul, 1980. Pp. 27-50.

<sup>99</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1976b. P. 128.



Ello implica que para Ortiz-Osés la solución ilustrada incorporada por Habermas no tenga carácter absoluto. En efecto, la expansión que se produce al universalizar un determinado discurso supone para Ortiz-Osés una de las posibilidades en que puede materializarse la relativización condicional. Aunque puede también ocurrir el fenómeno contrario, es decir, que un universal se relativice mediante su concreción: *“la interpretación lleva a cabo la distensión de su objeto; por tanto, para interpretar críticamente un concreto hay que distenderlo dialécticamente en el esquema de un abstracto y, viceversa, para interpretar críticamente un abstracto hay que distenderlo dialécticamente en su concreción”*<sup>100</sup>.

Si la universalización de lo concreto hace referencia a una pretensión de fundamentación ética en el sentido kantiano, la concreción de lo universal hace referencia a la quiebra de todo dogmatismo. Es éste un aspecto poco tratado en la hermenéutica pero que es consustancial a cualquier versión crítica de la misma.

b) La pragmática trascendental de Apel.

Por otro lado, Apel<sup>101</sup> ha ordenado su modelo hermenéutico concediendo importancia al progreso del conocimiento. En efecto, Apel achaca a Gadamer haber dejado de lado la cuestión de la validez del conocimiento, es decir, la anteriormente mencionada *quaestio iuris*, sustituyéndola por una descripción de aquello que es. Para Apel, el criticismo de la hermenéutica debe consistir en proporcionar un criterio de distinción entre aquellas interpretaciones adecuadas y las inadecuadas.

Para ello, Apel estima que un conocimiento interpretativo no debe oscurecer el conocimiento explicativo. El conocimiento explicativo en este contexto se refiere a la posibilidad de objetivar determinadas manifestaciones que se producen en el acto de interpretación. Es decir, se quiere romper el subjetivismo presente en las interpretaciones proporcionando criterios empíricos y verificables sobre aspectos de la circunstancia en la que se produce el acto interpretativo. Apel incorpora los avances de la sociología y la estadística en el sentido de que dejan constancia de ciertas variables estructurales dentro de las cuales se produce la interpretación. Es decir, son las circunstancias que condicionan la interpretación y que desde una hermenéutica crítica es necesario hacer explícitas. En particular, Apel se refiere a las condiciones de poder y dominación presentes en la sociedad y cuya objetivación puede posibilitar una hermenéutica emancipada.

Como hemos destacado, la hermenéutica de Ortiz-Osés apunta hacia una explicitación de los elementos condicionantes en la comunicación intersubjetiva, pero en lugar de referirse a variables objetivables por medio de estudios estadísticos, se refiere más bien a las condiciones lingüísticas presentes en la comunicación. Es decir, que cuando los críticos sociales como Apel se refieren a la “realidad social”, Ortiz-Osés estima que esta realidad es, asimismo, interpretación mediada lingüísticamente, porque lo lingüístico engloba también las estructuras metalingüísticas tales como la ideología.

Podríamos decir que, en este caso, lo interpretativo no se encuentra mediado por lo subjetivo individual (subjetivismo), sino más bien por lo lingüístico colectivo, es decir, lo estereotípico cultural. En definitiva por la mitología social o ideología.

---

<sup>100</sup> Ibidem.

<sup>101</sup> Apel, K.O. *Semiótica trascendental y filosofía primera*. Madrid: Síntesis, 2002. Pp. 133-168.

## 7. LA TEORÍA HERMENÉUTICA

Las anteriores consideraciones conducen a Ortiz-Osés a replantear los cimientos de su filosofía hermenéutica. El punto de partida, al igual que en su primer libro, va a centrarse en la relación entre antropología y hermenéutica. Sin embargo, en *Mundo, hombre y lenguaje crítico* se aprecia un deslizamiento desde los grandes conceptos a las nociones más existenciales o vitales. Queremos decir con esto que en su primera obra la atención preferente del autor se centró en dilucidar la relación entre antropología y hermenéutica, es decir, entre disciplinas filosóficas o campos del saber. En *Mundo, hombre y lenguaje crítico* el problema es, preferentemente, aclarar la relación entre interpretación y hombre.

Por ello, en *Antropología hermenéutica*, Ortiz-Osés partía de que el debate antropológico se encuentra fragmentado y dogmatizado, en tanto que una perspectiva hermenéutica procede a relativizar y relacionar las diversas interpretaciones, considerando al hombre como un animal fundamentalmente hermenéutico. En *Mundo, hombre y lenguaje crítico* se profundiza más en esta relación. El autor da por supuesto el vínculo entre antropología y hermenéutica encargándose de hacer ver que la interpretación esconde bajo su manto lingüístico una significación que remite al hombre, es decir, un sentido humano.

Creemos que la evolución del pensamiento de Ortiz-Osés desde un lingüisticismo gadameriano de tipo omniabarcante (ontologización del lenguaje) a una apertura a los campos semánticos antropotópicos se nutre de las hermenéuticas postgadamerianas y su énfasis en el “interés” subyacente en la interpretación, ya sea este interés existencial en el sentido bultmanniano o epistemológico en el sentido habermasiano. Podríamos resumir este movimiento del primer libro al segundo diciendo que cada constelación lingüística remite a una experiencia humana.

## 8. EL SENTIDO HUMANO

Poco a poco va emergiendo en la obra de Ortiz-Osés la reflexión sobre el sentido. Toda hermenéutica se ocupa en cierta manera del sentido. En ocasiones, se identifica con el aspecto semántico del lenguaje, con el significado. En otras ocasiones, el sentido puede remitir a un paradigma o marco de comprensión. En su segunda obra, Ortiz-Osés avanza en la elaboración de una noción de sentido cercano a la experiencia vital. Para Ortiz-Osés, la hermenéutica es la ciencia general de las significaciones humanas y “*en cuanto ciencia fundamental de la significación tiene pues por objeto las “cosas humanas” mismas: el asunto humano como tal, e.d. el sentido*”<sup>102</sup>.

En este punto, Ortiz-Osés se aleja ligeramente de las posiciones mantenidas en *Antropología hermenéutica*, donde sigue las tesis del primer Heidegger y la ontologización del lenguaje. Según esta primera versión el hombre mora en el mundo lingüístico y por lo tanto, no es el lenguaje posesión del hombre, sino más bien el hombre se encuentra poseído por el lenguaje. Este cambio de actitud de un libro a otro guarda relación con el paso de una concepción del lenguaje como estructura omniabarcante y autorreferencial a una concepción simbólica, en la que el signo o símbolo no existe “por sí”, sino que se encuentra relacionado con una experiencia

---

<sup>102</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1976b. P. 130.

humana. El autor se acerca de este modo a las posiciones de Ricoeur sobre la actividad simbólica. El autor francés ha vinculado la generación de símbolos a una variedad de actividades humanas:

*Thus in a variety of ways symbolic activity lacks autonomy. It is a bound activity, and it is the task of many disciplines to reveal the lines that attach the symbolic function to this or that non-symbolic or pre-linguistic activity*<sup>103</sup>.

No obstante, la elaboración de la teoría sobre el símbolo por parte de Ortiz-Osés constituye el núcleo mismo de su pensamiento, no una reflexión temática dentro de un conjunto más amplio. Por ello, cada avance o modificación en la teoría trae consigo consecuencias en el método hermenéutico. Ortiz-Osés señala que para dar cuenta de las diversas significaciones humanas es preciso un lenguaje totalizador y correlacionador. Al hablar de totalizador parece significar integrador, es decir que se tengan en cuenta las divergentes interpretaciones. En este punto al igual que hemos comentado anteriormente, el autor emplea una terminología que podría confundirse con un hegelianismo en el que se reconociera la posibilidad de un conocimiento absoluto, si bien el elemento semiótico del modelo aporta un carácter contingente a su hermenéutica.

Lo correlacionador, por su parte, hace referencia a que por medio del lenguaje hermenéutico ha de ser posible un enjuiciamiento y clasificación de las diversas interpretaciones. Es decir, “*se trata pues de un lenguaje judicial que da a cada uno lo suyo, e.d. que pone las cosas en su sitio asignando a cada una el lugar que ocupa en relación con las demás*”<sup>104</sup>.

Como vemos, los puntos que estamos identificando no suponen una revisión profunda de las posiciones apuntadas en el primer libro, pero sí suponen el descenso a aspectos más prácticos, así como el alejamiento de terminología muy genérica, como por ejemplo, de nociones globales tales como el lenguaje o el mundo. El lenguaje hermenéutico, además, en tanto que correlacionador, debe ser un relato. Se trata de un relato “*en el que no sólo se nos narran unos sucesos en el espacio y en el tiempo, sino que éstos nos son relatados a un nivel significativo parabólico y simbólico, e.d. reconstructivo y explicativo*”<sup>105</sup>.

Ortiz-Osés se posiciona en términos similares a los de Ricoeur en sus estudios sobre la metáfora y el simbolismo, en el sentido de que el lenguaje simbólico no tiene el carácter de mera relación de hechos, sino que contiene un ingrediente adicional. Es decir, lo simbólico añade significación. Para Ricoeur<sup>106</sup>, este añadido supone una verdadera plusvalía o excedente, que en ningún caso podemos reducir o abarcar del todo. En ello se fundamenta el valor del símbolo. Para Ortiz-Osés, el lenguaje hermenéutico, en la medida en que es simbólico está a medio camino entre lo descriptivo-fáctico y lo valorativo-voluntativo. En suma, es la condensación del sentido humano de las cosas.

---

<sup>103</sup> Ricoeur, P. *Interpretation theory. Discourse and the surplus of meaning*. Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976. P. 58.

<sup>104</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1976b. P. 131.

<sup>105</sup> Ibid. P. 132.

<sup>106</sup> Ricoeur, P. Op. Cit. 1976. Pp. 12-19.

El lenguaje hermenéutico para Ortiz-Osés no es un lenguaje neutro respecto de las cosas. Siguiendo a Habermas en su consideración de la práctica psicoanalítica como interpretación catártica de la realidad, Ortiz-Osés sostiene que el lenguaje hermenéutico debe ser reconstructor de lo reprimido. Ello supone recuperar el criterio sostenido como tesis en el primer libro en el que se mantiene que, a diferencia del pensamiento dogmático en el que una verdad excluye a las demás y permanece aislada (suelta del resto de campos semánticos), la hermenéutica debe procurar lograr la religación de los fragmentos interpretativos. Con ello, Ortiz-Osés reafirma la vocación antidogmática de la hermenéutica y su capacidad para revitalizar el lenguaje de los discursos socialmente vigentes y de los soterrados. Supone también posicionarse del lado de la contingencia del saber, al tiempo que desecha el carácter excesivo del proyecto hegeliano que pretendía construir un saber absoluto. La hermenéutica, en definitiva, juega en el campo intermedio de las significaciones, no en el campo absoluto de las verdades. Por ello, *“el lenguaje no presenta pues la reconciliación definitiva pero la representa: es el relato o anuncio anticipado de una reconciliación realizada aquí modélicamente. Se trata objetivamente de la articulación primera de la realidad en sus posibilidades”*<sup>107</sup>.

En este modelo contingente y de significaciones relativas, según Ortiz-Osés, el objetivo de la hermenéutica consiste en la comprensión e interpretación de un estilo subyacente, es decir, *“captar el sentido de un asunto humano es captar su estilo y captar el estilo es captar más allá de lo que se dice (la estructura superficial del lenguaje), lo que se quiere decir, la estructura hermenéutica profunda”*<sup>108</sup>.

Ortiz-Osés introduce de forma discreta uno de los elementos que mejor van a caracterizar su producción hermenéutica posterior. En efecto, ya desde su siguiente obra, la descripción e identificación de los diversos estilos que se desprenden de los productos culturales (interpretativos) humanos va a marcar el sello de su hermenéutica. La clasificación de los productos lingüísticos como de estilo matriarcal o patriarcal y sus subsiguientes variantes, concede a la hermenéutica de Ortiz-Osés una identidad propia. Esta identidad se define por un interés preferente por lo metahermenéutico, entendido éste como elucidación del estilo. Ello se encuentra de acuerdo con la importancia concedida a la lingüisticidad en la obra del autor desde su inicio. Si bien esta propuesta evoluciona en el sentido de adoptar un sesgo más simbólico, no pierde de vista el principio según el cual todo aquello que llamamos cultura es una escritura o inscripción y por tanto, puede determinarse su estilo.

Si bien pudiera parecer que éste es un movimiento natural en toda hermenéutica de corte gadameriano, cabe señalar que la elucidación del estilo es una elección personal de Ortiz-Osés. Entre otras diversas posibilidades de desarrollos postgadamerianos podemos situar la formación de consenso en Habermas o la actualización de una comunidad ideal de sujetos comunicantes en Apel. Tal vez la aportación hermenéutica que más se acerca a la apelación del estilo ortizosesiana sea la de Betti, quien al afrontar el proceso interpretativo de constructos culturales, es decir, de objetivaciones del espíritu, señalaba que eran necesarias categorías históricas a priori para poder interpretar diversos constructos culturales de sentido<sup>109</sup>. Es precisamente a este

---

<sup>107</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1976b. P. 133.

<sup>108</sup> Ibid. P. 134.

<sup>109</sup> Bleicher, J. Op. Cit. 1980. P. 28.

elemento intermedio entre lo histórico y lo apriórico al que van a hacer referencia las apelaciones al estilo por parte de Ortiz-Osés. Es decir, Ortiz-Osés elabora una verdadera taxonomía de la inscripción mito-simbólica. Como síntesis de este capítulo podemos apuntar que la hermenéutica de Ortiz-Osés, en el momento en que, siguiendo la obra de Cassirer, descubre el carácter simbólico de su propia fundamentación, se acerca a la vida. Podemos concluir afirmando que para Ortiz-Osés, en la misma medida en que lo sígnico resulta ser escritura de lo real en forma de verdad, lo simbólico resulta ser inscripción de la experiencia humana en forma de sentido.



## **COMUNICACIÓN Y EXPERIENCIA INTERHUMANA**





## 1. EL PROBLEMA METODOLÓGICO DE LA HERMENÉUTICA

El problema inicial que Ortiz-Osés se plantea en *Comunicación y experiencia interhumana* tiene que ver con la concreción de la tarea hermenéutica. Es decir, tomando como base el hecho cierto de la existencia de múltiples interpretaciones, tal y como ha señalado el propio autor en sus obras precedentes, cabe preguntarse por una metodología que haga posible la comprensión abarcante de las interpretaciones en conflicto. Como hemos señalado anteriormente, la metodología propuesta por Ortiz-Osés guarda cierta relación con las técnicas de tipo etnográfico y antropológico. En efecto, una de las características de la antropología cultural contemporánea consiste en la consideración del hecho cultural singular. En el caso de la antropología cultural, la distancia hermenéutica, esto es, la brecha que separa una cultura de otra permite dos tipos de aproximación. Por una parte, es posible un enfoque intrasistémico (emic), que presenta un carácter preferentemente descriptivo y asuntivo. Por otro lado, es posible un enfoque extrasistémico (etic), es decir, aquél por el cual se evalúa la cultura ajena desde la esfera cultural propia, de tal manera que los valores presentes en la cultura objeto de estudio se contrastan con los propios, hasta el punto de que es posible una crítica extrasistémica de las producciones culturales en estudio<sup>110</sup>. Es decir, que la hermenéutica realiza, antes que nada, el contraste de mundos culturales distanciados. En palabras de Ortiz-Osés, “*no hay sentido si no es en un contexto interaccional humano en el que se obtiene su comprensión a nivel de sentido común intersubjetivo*”<sup>111</sup>.

Por ello, una cierta perspectiva histórica permite evaluar las diversas interpretaciones desde un punto de vista crítico y teniendo en cuenta la nueva divisa que ha puesto en circulación la revolución hermenéutica, la cuestión del sentido. Por ello, el planteamiento que nos ofrece Ortiz-Osés en *Comunicación y experiencia interhumana* presenta como rasgos más significativos los siguientes:

a) El interés por el aspecto semántico de la comunicación.

Frente al estructuralismo, que se ocupa preferentemente de las relaciones entre elementos integrantes de una estructura, es decir, de la sintaxis, Ortiz-Osés prefiere centrarse en el aspecto semántico, porque a su juicio, “*el modo condiciona realmente el contenido, pero hay que añadir que el contenido condiciona a su vez el modo*”<sup>112</sup>.

b) El descentramiento del fundamento vital sobre el que reposa el discurso.

Al marxismo, que reduce el contenido (campo semántico) al juego de interrelaciones de producción, Ortiz-Osés contrapone la opinión de que en él, “*se reducen las plurales relaciones interhumanas expresadas en un texto a las relaciones sociales de producción; éstas son ciertamente fundamentales, pero no únicas ni exclusivas y determinantes*”<sup>113</sup>.

Podemos considerar que esta tendencia sigue en cierto modo al Wittgenstein de las *Investigaciones Filosóficas* en la medida en que se consideran las interpretaciones

---

<sup>110</sup> Para una exposición de ambos enfoques véase Harris, M. Op. Cit.1990. P. 32.

<sup>111</sup> Ortiz-Osés, A. *Comunicación y experiencia interhumana*. Bilbao: Descleé de Brouwer, 1977. P. 48.

<sup>112</sup> Ibid. P. 50.

<sup>113</sup> Ibid. P. 52.

como juegos lingüísticos que se conjugan en el ámbito definido por diversas formas de vida. Algunos de esos juegos se ejecutan en el ámbito del trabajo y de las relaciones de producción, otros sin embargo, no.

c) El distanciamiento respecto de las corrientes subjetivistas.

Frente al psicologismo, siempre al acecho en la retaguardia de todo hermeneuta preocupado por el sentido originario inyectado por el autor en la obra, Ortiz-Osés replica que “*reducir, a su vez, sin embargo, la filosofía al funcionamiento de la psique del filósofo equivaldría a reducir positiva o negativamente el mundo al hombre (antropologismo)*”<sup>114</sup>.

d) La ampliación del campo de comprensión de la actividad hermenéutica.

Frente al condicionamiento lingüístico, según el cual todo discurso es reflejo del esquematismo del lenguaje indoeuropeo y de las categorías lingüístico-eidéticas del griego, Ortiz-Osés se percató de que junto al lenguaje como estructura filológica, coexisten formas muy diversas de expresión y de comunicación. Podemos citar entre otras, la cinésica a que hace referencia Kristeva en su *Semiótica*<sup>115</sup>, que se refiere al lenguaje del rostro, mientras que en los últimos años se ha desarrollado toda una literatura del lenguaje corporal, tanto en su aspecto fisiognómico (Lowen)<sup>116</sup> como en su versión dramatizada (Turner, Schechner)<sup>117</sup>. Es por ello que Ortiz-Osés abandona el monolingüismo de origen filológico propio de la hermenéutica de Gadamer y prefiere una comprensión del hombre en sus manifestaciones múltiples, sean o no éstas estrictamente lingüísticas.

Todo ello nos conduce a una hermenéutica en la que por debajo de la superficie lingüística, semiótica o simbólica, la cáscara del significante, por decirlo de alguna manera, fluye una corriente antropológica. Es decir, la filosofía encuentra su fundamento en la experiencia vital y más concretamente, en la experiencia de la convivencia con otros, es decir, en la experiencia interhumana. En efecto, la hermenéutica antropológica de Ortiz-Osés descubre tras el manto de la cultura las claves intersubjetivas de la existencia.

Desde el punto de vista de la historia de la filosofía puede afirmarse que gracias a los estudios de Bachofen<sup>118</sup>, comienza a comprenderse que los simbolismos religiosos se encuentran indisolublemente unidos a las formas de vida. Por todo ello, en contraste con las tesis marxistas que ven en la religión un producto de dominación de clase, el estructuralismo bachofeniano apunta a una expresividad colectiva de carácter inconsciente. Según Bachofen, la axiología subyacente a un sistema simbólico no adquiere preeminencia salvo cuando se contrasta con otros sistemas de valores posibles. De ese modo se hace consciente, no lo reprimido, sino lo asumido como imagen positiva de la realidad, que incluye lo reprimido y lo represor. Es por ello, que la experiencia interhumana, y particularmente, la experiencia de socialización que

---

<sup>114</sup> Ibid. P. 53.

<sup>115</sup> Kristeva, J. Op. Cit. 2001. Pp. 130 y ss.

<sup>116</sup> Lowen, A. *El lenguaje del cuerpo*. Barcelona: Herder, 2005.

<sup>117</sup> Schechner, R. *Between theatre and anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985.

<sup>118</sup> Bachofen, J.J. *Mitología arcaica y derecho materno*. Barcelona: Anthropos, 1988.

tiene lugar en el seno de la familia y más tarde en los sucesivos núcleos de acción de la persona, resultan determinantes para entender las productividades culturales.

La hermenéutica ortizosesiana, planteada de esta manera, debe atender a un sentido objetivo de las cosas, al logos, pero también a la vivencia que los hombres en su experiencia no del todo lógica tienen de ellas, es decir, al mito. Porque el logos del mito da cuenta de las estructuras presentes en la producción simbólica espontánea. Asimismo, el mito del logos hace presentes las demandas de la naturaleza, "nuestra condición, necesidades y deseos"<sup>119</sup>.

## 2. EL LENGUAJE FILOSÓFICO COMO TRASFONDO

En *Comunicación y experiencia interhumana* Ortiz-Osés pretende llevar a cabo una inmersión en las bases que sustentan el edificio filosófico, a los efectos de fundamentar su hermenéutica. Para ello, Ortiz-Osés procede a realizar un análisis sistemático de los elementos que han resultado claves en el desarrollo de la filosofía.

El primero de estos elementos es el concepto de verdad. La verdad en el sentido tradicional se corresponde con la esencia aristotélica, que consiste en la predicación del ser de las cosas. Esta forma de entender las cosas y su comprensión por el hombre va a ser replanteada y reinterpretada en la filosofía contemporánea. Así, por ejemplo, Cassirer transformó la filosofía de la sustancia en filosofía de las funciones. Para llevar a cabo la revisión del concepto de verdad Ortiz-Osés va a apoyarse en las lecturas de Amor Ruibal, filósofo español de notable originalidad aunque escasamente divulgado. Amor Ruibal desarrolló una crítica y superación de la metafísica sustancialista, presentando su filosofía como alternativa modernista a la lógica clásica. Amor Ruibal denominaba a su sistema lógica relacional. La lógica amoruibaliana realiza un desplazamiento de las herramientas intelectuales que han dominado el pensamiento durante siglos, la verdad y la inferencia lógica. Como dice Ortiz-Osés,

*Esta lógica de idea-juicio-raciocinio es acusada de intelectualista y racionalista y es trocada por una lógica relacional en la que a la base del discurso no yace lo lógico (idea) sino lo pre-lógico (la "noción" o intuición como expresión directa del contacto preconsciente de objeto y sujeto en relación)<sup>120</sup>.*

Podríamos mostrar comparativamente los elementos citados de la siguiente manera:

### **Lógica tradicional**

*Idea*

Juicio

Raciocinio (*No contradicción*)

### **Lógica relacional**

Noción (*Vida*)

Juicio

*Idea*

<sup>119</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1977. P. 60.

<sup>120</sup> Ibid. P. 67.

Como podemos observar, la lógica de Amor Ruibal produce un efecto de adelantamiento en la cadena de inferencias racionales. Su lógica se encuentra cercana al acaecimiento de los hechos, a la vida, de la que en primer lugar, tenemos nociones y, posteriormente, a través del juicio, elaboramos ideas. La epistemología amoruibaliana parte por lo tanto, de un conocimiento insertado en la vida. Si como el primer Heidegger<sup>121</sup>, sostenemos que el hombre trata de captar, aún defectuosamente, la verdad de las cosas, la noción constituiría ese primer destello en la oscuridad originaria de la inconsciencia o semiconsciencia, la distinción primaria. Como explica el amoruibaliano Baliñas,

*El conocimiento del ser en cuanto ser no es idea con contenido eidético describable, sino noción, esto es, inicio dinámico de conciencia de alteridad desde un previo estado de indistinción de sujeto y objeto dentro de la correlación universal*<sup>122</sup>.

Precisamente este punto aproxima la filosofía de Amor Ruibal al existencialismo contemporáneo de origen romántico, en la medida en que disuelve el eterno problema entre sujeto y objeto. Para Heidegger la distinción antedicha pierde valor al constatarse que la estructura de la comprensión humana es la del ser-en-el-mundo. El mundo es aquello en que el hombre se encuentra pre-constituido y que antecede el acto del conocer. Paralelamente, para Amor Ruibal, *“realidad y conocimiento (objeto y sujeto, mundo y hombre) constituyen una unidad originaria sólo a partir de la cual cabe entender la dualidad (separación) misma”*<sup>123</sup>.

De ahí que el conocimiento no se circunscriba a la determinación de la verdad sino que se constituye como tal en la elaboración de referencias (interpretaciones) que den cuenta de la relación entre sujeto y objeto. Por lo tanto, no hay una sola esencia que se corresponda con la verdad, sino variedad de interpretaciones. La importancia reside en explicitar el punto de conjunción, es decir, la relación entre realidad preconocida y conocimiento realizado. El ser, es por lo tanto, posición relacional fundamental.

La asunción que Ortiz-Osés lleva a cabo de la filosofía de Amor Ruibal, se centra precisamente en el aspecto relacional. Como hemos visto, desde su primer libro, Ortiz-Osés centra el problema hermenéutico fundamental en la cuestión siguiente, *¿Cómo hacer frente a las interpretaciones divergentes y mutuamente excluyentes?*

El encuentro con el pensamiento de Amor Ruibal permite dar una respuesta a esa pregunta, respuesta a mi juicio provisional, más que definitiva o metódica, pero que sirve para salir del atolladero lingüístico en que se encontraba atascada la filosofía lingüística postgadameriana. Siguiendo a Amor Ruibal nuestro autor expone que *“la Relatividad tanto en el sistema Ruibaliano como en el sistema que la realidad constituye, es un concepto hermenéutico (explicativo)”*<sup>124</sup>.

---

<sup>121</sup> Véase M. Heidegger. Op. Cit. 2005.

<sup>122</sup> Baliñas, C.A. *El pensamiento de Amor Ruibal. Una revisión de la filosofía a la luz de la correlatividad*. Madrid: Editora Nacional, 1968. P. 60.

<sup>123</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1977. P. 68.

<sup>124</sup> Ibid. P. 72.

El relativismo que propone Ortiz-Osés guarda cierta similitud con el descentramiento del que ha hablado Habermas<sup>125</sup>. Con ello, quieren decir ambos autores que la posición filosófica clásica se basaba en la suposición de un mundo único desde cuyo centro se mide la experiencia y se determina la verdad. Este centro puede identificarse en el campo de la astronomía con el heliocentrismo o bien en el campo de la cultura con la civilización occidental dominante, así como en la historia de las religiones con la tensión entre monoteísmo y politeísmo. Una tal concepción de la verdad es inseparable de la idea de influencia o poder ejercido desde el centro hacia la periferia. Blumenberg ha descrito perfectamente este hecho cuando comenta que no es la verdad la que tiene poder, sino que *“legitimamos teóricamente como verdadero aquello que tiene poder sobre nosotros”*<sup>126</sup>.

Un tal relativismo encuentra cierto arraigo en la tradición hermenéutica a través de la figura del canon de la coherencia. Según Betti, el canon de la coherencia fue inicialmente formulado por el jurista Celso. El canon *“arroja algo de luz sobre las interrelaciones y coherencia existentes entre los elementos individuales del discurso, tal y como sucede con todas las manifestaciones del pensamiento y sobre su mutua relación con el conjunto del que forman parte”*<sup>127</sup>. El canon fue incorporado posteriormente por Schleiermacher como principio de interpretación, según la premisa *“el todo según las partes y las partes según el todo”*, pero lo que de verdad importa es que la interpretación considera al texto como sistema de elementos en interrelación.

En el caso del relativismo que propugna Ortiz-Osés, lo es en sentido radical y por serlo, de carácter metodológico, es decir es un relativismo, él mismo relativo. Por lo tanto, Ortiz-Osés, siguiendo a Amor Ruibal, propugna una hermenéutica disolutora de los ejes centrales del conocimiento y que puede dar cuenta únicamente de relaciones<sup>128</sup>. Tal idea relativista opera cierta difusión del poder y de la predominancia, favoreciendo un mayor grado de ecuanimidad, democracia y justicia distributiva.

Este tipo de relativismo implica la consideración de la teoría como modelos (Foucault<sup>129</sup>) que a modo de engranajes se ajustan unos a otros, sin que en ningún momento exista clausura alguna del sistema. Siempre cabe identificar nuevas relaciones y nuevas interacciones entre los modelos descritos. Se trata, por lo tanto, de un enfoque teórico de carácter dinámico frente al estatismo de la teoría clásica. Este tipo de relativismo no excluye la consideración de cada uno de esos sistemas de relaciones como comprensible, si bien no en un sentido absoluto, sino en relación con su ejecución práctica (conjugación), es decir, en su consideración como juego expresable y aprehensible (Wittgenstein II). Al igual que el filósofo vienés, Amor Ruibal centra su interés preferente en el lenguaje como lugar de encuentro entre hombre y verdad. Ello sucede gracias a que *“la relación –que estructura la realidad toda- ha de ser relatada en el lenguaje –traída a colación- precisamente para poder ser re-lación, pues ella misma es –como el hombre y su lenguaje- algo objetivo (dicho) relatado subjetivamente”*<sup>130</sup>.

---

<sup>125</sup> Habermas, J. Op. Cit. 1989.

<sup>126</sup> Blumenberg, H. *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Trotta, 2003. P. 59.

<sup>127</sup> Betti, E. *Hermeneutics as the general theory of the Geisteswissenschaften* en Bleicher, J. Op. Cit. 1980.

<sup>128</sup> Véase Cassirer, E. *Einstein's theory of relativity*. New York: Dover Publications, 1953.

<sup>129</sup> Foucault, M. *Las palabras y las cosas*. Mexico D.F: Siglo XXI, 2001. Pp. 345 y ss.

<sup>130</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1977. P. 74.

Por todo ello, el análisis de las formaciones lingüísticas que se han dado en la historia de la filosofía opera como herramienta metodológica. El siguiente campo que va a explorar Ortiz-Osés es el de la radicación social del lenguaje.

### 3. LA RADICACIÓN SOCIAL DEL LENGUAJE

Efectivamente, como hemos podido apreciar en nuestro recorrido por *Antropología hermenéutica*, el lenguaje aparece en el discurso ortizosesiano de una manera imprecisa. Es decir, el autor descubre en la hermenéutica gadameriana que el elemento a indagar con carácter preferente es el lenguaje. Sin embargo, en esa primera etapa de su pensamiento no se aportan desarrollos particulares. Lo que ocurre en ese momento es un desplazamiento de la filosofía clásica y de corte escolástico basada en la razón a una filosofía fundada en el lenguaje. No obstante, hablar de lenguaje sin más precisiones es como hablar de la realidad o del todo, es decir, supone no profundizar en las cosas.

Aparte de esta consideración de carácter general, puede apuntarse otra que concierne a la naturaleza del lenguaje mismo. Éste, por lo general, tiende a identificarse con los enunciados en que se concreta. Además, el estudio de los enunciados tiende a tomar el sentido literal de los mismos. Es decir, se propende a separar el lenguaje del contexto situacional en que se da. Para salvar este inconveniente, es necesario un enfoque más pragmático, que de cuenta de las situaciones en que se producen los diferentes actos de lenguaje. Por ello, en *Comunicación y experiencia interhumana* Ortiz-Osés se acerca al estudio del uso social del lenguaje, tomando como guía la obra de Adam Schaff<sup>131</sup>.

El enfoque pragmático trata de identificar los elementos que concurren en el acto de comunicación y las relaciones entre estos elementos. La tesis básica de una hermenéutica de corte pragmático es que el sentido se construye mediante un proceso de interacción. Es decir, no hay que buscar el sentido en articulaciones inmanentes, ya sean estas históricas o estructurales, sino que hay que fijarse en el sentido que se forma en el acto de habla mismo. Esta tesis la comparten tanto la pragmática americana de Austin<sup>132</sup> y Searle<sup>133</sup>, como la lingüística de Jakobson<sup>134</sup>, la etnometodología de Garfinkel<sup>135</sup> y la semiótica neomarxiana de Schaff.

En particular, lo que aporta de específico Schaff consiste en poner al lenguaje en relación con el proceso social. Lo social, por lo tanto, no comprende únicamente lo interaccional, sino que abarca también los procesos de institucionalización (Weber), de transformación social (Marx), de dialéctica social (grupo→individuo, grupo/clase→grupo/clase) y de socialización del individuo (individuo→grupo). Por lo tanto, el significado o sentido, que es un “*proceso del conocimiento e instrumento del mismo, es una relación entre los hombres en la que se obtiene un reflejo de la realidad objetiva a través de la actividad práctica humana*”<sup>136</sup>.

---

<sup>131</sup> Schaff, A. *Introduction to Semantics*. New York: Pergamon Press, 1962.

<sup>132</sup> Austin, J. L. *How to do things with words*. Cambridge: Harvard University Press, 1975.

<sup>133</sup> Searle, J. R. *Speech acts. An essay in the philosophy of language*. London: Cambridge University Press, 1970.

<sup>134</sup> Jakobson, R. *Huit questions de poétique*. Paris: Éditions du Seuil, 1977.

<sup>135</sup> Garfinkel, H. *Estudios en etnometodología*. Barcelona: Anthropos, 2006.

<sup>136</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1977. P. 79.

Para el marxismo, el hombre es un animal que produce mediante el uso de instrumentos. El lenguaje es un instrumento más que hace posible el trabajo en sociedad. Por ello, una semiótica enraizada en el proceso social tiene como objetivo enfrentarse a posiciones epistemológicas que han propugnado la neutralidad social del lenguaje. Ortiz-Osés cita cuatro posiciones que de algún modo se contraponen al sentido social del lenguaje, entendido al modo neomarxista:

- El significado como correlato referencial (Russell y Black).
- El significado como propiedad inherente del objeto (Stuart Mill).
- El significado como contenido ideal puro (Platón, Husserl).
- El significado como acción provocada por el signo (Pierce, Wittgenstein).

El lenguaje, en la medida en que es un producto social, parte del lenguaje hablado. Como destaca Ortiz-Osés, *“el lenguaje hablado, constituye el lenguaje natural, e.d. el lenguaje del hecho social, instrumento natural del pensar, mientras que los otros lenguajes son medios secundarios y subsidiarios de comunicación”*<sup>137</sup>.

Es decir, de nuevo nos encontramos con la tensión entre el lenguaje natural o del día a día, constituido por sus actos de habla en el marco social y por otra parte, con el lenguaje de la ciencia y del conocimiento formalizado. Si consideramos los productos lingüísticos sociales como espontaneidades lingüísticas, podemos considerar éstas como verdaderos mitos de nuestro tiempo. Es precisamente en este punto donde la consideración de Ortiz-Osés del mito como elemento insertado en la estructura lógica de los actos lingüísticos se engarza con la semiótica social de Schaff.

Por otra parte, hay que destacar que la posición de Schaff no es universal en el panorama del neomarxismo. Así por ejemplo, Habermas<sup>138</sup> ha explicado el proceso social como transversalmente penetrado por el proceso de socialización del individuo. La socialización del individuo puede atravesar por diversas etapas, que Habermas asume de las investigaciones evolutivo-cognitivas de Piaget. De este modo, la fase más adulta o evolucionada sería aquella en que la resolución de diferencias se lleva a cabo mediante procesos de argumentación racional. El modelo habermasiano es interesante por lo que puede aportar a la comprensión del proceso de socialización en su idealidad. Sin embargo, la comunicación y la socialización no se dan históricamente o de facto siguiendo unos esquemas cognitivo mentales previamente acotados y mucho menos en función de ellos. El proceso social parte, ante todo, de las espontaneidades lingüísticas. De ahí que, como ha visto perfectamente Barthes<sup>139</sup>, la ideología tiene que ver con el mito y su propagación horizontal. Ortiz-Osés expresa esta idea al decir que *“el lenguaje no es el producto convencional de un proceso arbitrario cuyas reglas de juego se inventarían, lo que sólo es válido de los lenguajes formalizados, sino que es una copia de la realidad”*<sup>140</sup>.

En este contexto de análisis, parece que el término copia no se refiere tanto a la mimesis en sentido aristotélico, sino que significa el resultado del proceso de introyección de las condiciones sociales en las que tiene lugar el acto de significación

---

<sup>137</sup> Ibid. P. 81.

<sup>138</sup> Habermas, J. *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus, 1981. Pp. 57-84.

<sup>139</sup> Barthes, R. *Mitologías*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2004. Pp. 199 y ss.

<sup>140</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1977. P. 81.

(lenguaje). Si bien el término introyección pertenece al diccionario psicoanalítico, más que al filosófico, podemos considerar aquí las tesis de Deleuze<sup>141</sup> sobre la influencia de la estructura social en la vida cultural y psíquico-creativa, y por lo tanto, productiva y significativa del individuo. En la tesis deleuziana, lo que él denomina “copia” se produce por la propia naturaleza del hombre. El hombre es una máquina deseante, cuyas principales operaciones resultan ser cortes (y pegados), a la vez que la producción de un material excedente. Por ello, el lenguaje sería un producto de corte y pegado, de tal manera que el capitalismo como estructura no sólo no peca por contradicción interna o dialéctica, sino que se autoalimenta gracias a la estructura de deseo del hombre.

Para Ortiz-Osés, que sigue el planteamiento de una semiosis social por parte de Schaff, esta realidad que resulta reflejada en el lenguaje es una realidad socialmente condicionada, es decir fundada en la experiencia o praxis social, pero con las particularidades que expondremos a continuación. La semiótica social de Ortiz-Osés, tal y como se expone en *Comunicación y experiencia interhumana*, se apoya en cinco tesis fundamentales:

- La construcción de la realidad a partir del lenguaje no está fundada en la preexistencia de las ideas (Platón) o de unos universales a los que recurrimos ocasionalmente, sino que se funda en el proceso social. Tampoco resulta ser un proceso convencional consciente sino que se va conformando en el tiempo de forma espontánea (mitopoyésis). En palabras del propio Ortiz-Osés, *“el lenguaje hace ciertamente la imagen de la realidad en cuanto que impone en la evolución ontogenética del individuo estructuras formadas en la experiencia filogenética de la humanidad y transmitidas por la educación”*<sup>142</sup>.
- La realidad que se refleja en el lenguaje está teñida del elemento subjetivo, es decir, del hombre y sus deseos, a sí como de su posición o rol en el proceso social.
- El lenguaje es praxis objetivo-subjetiva de la realidad, es decir, una mediación.
- La verdad, que es siempre verdad en un lenguaje, está condicionada por la sociedad.
- El pensamiento ideológico tiende a la estática. Es decir, se trata de un pensamiento estereotípico (Barthes<sup>143</sup>). Es también cosmovisional, es decir, con pretensiones de ser completo y lleva a cabo un cierre epistemológico y social. Por último, es esencializante, es decir, con pretensiones de imponerse como verdadero.

Frente a este carácter cerrado de la ideología, a partir del racionalismo, la verdad se ha presentado con el carácter de autónoma. Ortiz-Osés adopta en este tema de gran alcance una postura intermedia entre la posición crítica de Habermas, en el sentido de que la verdad se encuentra impregnada por intereses y una posición aséptica más cercana al positivismo. Para Ortiz-Osés efectivamente, lo ideológico impregna el trabajo científico, no sólo como lo inmediatamente dado por el poder dominante (Habermas), sino como el conjunto de elementos que condicionan socialmente el

---

<sup>141</sup> Deleuze, G; Guattari, F. Op. Cit. 1998. Pp. 11-54.

<sup>142</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1977. P. 83.

<sup>143</sup> Barthes, R. Op. Cit. 2004. P. 205.



conocimiento, condiciones que pueden ser tanto materiales (intereses de clase) como ideales (prioridades y fines, en un sentido bultmanniano). Es decir, en el modelo de Ortiz-Osés cabe considerar no sólo las variables del poder y el reparto de los bienes materiales escasos, sino también aquellos elementos que conforman el sentido del mundo humano y que históricamente se han inscrito en los sistemas religiosos o espirituales.

#### 4. UNA TEORÍA CRÍTICA DE LA COMUNICACIÓN

Una vez ha procedido a un descenso metodológico desde el lenguaje y la lingüística hasta la constatación del origen y condicionamiento sociales de los actos de habla, Ortiz-Osés se ocupa de explicitar el modo en que las productividades lingüísticas de naturaleza social se encadenan en la práctica. Es decir, el paso siguiente consiste en elaborar una teoría de la comunicación.

El punto de partida es nuevamente la consideración del lenguaje como mediación. En tanto en cuanto el lenguaje es una mediación acontece en un contexto comunicativo que gracias a los estudios de los lingüistas y preferentemente de Roman Jakobson<sup>144</sup>, puede ser descrito en sus elementos esenciales. El esquema jakobsoniano representa la comunicación como estructura descriptible, es decir, como modelo conjugable. Ortiz-Osés construye su modelo atendiendo al carácter codificador y descodificador del lenguaje, es decir, por la capacidad del lenguaje para recibir y generar mensajes, de tal manera que *“la mediación lingüística se convierte así en la condición de la comunicación, la cual reaparece ahora como un procedimiento correlacional de codificación lingüística por parte del emisor y de descodificación lingüística por parte del receptor”*<sup>145</sup>.

Este esquema comunicativo consta de seis elementos: emisor, mensaje, receptor, código, interacción y contexto. Dependiendo de la importancia que se conceda a alguno de los elementos sobre el resto, la teoría que se propugne tendrá un carácter u otro. Así, por ejemplo, el propio Jakobson<sup>146</sup> propuso que lo que distingue al lenguaje poético del lenguaje ordinario es que el poético está centrado en el mensaje y sus estructuras inmanentes. En el supuesto de que se conceda especial importancia a la interacción, se atenderá preferentemente al efecto que causa el acto comunicativo. En esta línea desarrolló Austin<sup>147</sup> su teoría de la fuerza ilocucionaria de los actos del habla. Un énfasis en el emisor, tratará de poner de manifiesto el origen del mensaje atendiendo a la especial psicología de su autor, así por ejemplo en la hermenéutica de Dilthey<sup>148</sup>. Por ello, resulta interesante comprobar cuáles son los elementos a los que Ortiz-Osés concede mayor o menor peso a la hora de describir su teoría comunicativa. En este sentido, el autor afirma que *“toda comunicación logra su verificación en el descifrado. Ahora bien, descifrar es fundamentalmente interpretar, puesto que la descodificación implica una simultánea remodelación”*<sup>149</sup>.

---

<sup>144</sup> Para un estudio de las funciones comunicativas en Jakobson y otros, véase Greimas, A.J.; Courtés, J. *Semiótica*. Madrid: Gredos, 1990. Pp. 72-75.

<sup>145</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1977. P. 88.

<sup>146</sup> Jakobson, R. Op. Cit. 1977. Pp. 31-49.

<sup>147</sup> Austin, J. L. Op. Cit. 1975. Pp. 98-132.

<sup>148</sup> Dilthey, W. *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*. Madrid: Istmo, 2000. Pp. 109-145.

<sup>149</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1977. P. 88.

Por lo que vemos, el interés preferente de Ortiz-Osés se centra en la desarticulación del código. Anteriormente nos hemos referido al hecho de que el autor subrayaba la necesidad de hacer consciente el código intrínseco en la interpretación. Llamamos a este tipo de interpretación metahermenéutica. El análisis del modelo comunicativo que nos presenta Ortiz-Osés también concede primacía al código frente al resto de elementos. Este código que ahora se nos presenta, tiene según Ortiz-Osés carácter filogenético o heredado histórico-socialmente. Con ello, la comunicación se enfrenta con el problema de que aún teniendo un carácter diacrítico y orientado al consenso intersubjetivo, el código empleado intersubjetivamente es él mismo “dado”, es decir, no es el fruto de una convención que esté de acuerdo con normas de mutuo criticismo. Ortiz-Osés lo expresa de forma taxativa en el siguiente párrafo:

*Si como dice E.Ortigués el destinatario de la regla o código normativo es al mismo tiempo el fundador de su validez, en cuanto que la regla convencional no es objeto de diálogo crítico, sino un presupuesto formal a aceptar por parte del sujeto virtual o destinatario de la comunicación (lingüística), entonces lo que en principio se nos ofrecía como convención “racional” –el código como consensus libre- se nos muestra ahora como una convención convenida de antemano, es decir, como un convenio o pacto social supraindividual cuyas reglas de juego hay que aceptar paradójicamente para poder jugar en una libertad hipotecada más que hipotética<sup>150</sup>.*

Desde un punto de vista práctico este análisis resulta sumamente interesante. No son pocos los casos en que aún hoy en día se aprecia una falta de comunicación en numerosos ámbitos sociales debido a que cada agente en la comunicación emplea un código distinto. La política no es el ámbito menos afectado por este fenómeno. Parece que en ocasiones vaya “cada loco con su tema”. Asimismo, resulta interesante desde un punto de vista teórico porque se introduce en la comunicación lingüística el vínculo entre estructura (código, de Saussure, Jakobson) y su origen preconstituido, es decir, diacrónico y heredado (tradicito, Gadamer). Con ello, vemos que estructura, historia y entrega o tradición no son elementos mutuamente excluyentes, sino que se constituyen en interrelación mutua. En *Comunicación y experiencia interhumana* Ortiz-Osés no prosigue en su estudio del código hasta llegar a análisis específicos, sin embargo, plantea una pregunta clave desde el punto de vista diacrítico: “¿no se convierte entonces la comunicación humana en una aceptación acrítica de códigos presupuestos –es decir, en una mera recognition of pattern?”<sup>151</sup>.

La respuesta a esta pregunta viene determinada por el modelo semiótico que se emplee en el análisis. Ortiz-Osés procura identificar distintos estilos metalingüísticos, es decir, identifica tipos de metalenguaje que conceden un mayor peso a alguno de los elementos del aparato comunicativo. De entre los elementos del modelo comunicativo standard Ortiz-Osés aísla tres que por su importancia histórica prestan apoyo a la teoría:

- El elemento semántico: se centra en el aspecto referencial. La importancia reside en la apelación a la realidad.

---

<sup>150</sup> Ibid. P. 91.

<sup>151</sup> Ibidem.

- El elemento sintáctico: se centra en el aspecto estructural inmanente, la legislación interna de un sistema.
- El elemento pragmático: se centra en la experiencia de la interacción.

Ortiz-Osés identifica la predominancia respectiva de cada uno de estos elementos con alguna de las filosofías vigentes en su momento. Por ejemplo, en su opinión, en el marxismo prevalece el elemento semántico, puesto que se apela preferentemente a la realidad social. En el estructuralismo por el contrario, el elemento que destaca es el sintáctico o relación mutua entre los distintos elementos. Por último, Ortiz-Osés observa que en el existencialismo, lo que prevalece es la afección mutua entre individuo y mundo, es decir, el elemento pragmático.

Desde una perspectiva postmoderna y con cierto horizonte histórico, hemos de señalar que alguna de las clasificaciones propuestas puede revisarse. Así, el marxismo como materialismo histórico que determina un futuro sin clases no se ha verificado. Por el contrario, el marxismo, en la medida en que resultaba ser un discurso normativo del desarrollo histórico social ha seguido el curso que Popper<sup>152</sup> asignara a todo historicismo. Es decir, la anticipación de la evolución futura es un ejercicio más cercano a la imaginación social que a la ciencia. Por ello, podemos asumir desde nuestra posición histórica que el elemento esperanzador implícito en el marxismo y que constituyó el aliento de masas trabajadoras en ambos bloques económicos durante décadas, se ha convertido más bien en un componente fático, es decir, pragmático y se ha integrado como aspecto humanista de los existencialismos en curso. Por otro lado, no podemos olvidar la existencia actual de conflictos sociales y la identificación de características o rasgos de conjunto en individuos que proponen la necesidad de transformaciones sociales. En esa medida, podemos afirmar que aún hoy en día existen clases y también conciencia de ellas (Lukács<sup>153</sup>, *Historia y conciencia de clase*). Este sería un elemento referencial y sociológicamente comprobable. Por lo tanto, puede afirmarse que el desarrollo postmoderno de los metalenguajes en el contexto social ha propiciado, no tanto la desaparición de los elementos originarios e inmediatamente tipificables, sino más bien una mezcla de los mismos. Siguiendo la terminología cultural de moda, podría decirse que se ha producido una fusión o mestizaje de elementos metalingüísticos. Por ello, parece que la evolución de las dinámicas sociales en las cuatro décadas que median entre *Comunicación y experiencia interhumana* y nuestro tiempo responde de alguna manera a las principales interrogantes que el autor se planteaba.

El principal problema del esquematismo metalingüístico presentado se centra en la históricamente constatable escasa comunicación de las ideologías. Ello justifica el interés reiterado de Ortiz-Osés por los problemas metahermenéuticos. Un tal interés a la luz del proceso histórico adquiere el matiz de un pensamiento profundamente original y que puede explicarse atendiendo al contexto histórico en que se formula. Por ello, estimamos acertada la apreciación de Ortiz-Osés de que, “*marxismo, estructuralismo y existencialismo representan diversos niveles estratégico hermenéuticos dentro de un mismo universo de discurso o interlenguaje dialéctico.*”

---

<sup>152</sup> Popper, K. *La miseria del historicismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2002.

<sup>153</sup> Lukács, G. *History and class consciousness*. Studies in Marxist Dialectics. Cambridge: MIT Press, 1972.

*Cada lenguaje ocupa pues una posición específicamente definida por su propia estrategia hermenéutica*"<sup>154</sup>. De donde se deduce que la tarea hermenéutica es clara, puesto que *"con ello hemos obtenido una comunicación crítica, si bien a nivel formal, de lenguajes antes incomunicados"*<sup>155</sup>.

El aislamiento ideológico típicamente hispano en buena parte del siglo XX es el que está presente en la exposición de Ortiz-Osés. Por ello, la hermenéutica de Ortiz-Osés adquiere un matiz claramente social. Es asimismo un planteamiento humanista en un sentido hermenéutico, porque procura la mutua comprensión de quienes están unos-junto-a-los-otros. El primer paso para ello no es sino la mutua comunicación, el escucharse unos a otros, la disolución o ablandamiento de los muros ideológicos para permitir la entrada del discurso ajeno.

La hermenéutica de las ideologías, como podría definirse a semejante propuesta filosófica promueve el dinamismo social y la liberación. Semejante planteamiento propone tres posibles estrategias hermenéutico-liberadoras. La primera de ellas ya la hemos analizado, es la puesta en comunicación de lo incomunicado. A ella añade Ortiz-Osés otras dos, que se desprenden del análisis crítico de las ideologías: incomunicar críticamente lo supercomunicado (aislar la metástasis ideológica, es decir, la propaganda política) y recobrar lo excomulgado, es decir, resimbolizar lo desimbolizado o reprimido. Esta última tarea, como veremos más adelante, va a llevarse a cabo en su obra *Contracultura y Revolución*.

Sin embargo, a juicio de Ortiz-Osés, este proceso de comunicación intensificada no debe confundirse con la charla vacía. Aquí puede establecerse una analogía entre el comunicacionismo ideológico de Ortiz-Osés con la distinción heideggeriana de ser-junto-a-los-otros en contraposición a las hablaturías, siendo estas últimas una verdadera caída existencial, en la que se habla sin decir gran cosa. Por ello, advierte nuestro autor que

*para comunicar lo incomunicado es preciso que nuestro lenguaje no se convierta y aliene en un metalenguaje que tiene por objeto su propio lenguaje, sino un lenguaje capaz de superar la comunicación de "mensajes-mensajes", es decir el mensaje como mero valor de cambio o intercambio mercantil, a fin de poder transmitir "mensajes-bienes" con un auténtico valor de uso*<sup>156</sup>.

Con ello, Ortiz-Osés apela a la intención de aislar el mero intercambio simbólico, la charleta intrascendente y alienante, por una comunicación que liquide las paredes del edificio ideológico. Para ello, Ortiz-Osés señala que el mensaje ha de reportar un bien al receptor, ha de transformarse en mensaje de comprensión, de aceptación y de compasión. Como ha señalado la antropología estructural, lo que hace posible la estructura es el intercambio equivalente, ya sea éste de bienes o de vínculos sociales (parentesco), mientras que lo que la destruye y aniquila es la aceptación asimétrica, es decir, el amor entendido como compasión (Schopenhauer) y comprensión (Schleiermacher). Este resultado de la hermenéutica de Ortiz-Osés tiene un carácter subversor de lo establecido, puesto que provee el modo de desbaratar las estructuras

---

<sup>154</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1977. P. 93.

<sup>155</sup> Ibidem.

<sup>156</sup> Ibid. P. 94.

históricamente vigentes, persiguiendo una finalidad claramente liberadora y de corte humanista. Ello contrasta con las propuestas filosóficas explícitamente no humanistas (Sartre, Althusser) y también permite establecer las bases teóricas de una filosofía antropófila independiente del humanismo cristiano (Mounier).

## **5. EL LENGUAJE DE LAS CIENCIAS HUMANAS.**

El desarrollo alcanzado por las ciencias humanas a lo largo del siglo XX ha influido en buena medida en el cuestionamiento de la filosofía acerca de su propia fundamentación y posibilidades de desarrollo. Algunas de las corrientes más innovadoras han procedido de lo que tradicionalmente se han denominado ciencias sociales. Entre ellas, destacan por su impacto en la filosofía, la antropología cultural y la sociología. Para examinar el modo en que estas disciplinas han ejercido influencia sobre la hermenéutica es necesario tener en cuenta que ellas mismas, la antropología y la sociología, han bebido de las aportaciones provenientes de saberes colindantes, principalmente de la lingüística y del psicoanálisis.

La hermenéutica con su pretensión de universalidad y sus orígenes antropológico-transcendentales (Nietzsche, Heidegger, Gadamer), así como psicológico-biográficos (Dilthey), se ha visto en la necesidad de integrar algunas de estas aportaciones o al menos de mantener un diálogo con ellas. Entre las principales corrientes que han cooperado en mostrar las cosas desde otro punto de vista está el estructuralismo, originariamente procedente de la lingüística pero que ha elaborado sus propias producciones en el campo antropológico. Asimismo ha imprimido cierto carácter renovador la sociología, en tanto que ha puesto de manifiesto la presencia de lo social en la constitución y desarrollo del individuo. En consecuencia, la hermenéutica debe atenerse al hecho de que la dimensión comunitaria no es un mero agregado de los caracteres individuales sino que se encuentra presente en todo momento en la actividad interpretativa y comprensiva del mundo.

### a) Estructura entre cultura y naturaleza.

El estructuralismo<sup>157</sup> ha puesto énfasis en el hecho de que frente al estudio histórico de los fenómenos, ya sean éstos culturales o sociales, cabe el análisis de las relaciones existentes entre los elementos de una realidad. Estas relaciones además, presentan el carácter de ser constitutivas de la institución estudiada, de tal manera que lo que singulariza a una cultura, no serían los elementos presentes o su proceso de formación, sino las relaciones entre esos elementos. En particular, el estructuralismo propugna que la identidad o valor de un elemento dentro de un sistema viene dado por su oposición al resto de elementos del mismo sistema. De tal manera que la interpretación que haya de llevarse a cabo de una cultura deberá atenerse preferentemente a la puesta en claro de las formas en que se relacionan los elementos, esto es, a la sintaxis de los signos, que es la que determina el significado de los significantes en oposición.

Tenemos por lo tanto que el significado o sentido antropológico de una cultura ha sido objeto del análisis por parte del estructuralismo y, con ello, ha penetrado en el ámbito que la hermenéutica consideraba como propio, el de la interpretación de las productividades culturales. La innovación que el estructuralismo acarrea respecto de la

---

<sup>157</sup> Lévi-Strauss, C. *El totemismo en la actualidad*. Madrid: Fondo de cultura económica de España, 2003. Pp. 108 y ss.

hermenéutica clásica puede expresarse contraponiendo el principio de coherencia de la hermenéutica y la noción de sentido formal del estructuralismo. En efecto, el principio de coherencia<sup>158</sup>, formulado ya en la antigüedad con motivo de la interpretación de textos legales establece una correlación entre los elementos de un texto y el texto en su conjunto, de tal manera que no es posible comprender uno sin tener en cuenta el otro. El todo debe interpretarse desde las partes y las partes desde el todo. Sin embargo, lo que se compara en ambos niveles de análisis no deja de ser el contenido o los textos mismos.

En el estructuralismo, por el contrario, lo que interesa es la pura relación de los elementos a la hora de determinar el sentido. El sentido es un puro relaciocinio vacío semánticamente, en el sentido de que resulta indiferente el contenido referencial. La consecuencia más inmediata que de todo ello resulta es que una vez que se lleva a cabo el análisis estructural, la cultura queda desintegrada en elementos que existen aún con independencia de la personalidad individual del hombre. Hablar de cultura en sentido homogéneo, resulta ser un error para el estructuralismo, puesto que lo que hay son fragmentos culturales, que se relacionan entre sí, ordenados siguiendo unas normas que es posible traer a la luz.

El estructuralismo pretende poner fin al personalismo en la interpretación cultural y por lo tanto se opone epistemológicamente a todo humanismo de corte personalista. La cultura ya no es reflejo de la personalidad humana, menos aún de una sustancia espiritual (de este modo se opone al romanticismo y su búsqueda de la individualidad del genio creador), sino que la personalidad es ella misma naturaleza que se despliega de acuerdo con una legislación constitutiva. Podemos afirmar que para los estructuralistas es la naturaleza conforme a leyes la que se refleja en la cultura en lugar de ser la cultura reflejo de lo humano. Por todo ello, interpretar una cultura en clave estructuralista es dar con las leyes que gobiernan la distribución de los elementos constitutivos de una manifestación cultural.

Ortiz-Osés extrae consecuencias importantes de la polémica suscitada por el estructuralismo y que afectan al desarrollo de la hermenéutica. Como hemos venido observando en las reflexiones precedentes, una tensión fundamental corre por las grutas soterradas de la reflexión hermenéutica, la de la objetividad de la tarea hermenéutica y la de la subjetividad ineludible de toda interpretación. El estructuralismo parece añadir argumentos adicionales a la tendencia objetivista, al menos a primera vista. En opinión de Ortiz-Osés ello ocurre principalmente porque *“la interpretación o explicación en última instancia de todo sistema de realidades y realizaciones humanas se basa en el desvelamiento de su estructura subyacente constituida por relaciones lógicas implícitas en la realidad o sistema en cuestión y explicitadas por el intérprete o hermeneuta estructuralista”*<sup>159</sup>.

Es decir, el estructuralismo opera una auténtica disolución del hombre. Tras la muerte de Dios, predicada por Nietzsche en boca de su profeta Zaratustra adviene ahora la muerte del hombre, disuelto y desmembrado, cual Dionisos en manos de los Titanes. Es esta una tendencia que ha marcado la producción de diversos autores (Lévi-Strauss, Foucault, Derrida, Barthes) que han cultivado disciplinas separadas (antropología, filosofía, historia, literatura) pero a los que cabe relacionar precisamente por su interés

<sup>158</sup> Kaufmann, A. *Hermenéutica y Derecho*. Granada: Comares, 2007. Pp. 103 y ss.

<sup>159</sup> Ortiz-Osés, A. Op.Cit. 1977. P. 101.

en diluir al hombre, tradicionalmente considerado como hipóstasis ontológica. Así también, en algunas corrientes contemporáneas como en el existencialismo del primer Heidegger. El hombre según estos autores sería una elaboración cultural más, sujeto a las leyes que la naturaleza (constitución biológica) y la sociedad (naturaleza social) imponen en cada momento histórico.

Como toda producción cultural que pretende romper la inercia histórica de siglos de asumido avance humanista y epistemológico, el estructuralismo viene a rebajar la confianza en el hombre como ser supremo, obra divina y ensueño teleológico de la historia. Sin embargo, críticamente hemos de advertir que, debido a su radicalidad, el estructuralismo implica asimismo la presencia de una cierta conciencia englobante, que contempla la realidad en su conjunto. Esta conciencia que desmembra al hombre y lo trocea en sus particularidades, es ella misma una conciencia titánica, que en algunos casos explica al hombre por causas en exceso numerosas y aún alejadas de la experiencia. En fin, estimo que la estructura condiciona al hombre, en tanto que este vive en un mundo, es decir, es el sistema socio-lingüístico en el que éste desarrolla sus potencialidades, pero siempre hay que delimitar el alcance de las leyes que determinan al hombre y ponderar su impacto. Por ello, el estructuralismo, en su versión antropológica, por ejemplo, no se contenta con mostrar las relaciones, sino que propone nuevas interpretaciones. Estas interpretaciones, estimo con Ortiz-Osés, no tienen un carácter más crítico que el que pudieran tener numerosas formulaciones no estructuralistas. Ortiz-Osés se percata de que *“el estructuralismo no intenta ya ser el único método válido y definitivo, sino que su interpretación es, también en el eximio caso Lévi-Straussiano, una interpretación o aproximación”*<sup>160</sup>.

Para ilustrar este punto veamos un ejemplo tomado del libro *Antropología estructural* de Lévi-Strauss<sup>161</sup>. Cuando el autor francés se refiere a la estructura de los mitos procede a describir su método etnográfico. Mediante este método recopila y ordena series de narraciones míticas y logra ponerlas en relación una con la otra, de tal manera que se obtiene un entramado de temas y sus variantes. Ahora bien, Lévi-Strauss no se detiene en este punto, sino que aporta un material adicional, consistente en su propia interpretación de la lógica que subyace a las relaciones descritas. En cuanto al mito, esto es lo que se desprende de su labor de ordenación y sistematización:

*Esta estructura deriva del siguiente razonamiento implícito: los consumidores de carroña son como los depredadores (consumen alimento animal) pero también como los productores de alimento vegetal (no matan lo que comen). Los pueblo, para quienes la vida agrícola es más “significante” que la caza, formulan el mismo razonamiento de un modo algo distinto: los cuervos son a los jardines como los depredadores son a los herbívoros*<sup>162</sup>.

Es ahí donde Lévi-Strauss da un salto hacia la interpretación, por cierto no demasiado crítico, dejando atrás el rigor del método empírico y aún del relacional. La descripción de esa lógica compresente a todas las manifestaciones del mito resulta a los ojos de un hermeneuta actual, excesivo. En este aspecto, el estructuralismo, queriendo ser un

---

<sup>160</sup> Ibid. P. 115.

<sup>161</sup> Lévi-Strauss, C. Op. Cit. 1994. Pp. 230-252.

<sup>162</sup> Ibid. P. 247.

panlogismo, corre el riesgo de transformarse en un trascendentalismo omniabarcante, en el que una lógica absoluta de grado superior, localizada en la mente humana como pura estructura, rige las variaciones culturales.

Aplicando el punto de vista estructural al énfasis en el lenguaje propio de la hermenéutica, Ortiz-Osés señala que *“el hombre, en tanto, aparece disuelto en estructuras condicionantes que lo fundan, entre las que destacan el propio lenguaje humano en su especificidad (la lengua). Pero el lenguaje habla al hombre y no al revés: pues “el lenguaje tienen sus razones que el hombre no conoce”*<sup>163</sup>.

Ante esta afirmación, una vez más, se impone una cierta ponderación de los resultados obtenidos por las investigaciones estructuralistas. El estructuralismo ha puesto especial énfasis en el código como elemento condicionante de la comunicación y la producción cultural. Frente a investigaciones precedentes centradas en aspectos más mecánicos del lenguaje (Cassirer y su énfasis en las disfunciones afásicas, por ejemplo) o el interés preferente asignado por Humboldt a los aspectos más energéticos del lenguaje, el estructuralismo ha permitido desvelar la existencia de estructuras lingüísticas diferenciadas y ha añadido una categorización de las mismas.

En efecto, la perspectiva sincrónica inaugurada por el estructuralismo ha permitido analizar elementos gramaticales que ponen de manifiesto una determinada forma de afrontar las cosas u otra distinta. Así, por ejemplo, destaca por su originalidad el interesante estudio de Werner Müller<sup>164</sup> acerca de la morfología de los verbos en el lenguaje Dakota. El estudio de Müller demuestra que la experiencia de los hablantes de un lenguaje viene preformada por las estructuras lingüísticas. Según este autor, el lenguaje Dakota, hablado por las tribus sioux de Norteamérica, manifiesta una estructura verbal distinta de la que es habitual en las lenguas indoeuropeas. La diferencia consiste en que en el lenguaje Dakota, la estructura de una oración con sujeto, verbo y objeto directo, no existe. Esta estructura, propia del indoeuropeo, revela una actitud activa ante las cosas. Es una estructura lingüística que representa la actividad de un sujeto. Por el contrario, en el lenguaje Dakota, no es el sujeto el que realiza una acción sobre un objeto, sino que el sujeto, es afectado por la acción que se ejerce sobre el objeto. Los ejemplos que proporciona Müller son muy significativos: “Dormirme”, se dice en Dakota “Sucederme que caigo dormido”. Asimismo, el posesivo tiene un significado diferente al que empleamos en castellano. Por ejemplo, “Mi llamada” se dice en Dakota, “la llamada en relación a mí”. Los ejemplos son innumerables y puede consultarse el artículo de Müller para comprobarlo. La conclusión que se desprende del trabajo de Müller es que la experiencia de la vida se imprime en el lenguaje, y por lo tanto, las estructuras lingüísticas no resultan neutrales a la hora de configurar el significado de las cosas.

Una vez reconocido el grado de impacto de las estructuras lingüísticas sobre la conformación de la experiencia y de la cultura, estimo que su alcance es, asimismo, relativo. Con ello, quiero señalar que parece haber espacio suficiente en todas las lenguas para la innovación y el acceso a nuevas formas de vida. El condicionamiento no puede entenderse como determinismo. Entiendo que la finalidad emancipadora que

---

<sup>163</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. P. 101.

<sup>164</sup> Müller, W. *The passivity of language and the experience of nature* en Kitagawa, J.M.; Long, C. (Eds.). *Myths and symbols. Studies in honor of Mircea Eliade*. Chicago: University of Chicago Press, 1969.



informa la teoría de Ortiz-Osés propone también esta lectura. Por otra parte, no hay que olvidar que, al menos en cierto grado, la distancia hermenéutica entre culturas condicionadas de modo distinto por la experiencia lingüística, es salvable. Es decir, no es definitiva en tal grado que impida cierto diálogo y la puesta en común de experiencias, creencias, ideas y valores.

La lógica estructuralista, aún en los casos en que se presente como un producto refinado y rigurosamente metódico, no debe hacernos perder de vista que la intención del proyecto hermenéutico no consiste tanto en la aclaración de las leyes inmanentes al texto e incluso al contexto, sino que, como recalca Ortiz-Osés, conlleva un interés prevalente por el sentido. En efecto, la cuestión del sentido está presente en toda investigación hermenéutica y la distingue del estructuralismo. Para mostrar esta diferencia Ortiz-Osés ofrece un ejemplo que parte del mismo método empleado por Lévi-Strauss y que consiste en la ordenación en estructuras de tres gastronomías, la inglesa, la francesa y la china. A diferencia del estructuralista, el hermeneuta apunta su estrategia hacia un campo distinto:

*Pues, ¿acaso no es lo más importante de las cocinas dichas su “sentido”? Y sentido, ¿no dice aquí, gusto? Con el método estructural sonsacamos el código sintáctico pero nos perdemos la significación antropológico-pragmática e.d. el sentido, el gusto y el sabor que en última instancia definen intersubjetivamente nuestras respectivas cocinas<sup>165</sup>.*

Ortiz-Osés propone avanzar hacia la superación del modelo estructuralista. Con ello, se recupera la noción de sentido como más cercana a los sentidos que a la búsqueda de la ley. Asimismo se pone especial énfasis en otra de las estrategias hermenéuticas señaladas por Gadamer, el momento de aplicación, es decir, de ejecución de la jugada (Wittgenstein) o tirada de dados (Mallarmé).

La apelación a los sentidos y al momento de aplicación acercan la hermenéutica de Ortiz-Osés a la filosofía de los valores, en la medida en que se concede importancia a la valoración por encima de la ley inmanente estructuralista. La valoración, ya familiar a la hermenéutica en su tradición jurídica y retórica desde Hermágoras<sup>166</sup>, añade un momento particular a la trama lingüística. Es el momento de la afección al sujeto de la referencia mundanal. Este momento valorativo va a recibir un tratamiento más amplio en su siguiente libro, *La nueva filosofía hermenéutica* pero resulta interesante señalar que en *Comunicación y experiencia interhumana* la dirección está en cierto modo, ya decidida.

## **6. SOCIEDAD, LENGUAJE Y SIMBOLO**

Dentro del panorama configurado por la relación entre naturaleza y cultura, el estructuralismo ha sido uno de los movimientos que ha procurado una reducción de lo cultural a lo natural, entendido éste en un sentido mental-legislador. Sin embargo, en el panorama contemporáneo han florecido otras escuelas que han puesto énfasis en la sociabilidad del hombre, en su ineludible sociogénesis.

---

<sup>165</sup> Ortiz-Osés, A. Op.Cit. 1977. P. 121.

<sup>166</sup> Véase Cicerón, *La invención retórica*. Madrid: Gredos. 1997.

La apelación a la vida social aporta un vínculo entre los dos polos de la cultura: el símbolo o signo y las cosas o el mundo. En efecto, ya Saussure destacó que la relación entre significado y significante era arbitraria. Sin embargo, la arbitrariedad de su conexión no es absoluta, es decir, que existe un cierto orden. Para acercarnos a este orden entre cosa, símbolo y hombre es necesario apelar a la sociabilidad como factor coagulante. Las cosas significan porque hay una circulación de símbolos en una determinada comunidad. Esa comunidad, es por ello, lingüística, porque en ella se acuñan los signos lingüísticos que se entregan (tradicito) de una generación a otra<sup>167</sup>. Ortiz-Osés, siguiendo planteamientos cassirerianos, explica esta relación señalando que *“todo sentido humano aparece en una polaridad relacional entre signo y cosa significada –polaridad en la que se introduce la interpretación como específico carácter humano de la comprensión de la realidad”*<sup>168</sup>.

Lo específicamente interpretativo aparece aquí como lo simbólico de la configuración cultural. Estimamos que la fundamentación ortizosesiana no resulta incompatible con una lógica de tipo Wittgensteiniano, según la cual, *“el mundo es la totalidad de los hechos”*<sup>169</sup>, y los hechos son estados de cosas, es decir, una conexión de objetos. Sin embargo, lo que da a entender Ortiz-Osés es que en el lenguaje ordinario, la descripción de los estados de cosas y de los hechos en general, se lleva a cabo en un proceso dialéctico, en el que se asigna un símbolo a un estado de cosas. Este símbolo está presente en una comunidad lingüística, es decir, circula en el habla de quienes viven juntos.

En favor de esta tesis cabe alegar la referencia de varios modelos que tienen en común su enraizamiento en el proceso del habla, es decir, en lo que tradicionalmente se llamó teoría retórica y en lo que modernamente se comprende como pragmática. En primer lugar, podemos citar la teoría clásica de los estados de causa<sup>170</sup>. La retórica clásica experimentó un importante impulso gracias a la necesidad de justificar argumentalmente la culpabilidad o inocencia de un reo en procesos judiciales. Es decir, la actividad forense y, en especial la actividad probatoria, ayudó a definir los diferentes elementos de que consta un discurso y su efecto sobre la comunidad de hablantes. Por lo tanto, uno de los puntos que más interesó a los rétores antiguos fue el de deslindar los hechos brutos de otro tipo de estrategias lingüísticas. La teoría de los estados de causa va a resultar ser una aportación fundamental al distinguir en todo discurso forense cuatro partes o elementos. Cada uno de esos elementos se refiere a una posible forma de referirse al estado de cosas que se juzga.

Los cuatro estados de causa son:

- Estado conjetural: Se refiere a la determinación de los hechos que son objeto de discusión. Es el ámbito de la explicación causal, verificable intersubjetivamente, de lo acontecido ante-los-ojos, la descripción del estado-de-cosas (Wittgenstein).

---

<sup>167</sup> Barthes, R. Op. Cit. 2004. P. 199.

<sup>168</sup> Ortiz-Osés, A. Op.Cit. 1977. P. 139.

<sup>169</sup> Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial, 1987. P. 15.

<sup>170</sup> Para una completa exposición de los estados de causa, puede consultarse la obra de Lausberg, H. *Manual de Retórica literaria. Vol. I*. Madrid: Gredos, 1999. Pp. 122 y ss.

- Estado definitivo o definitorio: Se refiere a la asignación de un nombre a los hechos. Como podemos observar, la denominación o asignación de un nombre se caracteriza por que el nombre es siempre un símbolo o figura del lenguaje. Así también por el hecho de que el nombre es siempre un símbolo presente en la comunidad de hablantes, es decir, circula en sociedad.
- Estado procedimental: En el que se hace constar la forma en que el litigante hace-frente al estado de cosas juzgado.
- Estado calificativo: En el que se añade una valoración o afección de los hechos en relación con el litigante.

Como podemos observar de esta antigua teoría del lenguaje, el carácter simbólico es inseparable del habla y sus descripciones, aún en los casos en los que está en juego la determinación de unos hechos.

Desde otro punto de vista, también ligado al habla en su dimensión dialéctica, es decir, de encuentro-en-sociedad, podemos encontrarnos con la semiogénesis o simbolización del lenguaje. Me refiero en este apartado a las contribuciones de la escuela pragmático-dialectal<sup>171</sup>. El ámbito en que se mueve esta teoría es el de la lógica informal, que a diferencia de la formal, no busca subsumir un argumento particular en uno general sino determinar en qué casos podemos considerar una argumentación como válida para que de lugar a un entendimiento entre los interlocutores, es decir, se dirima una disputa por procedimientos pactados. En concreto, la moderna escuela pragmático-dialectal ha puesto de manifiesto que en todo proceso de argumentación se puede considerar como válido un argumento siempre que corresponda a uno de tres esquemas argumentativos: la argumentación basada en la relación causal, la argumentación basada en una relación de analogía y la argumentación basada en una relación sintomática.

A los efectos del estudio que estamos llevando a cabo de la génesis del símbolo en el proceso social, nuestro interés se centra en la última de las posibilidades presentadas, es decir, en el argumento basado en una relación sintomática. Como señalan Van Eemeren, Grootendorst y Snoeck<sup>172</sup>, en la argumentación basada en la relación sintomática un posicionamiento es defendido citando en el argumento un determinado signo, síntoma o marca de aquello que se defiende en la posición. Por ejemplo: Juan es un profesor experimentado porque tarda poco tiempo en preparar sus clases (y tardar poco tiempo en la preparación es un signo de que se tiene experiencia).

Como vemos, al igual que sucede en el estado de causa definitorio, la validez de la argumentación depende de que se vincule a un sujeto y sus acciones con una imagen o símbolo, que está presente en la conciencia colectiva porque circula en el habla de los que conviven y por ello mismo, hace posible la comunicación y el entendimiento. Es decir, no son las correspondencias formales entre cosas y signos las que determinan el entendimiento y la aceptabilidad de los argumentos de cada cual, sino la asignación

---

<sup>171</sup> Van Eemeren, F.H; Grootendorst, R; Kruiger, T. *Handbook of argumentation theory. A critical survey of classical backgrounds and modern studies*. Dordrecht: Foris publications, 1987.

<sup>172</sup> Van Eemeren, F.; Grootendorst, R.; Snoeck Henkemans, F. *Argumentation. Analysis, Evaluation, Presentation*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates Inc., 2002. P. 96.

simbólica de rasgos o caracteres que tienen un sentido social en tanto que compartido por la comunidad de hablantes.

Por último, y para que sirva de constatación que tres teorías procedentes de ámbitos diferentes convergen en este tema, vamos a citar la exposición de Ricoeur acerca de la predicación. Para Ricoeur, si hay un rasgo que caracteriza a toda proposición es que tiene un predicado<sup>173</sup>. Siguiendo la opinión de Benveniste de que el predicado es el único factor indispensable de la oración, Ricoeur destaca que,

*Whereas the genuinely logical subject is the bearer of a singular identification, what the predicate says about the subject can always be treated as a “universal” feature of the subject*<sup>174</sup>.

En toda oración, nos dice Ricoeur, hay dos funciones principales, sujeto y predicado. Mientras que la función del sujeto individualiza, la del predicado universaliza. Sin embargo, lo que más nos interesa del tema es destacar que la función del predicado es universalizar al sujeto, esto es, ponerlo en conexión con rasgos o tipos que existen en la conciencia colectiva. Esta tipificación es la que aporta el carácter simbólico de la proposición. Para Ricoeur, “*the predicate, in contrast, designates a kind of quality, a class of things, a type of relation, or a type of action*”<sup>175</sup>. Recapitulando, podemos afirmar que el predicado cumple tres funciones al mismo tiempo:

- Universaliza al sujeto, es decir, lo expone a los criterios de la conciencia colectiva.
- Lo tipifica, es decir lo asigna a un tipo simbólico.
- Asignándolo, lo relaciona con el resto de cosas, con el orden de las cosas del mundo.

Creo que con lo expuesto, queda aclarada la tesis de que el lenguaje es simbólico por constituirse en un contexto social. Con ello, se cuestiona la asunción básica del estructuralismo en el sentido de que el valor de cada elemento del sistema lingüístico viene dado únicamente por su oposición al resto de elementos del sistema. El propio Ricoeur viene a coincidir con esta tesis cuando afirma que:

*Discourse has a structure of its own but it is not a structure in the analytical sense of structuralism, i.e., as a combinatory power based on the previous oppositions of discrete units. Rather, it is a structure in the synthetic sense, i.e., as the intertwining and interplay of the functions of identification and predication in one and the same sentence*<sup>176</sup>.

## 7. EL SENTIDO SOCIAL Y EL LENGUAJE SIMBÓLICO

En su intento por profundizar en las raíces sociales del lenguaje Ortiz-Osés afronta la tarea de conciliar el simbolismo de origen cassireriano con el interaccionismo simbólico de G.H. Mead. Ortiz-Osés explica la tesis principal de Mead de esta manera:

---

<sup>173</sup> Ricoeur, P. Op. Cit. 1976. P. 10.

<sup>174</sup> Ibidem.

<sup>175</sup> Ibid. P. 11.

<sup>176</sup> Ibidem.

*“el espíritu (mind) y la persona (self) emergen a partir de la sociedad y en base a un proceso intencional de carácter simbólico-lingüístico de adopción de papeles”<sup>177</sup>.*

Lo primero que cabe decir es que contrastando su teoría con la de Mead, Ortiz-Osés se interesa por el proceso de emergencia y constitución de la personalidad. Es decir, el interés preferente en este punto consiste en dilucidar de qué manera la personalidad se forma y emerge dentro de un contexto social. Sin embargo, la respuesta de Mead a este tema importante del desarrollo de la personalidad presenta caracteres propios que la diferencian de otros enfoques, como el psicoanalítico o la sociología del control afectivo. Veamos a continuación algunos rasgos de la psicología social de Mead que nos ayudarán a situar su pensamiento y a valorar el tratamiento que Ortiz-Osés lleva a cabo del interaccionismo simbólico.

a) El lenguaje.

En línea con lo que hemos venido defendiendo en el epígrafe anterior, para Mead, el lenguaje viene constituido por el uso de los símbolos. Además, el valor de los símbolos consiste en su fuerza universalizadora:

*Our symbols are all universal. You cannot say anything that is absolutely particular; anything you say that has any meaning at all is universal. You are saying something that calls out a specific response in anybody else provided that the symbol exists for him in his experience as it does for you...Thinking always implies a symbol which will call out the same response in another that it calls out in the thinker. Such a symbol is a universal of discourse; it is universal in its character. We always assume that the symbol we use is one which will call out in the other person the same response, provided it is a part of his mechanism of conduct<sup>178</sup>.*

De tal manera que, para Mead, el significado de los símbolos no existe en las mentes de los que se comunican sino que se sitúa en las respuestas simétricas que evocan en todos aquellos a quienes afectan. Por todo ello, el uso de los símbolos hace posible la coordinación de las acciones de todos aquellos que a través de símbolos con cierta universalidad generan respuestas simétricas.

b) La mente.

Para Mead, la mente no es una estructura material o espacial que pudiera identificarse con el sistema neurobiológico. Por el contrario, la mente es un proceso funcional que relaciona al individuo con el entorno y en el cual, el lenguaje constituye el campo en el que se produce esa interacción. En consecuencia, Mead definió la mente como una conversación implícita o interiorizada del individuo consigo mismo<sup>179</sup>. El desarrollo de la mente se produce mediante la adquisición del lenguaje y la capacitación del individuo para adoptar las actitudes de otros individuos hacia sí mismos y hacia

---

<sup>177</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1977. P. 146.

<sup>178</sup> Mead, G.H. *Mind, self and society*. Chicago: Chicago University Press, 1962. P. 146.

<sup>179</sup> *Ibid.* P. 47.

aquello que constituye el objeto del pensamiento<sup>180</sup>. Este aspecto de desarrollo de la personalidad en interacción con otros ha sido subrayado por Ortiz-Osés para quien,

*En la más mínima común actividad social, los unos interpretan los esbozos de acción de los otros como gestos en referencia a la compleción del acto, si bien es gracias al lenguaje como realizamos una explícita interpretación de las significaciones adoptando el papel del otro<sup>181</sup>.*

La consideración de la ontogénesis del individuo a través de un proceso de empatización con los otros aparece como un logro incuestionable. Sin embargo, hay que señalar que en el modelo de Mead las respuestas simétricas que los individuos puedan proporcionarse unos a otros tienen el carácter de ser signos cognitivos, es decir, se restringe a los signos lingüísticos, sin abarcar las respuestas emocionales. Es esta una limitación del modelo meadeano que ha sido señalada por la sociología de las emociones de posterior desarrollo<sup>182</sup>, de tal manera, que tan sólo la comunicación verbal constituye para Mead el modo de empatizar con los otros y asumir su rol. El lenguaje de las emociones en relación con la expresividad facial, por ejemplo, resulta para Mead irracional y por lo tanto, intrascendente.

Para Mead, el desarrollo de la mente no sólo permite al individuo ponerse en el lugar de los otros, sino que le permite ponerse en el lugar del “otro en general” (generalized other), es decir, el conjunto constituido por fragmentos de los otros y que constituyen la comunidad social. Este proceso de asimilación permite al individuo integrar la experiencia en sociedad y ajustar su comportamiento, es decir, el individuo se vuelve consciente de sí, siendo consciente de los otros.

El otro-en-general es el medio simbólico en que se va a producir la conversación interna, que da lugar a la autoconciencia, de tal manera que la conversación que constituye el proceso o actividad del pensamiento es llevado a cabo desde el punto de vista del otro-en-general<sup>183</sup>. Para Ortiz-Osés, éste es un rasgo que apunta hacia la democratización de la realidad y su intermediación humana. De tal manera, que las verdades, serán tales en la medida en que se justifiquen en un medio social, es decir,

*Las significaciones de las cosas, en efecto, se constituyen en y por la interpretación social, e.d. en las interacciones adaptativas de los organismos entre sí; pues la universalidad que caracteriza a las significaciones es fruto de una síntesis de perspectivas o actitudes de los otros en un punto de vista generalizado<sup>184</sup>.*

Tras estas consideraciones podemos afirmar que la hermenéutica de Ortiz-Osés, partiendo de la importancia del lenguaje, subraya el proceso de simbolización (acuñación de signos) en el medio social y la inevitabilidad de tener que contar en la comunicación humana con códigos lingüísticos transmitidos. Asimismo, concede importancia central al encuentro interpersonal. Este encuentro interhumano propicia la

---

<sup>180</sup> Ibid. P. 192.

<sup>181</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1977. P. 146.

<sup>182</sup> Véase MacKinnon, N.J. *Symbolic interactionism as affect control*. Albany: Suny Press. 1994.

<sup>183</sup> Mead, G. H. Op. Cit. 1962. P. 134.

<sup>184</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1977. P. 147.

apertura al otro, tanto desde un punto de vista cognitivo como emocional y actitudinal. Con ello, la comunicación hermenéutica adquiere una base democrática y antidogmática.

c) La sociedad.

Como ha destacado MacKinnon<sup>185</sup>, para Mead, la sociedad presenta como rasgos más significativos los siguientes:

- La comunidad social provee el medio simbólico en el que se produce la conversación internalizada que constituye la mente.
- La comunidad social provee al individuo con una definición de su identidad o imagen de sí-mismo, así como una perspectiva desde la cual puede considerar su imagen como un objeto para la reflexión.

Todo ello influye a juicio de Ortiz-Osés en la cuestión hermenéutica por excelencia, la cuestión del sentido, de tal manera que, *“si la significación y el raciocinio lógico se fundan en la racionalidad, ésta se funda a su vez en la comunicación social. La significación es de por sí, “democrática”, tal es la última conclusión de la doctrina pragmatista de G.H. Mead”*<sup>186</sup>.

Este democratismo de la hermenéutica de Ortiz-Osés logra emancipar a la teoría de los rigores normativos del estructuralismo y su desaparición del hombre. Con Ortiz-Osés, la comunicación interhumana recupera el rostro del hombre, mas no de manera ingenua, sino críticamente, puesto que conoce el carácter condicionado del lenguaje. Otra de las conclusiones que cabe extraer del interés ortizosesiano por el encuentro humano es que tiene en consideración tanto la individualidad de cada sujeto como la de cada interacción comunicativa. De este modo se enriquece enormemente el material a interpretar. De otro modo, lo individual queda subsumido bajo el manto de la regla general.

## 8. LA COMPETENCIA LINGÜÍSTICA Y LOS ROLES SOCIALES

En nuestro recorrido por el modelo de Mead hemos advertido la presencia de un nuevo concepto, el de rol, así como su derivada, la identidad, que tienen que ver con la interacción del individuo en sociedad. Un paso más en el desarrollo de la teoría de los roles sociales nos pone en comunicación con la teoría que desarrolló Habermas sobre los roles sociales y las competencias lingüísticas.

Como explica Ortiz-Osés, para Habermas<sup>187</sup> el proceso de socialización, esto es, la inclusión del individuo en el medio social, exige el desarrollo de una serie de aptitudes. Estas aptitudes o competencias, en opinión de Habermas, son tres:

- La competencia cognitiva.
- La competencia lingüística.
- La competencia de roles.

---

<sup>185</sup> Mackinnon, N. J. Op. Cit. 1994. P. 73.

<sup>186</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1977. P. 148.

<sup>187</sup> Habermas, J. *On the pragmatics of communication*. Cambridge: The MIT Press, 1998. Pp. 47-50.

Para la correcta comprensión de la noción de competencia comunicativa es necesario aclarar que el desarrollo de la teoría habermasiana de las competencias y el aprendizaje se ha llevado a cabo en distintos momentos. Sin embargo, un elemento común a todos ellos es que Habermas pretende ampliar el círculo del conocimiento a ámbitos que tienen que ver menos con la razón teórica que con la razón práctica. Es la emancipación humana a través de la autorreflexión y de la adquisición de nuevas competencias la que va a absorber el interés del filósofo alemán. Así, por ejemplo, en *La reconstrucción del materialismo histórico* afirma que,

*La identidad de yo no sólo reclama dominar cognoscitivamente el nivel general de la comunicación, sino también la capacidad de hacer valer adecuadamente las necesidades propias en el interior de esas estructuras comunicativas: mientras tanto el yo corte el lazo que le une a su naturaleza interior y niegue las dependencias frente a las necesidades que aún aguardan a una interpretación adecuada, la libertad, por más que pueda todavía estar guiada por principios, continúa sin ser verdaderamente libre con respecto a las normas dadas del sistema*<sup>188</sup>.

Es el hombre dentro del sistema el que reclama el desarrollo de nuevas competencias, de un nuevo conocimiento que sea, esta vez sí, emancipador. En *La reconstrucción del materialismo histórico* apunta que el proceso es más práctico que instrumental, pero insiste en que la emancipación está vinculada a un proceso de desarrollo que podríamos calificar genéricamente como aprendizaje:

*La integración de nuevas formas de integración social (por ejemplo, la sustitución del sistema de parentesco por el Estado) requiere un conocimiento de carácter práctico moral, no un conocimiento técnico valorativo que se pueda realizar en las reglas de la actuación instrumental y estratégica; esta sustitución no precisa de una extensión de nuestra capacidad de control sobre la naturaleza exterior, sino de un conocimiento que se materializa en las estructuras de interacción*<sup>189</sup>.

Teniendo en cuenta todo ello, la noción de competencia comunicativa bebe de las aportaciones de la teoría de los actos del habla de Austin y Searle. En palabras del propio Habermas,

*Una teoría general de los actos del habla describiría de este modo, el sistema fundamental de normas que los hablantes adultos dominan al punto de que pueden completar las condiciones para un feliz empleo de las oraciones en las declaraciones, con independencia de la lengua particular a la que las oraciones pertenezcan y a los contextos aleatorios en que las declaraciones se efectúen*<sup>190</sup>.

Por lo tanto, nos vemos aquí en la necesidad de recuperar la vieja finalidad de la hermenéutica, que consistiría en la superación de la incomprensión o

---

<sup>188</sup> Habermas, J. Op. Cit. 1985. Pp. 57-84.

<sup>189</sup> Ibid. P. 147.

<sup>190</sup> Habermas, J. Op. Cit. 1998. P. 47.



misunderstanding. Sin embargo, Austin<sup>191</sup>, en su obra *How to do things with words*, deja claro que el punto de vista pragmático no tiene tanto que ver con la falta de entendimiento sino más bien con que determinados actos de habla son fallidos y otros no. El hecho de que un acto de habla sea fallido no acarrea necesariamente la falta de comprensión, sino la infelicidad o frustración entre los interlocutores.

Veamos a continuación en qué consiste la competencia comunicativa de Habermas y cuáles son sus rendimientos. Es decir, resulta interesante comprobar si la aproximación habermasiana a los actos de habla resulta ser un modelo fructífero y en qué medida. Comencemos por determinar en qué consiste la competencia comunicativa. Habermas entiende por competencia comunicativa “*the ability of a speaker oriented toward reaching understanding to embed a well-formed sentence in relations to reality*”<sup>192</sup>.

Parece que el punto de partida de Habermas se encuentra más cercano a una posición clásica dentro de la hermenéutica que a los desarrollos de la pragmática americana a través de los tres aspectos de los actos del habla: locucionarios, ilocucionarios y perlocucionarios. Es decir, Habermas parece que se refiere a aspectos eminentemente referenciales del mensaje por encima de cualquier otro aspecto como por ejemplo, el efecto de los distintos actos de habla. Para dejar claro a qué se refiere exactamente, Habermas realiza una enumeración de los supuestos que responden a su idea de competencia lingüística:

- La elección de la oración proposicional de tal manera que tanto las condiciones de verdad de la proposición afirmada como los presupuestos existenciales del contenido proposicional mencionado sean supuestamente completados (de tal modo que el receptor puede compartir el conocimiento del emisor).
- Expresar sus intenciones de tal modo que la expresión lingüística representa lo que se pretende (de tal modo que el receptor puede confiar en el emisor).
- Representar el acto de habla de tal manera que resulte en concordancia con normas reconocidas o imágenes propias aceptadas (de tal modo que el receptor puede estar de acuerdo con el emisor en orientaciones de valor compartidas).

La diferencia principal que existe entre el enfoque habermasiano y el planteamiento pragmático consiste en la pretensión de universalidad que Habermas predica de las normas anteriormente enumeradas. En efecto, frente al valor de juego lingüístico, dependiente en todo caso del contexto en que se da el acto de habla, propio de la pragmática, Habermas afirma que

*To the extent that these decisions do not depend on particular epistemic presuppositions and changing contexts but cause sentences in general to assume the universal-pragmatic functions of representation, expression, and the production or interpersonal relationships, what is expressed in them is precisely the communicative competence for which i am proposing a universal-pragmatic investigation*<sup>193</sup>.

---

<sup>191</sup> Austin, J. L. Op. Cit. 1975. Pp. 12-24.

<sup>192</sup> Habermas, J. Op. Cit. 1998. P. 50.

<sup>193</sup> Ibidem.

Procede a continuación llevar a cabo una valoración del esquema presentado por Habermas, desde un punto de vista hermenéutico. Estimo que la enumeración habermasiana describe un modelo de comunicación eminentemente orientado a evitar la confusión (supuesto 1), la mala fe (supuesto 2) y la desconfianza (supuesto 3). Sin embargo, resulta insuficiente para garantizar no sólo el acuerdo entre interlocutores, sino aún la felicidad (efecto pragmático) o el sentido de la comunicación (efecto hermenéutico). En este sentido, comparto con Bogen la opinión de que

*Habermas's conception of formal pragmatics is based in a doctrine of literal expression that defines the logical operations of everyday speech too narrowly. Because his conception of logos remains wedded to the assertoric force of the decontextualized proposition, Habermas fails to comprehend the significance that the conversation analytic elucidation of sequential logic has for formal pragmatics<sup>194</sup>.*

Lo que Bogen quiere dar a entender es que el sentido de la comunicación conversacional no depende tanto de elementos sintácticos, como de elementos contextuales, que se dan en el momento de la interacción conversacional misma. Y por ello, el sentido es más un resultado (recordemos que para Austin el aspecto ilocucionario de un acto de habla constituye un “efecto”) existencial o expresivo, que un rendimiento lógico-significativo.

Todo ello no impide reconocer que el proceso que venimos describiendo de la mano de Ortiz-Osés (a través del recorrido por el estructuralismo, el interaccionismo simbólico y finalmente la pragmática comunicativa de Habermas) permite realizar un mapa más exacto de la cuestión lingüística. Ortiz-Osés abría la citada cuestión en *Antropología hermenéutica* de la mano de Gadamer y puede decirse que recibe en *Comunicación y experiencia interhumana* su tratamiento más pormenorizado. El propio autor subraya la necesidad de considerar la naturaleza humana y la verdad de un modo más contingente.

*Entre las conclusiones importantes que se nos imponen, destaca la relativización que se lleva a cabo de la clásica hipotética naturaleza humana con sus leyes inmutables, su esencia predada de antemano y su absolutez. Frente a tal visión reaparece, de acuerdo con lo dicho, una teoría consensual de la verdad (Habermas) según la cual lo que el hombre es se reconvierte en lo que el hombre hace y deshace, dice y decide, de modo que frente a la hipotética naturaleza del hombre se alza la real naturaleza humana e.d. la culturización de la naturaleza siempre ya realizada socialmente de un modo u otro, bien o mal, mejor o peor, en base a un consensus intersubjetivo finalmente interaccional<sup>195</sup>.*

El movimiento descrito puede asemejarse a un cierto descenso o aterrizaje, desde las alturas de la estructura codificante cuasi inmóvil del estructuralismo, sobre todo levistraussiano, al dinamismo y cierta contingencia del sentido aportada por la

---

<sup>194</sup> Bogen, D. *Order without rules. Critical theory and the logic of conversation*. Albany: Suny Press, 1999. P. 40.

<sup>195</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1977. P. 163.

competencia comunicativa de Habermas y sobre todo por la pragmática. Todo ello es lenguaje, sí, pero un lenguaje más dinámico y que permite la simbolización de los requerimientos puestos en común en el espacio social.

## 9. LA EXPERIENCIA LINGÜÍSTICA DEL MATRIARCALISMO

Una vez llegados al punto de realizar una investigación sobre la génesis y circulación social del elemento lingüístico de la mano de Habermas y Mead, el siguiente problema que aborda Ortiz-Osés es el de la existencia de determinados sistemas globales que son al mismo tiempo, sociales y culturales. Estos sistemas se caracterizan por proveer el elemento vinculante o coagulador de todos los demás o, visto de otro modo, por ser el resultado del ensamblaje de los diversos elementos socioculturales: relaciones interhumanas, poder, intercambio, lenguaje y simbolismo.

Al tratarse de sistemas de nivel superior, es decir, que tienen una naturaleza englobante o agregada, cabe la posibilidad de llevar a cabo una clasificación de los mismos, atendiendo a similitudes que se encuentran en cada uno de ellos. La consideración de la cultura desde este punto de vista sistémico guarda interna coherencia con el pensamiento de Ortiz-Osés anterior a *Comunicación y experiencia interhumana*, en la medida en que hemos indicado en numerosas ocasiones el cariz metahermenéutico de su pensamiento. Dos grandes sistemas emergen como resultado de estas investigaciones ortizosesianas: el patriarcalismo y el matriarcalismo. Ortiz-Osés identifica, asimismo, un tercer sistema entreverado y con carácter más alternativo, el fratriarcalismo.

Ortiz-Osés adopta la clasificación ahora presentada siguiendo la tradición inaugurada por J.J. Bachofen<sup>196</sup>. Bachofen con sus estudios mitológicos dio inicio a la caracterización de las culturas consideradas como matriarcales, en contraposición al patriarcalismo dominante en occidente. Posteriormente, tal y como expone Fromm<sup>197</sup>, el matriarcalismo como modelo alternativo ha interesado sucesivamente a ideólogos (Engels<sup>198</sup>), a antropólogos (Malinowski<sup>199</sup>) y a etnógrafos como Bornemann<sup>200</sup> o Briffault<sup>201</sup>.

En cualquier caso, la cuestión de la existencia del matriarcalismo no es pacífica. Como siempre que se apela a la existencia de un sistema tipo, la constatación empírica del mismo en una sociedad concreta o en un tiempo determinado presenta ciertas dificultades. Ortiz-Osés es consciente de ello, en la medida en que “*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 o ginecocráticos relativos*”<sup>202</sup>.

---

<sup>196</sup> Bachofen, J.J. Op. Cit. 1988. Pp. 52 y ss.

<sup>197</sup> Fromm, E. *Love, sexuality and patriarchy. About gender*. New York: Fromm international publishing corporation, 1997. Pp. 3-90.

<sup>198</sup> Engels, F. *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*. Barcelona: Planeta de Agostini, 1992.

<sup>199</sup> Malinowski, B. *Sex and repression in savage society*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

<sup>200</sup> Bornemann, E. *Le patriarcat*. Paris: Presses universitaires de France, 1979.

<sup>201</sup> Briffault, R. *The mothers*. Abridged edition. New York: Holiday house, 1977.

<sup>202</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1977. P. 196.

Es decir, si bien puede resultar difícil identificar una cultura puramente matriarcal, no es difícil, por el contrario, reconocer la existencia de sistemas socioculturales patriarcales. A partir de ahí, parece que es posible aislar unos rasgos que, cuando se dan en común, identifican un tipo social alejado de lo que se entiende por patriarcado. Parte de la dificultad obedece también a la terminología. Como veremos, Ortiz-Osés emplea el término matriarcal (término más axiológico), no matriarcado (más político-económico), pero una lectura superficial puede confundir ambos conceptos. Podríamos decir, con Ortiz-Osés que, cuando menos, es posible hablar de elementos matriarcales de un sistema sociocultural.

Sin embargo, para presentar el matriarcalismo en su carácter más genuino es necesario apelar al origen de esta teoría o modo de caracterización psicosocial. Por ello, hay que llevar a cabo una mención a la figura de Bachofen y su obra más relevante, *Mitología arcaica y Derecho materno*.

a) El matriarcalismo en la obra de Bachofen.

Ortiz-Osés parte en su análisis de la obra de Bachofen de la tesis principal que anima la obra del jurista de Basilea, al decir que “*su tesis general es que el mundo occidental, fundamentalmente Roma y la civilización europea cristiana, representa un patriarcalismo de signo racionalista y tecnicista que emerge sobre las gloriosas ruinas del mundo oriental eminentemente matriarcal y de signo naturalista*”<sup>203</sup>.

Es decir, y por lo que aquí nos interesa en relación con la filosofía hermenéutica, la obra de Bachofen tiene un claro carácter interpretativo de la cultura y la sociedad de occidente. Ello queda en evidencia en el examen de, al menos dos extremos de su planteamiento. Por una parte, Bachofen se percata de que la presencia de determinados elementos no es fruto de la mera casualidad sino que es debido a la interna necesidad mutua, es decir, al hecho de que conforman un sistema. Quiere esto decir que “*si bien Herodoto no vislumbra en estas costumbres más que excepciones o desvíos de las costumbres helenas, un análisis más detenido de su interna articulación descubrirá una comprensión más profunda de las mismas. Pues no manifiestan desorden sino sistema, no ilustran arbitrariedad, sino necesidad*”<sup>204</sup>.

Este sistema es denominado por Bachofen como matriarcalismo. Además, para Bachofen el matriarcalismo no es un rasgo propio de un pueblo en particular sino que se refiere a un estrato evolutivo presente en todas las culturas humanas. Es decir, según Bachofen “*el derecho materno no es propio o exclusivo de un pueblo concreto, sino que pertenece a un estrato cultural, y que dada la solidaridad y regularidad de la naturaleza humana, no puede estar condicionado ni limitado por las relaciones de parentesco entre los pueblos*”<sup>205</sup>.

En relación con ambas tesis cabe decir que el reconocimiento de la presencia de un sistema cuando nos referimos al matriarcalismo, precisa de la concurrencia repetitiva de algunos elementos. En el caso del matriarcalismo podemos identificar de forma empírica un elemento que comparten aquellos sistemas psicosociales que han sido calificados como matriarcales. Este elemento mínimo o símbolo fundamental del

---

<sup>203</sup> Ibid. P. 198.

<sup>204</sup> Bachofen, J.J. Op. Cit. 1988. P. 54.

<sup>205</sup> Ibidem.

matriarcalismo es una institución jurídica: el parentesco matrilineal. El parentesco matrilineal ha sido identificado por Bachofen en contraposición al patriarcado consagrado en el sistema jurídico romano. Posteriormente, Malinowski identificó un parentesco matrilineal entre los trobriand e incluso Radcliffe Brown ha constatado su existencia entre los polinesios.

La explicación que los autores mencionados han proporcionado de un tal sistema de parentesco, distinto del generalmente conocido y reconocido en occidente, consiste en que la institución jurídica es el reflejo de una forma de vida diferente, de una vida en común distinta y de unos valores que no son los que dominan la conciencia colectiva de los pueblos con parentesco patrilineal. Así, para Bachofen,

*En las estructuras más profundas del hombre, el amor que une a la madre con el fruto de su cuerpo forma el foco de luz en la vida, el único claro en la oscuridad moral, el único deleite en medio de la miseria más profunda... Sólo después de ella, surgirá la ligazón con el padre, y sólo después hará éste efectivo su poder. Aquella relación, a cuya sombra entra la humanidad en contacto con la cultura, y que constituye el origen del desarrollo de toda virtud, del cultivo de lo más noble en el hombre, es la magia de la maternidad que opera como principio divino del amor, de la unidad y la paz, en medio de una vida llena de violencia<sup>206</sup>.*

Por lo tanto, para Bachofen, el matriarcalismo identificable con el parentesco matrilineal refleja una vida compartida de acuerdo con unos valores en los que la relación del individuo con la madre tiene predominancia sobre la relación con el padre, en la medida en que le provee de afecto y de una relación natural amorosa que en otros sistemas aparece en segundo plano. Por la importancia que concede a la relación con la madre, la teoría de Bachofen fue reevaluada por el psicoanálisis junguiano. Por ejemplo, el junguiano Neumann<sup>207</sup> apuntó la hipótesis de que la prevalencia de la relación con la madre sobre la del padre se puede deber al desconocimiento de las causas de la procreación y Malinowski por su parte, ha indicado que entre los trobriand, donde el parentesco es matrilineal, los jóvenes mantienen una gran libertad sexual y no vinculan la vida sexual con su práctica dentro del matrimonio.

Esta relación natural con la madre se contrapone al derecho paterno, cuya máxima representación puede encontrarse en el derecho romano. Así, el derecho romano es patriarcal porque consagra el principio de la paternidad abstracta. Esto es, en el sistema romano, tal y como puede comprobarse en *La vida de los doce césares*<sup>208</sup> de Suetonio, un paterfamilias podía adoptar a un varón como hijo, aún no teniendo más relación con él que la del puro mantenimiento del poder imperial (es paradigmático el caso de los emperadores, como por ejemplo, Augusto). En este caso, el parentesco no es fruto de un vínculo natural, sino efecto de la ritualización formal que permite un derecho concertado por los miembros de una sociedad.

---

<sup>206</sup> Ibid. P. 64.

<sup>207</sup> Neumann, E. *The great mother. An analysis of the archetype*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

<sup>208</sup> Suetonio. *Vida de los doce césares*. Barcelona: Juventud, 1978. Pp. 67 y ss.

El patriarcalismo histórico, del que el ejemplo romano es paradigmático, presenta como rasgo peculiar su vinculación con el status o posición en la estructura social. El parentesco en este sistema es aquella institución que hace posible el sostenimiento de una estructura social en la que las desigualdades están reconocidas en la conciencia colectiva. El propio Malinowski<sup>209</sup> lleva a cabo un finísimo análisis de la transformación del matriarcalismo natural basado en el disfrute a unas estructuras sociales en las que se acentúa la diferencia de status y posteriormente se idean mecanismos para perpetuar estas diferencias. En efecto, entre los trobriand, el matrimonio lleva aparejada la institución del regalo o dote, que deben los familiares de la mujer, y en particular, el hermano, al marido. La evolución de esta institución se desenvuelve de tal manera que el énfasis en el mantenimiento y recuperación del regalo matrimonial, impone el matrimonio entre consanguíneos y comporta como efecto final, cierto cierre social y la configuración de familias con más capacidad económica y más poder.

Desde un punto de vista crítico, podemos apuntar que la perspectiva antropológica de contemplar diferentes sistemas de parentesco y la histórica de comprobar los efectos en la historia de cada uno de ellos nos proveen las necesarias claves para repensar la necesidad de complementar ambos principios. Así, por ejemplo, el principio abstracto romano sin participación de amor maternal, ha redundado históricamente en luchas de poder y coaliciones cuyo único fundamento era el mantenimiento del status. Prueba de ello, y de la preterición del vínculo natural que unía a los romanos es el épodo VII de Horacio. Dice así:

*Funestos hados y el delito de un fratricidio acosan a los romanos  
Desde el momento en que la sangre del inocente Remo  
Cayó a la tierra, maldita para sus descendientes<sup>210</sup>.*

Asimismo, entiendo que el principio naturalista del amor materno puede a su vez complementarse con el más abstracto, en el sentido de procurar la universalización de ese amor, de tal manera que no quede restringido por las leyes de la sangre. Una prueba palpable de ello lo constituyen las adopciones de niños, tan frecuentes hoy en día, a los que se aporta el amor necesario, aún en ausencia del vínculo familiar natural. Por lo tanto, desde mi punto de vista los tipos puros acarrear consecuencias que hoy en día no podemos admitir desde una posición humanista.

En cuanto a la perspectiva evolutivo-cultural, Bachofen apunta a la existencia de estratos culturales diferenciados y la transformación de unos en otros. Ciertamente, es posible encontrar restos de instituciones o símbolos matriarcales (o no claramente patriarcales) si hurgamos en la coraza del sistema patriarcal dominante. Posteriormente, Neumann<sup>211</sup> y Durand<sup>212</sup> han llevado a cabo taxonomías de la simbología presente en los productos culturales. En contra, Sloterdijk<sup>213</sup> estima que este esquematismo se basa en suposiciones falsas sobre las fases de la evolución de las

---

<sup>209</sup> Malinowski, B. Op. Cit. 1985.

<sup>210</sup> Horacio. *Odas. Épodos*. Madrid: Espasa Calpe, 2006. P.210.

<sup>211</sup> Neumann, E. Op. Cit. 1991.

<sup>212</sup> Durand, G. *Las estructuras antropológicas del imaginario*. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 2004.

<sup>213</sup> Sloterdijk, P. *Esferas I*. Madrid: Siruela, 2003. P. 571.

culturas. La pregunta que surge es ¿cómo podemos enjuiciar críticamente el evolucionismo de Bachofen, desde nuestro punto de vista histórico?

En primer lugar, hay que señalar que Bachofen toma como materiales en los que funda su interpretación, los materiales ricamente simbólicos, es decir, los mitos y la religión. Ello lo distingue claramente de Malinowski, interesado preferentemente en la vida sexual y en rebatir la universalidad del complejo de Edipo. Por el contrario, para Bachofen,

*La tradición mítica...representa la expresión fiel de las leyes de la vida de aquellos tiempos en los que la evolución histórica del mundo antiguo halla sus cimientos, constituye la manifestación del modo de pensamiento originario y se muestra como revelación histórica directa y, en consecuencia, como fuente histórica de excepcional fiabilidad<sup>214</sup>.*

En cuanto a la religión como precipitado cultural de la vida anímica de un pueblo, apunta lo siguiente:

*Sólo existe un único poderoso motor de toda civilización: la religión. Cada elevación, cada caída del hombre, parte de un movimiento que tiene su origen en este supremo ámbito. Sin ella es imposible comprender cualquier aspecto de la vida antigua, y los tiempos más arcaicos se convierten en un enigma indescifrable<sup>215</sup>.*

Por lo tanto, el método que va a emplear Bachofen para realizar sus interpretaciones de los estratos culturales tiene dos pilares. Por una parte, la elección del material simbólico: mito y religión, como preferentes para el estudio de las culturas. Por otra, la anotación de las transformaciones de los símbolos para posteriormente proceder a una clasificación en etapas de los mismos. Con todo esto, desde un punto de vista crítico actual, cabe realizar las siguientes apreciaciones:

- La presencia de diversas etapas precisaría de su verificación empírica y ésta se encuentra sujeta al principio hermenéutico de que los productos culturales no son verdades objetivas, aunque tampoco particularidades subjetivas, sino mediaciones.
- La retórica que emplea Bachofen a la hora de “demostrar” sus conclusiones resulta en algunos casos de dudosa aceptabilidad. El propio Ortiz-Osés es consciente de ello cuando afirma que “*la mayor parte de los autores ven en la obra de Bachofen una aproximación folklorista a mitos interpretados de acuerdo a una compleja alegorización conceptual que no responde ya a la realidad*”<sup>216</sup>.

En efecto, la reinterpretación que lleva a cabo de algunos mitos, como por ejemplo el de Dionisos o el de Orfeo, revelan un lenguaje circular y autorreferencial, más propio de un discurso hermético que de uno hermenéutico. Como ha señalado Eco<sup>217</sup>, en el

---

<sup>214</sup> Bachofen, J.J. Op. Cit. 1988. P. 57.

<sup>215</sup> Ibid. P. 73.

<sup>216</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. P. 214.

<sup>217</sup> Eco, U. Op. Cit. 1997. Pp. 40 y ss.

discurso hermético se produce un eterno desplazamiento lingüístico, en el sentido de que cada palabra es alegórica y por lo tanto, es posible que muchas cosas sean verdad al mismo tiempo, aunque se contradigan. Además, cada palabra alegórica es un elemento que contiene un mensaje que ninguno (de los elementos) será capaz de revelar por sí solo. Por último, la verdad se identifica con lo que no se dice o se dice oscuramente y tiene que entenderse siempre en un plano que está más allá, por debajo de la superficie. Si bien puede relativizarse el punto de vista de Eco considerándolo como partícipe plenamente de la racionalidad occidental clásica, un autor orientado netamente hacia lo simbólico como Raimon Panikkar ha coincidido en señalar que este tipo de discurso es propio de la explicación ella misma mitológica o religiosa. Así, en *La trinidad*, Panikkar afirma que

*La única forma humana de escapar a esta trampa de las palabras (como “Dios”, “persona”, “hombre”, en nuestro caso) es recurrir a lo que la propia tradición acostumbra llamar *nexus mysteriorum*, la coherencia interna y la interrelación de los últimos misterios del mundo; es decir, la plausible congruencia de un conjunto de palabras dentro de una cosmovisión dada, de manera que una idea sostenga a la otra y un concepto encaje en el espacio proporcionado por otro, ofreciendo así un cuadro del mundo coherente y armónico<sup>218</sup>.*

Este obstáculo a una total racionalidad de la explicación matriarcalista por parte de sus proponentes viene compensado, como hemos señalado anteriormente, por el hecho de que otros autores han fijado su atención no tanto en los símbolos religiosos como en las formas de vida y costumbres, como por ejemplo Malinowski y el sexo, de tal manera que se obtiene una referencia más directamente ligada a la vida. Por ello, Ortiz-Osés al realizar balance de la cuestión, concluye que *“ahora sabemos 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”<sup>219</sup>*. Es decir, debe entenderse el término matriarcal como una noción ligada al flujo social, como una tendencia presente en algunos grupos sociales y un signo identificable, pero no tanto con una institución histórica puesto que ella misma es una mediación cultural.

## **10. LA ASIMILACIÓN ORTIZOSESIANA DEL MATRIARCALISMO**

En este punto de la exposición es preciso recalcar la particularidad de la asimilación ortizosesiana de la teoría sobre el matriarcalismo. Por encima de verificaciones empíricas o retóricas circulares, Ortiz-Osés asume el descubrimiento del matriarcalismo, como un proceso de descentramiento de la cosmovisión dominante (que él identifica con el patriarcalismo) y el consiguiente aireamiento de una corriente que mana de la vida misma. Ello ocurre en la hermenéutica ortizosesiana con caracteres muy específicos, que se expondrán al estudiar su obra *Contracultura y revolución<sup>220</sup>*. Sin embargo, ya en *Comunicación y experiencia interhumana* el autor abre el camino a una comprensión hermenéutica de lo matriarcal. Esta comprensión hermenéutica significa comprender determinados rasgos de la cultura y la sociedad (que él denomina matriarcales) como compensadores de los valores, normas y

<sup>218</sup> Panikkar, R. *La Trinidad*. Madrid: Siruela. 1998. P. 20.

<sup>219</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1977. P. 226.

<sup>220</sup> Ortiz-Osés, A. *Contracultura y revolución*. Madrid: Miguel Castellote, 1976a.



estructuras oficialmente vigentes (que él designa como patriarcales). Por ello, nuestro autor afirma 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 que nuestra sociedad es arquimédicamente patriarcal, resulta claro que la presencia del principio matriarcal se hace tanto más urgente, crítica y necesaria<sup>221</sup>.*

Es decir, Ortiz-Osés deja claro el modo en que interpreta “lo matriarcal”. Lo hace atribuyéndole el carácter de clave hermenéutica (ni ontológica, ni lógica, según nos recuerda) de la realidad social. Una realidad social que él concibe como dinámica y emergente. Debemos aquí hacer la comparación necesaria con la filosofía del sentido de Deleuze<sup>222</sup> que concibe al sentido como efecto de superficie. Para Ortiz-Osés, no se trata tanto de determinar el efecto de superficie (el patriarcado flotando arquimédicamente), sino de reconocer el flujo que recorre las profundidades. De ahí su interés en la psicología de lo profundo (psicoanálisis) y la necesidad de llevar a cabo una cierta abreacción epistemológica y anamnesis o reconocimiento de lo sepultado, de la corriente vital que baña las esencias de la cultura. En este sentido, Ortiz-Osés nos prepara para una hermenéutica crítica de corte nietzscheano, en la que la vida cobra primacía sobre la cultura, las metáforas de la fluidez ganan el terreno a las metáforas de la quietud y de la persistencia. Es una hermenéutica corrosiva que se va a concretar en su texto más batallador, en un manifiesto contracultural de autorreconocida biofilia, *Contracultura y revolución*.

## 11. CONTRACULTURA Y REVOLUCIÓN

En *Contracultura y revolución* Ortiz-Osés prosigue su tarea hermenéutica, es decir, el desvelamiento de las claves implícitas en la experiencia comprensiva e interpretativa del hombre. Se trata de esclarecer el lenguaje que comprende al hombre, en lugar del lenguaje comprendido por el hombre. En este caso, el debate que interesa al autor se sitúa en la lucha contracultural entre eros y civilización (Marcuse<sup>223</sup>).

En este marco de crítica cultural, Ortiz-Osés propone un nuevo material a recuperar, el trasfondo antropológico primigenio de la experiencia matriarcal. Sin embargo, en contraste con la exposición del mismo tema llevada a cabo en *Comunicación y experiencia interhumana*, en *Contracultura y revolución*, la oposición entre matriarcalismo y patriarcalismo adquiere el carácter de lucha entre principios simbólicos. Es decir, de acuerdo con este planteamiento, toda realidad se puede describir como el fruto de una tensión entre dos principios, el masculino y el femenino. Es la conjunción de ambos la que da lugar a la realidad, a lo que en terminología clásica se ha denominado el ser. Por lo tanto, en *Contracultura y revolución* la dialéctica comunicativa se transforma en dualéctica.

---

<sup>221</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1977. P. 227.

<sup>222</sup> Deleuze, G. *Lógica del sentido*. Barcelona: Barral editores, 1971. Pp. 13 y ss.

<sup>223</sup> Marcuse, H. *Eros y civilización*. Barcelona: Ariel, 2003.

Con ello, Ortiz-Osés sitúa su pensamiento en línea con la corriente iniciada por Nietzsche<sup>224</sup> y su revalorización de la metafísica presocrática. Así también, con la hermenéutica heideggeriana que se desarrolló en la misma línea<sup>225</sup>. El propio hecho de considerar al matriarcalismo y al patriarcalismo como principios recuerda el elementalismo de los pensadores anteriores a Sócrates, que concebían las cosas como compuestos de elementos en mutua interacción, más o menos pacífica, según el pensador. En especial, la filosofía de Parménides aparece como precursora de un pensamiento dialéctico. Tal y como lo explica Nietzsche en su obra *Los filósofos preplatónicos*,

*Si comparamos esta consideración del mundo (la de Parménides) con la de Heráclito, observamos en común el hecho de que las cualidades opuestas actúan sobre todo cuanto está en devenir y sobre todo cuanto perece. Pero mientras que Heráclito sólo ve en las cualidades la transformación eterna del uno-fuego, Parménides percibe por todos sitios las transformaciones de dos elementos contrapuestos. En Heráclito, la guerra es un juego, en Parménides, la marca del odio; pero, al mismo tiempo, los elementos que se odian entre sí tienen un deseo recíproco. Ésta es una concepción muy significativa. El mundo de Heráclito estaba hecho sin deseo: conocimiento e ignorancia, fuego y agua, la lucha – pero no hay nada en él que explique el impulso, el deseo<sup>226</sup>.*

Es esta tensión entre principios en contraposición la clave del pensamiento dialéctico, que encuentra en Parménides su gran precursor. No en vano, afirmaba el filósofo griego en un famoso fragmento, la diosa o principio femenino, “*es el principio de todas las obras del odioso nacimiento y de la unión, Impulsando a la hembra a unirse al macho y, al revés, al macho con la hembra*”<sup>227</sup>.

Una vez situada la hermenéutica dialéctica en sus coordenadas filosóficas, veamos en qué se condensan las tesis de Ortiz-Osés. Podemos afirmar que la propuesta dialéctica de Ortiz-Osés consiste en las siguientes tesis:

- a) Existe “*un hilo conductor del pensamiento filosófico desde los griegos hasta nuestros días*”<sup>228</sup>.

Gadamer<sup>229</sup> en *Verdad y método* se había ocupado del papel que juega la tradición histórica en la interpretación. Sin embargo, a diferencia de la hermenéutica gadameriana, inclinada a la investigación de las fuentes históricas de todo fenómeno interpretativo, en el planteamiento metahermenéutico de Ortiz-Osés, el vínculo que arroja luz (sentido) sobre la tradición filosófica occidental no se encuentra en lo dicho, en la palabra o en la tesis proferida y en sus alusiones o correlaciones históricas, sino

---

<sup>224</sup> Nietzsche, F. *Los filósofos preplatónicos*. Madrid: Trotta, 2003.

<sup>225</sup> Heidegger, M. *Basic concepts of ancient philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 2008.

<sup>226</sup> Nietzsche, F. Op. Cit. 2003. P. 101.

<sup>227</sup> Ibid. P. 100.

<sup>228</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1976a. P. 99.

<sup>229</sup> Gadamer, H.G. Op. Cit. 2007. Pp. 225 y ss.

en el sustrato vital del que emerge. Ortiz-Osés se remite, por lo tanto, a unas categorías protodiscursivas.

b) Para Ortiz-Osés, el pensamiento filosófico “*se funda en una experiencia fundamental*”<sup>230</sup>.

La experiencia fundamental, según Ortiz-Osés, tiene unos caracteres muy específicos. No se trata de una experiencia individual. Por el contrario, tiene carácter filogenético, es decir, colectivo comunitario, ligado a la pertenencia a una determinada singularidad étnica. Esta singularidad se concreta en dos tipos generales de experimentar colectivamente el transcurso del tiempo y de la vida. Estas dos formas se articulan en dos modos culturales, a los que Ortiz-Osés denomina matriarcalismo y patriarcalismo. El énfasis en este caso, no se pone en el individuo y sus interpretaciones particulares sino en dos grupos humanos representantes de dos formas de hacer frente al mundo. En definitiva, dos articulaciones culturales, porque para Ortiz-Osés “*la experiencia originaria de lo matriarcal y lo patriarcal se funde aquí en la experiencia de dos pueblos o “etnias” de cuya convivencia y comunicación en tiempos heróicos-clásicos surge el famoso dualismo griego que ha arribado hasta nuestros días*”<sup>231</sup>.

A juicio de Ortiz-Osés, estos dos modos culturales históricamente han sido representados por los pueblos indogermanos (patriarcalismo) y mediterráneos (matriarcalismo). Veamos en qué rasgos se concreta cada uno de los tipos culturales.

### **Indogermanos:**

Pueblo nómada.

Pueblo activo.

Monoteístas

Dios Padre- Zeus

Dios de la luz – tormenta – tiempo

Dios guerrero, jefe y caudillo.

Sociedad aristocrática

Predominio del cálculo y de la medida

Dominio de la naturaleza

Experiencia rectilínea del tiempo

Vida como proyecto

---

<sup>230</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1976a. P. 100.

<sup>231</sup> Ibidem.

## **Mediterráneos:**

Pueblo sedentario

Pueblo receptivo, pasivo.

Politeístas

Dioses de la tierra-Madre

Dioses de la fertilidad

Sociedad democrática

Predominio de lo sensual

Experiencia circular del tiempo

Vida como destino

A esta idea, cuya finalidad preferente consiste en ordenar y clasificar la selva de símbolos que pueden encontrarse en algunas culturas, Ortiz-Osés añade un elemento interpretativo dinámico, al señalar que *“la mentalidad matriarcal y su subyacente experiencia antropológica sedentaria precedería a la mentalidad patriarcal y a su subyacente experiencia antropológica nómada”*<sup>232</sup>. Es decir, no sólo se enumeran los elementos simbólicos de dos ámbitos culturales diferenciados, sino que Ortiz-Osés propone una interpretación del proceso histórico cultural en clave de transformación simbólica, tal y como hemos visto en el caso de Bachofen: *“Lo que entendemos hoy y aquí por cultura – la cultura occidental- emerge pues en el momento en que el principio del patriarcalismo se impone al principio del matriarcalismo”*<sup>233</sup>.

Es decir, que el esquema antecedente se aplica por Ortiz-Osés a la interpretación de los fenómenos culturales tanto actuales como precedentes. Por ello, la filosofía misma puede ser interpretada de acuerdo con estas categorías y de acuerdo con el esquema evolutivo propuesto. Ello trae como resultado la identificación de una serie de tendencias opuestas en el discurso filosófico de todas las épocas. Ortiz-Osés interpreta estas oposiciones como la pugna entre un principio masculino y un principio femenino, porque *“en la contraposición de lo masculino y lo femenino el pensamiento clásico griego da la primacía definitiva al factor activo-patriarcal de acuerdo al siguiente esquematismo”*<sup>234</sup>.

## **Principio Masculino**

Espíritu

Medida, número, forma

---

<sup>232</sup> Ibid. P. 101.

<sup>233</sup> Ibidem.

<sup>234</sup> Ibid. P. 102.

Lo impersonal, analítico

Sustancia.

### **Principio femenino**

Vida

Sensitivo (audio-táctil)

Lo personal-social

Evento.

Para Ortiz-Osés, lo que queda en la filosofía de la citada pugna se concreta en que la evolución de la filosofía (sensible ya desde Platón y confirmada en Aristóteles) reproduce la tensión primordial entre los dos regímenes existenciales, decantándose la tensión en favor del patriarcalismo. Según Ortiz-Osés, filosóficamente, esto supone el abrazo de una tendencia logicista que arriba hasta nuestros días en la forma de racionalismo tecnológico<sup>235</sup>.

Desde un punto de vista crítico hay que señalar que es discutible la total oposición que en este libro el autor observa entre los dos regímenes descritos. Asimismo, parece que la descripción de cada uno de ellos lleva aparejada una estilización de sus perfiles, es decir, cierta simplificación con el objeto de alcanzar el tipo deseado.

- c) El reconocimiento de la experiencia antropológica subyacente permite una reinterpretación de la simbología filosófica y de su fortuna histórica.

La reinterpretación afecta a la comprensión de los términos clave en el desarrollo de la doctrina filosófica occidental, tales como verdad (desocultación) o virtud (que proviene de vir, varón).

- d) Frente al estrato visible de la cultura dominante fluye un substrato cultural oculto y ocultado, estigmatizado y desprestigiado. Es el ámbito de la materia y de la pasión.

Se trata de recuperar la base materialista, sensual e incluso fisiológica, en sentido nietzscheano, de la filosofía. Así, por ejemplo, interpretando con arreglo a estas claves, puede decirse que san Agustín reconoce que el dios revelado por Jesús de Nazaret como Espíritu Santo, se identifica antroposimbólicamente con el principio femenino del amor (voluntas).

- e) Toda realidad participa en cierto grado de ambas dimensiones.

El ser o la realidad remiten a un proceso de co-formación, que es una conformación por los dos principios. Se trata, por lo tanto, de una dualética. Es decir, “*pareciera*

---

<sup>235</sup> Ibid. P. 103.

*como si el propio principio biológico de fecundación –la unión de un hombre y una mujer como necesarios para la procreación de un hijo– rigiera simbólicamente en el reino de la fecundación espiritual”<sup>236</sup>.*

Podemos considerar que ésta es la tesis fundamental de la dialéctica. Desde un punto de vista estrictamente hermenéutico la principal crítica que puede hacerse a esta propuesta es que corre el riesgo de rebasar el ámbito de la interpretación, para recaer en la metafísica. Como hemos señalado anteriormente, la hermenéutica de Ortiz-Osés tiene un marcado carácter metalingüístico. Con la propuesta dialéctica de *Contracultura y revolución* el autor da un paso más y procede a la resimbolización de un proceso cultural. La reescritura es, en efecto, un momento de la interpretación, pero el carácter principal de este modelo lo acerca a los propios productos mitosimbólicos. La diferencia principal de la propuesta de Ortiz-Osés respecto de la metafísica tradicional consiste en que para ésta los principios constituyen el ser, y el ser se corresponde con la verdad filosófica, mientras que para Ortiz-Osés los principios de la dialéctica están a la base de la formación cultural, pero las cristalizaciones efectivas son del todo contingentes e innumerables.

## **12. LA CORROSIÓN DE LA CULTURA**

En el primer capítulo de *Contracultura y revolución* Ortiz-Osés trata de recuperar el lado matriarcal de la experiencia humana, es decir, persigue el propósito de desempolvar el elemento contrapuntístico de la cultura dominante, esto es, hacer consciente la contracultura. En el segundo capítulo, por el contrario su propósito se dirige a tratar de revolucionar lo que se entiende por cultura, es decir, la expresión asentada de la misma.

Resulta de todo ello un completo programa de intenciones que si no fuera porque está escrito en un estilo continuo y poco propositivo, bien pudiera calificarse de manifiesto. Sin embargo, la propuesta de Ortiz-Osés tiene un carácter oxidante y corrosivo, a tal punto que incluso el término revolución pierde sus connotaciones dogmáticas y las adhesiones ideológicas de corte marxista, transformándose en una propuesta más centrada en revolver que en encontrar alguna verdad oculta. El propio Ortiz-Osés advierte que en su propuesta “*se enhebra una metodología relativizadora y una crítica generalizada de las ideologías: éstas obtienen su específico carácter negativo al absolutizar lo relativo, al hipostasiar un nivel (el suyo) y al hierotizar un aspecto*”<sup>237</sup>. Entre las relativizaciones que propone audazmente Ortiz-Osés podemos citar la liberación de lo reprimido, la corrosión de las verdades absolutas, el relativismo, la trituración de los textos aceptados, la naturalización de la cultura y la bisexualización de la naturaleza.

El problema que revolotea sobre el horizonte de este artículo es el de la verdad. La verdad considerada no como conquista científica, ni como desvelamiento de la realidad, sino como imposición axiológica. Es decir, se trata de denunciar la imposición (impostura) de criterios axiológicos, esto es, interhumanos y, por lo tanto, consensualizables y dignos de consenso, en forma de verdades de carácter eterno o cuasi-eterno, derivadas de una ideología o dogma. Por ello, la crítica corrosiva debe dejar al descubierto el carácter contingente de los dogmas y de los valores y promover

---

<sup>236</sup> Ibid. P. 108.

<sup>237</sup> Ibid. P. 122.

una cultura de diálogo y de consenso intersubjetivo. Es la verdad humana, ante la que deben ceder las no-verdades axiológicas, impuestas externamente.

*No hay más verdad que la que aparece y comparece en riguroso consenso intersubjetivo: que sea objetivo, bueno o malo, verdadero o falso, carece de otra instancia, que no sea la decisión dialógica, pues, en definitiva nosotros decidimos –quién si no- si esto está bien o mal, si es natural o antinatural, si hemos de llamar a las cosas de un modo u otro<sup>238</sup>.*

Ello conlleva un cierto ablandamiento de cosmovisiones rígidas y dioses autoritarios.

*Todo ha sido explorado, dicho, hollado. Las cuevas son los sueños y, sus voces, ecos. Grandiosos ecos, más verdaderos muchas veces que nuestras propias voces; cuevas en cuya cámara oscura, dilucidamos el envés de nuestro propio consensus, lo que implican sus términos, lo que dice sin decirlo y también, por qué no, lo que no puede decir sino mostrar<sup>239</sup>.*

Con ello, Ortiz-Osés prosigue la tarea emprendida en *Antropología Hermenéutica* de clarificar el mundo propiamente humano, es decir, el mundo lingüístico. Si según los postulados de la metafísica clásica, lo válido es lo que se ajusta a la verdad dogmática, derivada de una formación metalingüística (ideología, religión), para Ortiz-Osés, el ámbito de la verdad debe escapar de esas metaestructuras para abrirse al mundo, eclosionar y salir del cascarón de la ideología para encontrarse con el otro igual a uno mismo, con el prójimo. Es este prójimo con el que nos arreglamos para decidir sobre lo válido y sobre lo inaceptable. El momento de eclosión viene a significar ruptura y liberación, esto es, revolución sin ideología.

Sin embargo, para Ortiz-Osés, el hombre difícilmente puede escapar a los imperativos arquetípicos o estructurales de su especie (filogénesis). Su existencia es tensional, tendido en un alambre como el funambulista de Nietzsche. De esta tensión básica no puede escapar el hombre, de la dialéctica entre lo matriarcal y lo patriarcal, de lo masculino y lo femenino, del caos y del orden. El diálogo y la apertura, por lo tanto, se dan siempre en un campo previamente extendido, en el ámbito intermedio entre lo natural y lo cultural. Es el espacio que Ortiz-Osés denomina protolenguaje existencial bisexual y que estimo sería más correcto llamar bisexuado. La revolución, según Ortiz-Osés, tendría que ser contracultural (Marcuse), redentora de lo oculto y ocultado, más que vencedora de lo verdadero sobre lo alienante (Habermas).

### **13. EL LENGUAJE DEL MATRIARCALISMO VASCO**

Como he señalado a propósito de la exposición que Ortiz-Osés lleva a cabo del matriarcalismo, buena parte de las críticas que esta formulación teórica ha recibido se refieren a la necesidad de verificar empíricamente su concreción en la historia. Hemos visto, asimismo, que el carácter empírico de la teoría admite diversas formulaciones: la más antropológica, en la línea de Malinowski, que mostró la existencia de elementos ajenos al patriarcalismo dominante en occidente. La otra línea es la preconizada por

---

<sup>238</sup> Ibid. P. 119.

<sup>239</sup> Ibid. P. 120.

Bachofen y que se basa en la interpretación del material simbólico, es decir, de los mitos y las instituciones religiosas, a través de sus transformaciones.

Con la intención de realizar una aportación a la teoría del matriarcalismo, Ortiz-Osés lleva a cabo una interpretación de la cultura vasca. La cultura vasca se encuentra ejemplificada en sus producciones mitológicas y folklóricas en las que, según Ortiz-Osés, anidan los elementos que permiten calificar la cultura tradicional vasca como matriarcal. Es necesario señalar que una interpretación según las claves mencionadas aporta un elemento crítico indudable al acervo de interpretaciones más o menos académicas que circulaban en ese momento sobre la cultura vasca. En efecto, la cultura vasca ha centrado su especificidad en la incomparabilidad de su lengua y en los valores asociados con semejante singularidad etnográfica. El romanticismo con que los distintos exegetas de “lo vasco” han tratado de arrojar luz sobre la religión natural, las instituciones jurídico-civiles y las libertades públicas de los vascos ha adolecido, en general, de la ausencia de un método de alcance universal. Por ello, el esfuerzo realizado por Ortiz-Osés es, en principio, meritorio. El hecho de proyectar sobre los materiales mito-folclóricos vascos la trama epistemológica de una tradición interpretativa, ha contribuido a arrojar una cierta racionalidad al mundo tradicional vasco.

Por otra parte, es necesario señalar que el material que Ortiz-Osés elige en *Comunicación y experiencia interhumana* es, desde un punto de vista crítico, insuficiente. Con posterioridad a este libro se publicaron sus estudios sobre *El matriarcalismo vasco*, *El inconsciente colectivo vasco*, *Antropología simbólica vasca* y *La Diosa madre*, en los que se estudia de un modo más profundo y extenso el mismo tema. El material recogido en *Comunicación y experiencia interhumana* viene constituido por una cancioncilla popular que sirve a Ortiz-Osés de punto de partida para una evaluación de la cultura vasca. La cancioncilla dice así:

*Madre, dame pan,*

- *Sí, si me das llave*
- *¿Qué llave?*
- *Llave de señor, de dueño.*

*Señor dame llave.*

- *Sí, si me das pluma.*

*¿Qué pluma?*

*Pluma de águila.*

*Águila, dame pluma.*

*Sí, si me das intestino.*

*¿Qué intestino?*

*Intestino de ternero.*

*Ternero, dame intestino*

*Sí, si me das leche.*

*¿Qué leche?*

*Leche de vaca.*



*Vaca, dame leche.*

*Sí, si me das hierba*

*¿Qué hierba?*

*Hierba de montaña, etc.*<sup>240</sup>

Es preciso interpretar este texto en dos pasos. En primer lugar, vamos a recoger la interpretación que Ortiz-Osés realiza de la cancioncilla. En segundo lugar, procede adoptar cierta distancia crítica y añadir una perspectiva crítica al mismo.

a) La interpretación de Ortiz-Osés.

Para Ortiz-Osés,

*El sujeto comienza su andadura simbólica en busca de su autonomía o personalidad (llave) a través y con la ayuda coimplicada de la madre promisor, arribando a un límite asimismo simbólico: el mar como remoto último lugar de la consecución del pan (símbolo de la vida); a raíz de este tope y a partir de este encuentro mítico con el mar, el sujeto se habrá ganado el pan de su madre frente a la que aparece como plenamente reconocido: recibió justamente el pan (materno), a cambio de la llave (paterna)*<sup>241</sup>.

De entre los elementos señalados, Ortiz-Osés concede especial importancia al símbolo del mar, porque según él, “*el mar es así el símbolo de la escena de la vida en cuyo interior rotativo circular se ejecuta la metamorfosis de mi invalidez primera (niño) en adulto constitutivo frente a la mujer*”<sup>242</sup>.

b) Crítica.

Coincido con Ortiz-Osés en observar en la cancioncilla cierto carácter didáctico y pedagógico, de iniciación a la vida. Ello es perfectamente claro en el símbolo del diálogo entre madre e hijo. Sin embargo, a mi entender queda muy claro que el simbolismo se refiere a la propia estructura de la existencia. Esta estructura puede caracterizarse por las siguientes características:

- El deseo como motor del drama humano, elocuentemente expresado en la cancioncilla en forma de requerimiento: dame pan.
- La necesidad de contar con la cooperación de los demás para cumplir el deseo.
- La íntima relación entre mundo social (llave, pluma) y mundo natural (águila, vaca). Este elemento sería característico del inconsciente que lo proyecta, es decir, de la simbología vasca.
- La necesidad de un intercambio para que no se rompa la cadena de cooperación. No se hace mención a la compasión ni a ningún principio de

---

<sup>240</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1977. P. 236.

<sup>241</sup> Ibid. P. 237.

<sup>242</sup> Ibid. P. 238.

intercambio asimétrico, como el perdón. Con ello, se estaría ante un universal del funcionamiento social, el intercambio, estudiado ya desde Mauss<sup>243</sup>. Lo peculiar de la cancioncilla es que este principio social se da también en el seno de la familia, en la relación madre-hijo, que a nuestros ojos aparece como especialmente protectora y regida más por el amor que por el interés particular.

- El intercambio no se justifica con arreglo a principios abstractos de justicia o de equivalencia, sino a principios de voluntad (pan por llave, llave por pluma). Cada elemento de la cadena desea algo diferente y si se quiere mantener la cadena de cooperación es necesario conocer el deseo del otro y darle cumplimiento.

### c) Valoración global.

Desde un punto de vista axiológico, vemos que el primer intercambio se da entre niño y madre, por lo que la relación madre-hijo no es de entrega desinteresada por parte de la madre, sino que la madre provoca un cierto destete simbólico, a fin de que el hijo salga al mundo y busque lo que ella también necesita.

La madre no solicita al padre su deseo, sino que lo hace al hijo. El arquetipo del padre aparece en segundo plano. Es probablemente el dueño, que da a entender la naturaleza dominante y detentatoria del poder en la familia, propia del patriarcalismo. La madre, insatisfecha, no busca su cómplice en el padre, sino en el hijo.

A diferencia de Ortiz-Osés que ve en el mar el símbolo de las aguas primigenias, el suero vital del ecosistema fetal y primer símbolo del mundo infantil, a mí entender, el simbolismo del mar indica el límite de lo posible, allí hasta donde puede arribar el niño en su búsqueda de lo necesario para mantener el circuito de cooperación vital.

El carácter circular indica que ésta es la esencia de la existencia, vayamos donde vayamos volveremos a la misma coyuntura: al deseo, a la necesidad de la cooperación de otros para cumplirlo y a la búsqueda de quien puede proporcionar el elemento que cumpla la exigencia que completa la cadena de necesidades.

Por lo tanto, estimo que la axiología subyacente en la cancioncilla no es predominantemente matriarcal, sino más bien patriarcal, aunque con ciertos rasgos matriarcales. Ello se justifica allí donde el padre-dueño exige al hijo, mientras mantiene a la madre insatisfecha. La madre a su vez demanda al hijo su cooperación (la llave, el poder), en lugar de al padre. En este caso, podríamos hablar de cierto carácter ambivalente de la imagen de la madre, algo que ha sido señalado por Neumann como propio del matriarcalismo y que sin embargo, escapaba a la noción idílica que mantenía Bachofen de la relación madre-hijo. Sin embargo, no encontramos rasgos de una oposición padre-hijo propiciada por la madre y que diera lugar a una lucha edípica. Se asume el intercambio de voluntades como base de la subsistencia y de la coexistencia en paz y en relación con la naturaleza.

Sin embargo, veamos lo que sucede si realizamos un cambio en las asunciones que hemos llevado a cabo en nuestra interpretación. Veremos entonces la potencia creativa

---

<sup>243</sup> Mauss, M. *The gift. The form and reason for Exchange in archaic societies*. London: Routledge, 1990.

que conlleva la metodología propuesta por Ortiz-Osés. Tomemos como interpretación alternativa, difícil de verificar, la posibilidad de considerar que el dueño al que se refiere la cancioncilla no es en realidad el padre, sino el tío materno, que en las sociedades matrilineales ostenta la autoridad respecto del hijo. En este caso, la figura del padre estaría ausente y el simbolismo representado en la cancioncilla constituiría un supuesto de simbolismo matriarcal en su más clara expresión. Con ello, estaríamos más en sintonía con la conclusión de Ortiz-Osés, según la cual, “*frente a tal patriarcalismo la estructura psicosocial vasca analada por los datos, situaciones, símbolos y funciones aludidos aparecerá reganando el lugar central de la madre sobre la base del reversement hermenéutico del Edipo*”<sup>244</sup>.

Por último, hay que subrayar que una elucidación más segura que la que aquí presentamos exigiría el contraste de materiales mucho más amplios que los que presenta Ortiz-Osés en este libro. A ello dedicaremos la segunda parte de la tesis, que se ocupa de los estudios mitosimbólicos de Ortiz-Osés.

#### 14. EL FRATRIARCADO

Como hemos venido explicando, la dialéctica entre patriarcalismo dominante y matriarcalismo subyacente mantiene al hombre en tensión existencial. Como remedio de la misma, Ortiz-Osés propone una estructura psicosocial de carácter mediador, el fratriarcado.

El fratriarcado ha sido estudiado preferentemente por los psicólogos interesados en la evolución de la personalidad. Así, por ejemplo, desde una perspectiva psicológica<sup>245</sup> se ha apuntado que en el proceso de individuación o separación del individuo de la madre, la fratría representa un elemento positivo. El individuo se socializa y al mismo tiempo adquiere ciertos caracteres que le van a identificar en la comunidad de iguales, es decir, en la fratría. Estos elementos constituirán la identidad que le va a distinguir de los demás y que un antropólogo estructuralista definiría como en oposición al resto de identidades. De esta manera, el fratriarcado o las fratrías, por emplear un término más neutral, permiten la superación de las limitaciones del matriarcado (dependencia de la madre y su castración correspondiente), al tiempo que se elude la confrontación con el padre (lucha edípica). Por ello, en opinión de Ortiz-Osés, “*en la intercomunicación fratriarcal propugnada se trata de abolir, como dice Bornemann, la jerarquización patriarcal tanto social como psíquica a favor de un yo reconocido por el otro yo correspondiente correspondiente*”<sup>246</sup>.

El fratriarcado se caracterizaría, según Ortiz-Osés, por su carácter democrático, en el seno del cual sólo podemos encontrarnos con nuestros iguales. Para Ortiz-Osés, la esencia de la fratría, que históricamente se ha materializado en numerosas agrupaciones, unas profesionales y otras lúdico-festivas, reside en que en la comunidad de fratres o hermanos, se provee al individuo de las dosis necesarias de reconocimiento para consolidar su personalidad y realizarse como individuo. Como ejemplo más significativo de los valores igualitarios del fratriarcado, Ortiz-Osés señala que “*el cristianismo representa un fratriarcado sin límites. Su fórmula ya no es sólo:*

---

<sup>244</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1977. P. 252.

<sup>245</sup> Neumann, E. *Origins and history of consciousness*. Princeton: Princeton University Press, 1995. P. 181.

<sup>246</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1977. P. 315.

*yo soy reconocido, sino, yo te reconozco. O; hay que reconocer para ser reconocido*”<sup>247</sup>.

Sin embargo, hay que introducir un elemento correctivo, al señalar que las fraternías tal y como se han conocido en las diferentes sociedades han constituido un elemento más dentro de un sistema social más amplio. Así, por ejemplo, Malinowski en su estudio sobre la sociedad Trobriand destaca que la iniciación sexual en libertad se produce en determinados círculos de jóvenes que comparten lecho para hacer realidad sus deseos sexuales, de tal manera que la fraternía les provee del ambiente de libertad necesario para una realización sexual sin restricciones. Pero en todo caso, el círculo fratriarcal no representa el conjunto de las interacciones sociales sino un aspecto parcial de la vida de los individuos de una determinada edad.

Aparte de esta consideración hermenéutica amplificativa, estimo que la extensión acrítica del fratriarcado puede acarrear ciertos aspectos negativos. Así, por ejemplo, el propio Malinowski señala que incluso en una sociedad como la trobriandesa, donde la sexualidad se vive sin represión y en la que no existen las perversiones tal y como abundan en las sociedades patriarcales, persiste sin embargo un único tabú, el del incesto. Es decir, las relaciones sexuales entre hermanos no están permitidas. Por ello, creo que una extensión universal del fratriarcado, realizada acríticamente, comporta ineludiblemente una transposición del tabú. Ello es claramente perceptible en las fraternías cristianas en las que la abstinencia sexual es un precepto de obligado cumplimiento.

A todo ello hay que añadir que, en las fraternías históricas, usualmente se observa una cierta jerarquización y estratificación, con lo cual, se transponen los valores de la sociedad jerarquizada al ámbito de la fraternía. Con ello, puede disminuir notablemente la capacidad de transformación axiológica que se pretende. Sin embargo, el interés hermenéutico de Ortiz-Osés reside en considerar el fratriarcalismo como axiología, no tanto como realización histórica. De tal manera que, como valor, pueda precisamente servir de correctivo a las situaciones históricas. De este modo hay que entender la propuesta ortizosesiana del fratriarcalismo, como axiología alternativa al sistema de valores dominante en la sociedad.

---

<sup>247</sup> Ibid. P. 307.

## **LA NUEVA FILOSOFÍA HERMENÉUTICA**



## 1. RACIONALIDAD Y AXIOLOGÍA

En *Comunicación y experiencia interhumana* Ortiz-Osés llevó a cabo una auténtica deconstrucción de los ámbitos en los que el lenguaje se constituye socialmente. En *Contracultura y revolución*, por su parte, sometió el discurso tradicional a un proceso de corrosión y destrucción. En *La nueva filosofía hermenéutica*, por el contrario, el autor se reconcilia en cierta manera con la tradición filosófica. En efecto, en esta obra surgen como temas propios de reflexión algunos de los lenguajes acallados o simplemente combatidos en las obras anteriores. Lo que caracteriza a *La nueva filosofía hermenéutica* es el diálogo pacífico en torno al cristianismo y la religión, la reevaluación de la tradición filosófica, principalmente platónico-aristotélica y la reconsideración de teorías filosóficas más estáticas o conservadoras que las hasta el momento preconizadas por el autor. Entre ellas pueden mencionarse la axiología o filosofía de los valores, considerada, eso sí, desde un punto de vista hermenéutico y emancipador.

El matiz apuntado es importante, puesto que frente a una filosofía de los valores de corte platónico y esencializante, para Ortiz-Osés, lo axiológico es precisamente lo vitalista. Es decir, la actividad de valoración, en el caso de Ortiz-Osés, no se refiere a la aceptación de un ideal, sino a la inserción de lo humano (con sus deseos, necesidades y sobre todo, preferencias) en el paradigma de las interpretaciones. Frente a la verdad pura de la ciencia, lo axiológico remite a la vida, a las verdades impuras, a una razón vitalista, en el sentido orteguiano y scheleriano. Es decir, se refiere a un compromiso entre las cosas y el hombre que las interpreta. Una epistemología como la citada bebe de las aguas removidas por la figura seísmica de Nietzsche. En efecto, como ha señalado Vattimo, “*Nietzsche habla, por el contrario, de vida y conocimiento en términos de conflicto, y los poderes eternizadores del arte y la religión no señalan aquí una síntesis estilística, sino que son esencialmente poderes oscurantistas*”<sup>248</sup>.

Por ello, la razón axiológica debe asumir la parte no del todo racionalizable de la experiencia, lo que Ortiz-Osés llama lo irracional, aquello que entra en conflicto con la razón. Para Ortiz-Osés “*el recurso intramoderno (y posmoderno) a los valores representa una inmersión en lo escamoteado por nuestra pesada razón: lo irracional. El quehacer de una filosofía actual es inmergerse en las contaminadas aguas de la vida para refundir un horizonte clausurado*”<sup>249</sup>.

Una tal razón axiológica encuentra cierta afinidad con la hermenéutica de los intereses de Bultmann<sup>250</sup> y Habermas<sup>251</sup>. Si en estos dos autores el conocimiento se encuentra inmerso en un mundo de intereses personales o colectivos (de clase), para Ortiz-Osés, el interés puede interpretarse como valoración, es decir, como afección del sujeto por el mundo y que predetermina su actuación racional. No en vano, afirma el autor que “*el conocimiento del ser es afección profunda*”<sup>252</sup>. La consecuencia de todo ello es

---

<sup>248</sup> Vattimo, G. *Las aventuras de la diferencia*. Barcelona: Altaya, 1999. P. 22.

<sup>249</sup> Ortiz-Osés, A. *La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna*. Barcelona: Anthropos, 1986. P. 10.

<sup>250</sup> Bultmann, R. *New Testament and mythology and other basic writings*. Philadelphia: Fortress Press, 1989. P. 73 y ss.

<sup>251</sup> Habermas, J. Op. Cit. 1989. P. 159 y ss.

<sup>252</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1986. P. 15.

que lo que es bueno para uno puede ser perjudicial para otro, más allá de su presunta racionalidad o verificabilidad.

La cuestión del sentido o de qué sentido tienen las cosas y las verdades para cada uno, ocupa ahora el lugar de la cuestión por la verdad. Por todo ello, el énfasis en la valoración pone de manifiesto que lo que interesa al autor es el lado más afectivo y sentiente-sentimental de la experiencia. Lo que está en juego aquí es una aceptación o rechazo de lo que se admite como verdadero, en base a una serie de intuiciones que no descansan en argumentos de verdad sino de preferencia.

Sin embargo, lo original del pensamiento inaugurado por esta obra reside en que, en este caso, la integración de lo calificado como irracional (lo pasional, el amor y lo erótico) no se realiza con fines críticos y disolutores de una tradición apolillada y cansina, como ocurría en *Contracultura y revolución* sino con el objeto de construir un nuevo marco hermenéutico. Es por ello, que la razón misma se adjetiva como irracional. Con ello, lo irracional se integra con lo hasta ahora considerado como racional. Pero al mismo tiempo, este movimiento tampoco supone la inmersión en un baño de inconsciencia o ininteligibilidad, sino que se mantiene el carácter racionalizable o al menos escrutable de esta parte de la experiencia. En este sentido, la aportación de Ortiz-Osés supone un cierto correctivo a la hermenéutica nietzscheana que, en opinión de Vattimo, implica la *“reivindicación de la inconsciencia como ambiente necesario para la creatividad y la vida”*<sup>253</sup>.

En opinión de Ortiz-Osés, *“el conocimiento y reconocimiento de los valores pasa no por la razón intransitiva sino por el “corazón” como simbólico órgano de valoración. O el amor como órgano axiológico de apreciación”*<sup>254</sup>. Debido a esta integración de lo racional con lo irracional, el conocimiento mismo habrá de reflejar semejante conjunción. Ortiz-Osés denomina razón axiológica a esta nueva epistemología. La referencia al corazón como órgano axiológico no es casual. Merleau-Ponty<sup>255</sup> y Heidegger<sup>256</sup> dedicaron extensas reflexiones a desentrañar la relación entre un órgano de los sentidos (la visión) y el conocimiento. Heidegger por ejemplo, en sus lecciones sobre la fenomenología, puso de manifiesto que el conocer, en la filosofía tradicional, se ha expresado mediante una serie de metáforas entre las que destaca, la de la visión. Conocimiento y visión han sido símbolos equivalentes, surgidos de la experiencia común. El desconocimiento, por su parte, ha sido también calificado como engaño o como ilusión. Heidegger, por ejemplo, en sus investigaciones fenomenológicas emplea la figura de la luz diurna para referirse al ser.

*Daylight is something that is part of the being of the world itself. Daylight is the sun's presence. The character of being for this manner of being-present is to let things be seen through it. Letting something be seen is the sun's manner of being. The perceptibility of things is subject to a condition, that of a specific manner of being of this world itself. “Being a condition” applies to a manner of being of the world itself.*

---

<sup>253</sup> Vattimo, G. Op. Cit. 1999. P. 18.

<sup>254</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1986. P. 12.

<sup>255</sup> Merleau-Ponty, M. *The primacy of perception. And other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics*. Illinois: Northwestern University Press, 1978. Pp. 12 y ss.

<sup>256</sup> Heidegger, M. Op. Cit. 2005. Pp. 4-22.



*The sun's being on hand, precisely what mean when we determine: it is daytime, is part of the existence in the world*<sup>257</sup>.

De este modo, la epistemología aparece preñada ab initio de un simbolismo experiencial que nace de la metafórica del cuerpo. Por ello, estimo que en la medida en que se trata de dar cuenta (logos) de ámbitos de la experiencia nuevos o que han permanecido soterrados, resulta normal que el nuevo lenguaje siga las pautas del saber clásico y caracterice al rendimiento de ese logos como producto de la afección de un órgano, en este caso, el corazón. Todo ello, da paso a una retórica que se aleja del significado unívoco del signo convencional y que reconoce su referencia al sentido como relación simbólica. Siguiendo la epistemología de Amor Ruibal, Ortiz-Osés ve en la noción amoruibaliana el fundamento que puede hacer de puente entre un saber centrado en la verdad (y su univocidad) y un saber centrado en la vida (y su carácter confuso). En esta nueva epistemología, el ser “*no funge como idea o concepto racional, sino como símbolo que pacta realidad e irrealidad, razón e irrazón, consciencia e inconsciencia, idea y sentimiento*”<sup>258</sup>.

Si ya desde Kant, el conocimiento tiene carácter sintético, de mundo y estructura apriorica del hombre, la razón axiológica constituye un nuevo intento de síntesis entre la verdad racional verificable y el sinsentido irracional sensible, con el resultado de alcanzar un conocimiento de la vida.

## 2. NIETZSCHE Y JESÚS DE NAZARET

La referencia a Nietzsche no resulta simplemente de una interpretación contextual de *La nueva filosofía hermenéutica*, sino que el propio autor plantea la necesidad de contrastar la filosofía de la vida de Nietzsche con la vida más o menos filosófica de Jesús de Nazaret. Nietzsche es bien conocido por su actitud combativa frente a la figura de Cristo (*El anticristo*), pero debe ser también reconocido por haber creado a un nuevo profeta errante, Zaratustra, que en su caminar indigente, sigue los pasos señalados por la sangre del crucificado.

En efecto, la impronta de Nietzsche es innegable si queremos afrontar la constitución de una axiología o interpretación valorativa del mundo. El propio autor alemán, llevó a cabo una hermenéutica vitalista de la enferma metafísica clásica. Así, por ejemplo, en *La voluntad de poder* observa que

*Siempre he afirmado en mis escritos que el valor del mundo debe buscarse en nuestra interpretación (sabedor de que en cualquier otro lugar son posibles otras interpretaciones distintas de las simplemente humanas); que las interpretaciones reconocidas son evaluaciones perspectivas, en virtud de las cuales nos conservamos en la vida, o sea, en la voluntad de poder; que toda elevación del hombre determina la superación de interpretaciones más restringidas y supone creer en nuevos horizontes. El mundo que nos interesa es falso, vale decir, no es un hecho, sino una imaginación y una síntesis de una escasa suma de observaciones; es fluido, como cosa que deviene, como una falsedad*

<sup>257</sup> Heidegger, M. Op. Cit. 2005. P. 6.

<sup>258</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1986. P. 13.

*que continuamente se desvía, que no se aproxima nunca a la verdad, porque no hay verdad alguna*<sup>259</sup>.

Este es el punto de partida de la hermenéutica nietzscheana, el hecho de que la verdad es un punto minúsculo que flota sobre la omnipotente voluntad de persistencia (Spinoza), de autorrealización, y de querer (Schopenhauer). Sin embargo, la voluntad de poder de Nietzsche se presta a numerosas interpretaciones, algunas de ellas ciertamente sospechosas como ha sucedido con su utilización por los ideólogos filonazis. Por ello Ortiz-Osés, de forma afortunada, distingue entre la voluntad de poder y la voluntad de potencia. Para nuestro autor,

*Nietzsche es el grandioso exponente de nuestra encrucijada cultural, así como de nuestra esquizoide dualidad entre la biófila voluntad de “potencia” y a la reactiva voluntad de “poder”*<sup>260</sup>.

La voluntad de potencia hace referencia a la propia realización personal y en este sentido, está directamente emparentada con la doctrina griega sobre la virtud. En efecto, para los griegos, la virtud o arête se puede predicar no sólo de los hombres sino también de los objetos o animales. Para los griegos<sup>261</sup> clásicos, un caballo será virtuoso si siendo de carga, es fuerte y si siendo de montura es veloz. Referida al hombre, la doctrina sobre la virtud afirma la posibilidad del hombre de alcanzar la perfección de su naturaleza.

El concepto griego de virtud es un concepto vitalista y que tiene que ver más con la idea de belleza que con la idea de culpa, propia de la virtud cristiana oficial. De nuevo encontramos similitud con el pensamiento de Nietzsche, ya que al decir de Ortiz-Osés, “*la axiología nietzscheana es un continuo intento por rescatar, salvaguardar y recrear el “valor de la vida”, haciendo trasparecer (sic) en la mismísima fealdad del mundo lo que hay de valor, relevancia vital o significancia*”<sup>262</sup>. La voluntad de potencia, según la explica Ortiz-Osés, hace referencia a la posibilidad del hombre de actualizar su propia virtualidad, de llevar una vida creativa. En este sentido se opone a todo esencialismo, ya sea de tipo racionalista (animal racional) o naturalista (mecanicismo).

Por el contrario, la voluntad de poder descarnada (o reactiva como la denomina Ortiz-Osés), hace referencia a la necesidad de ejercer influencia sobre otros. Toda vez que la actualización de la propia voluntad se encuentra con la oposición o simple no alineación del resto de voluntades con la propia, la voluntad de poder haría referencia al momento de imposición del propio criterio sobre el ajeno. Desde un punto de vista actual, semejante idea es indefendible. La voluntad propia precisa, en numerosas ocasiones de la coordinación de las voluntades ajenas, pero ello ha de lograrse mediante la cooperación, no mediante la imposición de la voluntad propia. En este sentido podría criticarse a la voluntad de poder el hecho de que si la voluntad puja por realizarse, ha de alcanzar en primer lugar la virtud (arête), es decir, ha de ejercitarse en la producción de hechos socialmente respaldables. La moderna teoría de la

---

<sup>259</sup> Nietzsche, F. *La voluntad de poder*. Madrid: Editorial EDAF, 2000. P. 415.

<sup>260</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1986. P. 17

<sup>261</sup> Ferrater Mora, J. *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1992. P. 3438.

<sup>262</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1986. P. 19.

cooperación desarrollada por Axelrod<sup>263</sup> y Schelling<sup>264</sup>, por ejemplo, iría en este sentido encaminada al desarrollo de nuevas virtudes sociales, en línea con la retórica clásica y su finalidad persuasiva.

Aún más, la aportación de Ortiz-Osés se distingue por proveer una categoría del todo original, el énfasis en la voluntad de sentido. La voluntad de sentido rompe la relación dialéctica entre poder y compasión, potencia y virtud. El sentido como noción límite aporta la conciliación entre las diversas virtualidades que anidan en el ser humano. Alcanzado el sentido en la comunidad, se alcanza la paz, podríamos afirmar. Sin embargo, el sentido tiene siempre el carácter frágil de lo liminal.

La filosofía de Nietzsche no es del todo clara en este punto, ni podía serlo, dado el carácter complejo conscientemente asumido por su autor. Por su parte, la aportación de Ortiz-Osés, proponiendo la voluntad de potencia frente a la voluntad de poder, es interesante. Con ello, Ortiz-Osés en lugar de asumir ciegamente los presupuestos vitalistas del autor alemán, los pondera y replantea críticamente. Se trata de afirmar la vida, pero no cualquier tipo de vida. Es la vida creativa la que recibe el reconocimiento de nuestro filósofo, en tanto que realización de la voluntad de potencia, porque *“es la vida la que tiene razón: esta divisa schilleriana procedente del prístino texto nietzscheano anuncia el “valor para la vida” como determinante en último término. Esta voluntad de vida dice voluntad de crear, así como voluntad de valor”*<sup>265</sup>.

La lectura ortizosesiana de la voluntad de poder en Nietzsche lleva al autor aragonés hacia una interpretación cercana a las posiciones de Schopenhauer, en la medida en que la voluntad no se entiende de forma unívoca sino más bien en sentido dual. Con esto quiero dar a entender que la voluntad de poder nietzscheana tiene un marcado carácter activo y, empleando terminología psicoanalítica adleriana, fálico-viril. La búsqueda de la predominancia y del vigor, son propios de la filosofía de Nietzsche, pero esto no significa que la hermenéutica basada en la voluntad haya de ser así en todo caso. Si tomamos como referencia al inmediato predecesor de Nietzsche, a Schopenhauer, nos percatamos de que la fenomenología de la voluntad admite una solución distinta. Para Schopenhauer el hombre persigue realizar su esencia pero se encuentra con el mundo en relación de oposición. Sin embargo, la superación del dolor y del sufrimiento por no poder realizar su voluntad se alcanzan por medio de una actitud que no es fálico-impositiva. En la filosofía de Schopenhauer es a través de la compasión como la voluntad se reconcilia con el mundo.

La compasión schopenhaueriana no tiene el sentido de la compasión oficial cristiana que la entiende como ‘pesar’ o ‘pena’, con lo cual salvaríamos la crítica de Nietzsche de convertir al hombre en una bestia de carga. Por el contrario, la compasión schopenhaueriana se inspira en el budismo y tiene que ver con la estructura básica existencial del aceptar humano. Es decir, según esta teoría es el modo como recibimos los hechos de la experiencia el que determina la felicidad o el sufrimiento. Este modo en su forma más elaborada constituye la compasión, que aquí podemos definir como la aceptación de lo que no es perfecto o ideal. Es por ello, que cuando Ortiz-Osés habla de amor, se acerca más a Schopenhauer y su doctrina de la compasión que a Nietzsche y su voluntad de poder. Esta estructura receptiva de la experiencia ha sido adivinada

---

<sup>263</sup> Axelrod, R. *The evolution of cooperation*. New York: Basic Books, 1984.

<sup>264</sup> Schelling, T.C. *The strategy of conflict*. Cambridge: Harvard University Press, 1980.

<sup>265</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. P. 18.

por el propio Ortiz-Osés cuando afirma que “*mientras que el Cristo interpreta la esencia de la vida en simbología matriarcal-femenina, cuya proyección es el Espíritu Santo íntimamente asociado a María, en Nietzsche hay una predominante exégesis patriarcal masculina de la energética Vital proyectada en el Dioniso fálico (y no en su madre Deméter)*”<sup>266</sup>.

Por otro lado, desde el momento en que relaciona a Nietzsche con Jesús de Nazaret Ortiz-Osés señala un rasgo común de ambos, el compromiso con la vida. No obstante, también señala una diferencia específica, la del amor como solución o disolución de la necesidad, más que voluntad, de poder. En estos términos puede interpretarse el siguiente párrafo de Ortiz-Osés:

*Pues, ¿Qué es la dionisiaca voluntad afirmadora de Zaratustra sino la interpretación más descarada de la radical voluntad de amor del nazareno? Una y otra afirman, aunque con diferentes matices a considerar más tarde, una misma emergencia de sentido, un paralelo élan creacional, un radical talante o actitud vital-positiva ante la vida sumida hasta las heces*<sup>267</sup>.

Asímismo, la comentada simetría observada entre el nazareno y Nietzsche pretende salvar el vitalismo inherente al mensaje de Jesús y que se ha perdido en largas disquisiciones teológicas y eclesiales. Rescatar al Jesús secuestrado, podría ser la consigna de una hermeneutización del mensaje cristiano. Con ello, Ortiz-Osés se alinea con aquellos heterodoxos que no comulgan con la burocratización y la oficialización de un mensaje liberador en origen. Así lo confirma el propio Ortiz-Osés al decir que “*mi interpretación nazarena del Zaratustra implica una reinterpretación nietzscheana del cristianismo originario. A tal fin, se precisa rescatar al Cristo del oscurantismo eclesiástico, revisando su concepción-límite del amor agapeístico como un dar-la-vida (y no la muerte, asumida)*”<sup>268</sup>. Ortiz-Osés tampoco se pone del lado de quienes reniegan de Jesús por considerarlo, de forma superficial, como un discurso religioso e inútil.

### **3. UNA POSMODERNIDAD CONTRACULTURAL**

Semejante enfoque nietzscheano de Jesús y la reinterpretación de Nietzsche en clave amorosa-compasiva es fruto de una época en la que se producen confluencias de ideas y creencias históricamente opuestas. Ortiz-Osés identifica este movimiento cultural con la postmodernidad. En efecto, para Ortiz-Osés, la postmodernidad no se caracteriza por la presencia de una tesis sustantiva, sino precisamente por la superación de los desgarrones ideológicos que arrastramos desde el pasado. Ortiz-Osés distingue cuatro períodos culturales a los que denomina respectivamente como modernidad, contramodernidad, intramodernidad y postmodernidad.

Si la modernidad se caracterizó por la búsqueda de la verdad y su aplicación a la vida práctica en forma de trabajo racionalizado, la contramodernidad se caracterizó, como hemos visto en *Contracultura y revolución* por la vuelta a la materia y a la dimensión sensual de la vida; la intramodernidad se caracterizó por la caída de los mitos o ideales

---

<sup>266</sup> Ibid. P. 23.

<sup>267</sup> Ibid. P. 20.

<sup>268</sup> Ibid. P. 21.

acumulados en las etapas anteriores y la postmodernidad finalmente, se caracteriza, según Ortiz-Osés por “incidir en la desgarradura entre ambos bloques y desbloquearse al través asumido de dicha grieta o brecha”<sup>269</sup>.

Contextualizando el anterior esquema podemos añadir que, en efecto, es plausible considerar como uno de los frutos de la época posterior a la modernidad la concienciación crítica del carácter fragmentario y fragmentado de los productos culturales. En este sentido, una vez más, Lévi-Strauss<sup>270</sup> llevó a cabo una labor de pionero, al destacar que las conformaciones culturales de carácter más social (mitos) se pueden descomponer en unidades menores o fragmentos, correlacionados de forma puramente estructural, sin que exista necesidad alguna de tipo ontológico que determine un orden. Es decir, que el vínculo es puramente lógico, aunque inconsciente. Desde un punto de vista hermenéutico, cabe argüir que el vínculo no es lógico ni ontológico, sino medial, es decir, simbólico, pero el rasgo de la fragmentariedad quedaría intacto.

También desde el lado del deconstruccionismo se ha puesto énfasis en la disolución del sentido en relaciones que pueden ser desmanteladas y reinstauradas. Así, por ejemplo, el derridiano Norris explica que lo propio de la deconstrucción consiste, a diferencia del estructuralismo, en el desmantelamiento de las oposiciones culturales.

*What these consist in, very briefly, is the dismantling of conceptual oppositions, the taking apart of hierarchical systems of thought which can then be reinscribed within a different order of textual signification. Or again: deconstruction is the vigilant seeking-out of those ‘aporias’, blindspots or moments of self-contradiction where a text involuntarily betrays the tension between rhetoric and logic, between what it manifestly means to say and what it is nonetheless constrained to mean. To ‘deconstruct’ a piece of writing is therefore to operate a kind of strategic reversal, seizing on precisely those unregarded details (causal metaphors, footnotes, incidental turns of argument) which are always, and necessarily, passed over by interpreters of a more orthodox persuasion. For it is here, in the margins of the text –the ‘margins’, that is, as defined by a powerful normative consensus – that deconstruction discovers those same unsettling forces at work<sup>271</sup>.*

Lo que tiene en común el pensamiento ortizosesiano con la deconstrucción es que frente a modelos consensuales del saber (Peirce, Habermas) ambos proponen la condicionalidad lingüística de la interpretación. No obstante, en el caso de Ortiz-Osés, a diferencia de lo que ocurre en la deconstrucción, el resultado al que se llega rara vez es aporético, porque no busca neutralizar un sintagma de verdad con su reverso. Puede eso sí, ser paradójico o contradictorio, pero tiene el carácter expresivo del simbolismo, frente a la vacuidad más propia de la aporía. En la hermenéutica de Ortiz-Osés la superación tiene un carácter muy particular, consistente en la reunión de lo disjunto, en la religación de lo que permanece fragmentado o separado, porque para Ortiz-Osés, “no hay superación sin recuperación: frente a la moderna dialéctica ascensional, comparece ahora una dialéctica por compenetración de los contrarios así

---

<sup>269</sup> Ibid. P. 26.

<sup>270</sup> Lévi-Strauss, C. Op. Cit. 1994. Pp. 229 y ss.

<sup>271</sup> Norris, C. *Derrida*. Cambridge: Harvard University Press, 1987. P. 19.

*reconvertidos*”<sup>272</sup>. Esta unión de los contrarios, tiene su reflejo en la propia naturaleza de la interpretación, que pasa de tener un carácter sígnico-lingüístico-lógico a tener un carácter simbólico-evocativo-semántico.

Sin embargo, desde un punto de vista crítico, podría reprocharse a la propuesta de Ortiz-Osés de querer retener o mantener determinadas tesis, frente al vértigo que produce la propuesta deconstruccionista de caminar por el filo estrecho de la aporía, dejando a un lado las experiencias sentidas y más o menos reconocidas intersubjetivamente. Es decir, se le puede achacar cierto conservacionismo. Ortiz-Osés manifiesta en este caso un rasgo característico de su hermenéutica y que hemos venido mencionando en relación con el conflicto de las interpretaciones. El rasgo al que me refiero es el de no desembarazarse de forma absoluta de ninguna de las interpretaciones. Estimo que esta postura tiene de positivo la asunción de que toda interpretación, si ha tenido cierta fortuna histórica (la suficiente para existir), tiene su parte de justificación. Sin embargo, observo que el integracionismo ortizosesiano puede cargar en exceso la labor del hermeneuta. En definitiva, una propuesta debe también velar por la simplicidad además de por la integración, ponderando ambas variables.

#### **4. LA NUEVA FILOSOFÍA HERMENÉUTICA**

Como se ha señalado anteriormente, el mérito u originalidad de *La nueva filosofía hermenéutica* reside en que el autor adopta una actitud constructiva frente al criticismo que ha imperado en sus obras inmediatamente anteriores. La problemática presentada de la voluntad de poder nos sirve de contexto al modo en que Ortiz-Osés plantea su hermenéutica en *La nueva filosofía hermenéutica*. En efecto, si la finalidad de toda hermenéutica es favorecer la comprensión, la cuestión a dilucidar será la del sentido de toda productividad cultural. Sin embargo, como hemos visto, el sentido, frente a la opinión de Betti, para Ortiz-Osés no reside en desentrañar una estructura objetiva que pueda identificarse por vía metódica. El sentido para Ortiz-Osés, es función del hombre tanto como función del objeto interpretado. Por ello, siguiendo los fundamentos de la hermenéutica nietzscheana, la aclaración del sentido deberá tener en cuenta la pulsión creativa del individuo (voluntad de potencia), así como el interés subyacente al acto de interpretar (voluntad de poder).

Ambas dimensiones, la creativa y la ideológica, se dan de forma ineludible en el acto interpretativo. En opinión de Ortiz-Osés, puede reconocerse la dimensión ideológica en la estructura ontológica de la interpretación como prejuicio. Sin embargo, el prejuicio ideológico es, a juicio de Ortiz-Osés, salvable, no porque pueda dejarse a un lado como estructura trascendental, sino porque cabe su relativización o descentramiento a través del diálogo interhumano. A sensu contrario, ello trae consigo que en toda conversación o acto de habla no sea necesario tan sólo explicar el contenido referencial sino también traer a luz la ideología implicada. Por ello, nuestro autor propone “*la búsqueda de un sensus plenior en todo sensus implicado. Y ello a base de una distinción ya clásica entre lo que se dice (sentido común) y lo que yace co-dicho o sea, entre dicción y condicción, entre lo que se dice y lo que se quiere decir (P. Ricoeur)*”<sup>273</sup>.

---

<sup>272</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1986. P. 26.

<sup>273</sup> Ibid. P. 74.

Por su parte, la dimensión creativa pone énfasis en el carácter transformador de la interpretación, que a nivel epistemológico puede compararse a un proceso metabólico. Tengamos en cuenta al respecto la consideración de Deleuze y Guattari de que la actividad humana es creativa por ser el hombre una máquina de corte, que desgaja fragmentos del continuum que constituye el flujo hilético. Ortiz-Osés comparte esta perspectiva al afirmar que “*la verdad hermenéutica no dice conformidad con una realidad dogmáticamente asegurada, sino conformación y reformulación crítica de esa realidad; una tal verdad es más que adecuación, “justicia”: atribución a cada cosa de su valor-de-posición en un conjunto diacríticamente estructurado*”<sup>274</sup>.

Precisamente la consideración hermenéutica de la ideología como prejuicio, en lugar de su esencialización e hipostatización como verdad, hace posible el ablandamiento de la pared ideológica y la apertura de nuevas ventanas de comunicación en el escenario social. La transformación ideológica es tarea hermenéutica, según nos propone Ortiz-Osés.

## 5. EL LENGUAJE

La labor constructiva que afronta el autor en *La nueva filosofía hermenéutica* parte de los fundamentos establecidos por la hermenéutica contemporánea en torno al lenguaje como eje ordenador de la cultura. Como se viera en *Antropología hermenéutica*, Ortiz-Osés asume la influencia de la reflexión de Heidegger sobre el lenguaje, aunque a diferencia de la obra más temprana ortizosesiana, en *La nueva filosofía hermenéutica* existe una reflexión más meditada y una interpretación ponderadamente distanciada y contrastada.

En el comentario a *Antropología hermenéutica* decíamos que Ortiz-Osés entiende por lenguaje toda forma simbólica, prestando escasa atención a la distinción entre lenguaje y lengua, entre lenguaje y la función lingüística o entre lenguaje y estructura metalingüística. Más tarde, en *Comunicación y experiencia interhumana*, aplicando el esquema semiótico de Jakobson, el análisis del lenguaje se tornó mucho más fino, en la medida en que adquirió un carácter más técnico, más pulido. En *La nueva filosofía hermenéutica*, Ortiz-Osés nos presenta un tercer modo de abordar la relación entre lenguaje e interpretación. Este tercer modo tiene que ver con el giro vitalista adoptado en sus tres últimos libros. En ellos, la influencia contracultural y el aliento nietzscheano adquieren preeminencia. Por ello, la propia relación entre hermenéutica y lenguaje se verá empapada por la corriente de la vida.

Por ello, la cuestión hermenéutica fundamental, la posibilidad misma de la comprensión, se formula en términos existenciales (no necesariamente existencialistas). Se trata no sólo de comprender un lenguaje, sino de comprender el lenguaje que expresa lo vivido, el sentido del mismo y su anverso, el sinsentido. Más que procurar las claves de interpretación de un sistema lingüístico, será el propio lenguaje el que desvele las tramas en que se ha realizado el destino.

A modo de contrapunto interpretativo, resulta interesante en este punto recuperar las diferentes interpretaciones que del lenguaje realizó Heidegger, ya que el filósofo alemán representa un modelo o tipo de ontología hermenéutica y a su vez, expresión

---

<sup>274</sup> Ibid. P. 75.

de un cierto lingüisticismo existencial. En efecto, la filosofía de Heidegger puede comprenderse en diferentes etapas:

- La comprensión en Heidegger I es una estructura existencial. Por lo tanto, todo conocimiento se da en el seno de un proceso interpretativo. Sin embargo, para el primer Heidegger, la cuestión relevante no consiste en desvelar esta estructura existencial, sino el lugar que ocupa la cuestión del ser. Por ello, Heidegger considera el análisis de la existencia humana como previa para una elucidación de la cuestión del ser. El tiempo constituirá el campo de emergencia del sentido y por lo tanto, de la constitución de la pregunta por el ser.
- En Heidegger II, la pregunta por el ser se independiza de la cuestión por el sentido. El ser se nos presenta en esta ocasión como lo esenciante. El ser reúne lo universal (la esencia) y lo particular (la experiencia). Por ello, el ser media entre hombre y mundo.

En *La nueva filosofía hermenéutica* Ortiz-Osés propone un modelo de comprensión cercano al Heidegger<sup>275</sup> de las *Contribuciones a la filosofía* y al Heidegger III de Hölderlin y *la esencia de la poesía*. Para Ortiz-Osés,

*Ser y esencia hablan en el lenguaje. El lenguaje aparecerá, en efecto, como posible instancia medial, puesto que constituye el lugar de cita no sólo del logos mundano y, en tanto, prólogo y camino en que hombre y mundo se encuentran, aunque este encuentro y su lenguaje estén condicionados siempre por el ser mismo*<sup>276</sup>.

El condicionamiento al que alude Ortiz-Osés se hace más patente al señalar que el ser mismo es un condicionante de la interpretación, que esencia la experiencia de hombre y mundo al encuentro. En esta etapa del pensamiento de Ortiz-Osés se pone de manifiesto la radical relación entre la esenciación (tal y como aparece en *La nueva filosofía hermenéutica*) que opera el ser (que es el que dona el sentido en *Antropología hermenéutica*) con el lenguaje. Pudiera afirmarse que el ser mismo es uno de los modos de traducción de la experiencia, modo privilegiado en la tradición indoeuropea, pero un modo lingüístico en definitiva. Al decir de Ortiz-Osés ello se hace evidente en el habla ordinaria, en que “cualquier pregunta, dicho o dicción, cualquier respuesta, atención o realización humana yace siempre ya refundada y refundida en la dicción primigenia que el lenguaje muestra o dice (y “es”)<sup>277</sup>. Como podemos comprobar, Ortiz-Osés representa la citada estructura hermenéutica en tres niveles:

- La dicción, es decir, el acto comunicativo.
- En tanto condición (con-dicción), es decir, el código o metalenguaje implícito.
- De su propia traducción (transducción según terminología de Ortiz-Osés), porque toda interpretación supone la generación de nuevos textos, como parte de una semiosis universal.

---

<sup>275</sup> Heidegger, M. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos: Biblioteca Internacional Heidegger, 2003b.

<sup>276</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1986. P. 83.

<sup>277</sup> Ibid. P. 84.



Este esquema supone una innovación tanto de la estructura anticipatoria explicitada por Heidegger y Gadamer, como de los modelos más semióticos de Jakobson o Saussure. Por otra parte, es necesario destacar que se trata de un modelo netamente hermenéutico, en la medida en que se tiene en cuenta el momento de traducción. En efecto, ya desde Schleiermacher, la hermenéutica ha perseguido la comprensión de lo ajeno (lo distanciado, según Gadamer) y, por lo tanto, la traslación de lo ajeno al lenguaje propio.

Asimismo, desde un punto de vista contextual, podemos situar el modelo de Ortiz-Osés en paralelismo con la semiótica culturalista de Lotman<sup>278</sup>. Lotman ha definido todo sistema cultural como una cadena de procesos de codificación y decodificación. En este sentido, la semiótica de Lotman y la hermenéutica de Ortiz-Osés guardan cierta similitud, no sólo en lo referente al momento de la traducción sino también en lo relativo al momento de la decodificación. En efecto, la escuela rusa de semiótica analizó una serie de fenómenos lingüísticos que denominó estructuras globalizantes secundarias. Frente al estructuralismo Saussuriano centrado en el análisis de oposiciones y al sistema Jakobsoniano basado en la descripción de elementos, el modelo de Lotman opta por una descripción más contextual de los signos. De esta manera, el sintagma o texto en el modelo lotmaniano existe en un medio que lo circunda, la estructura globalizante, que Lotman denomina semiosfera. A esta idea semiótica se corresponde la idea hermenéutica ortizosesiana de las condiciones. La semiosfera de Lotman es una estructura metalingüística que condiciona la existencia de textos en su interior y que por lo tanto, constituye el medio en que se da la ejecución del acto lingüístico. Es por lo tanto, el elemento metalingüístico condicionante de los elementos que constituyen el acto comunicativo o dicción.

Sin embargo, a diferencia de la semiótica de Lotman, el énfasis de Ortiz-Osés recae sobre la tradición: “*La dicción mostradora que el lenguaje inaugura es esencialmente tradición: tradición de historia y de destino*”<sup>279</sup>. La tradición ha estado presente en el análisis de la conciencia histórica de Gadamer y, en su obra precedente, el propio Ortiz-Osés ha dedicado parte de sus esfuerzos a afrontar un diálogo, en ocasiones virulento, con la tradición, tanto de España y su cultura más o menos machista, como del País Vasco y su cultura más o menos cerrada. En el modelo semiótico de Lotman, ciertamente el interés por la tradición es menor. Sin embargo, también el propio Lotman en sus análisis sobre la tensión entre literatura (escritura de autor) y mito (escritura popular), destaca la mutua influencia.

Con todo, queda referirnos al momento de la dicción o lenguaje como expresión y acontecimiento. Siguiendo la línea heideggeriana, Ortiz-Osés aclara de forma nítida lo que en *Antropología hermenéutica* aparecía rodeado de una espesura casi insondable. Lo que el lenguaje dice, es

*el modo de acontecer del ser en la historia. Que nuestro lenguaje actual diga y muestre el modo como hoy el Ser acontece – tecnológicamente- no es una casualidad. Este lenguaje resulta de un acontecimiento del ser: se trata por tanto de un lenguaje resultante, aconteciente, ocurrente: nos está ocurriendo a nosotros como lenguaje*

---

<sup>278</sup> Lotman, I.M. *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*. Madrid: Cátedra, 1996. Pp. 77 y ss.

<sup>279</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1986. P. 85.

*de nuestra época, como lenguaje del ser en nuestra civilización, como modo del ser*<sup>280</sup>.

En este punto Ortiz-Osés sigue el giro efectuado por Heidegger en sus reflexiones en torno al acontecimiento (Ereignis) y que conllevan un enfoque ontocinético. La clave está en considerar que el ser emerge y la emergencia del ser va ligada al apalabramiento o donación de sentido. El ser ya no está-ahí, como lo ente a-la-vista (metafísica clásica), sino que se constituye en un proceso de simbolización lingüística. Como ha aclarado Vattimo en su excelente comentario a Heidegger,

*El ser se relaciona con el hombre en cuanto tiene necesidad de éste para acontecer; y el acontecer no es un accidente o una propiedad del ser sino que es el ser mismo. Ni el hombre ni el ser pueden concebirse como “en sí” que luego entren en relación*<sup>281</sup>.

El sentido auténtico de una filosofía centrada en el evento reside en que, como bien ha señalado Vattimo, asume que el ser está ligado al hombre y el hombre al ser<sup>282</sup>. Como veremos más adelante, uno de los temas recurrentes de la interpretación que Ortiz-Osés hace de la filosofía de Amor Ruibal es precisamente la correlación que existe entre sujeto y objeto, hombre y mundo. No en vano, la propia tesis doctoral de Ortiz-Osés versaba sobre el correlacionismo en Amor Ruibal y en Heidegger.

Sin embargo, el punto que más nos interesa, porque añade un sentido de continuidad en el discurso de *La nueva filosofía hermenéutica* es el de la relación entre acontecimiento y lenguaje. La aportación fundamental de Heidegger al respecto consiste en señalar el carácter poético del lenguaje, en la medida en que el lenguaje es el lugar de aparición del ente. Vattimo ha destacado el hecho de que en Heidegger III, el lenguaje presenta un doble carácter. Por una parte, es en el lenguaje donde se verifica toda innovación ontológica, todo cambio del ser<sup>283</sup>. O dicho en palabras de Heidegger, el lenguaje mismo es poesía en un sentido esencial. Sin embargo, Vattimo identifica un segundo punto que debe ser tenido en cuenta. Al tiempo que el lenguaje es poesía en sentido esencial, “*esto significa que el lenguaje es poesía sólo en su sentido esencial: no todo hablar es creación, puesto que por lo común, el hablar ha declinado a mero instrumento de comunicación que se limita a articular y a desarrollar desde el interior la apertura ya abierta*”<sup>284</sup>. Por lo tanto, resulta interesante conocer cuál es el alcance del lenguaje en su sentido esencial. Para Vattimo, la cuestión es clara, porque “*en el lenguaje esencial se instituyen los mundos históricos en que el Dasein y el ente se relacionan entre sí en los varios modos de la presencia humana en el mundo (conocimiento, acción): la poesía es así “el fondo que rige la historia”, como dice Heidegger en su conferencia sobre Hölderlin*”<sup>285</sup>.

Por lo tanto, el lenguaje esencial actúa como fondo del discurso histórico, es la estructura poética que constituye el fondo del hablar contingente. Es por ello que la consideración del lenguaje en Ortiz-Osés tiene en cuenta los aspectos más

---

<sup>280</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1986. P. 85.

<sup>281</sup> Vattimo, G. *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa, 2002b. P. 101.

<sup>282</sup> Ibid. P. 100.

<sup>283</sup> Ibid. P. 112.

<sup>284</sup> Ibid. P. 112.

<sup>285</sup> Ibid. P. 113.

estructurales, es decir, los metalenguajes que actúan de fondo. El conocimiento de las claves metalingüísticas provoca un deslizamiento de los postulados clásicos de la hermenéutica en la obra de Ortiz-Osés. Si tradicionalmente la hermenéutica se ha ocupado de la elucidación del significado y por lo tanto, de llevar a cabo una traducción de un lenguaje en otro (comprensión), la hermenéutica de Ortiz-Osés concede prioridad a la elucidación del sentido, es decir, a la aclaración de los niveles metalingüísticos que expresan la ligadura entre hombre y acontecimiento. La diferencia con el enfoque metafísico tradicional es clara. Frente a un señalamiento y denominación de la realidad presencial a través del signo lingüístico, Ortiz-Osés pone el acento en el sentido que yace implícito en el nombrar del ente, es decir, en su simbolización. La diferencia entre ambos enfoques refleja la distancia que media entre signo y símbolo, en la medida en que *“mientras que el signo es parte del mundo cósmico del ente, el símbolo participa del mundo humano de la significación o, para decirlo por nuestra cuenta y riesgo, mientras que el signo significa o consigna un significado, el símbolo simboliza o consigna un sentido”*<sup>286</sup>.

## 6. RACIONALIDAD Y RELIGIÓN

El planteamiento sobre el mito sirve a Ortiz-Osés para recuperar como tema de discusión la validez del discurso religioso. Obsérvese que lo que se trata de decidir es si merece la pena otorgar validez a la religión o es, sin más, un residuo cultural histórico del que es preferible prescindir. Con ello, el autor pretende reabrir la polémica suscitada por autores diversos. Por ejemplo, para Comte la religión es un estado espiritual superado por la ciencia; para Marx, la religión es un instrumento de dominación de clase; para Nietzsche, la religión es el arma de los débiles, de los que desprecian la vida; por último, para Freud, la religión es pura ilusión. Por ello, Ortiz-Osés se pregunta por la racionalidad de la religión, tratando de determinar cuáles serían las condiciones en las que la religión sería justificable.

Para ello, Ortiz-Osés plantea una serie de exigencias metódicas que permiten emitir un juicio de validez sobre la religión. Son las siguientes:

- La religión es un juego lingüístico más. Como todo juego lingüístico debe atenerse a las exigencias de racionalidad intersubjetivas, es decir, a lo que en *Comunicación y experiencia interhumana* él mismo denominó conciencia diacrítica. Con ello se conseguiría eludir la atadura al dogma y a la verdad decretada.
- La racionalidad mencionada no es de tipo absoluto o lógico, sino más bien una razonabilidad. Como tal, tiene un carácter eminentemente social y democrático. Su aceptabilidad por la generalidad de una comunidad es la que instaaura el criterio de estimación de validez o invalidez. No es tanto la razón teórica (verificabilidad) la que ejerce de juez, sino la razón práctica (universalidad del discurso).
- La crítica al lenguaje religioso se lleva a cabo en dos frentes. El primero es un análisis intrasistémico, en el que se da cuenta de lo que significa el lenguaje religioso. Así, por ejemplo, la obra de Mircea Eliade en que se sistematiza la

---

<sup>286</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1986. P. 99.

experiencia teofánica. El segundo frente lo constituye el análisis extrasistémico, es decir, la plausibilidad de la explicación religiosa en un entorno social que debe decidir sobre su aceptabilidad o no. El primer análisis debe traducir la experiencia del lenguaje religioso al lenguaje del no creyente. Es decir, debe responder a preguntas como: “¿*Qué sentido (racional) tiene ser hombre religioso –algo al parecer irracional, prerracional o quizás a-racional?*”<sup>287</sup>. El segundo análisis debe responder a la pregunta sobre el sentido de la religión, es decir, a cuestiones tales como si tiene más sentido amar que ser amado, etc. De donde se deduce que, para Ortiz-Osés, la validez del lenguaje religioso (de su discurso podríamos afirmar) depende de que “*tenga más sentido el sentido que el sinsentido*”<sup>288</sup>. Este sentido habrá que verificarlo democráticamente, esto es, tendrá validez en la medida en que constituya un factor social positivo. En este punto habrá que tener en cuenta preferentemente las consideraciones de una sociología de la religión de carácter crítico.

Una lectura crítica de la exposición de Ortiz-Osés sobre la racionalidad de la religión permite extraer las siguientes conclusiones:

- Lo que Ortiz-Osés plantea en el apartado sobre racionalidad y religión tiene mucho que ver con la discusión abierta en los años ochenta del siglo XX acerca de la religión como sistema sociológico. Lo original de Ortiz-Osés reside en que su análisis se centra en los aspectos lingüísticos, de manera preferente. De este modo, exige una cierta racionalidad intrasistémica, algo que los historiadores de las religiones del siglo XX han proporcionado de modo más o menos fehaciente. Ello satisfaría las exigencias de la filosofía analítica, en el sentido de aclarar el significado lingüístico de las expresiones religiosas. Al menos, puede ofrecer algún sentido el hecho de extraerlas del ambiente cuasihermético que puede rodear a la retórica religiosa.
- Desde un punto de vista cercano a la izquierda epistemológica, la alusión a la justificación democrática de la racionalidad religiosa no puede dejar pasar el hecho de que la religión no sólo es discurso. Por ello, no sólo debe justificarse que tenga más sentido creer que no creer, sino que debe justificarse desde un punto de vista pragmático-social. Con esto quiero decir, que la religión, además de discurso lingüístico es además, estructura social. Y, por ello, debe dar cuenta no sólo de su discurso, sino también de su posición en la sociedad. Por ello, no vale para que sea admitido como democráticamente racional el hecho de que su discurso sea comprensible o justificable, sino que debe dar cuenta de su influencia en la vida social. No sólo cuenta la admisibilidad de sus postulados, sino el efecto que tiene en la vida social la posición que actualmente y en virtud de su historia ocupa en la sociedad. Es decir, desde un planteamiento social-democrático, cabe preguntar extrasistémicamente no sólo si el discurso religioso es beneficioso o no socialmente, sino sobre el efecto de la actuación de la estructura social religiosa sobre el resto de la sociedad. Para ello, estimo que habrán de tenerse en cuenta las necesidades sociales más prioritarias y la forma en que debieran satisfacerse. Asimismo, con estas prioridades sociales, debiera realizarse una estimación (axiología) de la validez de la religión en sentido democrático.

---

<sup>287</sup> Ibid. P. 132.

<sup>288</sup> Ibid. P. 137.

## 7. HERMENÉUTICA DEL MENSAJE DE JESÚS DE NAZARET

Fiel a su metodología de análisis preferentemente lingüístico de los fenómenos culturales, Ortiz-Osés efectúa un análisis de la filosofía de Jesús de Nazaret. Tal filosofía, es como puede fácilmente intuirse, no tanto un producto cultural acabado, sino una forma de vida. Ortiz-Osés distingue cuatro rasgos que identifican el modelo vital propuesto por el nazareno. Estos cuatro rasgos son la relativización de los valores, la reversión cultural, el vitalismo agapeístico y el elemento marginal o libertario.

a) La relativización de los valores.

Se puede expresar diciendo que la doctrina de Jesús de Nazaret disuelve los valores considerados como absolutos. Habría que matizar que la sociedad en la que vivió Jesús se caracterizaba por un patriarcalismo oficial de corte religioso en el que los valores son reconocidos jurídicamente (ley humana derivada de la ley divina) y su cumplimiento puede ser en muchos casos más formal que derivado de la inspiración espiritual.

Frente a este formalismo ético de corte absolutista, Jesús ofrece un cierto anarquismo, que pone en primer lugar a<sup>o</sup>l hombre frente a las demandas de la ley. Ortiz-Osés interpreta este movimiento en el sentido de conceder primacía a la vida, al flujo vital, frente a la verdad disecada.

b) La reversión cultural.

La consecuencia de lo anterior no redundará en un nihilismo o vacío axiológico, sino en una reversión de los valores. El término reversión es muy nietzscheano, en la medida en que el filósofo alemán predicó la transmutación de los valores impuestos por la mentalidad metafísica y la religiosidad oficial cristiana. Jesús de Nazaret efectuó una subversión de los valores de corte radical, según la cual, lo reprimido y desvalorizado, es traído al centro de atención y revalorizado. Se trata de apreciar lo despreciado, de amar lo condenado, teniendo en cuenta que en la sociedad judía de su época los valores eran definidos y salvaguardados por el sistema social, una mezcla de estructura religiosa y económica dominante.

Ortiz-Osés identifica estas dos opciones, la oficial estructural y la combativo-anárquica como representando la pugna entre los dos principios psicosociales explicados en sus obras, el patriarcalismo y el matriarcalismo.

*La subversión radical de los valores patriarcales compulsivos de la competitividad y el dominio queda patente; en su lugar emergen, frescos y naturales, los valores matriarcal-femeninos o creacionales de la vida, corazón frente a razón, consentimiento frente a asentimiento, la inspiración religiosa frente a la aspiración heroica, la realidad extática frente a la realidad estática, el amor frente al deber, la afectividad*

*frente a la efectividad, el movimiento encarnatorio frente al movimiento descarnado, las virtudes asuntivas frente a las virtudes destructivas*<sup>289</sup>.

Ortiz-Osés opone al patriarcalismo judío y romano lo que él denomina matriarcalismo. Parece claro que lo que Jesús predica es otra cosa distinta del patriarcalismo judío y del romano. Cabe preguntarse si es un matriarcalismo, toda vez que el matriarcalismo, como hemos explicado anteriormente, no puede entenderse en un sentido idílico o idealizado, como lo entendió por ejemplo Bachofen (crítica señalada asimismo por Fromm). Tampoco hay que olvidar que la imagen de la diosa o gran madre en diversas formas religiosas históricas, por ejemplo, la Kali hindú, presenta una faz maléfica o destructora. Es decir, que la imagen femenina no es enteramente benévola. Sin embargo, la práctica de Jesús sí que parece más cercana a un esquema afectivo madre-hijo, donde la madre acoge al vástago y se hace cargo de él. La vinculación afectiva de carácter universal predicada por Jesús, aún en su momento más dramático, pendiendo de la cruz, señala este matiz maternal, por el cual el nazareno comprende mejor a sus conciudadanos que lo que se comprenden ellos mismos (Padre, perdónales, porque no saben lo que hacen). A mi entender, parece más bien un fratriarcalismo de alcance universal y de inclinación matriarcal (énfasis en lo afectivo vinculante, la madre común) sobre el elemento patriarcal (por ejemplo, la competencia por sustituir al padre y cierto cainismo).

Por otra parte, resulta bastante acertada la interpretación en clave psicosocial, en lugar de proponer una hermenéutica personalista (más cristológica) o de una hermenéutica más abstracta (más teológica). En este sentido, la hermenéutica de Ortiz-Osés puede relacionarse con la antropología de Turner<sup>290</sup>. En efecto, Turner ha señalado dos formas básicas de ordenación de la vida social. Una de ellas es lo que denomina estructura y que se refiere a la vida que se lleva en la medida en que se ocupa una posición social y un rol. Como para Turner la vida social no es estática, ni la estructura inamovible, hay personas que rompen con su rol social y se van separando progresivamente de la estructura a la que han pertenecido. De esta manera, pierden identidad social y atraviesan por un período que Turner llama liminal. En este período liminal, las relaciones que establecen las personas que han roto con su rol se realizan teniendo en cuenta las necesidades y cualidades estrictamente personales del individuo, a tal punto que se produce una participación afectiva o solidaridad, no guiada por principios de estructura social, sino de mutua comprensión y sostenimiento afectivo. A esta estructura “antiestructural” denomina Turner *communitas*. Parece claro que la filosofía de Jesús de Nazaret encaja bastante bien con una experiencia antiestructural y comunitaria como la descrita por Turner.

c) El vitalismo agapeístico.

Ortiz-Osés identifica con ese término la consideración positiva de todo lo vital, en su ambivalencia, es decir, comprendiendo tanto el placer como el sufrimiento.

---

<sup>289</sup> Ibid. P. 152.

<sup>290</sup> Turner, V. *The ritual process. Structure and Anti-Structure*. New York: Aldine de Gruyter, 1997. Pp. 94 y ss.

d) El elemento marginal-libertario.

Si en los apartados anteriores la interpretación de Ortiz-Osés adquiere tintes nietzscheanos en éste, la defensa de lo marginal y de lo vitalmente desfavorecido, nos acerca al carácter más genuino del mensaje nazareno. Ortiz-Osés lo interpreta como pasión por lo liminal, en la medida en que *“la verdad es libertad –y la verdadera libertad ocupa siempre los lugares limítrofes, prohibidos y tabuizados, los márgenes, intersticios y oquedades, los cruces, grutas y puentes”*<sup>291</sup>.

Ortiz-Osés coincide con Turner en el señalamiento de los espacios liminales como propios de la realización humana. Es el ejemplo del caminante que se aleja del centro, el héroe que arroja su máscara, el peregrino de franca sonrisa que extiende su mano al desconocido. Ahí es donde Ortiz-Osés observa que se encuentra el sentido auténtico de la vida. Todo ello, lleva a Ortiz-Osés a avanzar una hermenéutica simbólica del Evangelio. Para Ortiz-Osés la clave de tal interpretación simbólica se encuentra en la relación entre Padre e Hijo, porque

*El Padre mismo, aunque rigurosamente exigente en sí, queda “suplantado” y “superado” por la propia figura del Hijo, el cual ofrece así –como bien viera Freud mismo- la imagen del Hijo-Esposo de la Gran Madre, ya que en efecto, aparece y reaparece en las escenas evangélicas como el “esposo” que se desposa con el mundo mismo*<sup>292</sup>.

Ortiz-Osés emplea aquí la distinción ya tradicional entre los teóricos del matriarcalismo de la imagen de la Madre junto a su hijo y que por ejemplo Neumann interpreta como matrimonio entre madre e hijo. Estimo que esta interpretación está muy influenciada por la idea de incesto freudiana. Es cierto que la simbiosis o primaria relación entre madre e hijo indica una afectividad cercana y mutuamente dependiente. Sin embargo, el carácter simbiótico no debiera interpretarse linealmente como incestuoso, tal y como demostró Mahler<sup>293</sup> en su obra sobre simbiosis e individuación. Por el contrario, estimo que la dialéctica entre Padre e Hijo adquiere un sentido más acertado en la interpretación de Jung. Cierto que Jung se mantuvo bajo la influencia de Freud aún en *Símbolos de transformación*. Sin embargo, en su obra madura, en *Respuesta a Job*, la dialéctica Padre-Hijo, significa la superación del Padre por parte del Hijo. Jung responde así, no sólo a Job, sino también al alma atormentada de Kierkegaard y los que como él, debían cerrar los ojos ante la terrorífica voz castradora del Padre. Con todo, la cruz que Jesús soporta significa la superación de la castración paterna, situándose por encima de Job y de Abraham, mediante la universalización del amor, aún en el momento cumbre del sacrificio en la madera. Coincido con Ortiz-Osés en que la superación de Jesús es antiheroica, netamente amorosa, en lugar de marcial, es decir, *“Jesús no es el Gran Castrador patriarcal ni el Gran Castrado por su Madre, sino que asume la no-castración (héroe andrógino)”*<sup>294</sup>.

---

<sup>291</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1986. P. 154.

<sup>292</sup> Ibid. P. 158.

<sup>293</sup> Mahler, M. *The psychological birth of the human infant. Symbiosis and individuation*. New York: Basic Books, 2000.

<sup>294</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1986. P. 161.

## 8. LA FILOSOFÍA DE AMOR RUIBAL

El correlativismo de Amor Ruibal es uno de los puntos cruciales en la exposición de *La nueva filosofía hermenéutica*. Parece un tanto extraño que la filosofía hermenéutica de Ortiz-Osés haya de ocuparse de la obra de un autor que, aunque se le considere renovador en su campo, desarrolló su corpus filosófico con la finalidad de corregir los excesos de la filosofía escolástica cristiana. Sin embargo, Ortiz-Osés justifica este interés por Amor Ruibal en que su enfoque no es propiamente ontológico al estilo aristotélico, ni siquiera lógico, en un sentido más platónico o idealista. Por el contrario, el carácter propio de la filosofía de Amor Ruibal, tal y como la interpreta Ortiz-Osés, consiste en ser un enfoque hermenéutico. Es decir, el énfasis no se pone ni en el objeto (objetivismo), ni en el sujeto (idealismo), sino en su unidad correlata. Desde un punto de vista de crítico-genético hay que destacar asimismo, que la tesis doctoral de Ortiz-Osés trató sobre el correlacionismo en Heidegger y Amor Ruibal.

Según Ortiz-Osés<sup>295</sup>, Amor Ruibal comienza su exposición filosófica apelando a la existencia de un ideal humano cuya realización corresponde al hombre en tanto que proyecto. Este ideal se ha plasmado a lo largo de la historia en lo que se ha llamado teoría o corpus filosófico. Sin embargo, para Amor Ruibal la efectiva consecución del ideal, demanda la exigencia metodológica de lograr una superación del realismo objetivista y del idealismo subjetivista. Por lo tanto, Amor Ruibal propone un nuevo punto de partida, a la vez objetivo y subjetivo o, para decirlo de otro modo, de tal manera que tenga en cuenta ambos momentos, el de la presentación del objeto y el de la constitución de la experiencia por el sujeto. Por ello, la idea para amor Ruibal no es ni resultado de la adecuación intelecto-realidad, ni proyección trascendental de un problema a resolver (Kant).

Queda claro que en la interpretación ortizosesiana de Amor Ruibal, psicología y ontología caminan de la mano. Es ésta una solución que tomando la historia de la filosofía como perspectiva, puede afirmarse que prosigue cierta tradición. En efecto, una de las renovaciones de la epistemología kantiana en relación con la de Hume, consiste en la interposición entre la productividad signíca y la presencia del objeto de una estructura imaginal, esquema trascendental en terminología de Kant, y que media entre cosa en sí y ser. Por ello, los juicios verificables son todos ellos sintéticos a priori, es decir, conjunción del esquema trascendental y de la intuición. Pero así como en Kant la razón pura debía limitarse a la emisión de juicios verificables o científicos, en Amor Ruibal se expande el ámbito de formación sintética al conjunto de experiencias humanas que, en su emergencia, conforman la cultura. La cultura es, por ello y ante todo, mediación.

Si hay un rasgo que singulariza la filosofía de Amor Ruibal es su correlativismo. A efectos de claridad expositiva podemos exponer los principios del correlativismo del siguiente modo:

- La realidad es un sistema de seres en una determinada relación. El énfasis aquí reside en no fijarse tan sólo en los seres, el ente de la filosofía clásica, sino en poner de manifiesto el carácter fundante de la relación. Asimismo, la relación no se

---

<sup>295</sup> Ibid. Pp. 282 y ss.



considera como mero concepto lógico, sino que tiene entidad propia a un nivel ontológico.

- La relatividad no es objetiva ni subjetiva. Podríamos decir, que la relación es constitutiva. Dentro de la filosofía contemporánea la noción que más se aproxima a la relatividad de Amor Ruibal es la respectividad zubiriana.
- La interpretación de la realidad ha de llevarse a cabo, preferentemente, como forma de la relación.
- La relatividad es la expresión de la trama universal o concierto ontológico, con lo que la filosofía de Amor Ruibal encuentra un antecedente en la armonía preestablecida de Leibniz.
- Si la realidad consiste en relaciones, conocer consiste en conocer relaciones.
- La realidad aparece representada en el lenguaje y, por tanto, el lenguaje representa el médium y la condición de la misma realidad.
- Sobre estos pilares erige Amor Ruibal su obra, en la que juega un papel central la cuestión de la esencia.

a) El problema de la esencia.

El planteamiento de Amor Ruibal sobre la esencia parte de una reversión de la concepción idealista propia del platonismo y que con matizaciones (individuación a través de la materia) llega al tomismo a través del hilemorfismo aristotélico. Para Amor Ruibal, el punto de partida de toda ontología es el individuo, es decir, la sustancia concreta, no la sustancia abstracta o forma. La diferencia es no sólo epistemológica, sino fundamentalmente actitudinal, por cuanto que *“ha de tenerse en cuenta el original ofrecimiento de la naturaleza en su mostración talitativa (existencialidad) y no la naturaleza de nuestro ofrecimiento abstractivo al modo aristotélico-platónico”*<sup>296</sup>.

Amor Ruibal se apoya en el relato bíblico de la creación para conceder valor preferente a lo individual creado, frente a las esencias aprióricas inmutables. Por lo tanto, es el individuo el que fundamenta el orden lógico y no al revés.

*La individualidad es ahora base y condición de las categorías. El Arbol de Porfirio ha sido revertido: la clásica caza de esencias no se ejerce ya por una cognición extensiva o expansionalidad de nuestro conocer cuasi imperialista, sino que ahora conocimiento esencial significa comprensión intensiva de algo a-cercado cualitativamente*<sup>297</sup>.

A este respecto, cabe realizar una apreciación crítica. La interpretación en clave creacionalista del tema de la esencia supone un acercamiento vitalista a un problema que desgastó los cimientos filosóficos durante siglos. Sin embargo, podríamos contraponer en cierto modo la concepción amoruibaliana de la esencia con la de

---

<sup>296</sup> Ibid. P. 242.

<sup>297</sup> Ibid. P. 244.

Zubiri<sup>298</sup>. Así, en Zubiri, el respectivismo es un momento de la esencia, pero tiene carácter estructurante de la sustantividad. En efecto, lo que Amor Ruibal entiende por esencia, y que pretende desarticular de su origen idealista platónico-aristotélico se refiere al logos. Es por ello que el movimiento de una esencia idealizante a una esencia como correlato relacional del complejo en que se individualiza lo real resulta imprescindible. Sin embargo, la noción de esencia en Zubiri tiene que ver con el momento estructural de la sustantividad. Como tal momento estructural, se trata de una noción más material y menos dependiente de las categorías lógicas que la que aún prevalece en la exposición de Amor Ruibal. Es éste un debate interesante y que ha sido abordado por Ortiz-Osés en *La nueva filosofía hermenéutica*. Veamos cuáles son las conclusiones a las que ha arribado.

b) La esencia entre el ser y el logos.

Los planteamientos de Amor Ruibal respecto de la esencia pueden sintetizarse del modo siguiente:

- La esencia es para Amor Ruibal, relación. Esta relación lo es entre ser e individuo<sup>299</sup>.
- El conocimiento humano se funda en tres momentos: la adquisición o momento pre-lógico, la elaboración o momento lógico y la deducción o momento psicológico.
- La filosofía se basa no en el momento lógico o esencializante, ni en el psicológico, sino en el primer momento, en el de la presentación de los individuos, en lo que Amor Ruibal denomina intuición.

Como vemos, en Amor Ruibal, la noción de esencia no se encuentra desvinculada del logos, pero tampoco del individuo. Parece que, como hemos observado, existe una cierta contraposición con la esencia zubiriana. Para Zubiri, la esencia es momento estructural<sup>300</sup>, es decir, perteneciente al ente, más que al logos. Ortiz-Osés es consciente de este hecho y la solución que ofrece es coherente con el principalismo correlativista de Amor Ruibal. En efecto, Ortiz-Osés señala que

*para solucionar esta antinomia, debemos recordar los correspectivos valores concreto y abstracto de la esencia, pudiéndola entender axiológicamente o bien como relación elemental (virtus) o bien como relación inteligible de elementos... La esencia, en efecto, se compone, como toda realidad, de elementos y relaciones, pudiéndose definir sea desde lo elemental sea desde lo relacional<sup>301</sup>.*

Al fin y al cabo, si la esencia puede definirse desde la relacionalidad, parece ser que siempre dependerá del lazo que se establezca entre individuo y ser, no pudiendo ser definida como pura estructura, de-suyo existente. Como he apuntado más arriba, el correlacionismo en la obra de Amor Ruibal adquiere primacía sobre cualquier otra

---

<sup>298</sup> Zubiri, X. *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.

<sup>299</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1986. P. 247.

<sup>300</sup> Zubiri, X. Op. Cit. 1998. Pp. 97 y ss.

<sup>301</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1986. P. 252.

consideración, ya sea ésta ontológica o epistemológica. Este correlacionismo irá adquiriendo un lugar central en la filosofía del sentido de Ortiz-Osés, como veremos en la tercera parte de la tesis, pero es importante apuntar su origen en la obra de Ortiz-Osés, en la medida en que interpreta a Amor Ruibal.

Como conclusión final de este capítulo podemos afirmar que, si bien las obras anteriores de Ortiz-Osés se habían centrado en deslindar el campo lingüístico que condiciona la interpretación humana de las cosas, en *La nueva filosofía hermenéutica* se plantea un interés preponderante por los valores, es decir por la experiencia humana. Por ello, se produce un giro antropológico del modelo hermenéutico, que hasta entonces se había centrado en el lenguaje y en lo que hemos denominado estructuras metalingüísticas (mitos, ideologías). Con ello, el autor introduce un sesgo mediterráneo en su hermenéutica que será realizado más cumplidamente en su obra mayor *Amor y sentido*.



## **SEGUNDA PARTE: ESTUDIOS MITOSIMBOLICOS**



## 1. INTRODUCCIÓN

Denominamos estudios mitosimbólicos aquellas obras de Ortiz-Osés que tratan de interpretar la cultura popular, principalmente del País Vasco. En el amplio repertorio de estudios mitosimbólicos del autor, cabe establecer una diferenciación entre dos tipos de trabajos. Unos serían los propiamente mitológicos, destinados a desentrañar la racionalidad subyacente en los mitos. Los otros pueden considerarse como estudios mitoculturales, que pretenden aflorar el elemento mítico que subyace a la racionalidad consciente. El nexo que une a ambos es que existe un material significativo expresado y un material semántico latente. En el primer caso, el significativo que se trata de estudiar concierne a lo que el autor denomina inconsciente colectivo (los mitos y símbolos transmitidos por la tradición), mientras que en el segundo son los significantes que proceden de la conciencia colectiva (las objetivaciones del espíritu) los que son objeto de interpretación.

No obstante, es necesario señalar que la distinción mencionada no es rígida en ninguno de los libros del autor. En *Mitos, símbolos y arquetipos*, *El inconsciente colectivo vasco* y en *Antropología simbólica vasca*, Ortiz-Osés dedica capítulos completos a desentrañar la aplicabilidad contemporánea de su hermenéutica de los mitos. Su esfuerzo se refiere principalmente a la capacidad exegética y ordenadora que se deriva del reconocimiento de dos ámbitos de acción diferenciados, el matriarcal y el patriarcal. De esta identificación surgen consecuencias de carácter pragmático que el autor desarrolla como desenvolvimiento natural de sus estudios mitológicos. No podía ser de otro modo. La hermenéutica gadameriana incidió en la importancia que reviste en todo acto interpretativo el denominado 'momento de aplicación'. Del mismo modo que no existe interpretación de una composición musical sin la aplicación o actualización de la partitura, tampoco puede hablarse de hermenéutica de los mitos en sentido propio, si la lectura de los mismos no apunta hacia su incidencia actualizada. De otro modo, una pura clasificación de los mitos es taxonomía pero no hermenéutica.

Asímismo, podemos identificar dentro de los estudios mitosimbólicos un esquema de desarrollo que ha evolucionado en el tiempo. Es decir, existe un núcleo temático homogéneo, constituido por la mitología vasca (junto con el elemento adicional de la cultura popular aragonesa) alrededor del cual se van articulando las diversas interpretaciones de Ortiz-Osés al respecto. A los efectos de una exposición crítica, vamos a distinguir cinco momentos o versiones de la hermenéutica ortizosesiana referente a la cultura vasca. El propio autor denominó a su teoría como "Matriarcalismo vasco". Por lo tanto, afirmamos que es posible identificar cinco versiones diferenciadas e interrelacionadas de la teoría del matriarcalismo vasco de Ortiz-Osés. Las cinco versiones se corresponden con otros tantos libros en los que el autor ha expuesto sus tesis matriarcalistas. Son las siguientes:

- La versión lingüística: es la prototeoría o teoría en forma aún no acabada. Se encuentra contenida en *Comunicación y experiencia interhumana*. El autor incide en el carácter lingüístico del matriarcalismo, como estructura metalingüística que intermedia en la comunicación social o interhumana. Nos hemos referido a esta versión al estudiar el libro *Comunicación y experiencia interhumana*.

- La versión paleolítica: contenida en *Mitos, símbolos y arquetipos* y *El matriarcalismo vasco*. El autor relaciona la temática y las figuras de los mitos vascos con la cultura que se desarrolló en la sociedad de cazadores-recolectores del Paleolítico.
- La versión neolítica: Se pone énfasis en el desarrollo del simbolismo matriarcal en el contexto de la revolución neolítica. Viene expuesta principalmente en *El inconsciente colectivo vasco*.
- La versión mediterraneísta: desarrollada en *Antropología simbólica vasca*. Pone en relación la religión primitiva vasca con la propia de los pueblos mediterráneos, en especial con los símbolos y ritos de las religiones prehelénicas.
- La versión categorial: expuesta en *La Diosa madre*. Es una versión más estilizada desde el punto de vista argumentativo, donde principalmente se describen las categorías propias de la religión ginecomorfa vasca.

En consecuencia, procedamos al estudio pormenorizado de cada una de las versiones de la teoría en la obra de Ortiz-Osés. Es preciso destacar que la presentación de esta teoría en los años ochenta del siglo XX le proporcionó al autor una notable repercusión social y mediática. La propagación social produjo interpretaciones no siempre conformes con el propósito del autor y la recepción fue en algunos casos ambivalente. Veremos todo ello a lo largo de este segundo bloque de la tesis. No obstante, con carácter previo, es conveniente comenzar por una exposición de los presupuestos epistemológicos del autor a la hora de afrontar estos estudios mitosimbólicos. La hermenéutica ortizosesiana de los mitos es un desarrollo particular de nuestro autor y, por ello, es interesante situarla dentro de sus coordenadas hermenéuticas.

## **2. PRESUPUESTOS EPISTEMOLÓGICOS**

En *El inconsciente colectivo vasco*, Ortiz-Osés lleva a cabo la presentación de lo que el propio autor denomina mitohermenéutica. Hasta ese momento había elaborado aspectos parciales de una filosofía abierta a los complejos míticos, así como una reinterpretación de la mitología vasca. Sin embargo, faltaba una presentación ordenada de sus presupuestos básicos. De hecho, en *Comunicación y experiencia interhumana* desarrolló un modelo de filosofía que puede denominarse hermenéutica crítica. En ella, el autor entrevió la necesidad de estudiar los mitos, en la medida en que son Pconstrucciones lingüísticas de carácter espontáneo. Por ello mismo, juegan un papel muy relevante en la generación de la cultura humana. En *Mitos, símbolos y arquetipos* y *El matriarcalismo vasco* llevó a cabo una interpretación de la cultura vasca, principalmente de sus mitos, pero faltaba una exposición de los principios hermenéuticos que componían su propuesta filosófica. Por lo tanto, es en *El inconsciente colectivo vasco* donde Ortiz-Osés presenta las bases epistemológicas de una hermenéutica que toma al mito como material prioritario de la interpretación de la cultura.



Ortiz-Osés entiende por mitohermenéutica, “*la interpretación antropológica de los mitos, considerados como lugares relevantes y revelantes de una cultura o lenguaje, como forma de articulación de la realidad vivida y conocida*”<sup>302</sup>. Al presentar la mitohermenéutica como una disciplina diferenciada de otras filosóficas, incluso dentro del ámbito de la propia hermenéutica, Ortiz-Osés observa la necesidad de justificar su propuesta. Para ello, destaca los siguientes aspectos:

- El mito opera a modo de intermediario axiológico, es decir, posibilita la valoración del acontecer de la realidad.
- Los mitos recogen esa valoración porque a diferencia de los conceptos abstractos, que dejan a un lado el aspecto afectivo, es decir, la afección que produce el acaecimiento de las cosas en el sujeto que participa de la realidad, “*la especificidad de mitos y símbolos está en ser coagulantes de nuestras ambiguas vivencias*”<sup>303</sup>.
- Ello no quiere decir que esa valoración de la experiencia, contemplada desde una distancia crítica, resulte positiva en todos los casos. Puede tratarse de mitos vitales o mortíferos, por lo cual una hermenéutica que dé cuenta de los mismos y los trate distanciadamente, resulta ineludible.

a) La constitución de la mitohermenéutica

La constitución de una hermenéutica que toma como objeto prioritario de su quehacer al mito es uno de los rasgos que individualizan a la filosofía hermenéutica de Ortiz-Osés. El mito había sido ya objeto de consideración por pensadores como Schelling. No obstante, el enfoque de Ortiz-Osés es original, en la medida en que no concibe al mito como un principio del espíritu, sino como artefacto positivo y cultural, es decir, de carácter relativo. Por ello, se diferencia de:

- La verdad religiosa, que es monocrática: el mito desde una perspectiva hermenéutica es relativo, si bien recurrente. Como ha mostrado Durand, los mitos siguen desarrollos que comportan transformaciones. Con el tiempo, algunos mitemas -segmentos de mitos- cobran relevancia mientras otros pasan a ocupar lugares más periféricos, según las épocas<sup>304</sup>.
- La verdad histórica, que es temporalmente ubicable: el mito obedece más a una *ratio spatialis*, es decir, conforma un espacio cultural al que los hombres recurren aún en épocas muy distanciadas en el tiempo, si bien el mito es susceptible de sufrir modificaciones.
- La verdad metafísica, que apela a principios o fundamentos de la realidad, tendiendo, en correspondencia, hacia el fundamentalismo. Una hermenéutica mitosimbólica debe mostrar que tras la verdad metafísica, subsisten los símbolos articulantes. Mientras no se modifiquen éstos, la verdad resultante obedecerá a las mismas constantes simbólicas, siendo así que, inversamente,

---

<sup>302</sup> Ortiz-Osés, A. *El inconsciente colectivo vasco*. San Sebastián: Txertoa, 1982. P. 17.

<sup>303</sup> *Ibidem*.

<sup>304</sup> Véase Durand, G. *De la mitocrítica al mitoanálisis*. Barcelona: Anthropos, 1993.

una remoción simbólica puede operar a modo de remolino metafísico que permita un cierto desagüe simbólico.

- La alegoría, que es un recurso estilístico y comunicativo. El mito en tanto que símbolo manifiesta un acontecimiento procurando hacer llegar la riqueza propia de éste, sin agotarse en una significación delimitada, en una mera definición. La alegoría por el contrario, opera en un campo muy delimitado y con una significación más unívoca, siendo su uso justificado principalmente para facilitar la traslación de ese significado a otros participantes en el acto comunicativo.

b) Objeciones a la teoría de la mitohermenéutica.

Ortiz-Osés señala dos objeciones que se han dirigido a su mitohermenéutica. Por una parte, se le ha acusado de falta de empiricismo y por otra, un exceso de subjetivismo.

- La objeción subjetivista: Ortiz-Osés indica que “*se trata de la posición racionalista según la cual el lenguaje mítico-simbólico pecaría de falta de distancia ya que, si se refiere al significado como “la distancia entre hombre y cosa”, el sentido aparecería colmando esa distancia y salvando/sanando esa “herida” o “caída”*”<sup>305</sup>. Desde la arqueología, Hodder ha señalado que, cuando se intenta extraer conclusiones acerca del pasado, resulta inevitable el empleo de marcos de significación o frameworks of meaning:

*After all, one cannot say what the economy of a site was until one has made hypotheses or assumptions about the symbolic meaning of, for example, bone discard*<sup>306</sup>.

El sentido que se extrae en las investigaciones acerca del pasado, reviste para Hodder, un carácter relacional: “*Meaning is relational; it is a joint product of the situation and the person or people for whom the situation is meaningful. Meaning is therefore always for someone*”<sup>307</sup>. Pero no sólo el sentido es relacional, sino que además, para Hodder, muchos sentidos están socialmente incardinados.

*Meaning depends on unique individual experience in the world, but in addition to such individual meanings, it is possible to talk about social meanings. One such meaning is constitutive (or intersubjective) meaning. A constitutive meaning is the type of meaning that constitutes a situation. Unlike individual meaning, constitutive meaning does not refer to any of the specific senses of a spade (digging tool, gardening, archaeology, etc.). Rather, constitutive meaning is the type of meaning that creates the common language upon which all of these individual meanings depend, thus enabling the practice of making any kind of sense in the first place*<sup>308</sup>.

---

<sup>305</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1982. P. 20.

<sup>306</sup> Hodder, I. *Reading the past*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 156.

<sup>307</sup> Ibid.P. 157.

<sup>308</sup> Ibid.P. 158.

Este sentido social es el que se manifiesta en los complejos mitológicos en la medida en que son articulaciones lingüísticas cuya autoría no se remite a un individuo, sino a un grupo, a una comunidad lingüística, que comparte unos símbolos y no otros. Esta comunidad lingüística se convierte mediante la actividad mitopoyética en comunidad simbólica. De este modo, en el mito se manifiestan los anhelos y los temores de la comunidad simbólica y, por ello, es un receptáculo, no sólo de la experiencia sensorial del mundo, sino también de la respuesta afectiva del grupo a los acontecimientos de su enclave. Por ello, creemos justificada la afirmación de Ortiz-Osés de que *"mientras que el concepto abstracto reprime/oprime lo afectivo, el símbolo mítico lo asume"*<sup>309</sup>.

- La objeción empiricista: Ortiz-Osés señala que han sido el positivismo empiricista y el marxismo dogmático

*quienes han vehiculado en nuestra mimética cultura la mala fama que hoy recubre, en ciertos ambientes, a lo mítico-simbólico. Positivismos y marxismos empiricistas interpretan al mito como perteneciente a un territorio superestructural, excedente, decadente o subsidiario y, finalmente, dependiente para su verdad de su ubicación infraestructural en la realidad efectiva -ya no afectiva- de los hechos duros, la economía rígida o lo dado en bruto*<sup>310</sup>.

Las disciplinas que tratan con la cultura, en la medida en que pretenden acercarse en sus métodos y en sus resultados a las ciencias experimentales, han tendido tradicionalmente a endurecer sus posiciones y limitar el alcance de sus conclusiones. Así por ejemplo en ciencias tales como la arqueología o ciertas ramas de la antropología. No obstante, estas posiciones más radicales, probablemente necesarias para dotar a estas ciencias relativamente nuevas de un rigor y disciplina, han venido siendo complementadas con otras más proclives a la interpretación en el seno de sus respectivas ciencias. Desde la arqueología, Clottes y Hodder han avanzado sus consideraciones acerca del estatuto empírico de su trabajo arqueológico, el primero en relación con la interpretación del arte paleolítico, el segundo en relación con el simbolismo neolítico.

Así, Clottes recuerda que *"la Arqueología no es una ciencia 'dura', en el sentido en que se aplica este término a las matemáticas o a la física. Las 'pruebas', a las que nos remitimos con frecuencia, no existen más que en un nivel de comprensión bastante poco elevado"*<sup>311</sup>. Por ello, propone emplear el término 'mejor hipótesis' en lugar de la más habitual de prueba: *"Se trata, por tanto, no de una prueba sino de la mejor hipótesis posible, la que con todo rigor, ha de adoptarse a la espera de que otra la substituya y cumpla mejor las condiciones de lo que debe ser una best-fit hypothesis"*<sup>312</sup>.

---

<sup>309</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1982. P. 20.

<sup>310</sup> Ibid. P. 18.

<sup>311</sup> Clottes, J. *El chamanismo paleolítico: fundamentos de una hipótesis* en Veleia N°s. 24-25. P. 270.

<sup>312</sup> Ibid. P. 271.

Las condiciones que una best-fit hypothesis (la hipótesis que mejor encaja) en materia de ciencias humanas ha de cumplir, han sido hace tiempo establecidas por los filósofos de la ciencia y pueden resumirse en cuatro condiciones fundamentales<sup>313</sup>:

- explicar un mayor número de hechos que otras hipótesis.
- explicar una mayor diversidad de hechos.
- No ser contradictoria con hechos sólidamente establecidos.
- Tener potencial predictivo. Es decir, no necesariamente debe predecir tales o cuales descubrimientos, sino que, cuando produzca uno, vaya en el mismo sentido y refuerce la hipótesis.

Hodder, por su parte, ha señalado la concurrencia en el estudio de la antigüedad de una doble circunstancia: la necesidad de un marco teórico como el que puede aportar la hermenéutica crítica, junto con la irreductibilidad de la práctica científica a los postulados de una sola teoría. La perspectiva hermenéutica aporta el reconocimiento de que “*we can only understand the human world through asking questions of it. Nothing has meaning except in relation to a question*”,<sup>314</sup>. La no adherencia a un método en concreto elude el riesgo de cerrazón del círculo hermenéutico.

*This does not mean that the hermeneutic circle is vicious. Rather, we achieve validation through different methods. We can be rigorous in our reconstructions of the past if we use the criteria of coherence and correspondence to judge between theories. By coherence, we refer to the internal coherence of the argument: a coherent reconstruction must make sense at least in terms of the archaeologist's picture of the world. By correspondence, we mean correspondence between an understanding and the evidence at hand. Although the evidence does not exist with absolute objectivity, it does nevertheless exist in the real world -it is tangible and it is there, like it or not*<sup>315</sup>.

Desde la antropología cultural, ha resultado clave la aportación de Clifford Geertz para arrinconar complejos y recomponer la antropología como disciplina interpretativa. En cuanto a los prejuicios empiricistas, Geertz señaló que

*La falacia cognitivista -de que la cultura consiste (para citar a otro vocero del movimiento, Stephen Tyler) en “fenómenos mentales que pueden [el autor quiere decir 'deberían'] ser analizados mediante métodos formales semejantes a los de la matemática y la lógica” -es tan demoleadora para un uso efectivo del concepto de cultura como lo*

---

<sup>313</sup> En el artículo que se cita, el autor menciona cinco condiciones. Sin embargo, dos de ellas son la misma, sólo que formulada una en castellano y la otra en francés. Entiendo que puede deberse a un fallo de transcripción o de traducción, porque en el artículo únicamente se mencionan cuatro condiciones distintas.

<sup>314</sup> Hodder, I. Op. cit. 2003. P. 196

<sup>315</sup> Ibid. P. 198.

*son las falacias del conductismo y del idealismo de las cuales el cognitivismo es una corrección mal pergeñada*<sup>316</sup>.

En cuanto a las bases necesarias para el desarrollo de una antropología interpretativa Geertz señala que la estrategia del antropólogo viene delimitada por el hecho de que el carácter de la cultura humana es simbólico.

*Una vez que la conducta humana es vista como acción simbólica - acción que, lo mismo que la fonación en el habla, el color en la pintura, las líneas en la escritura o el sonido en la música, significa algo- pierde sentido la cuestión de saber si la cultura es conducta estructurada, o una estructura de la mente, o hasta las dos cosas juntas mezcladas*<sup>317</sup>.

Con este punto de partida, el objetivo del antropólogo al afrontar unos hechos culturales, es decir, unos complejos simbólicos, resulta también delimitado: “*Aquello por lo que hay que preguntar es por su sentido y su valor: si es mofa o desafío, ironía o cólera, esnobismo u orgullo, lo que se expresa a través de su aparición y por su intermedio*”<sup>318</sup>. De este modo, según Geertz, llegamos a una caracterización de la obra del antropólogo.

*En suma, los escritos antropológicos son ellos mismos interpretaciones y por añadidura interpretaciones de segundo y tercer orden. (Por definición, sólo un “nativo” hace interpretaciones de primer orden: se trata de su cultura). De manera que son ficciones; ficciones en el sentido de que son algo “hecho”, algo “formado”, “compuesto” -que es la significación de fictio-, no necesariamente falsas o inefectivas o meros experimentos mentales de “como si”*<sup>319</sup>.

Desde el ámbito de la filosofía, todo ello no puede entenderse correctamente sin las aportaciones de Gadamer en relación a la hermenéutica, tomándola como base para las llamadas ciencias humanas. La noción de fusión de horizontes aparece como un concepto clave, ya sea considerándolo como una idea directora, ya como una técnica a aplicar a un caso concreto. Como hemos visto en el caso de Hodder, desde las ciencias llamadas humanas se han valorado algunas de las aportaciones gadamerianas como decisivas para una mejor comprensión de sus límites y de sus métodos. Por ello, Ortiz-Osés concluye señalando que

*en cualquier caso, sin embargo, poseen una realidad no meramente supraestructural sino mediadora e intermediadora de nuestras vivencias, al tiempo que ofrecen una relativa y correlativa autonomía lingüística, con la cual y desde la cual podemos operar en su favor, apoyándolos o renegándolos según que el consenso en ellas condensado sea crítico o acrítico, biófilo o necrófilo. Pero no podemos, frente a escolasticismos, empirismos y marxismos*

---

<sup>316</sup> Geertz, C. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1990. P. 27.

<sup>317</sup> Ibid. P. 24.

<sup>318</sup> Ibid. P. 25.

<sup>319</sup> Ibid. P. 28.

*dogmáticos, prescindir de ellos, considerarlos como inexistentes o inofensivos*<sup>320</sup>.

### 3. LA MITOHERMENÉUTICA EN PERSPECTIVA HISTÓRICA

La importancia que adquiere el mito en la hermenéutica de Ortiz-Osés es un rasgo propio de la filosofía de nuestro autor. El mito, en efecto no constituye el núcleo temático de la mayor parte de las hermenéuticas de inspiración gadameriana. No obstante, voy a tratar de mostrar que la mitohermenéutica es un desarrollo particular de la tradición filosófica occidental, en concreto de contenidos post-kantianos de la filosofía de la razón práctica. Entre estos desarrollos destaca la noción de creencia en las filosofías de Peirce y Ortega.

#### a) La creencia en Peirce.

En la filosofía de Peirce se desarrolla la reflexión en torno a la creencia como categoría propia de la vida práctica. Señala al respecto el filósofo americano que “*our beliefs guide our desires and shape our actions*”<sup>321</sup>. Peirce señala tres rasgos que caracterizan a la creencia. Son los siguientes<sup>322</sup>:

- Se trata de un fenómeno del que tenemos conciencia.
- Calma el desasosiego producido por la duda.
- Implica el establecimiento de una norma de acción o hábito.

Lo más importante a nuestros efectos consiste en observar que la creencia produce el vínculo entre la reflexión y la acción, es decir, lo que en terminología kantiana se denominaría relación entre la razón teórica y la razón práctica. Sin embargo, a diferencia de la propuesta kantiana, la creencia no se concreta en un mandato o imperativo categórico, sino que proporciona diversos criterios que guían la acción en un sentido u otro: “*The essence of belief is the establishment of a habit, and different beliefs are distinguished by the different modes of action to which they give rise*”<sup>323</sup>.

La noción de creencia en Peirce salva uno de los puntos débiles del sistema kantiano. Se trata de las consecuencias que se derivan de llevar a rajatabla las conclusiones de la crítica de la razón pura y de la crítica de la razón práctica. Esta debilidad del sistema kantiano fue advertida por Hegel y, posteriormente, por la filosofía de los valores de Scheler y Hartmann.

En cuanto a Hegel, en la *Fenomenología del Espíritu* indicaba que la relación entre imperativo categórico y verdad (razón práctica y razón teórica) exigía un compromiso dictado por las circunstancias de hecho.

*Cada cual debe decir la verdad. En este deber, enunciado como incondicionado, se admitirá en seguida una condición: si sabe la*

---

<sup>320</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1982. P.19.

<sup>321</sup> Peirce, C.S. *The essential Peirce*, V.I. Bloomington: Indiana University Press, 1991. P. 114.

<sup>322</sup> Ibid. P. 129.

<sup>323</sup> Ibid. Pp. 129-130.

*verdad. Por donde el precepto rezará, ahora, así: cada cual debe decir la verdad con arreglo a su conocimiento y a su convicción acerca de ella*<sup>324</sup>.

Si bien el imperativo categórico se refería a la máxima de la acción, no al contenido de la acción misma, lo que Hegel ponía de manifiesto era la aparente contradicción entre una ley moral universal y necesaria (el imperativo categórico) y la contingencia del conocimiento humano. De este modo, Hegel muestra que la acción humana se vincula a las circunstancias de hecho y al conjunto de conocimientos que posee el individuo en un momento determinado.

Hartmann por su parte, señala que *“es un prejuicio de punto de partida reducir lo que es aprioricamente mostrable en la consciencia moral a una “razón práctica” legisladora*”<sup>325</sup>. Es decir, que para Hartmann, al igual que para Peirce, junto a los mandatos morales, existe otro tipo de apreciaciones, que directamente inciden en las acciones de la vida, pero que no tienen el carácter de ley. Se trata de la percepción de los valores. A tal punto es importante esta apreciación de los valores que Hartmann invierte el orden de prioridad respecto de los mandatos morales y señala que *“no perjudica a su carácter material-objetivo que los mandatos morales “se apoyen” sobre ellos, que todo deber ser esté condicionado por ellos y tienda a ellos. Las estructuras de valor son objetos ideales, están más allá de todo ser y no ser real, también más allá del sentimiento real, el único que las capta*”<sup>326</sup>.

Para Hartmann, en la acción humana el condicionante básico resulta ser la percepción de los valores, en base a la cual se adoptan decisiones y se señala una tendencia del obrar. Esta valoración construye complejos lingüísticos que constituyen el acerbo valorativo del hombre. Entiendo que este acerbo valorativo puede formar parte del contenido de la noción peirceana de creencia, en tanto que articula el vínculo entre la reflexión y la actuación. Otro de los vínculos que tiene la teoría de los valores con la noción peirceana de creencia y con el mito, consiste en la relación entre valores y modelos de imitación. A este respecto, Hartmann señala que

*la aceptación del modelo mismo precede a toda imitación. Si este modelo es un ideal puro, sin realidad, entonces se sitúa de antemano en el mismo plano que los valores; es apriorico como ellos y sólo se diferencia de ellos por la concreción tan llena de vida. Pero si el modelo es un hombre real determinado -prescindamos de la idealización que de todos modos siempre entra en juego-, entonces hay que preguntarse: ¿por qué elijo a éste y no a otro? No puede ser una casualidad, por supuesto, que elija precisamente a éste-el estoico a Zenón o a Sócrates; el cristiano, a la figura de Jesús. La elección tiene un fundamento muy determinado; es imposible aceptar como modelo una figura cualquiera. Sólo se puede aceptar un modelo que tenga determinadas cualidades morales; que corresponda a determinadas exigencias; dicho brevemente, un modelo que lo ilumine a uno con su contenido, con su “materia”*<sup>327</sup>.

---

<sup>324</sup> Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2000. P. 248.

<sup>325</sup> Hartmann, N. *Ética*. Madrid: Encuentro, 2011. P. 142.

<sup>326</sup> *Ibid.* P. 157.

<sup>327</sup> *Ibid.* P. 168.

La presencia de un modelo como guía de imitación aparece de forma recurrente en los mitos, en la figura del héroe. Podemos expresar esta correspondencia entre los tres planos referidos de la siguiente manera.

PLANO EPISTEMOLÓGICO	PLANO LINGUISTICO	PLANO ONTOLOGICO
Creencia	Mitos	Valores

La puntualización que cabe realizar al esquema planteado, consiste en que los valores no constituyen el contenido exclusivo de los mitos o de la creencia. En los planos epistemológico y lingüístico, se integran asimismo, contenidos descriptivos y predicativos. Entiendo que los valores, no obstante, ejercen una función de vectorización (marcan una tendencia) respecto de los contenidos descriptivos y predicativos. Asimismo, tampoco los mitos agotan el contenido de las creencias, de tal modo, que los tres planos se ordenan al modo de las muñecas rusas.

b) Las creencias en Ortega.

También en Ortega las creencias cobran importancia en relación con las ideas. Así como a las ideas se llega por medio de un acto de pensamiento, según Ortega, en las creencias, se está: “*En efecto, en la creencia se está, y la ocurrencia se tiene y se sostiene. Pero la creencia es quien nos tiene y sostiene a nosotros*”<sup>328</sup>. Hemos señalado anteriormente que el mito representa, frente a la verdad, una suerte de ratio spatialis. Asimismo, en capítulos anteriores hemos calificado el objeto semiótico que el mito es, como semiosfera. Ambas caracterizaciones concuerdan con la afirmación orteguiana respecto al carácter envolvente o continente de las creencias. Lo propio de las creencias, según Ortega, consiste en que con ellas no se actúa, no se opera como con las ideas, sino que se cuenta con ellas.

*Siempre quedará que lo que decisivamente actuaba en nuestro comportamiento, como que era su básico supuesto, no era pensado por nosotros con conciencia clara y aparte. Estaba en nosotros, pero no en forma consciente, sino como implicación latente de nuestra conciencia o pensamiento. Pues bien, a este modo de intervenir algo en nuestra vida sin que lo pensemos llamo “contar con ello”. Y este modo es el propio de nuestras efectivas creencias*<sup>329</sup>.

Se observa que las creencias, tanto en Pierce como en Ortega, tienen un sesgo epistemológico mayor que el que puedan tener los mitos en la teoría de Ortiz-Osés, que paralelamente al discurrir de la filosofía contemporánea, presenta un evidente sesgo lingüístico.

c) El caso particular de Bultmann: Logos y mythos.

Dentro del ámbito propiamente hermenéutico, el autor que más se ha preocupado de los mitos en tanto que esquemas de interpretación de los acontecimientos históricos es

<sup>328</sup> Ortega y Gasset, J. *Ideas y creencias*. Madrid: Alianza, 2005. P. 25.

<sup>329</sup> Ibid. P. 28.



Bultmann. El interés de Bultmann por el mito viene motivado por la necesidad de actualizar la interpretación de las narraciones del Evangelio cristiano. En opinión de Bultmann, en el Evangelio se cuentan historias que introducen unos elementos explicativos propiamente mitológicos. Estos elementos mitológicos dificultan la comprensión por parte de un lector actual del mensaje y finalidad contenidos en los textos sagrados. Se impone, por lo tanto, siempre según Bultmann, una desmitologización de la lectura de los Evangelios. Podemos señalar brevemente los presupuestos que Bultmann sostiene para llevar a cabo la demitologización en los siguientes términos:

- La explicación mitológica supone la intervención de poderes sobrenaturales en el curso de la historia.
- La fase actual de conocimientos científicos permite una explicación de la historia atendiendo únicamente a las leyes de la naturaleza.
- Una vez depurada de elementos mitológicos, la doctrina cristiana debe actualizarse conforme a una filosofía existencialista de la vida.
- Es en el marco de esta filosofía existencialista en el que debe adquirir sentido la cruz de Cristo y la fe como acceso al misterio de la salvación cristiana.

Desde un punto de vista crítico cabe señalar las siguientes limitaciones del enfoque Bultmanniano:

- La filosofía existencialista a que hace referencia Bultmann es, preferentemente, la heideggeriana de *El ser y el tiempo*. Sin embargo, tras la publicación de los trabajos de Heidegger anteriores a esta obra, se aprecia la importancia que tuvieron en la génesis de su pensamiento la filosofía de san Agustín y la mística medieval. De tal modo que si la filosofía existencialista resulta tan válida para la actualización del cristianismo, puede deberse a que ella misma se funda en elementos del pensamiento cristiano tales como la caída, la cura y la oposición entre vida auténtica e inauténtica. Por ello, la apelación a la filosofía existencialista como única válida reduce el valor hermenéutico de su propuesta, puesto que estrecha, más que amplía, el radio en que se mueve la interpretación Bultmanniana.
- Resulta paradójico que Bultmann propugne la desaparición de todo poder sobrenatural en la explicación histórica y encuentre lugar para la concurrencia del Dios cristiano. La mitología comparada de los últimos decenios ha establecido vías genéticas y relaciones semánticas entre figuras mitológicas diversas, dentro de las cuales puede incluirse al Dios Padre veterotestamentario, del que el Dios del Nuevo Testamento supone continuación y superación<sup>330</sup>.
- La posición de Bultmann parece más bien particular (en tanto que referida al cristianismo) en las relaciones de tipo general entre logos y mythos, relación que Ortiz-Osés se va a ocupar de desentrañar. Por lo tanto, debe ser tratado como tal caso particular de una problemática más general, la relativa a la articulación de

---

<sup>330</sup> Véase Rahner, H. *Mitos griegos en interpretación cristiana*. Barcelona: Herder, 2003.

logos y mythos, problemática que Bultmann no termina de explicar con la suficiente amplitud y profundidad, limitándose a analizar la simbólica de la tradición cristiana.

**EL MATRIARCALISMO VASCO: LA VERSIÓN  
PALEOLÍTICA DE LA TEORÍA**

1.



## 1. PRESENTACIÓN

En *Mitos, símbolos y arquetipos* y *El Matriarcalismo Vasco* Ortiz-Osés presenta una interpretación profunda de la cultura vasca tradicional. En comparación con la obra precedente, *Comunicación y experiencia interhumana*, la teoría expuesta en *Mitos, símbolos y arquetipos* y *El matriarcalismo vasco* se caracteriza por tres notas: un cierto giro epistemológico, la atención predominantemente centrada en los materiales de la cultura popular (en particular, de la vasca) y la importancia que el autor concede a la aplicación de los resultados de la hermenéutica a lo que pueden denominarse problemas del día. Dejando para el final del capítulo el detalle de este último aspecto, pasemos a analizar los otros dos.

### a) La focalización epistemológica.

En *Comunicación y experiencia interhumana* el autor transitaba por el abanico casi completo de teorías divergentes y, en algún caso contrapuestas, de la filosofía de mediados del siglo XX: estructuralismo y filosofía de los valores, filosofía del lenguaje y psicoanálisis, sociología de la comunicación y funcionalismos varios. Todos ellos servían al autor de plataforma para el planteamiento de una hermenéutica que, asumiendo su función crítica, pretendía superar un cierto trascendentalismo ligado a la versión gadameriana.

Por contra, en *El matriarcalismo vasco*, la base teórica se aligera notablemente, siendo así que las influencias teóricas más importantes son dos: por una parte, la psicología junguiana, principalmente en la versión de Neumann (discípulo de Jung). Por otra parte, la teoría antropológica que postula la existencia en el pasado prehistórico de una socio-cultura (para algunos autores la teoría es más cultural, para otros, más sociológica) centrada en la mujer. Los principales autores que han contribuido a este pensamiento son, con sus matices respectivos, Bachofen, Malinowski, Fromm, y Gimbutas.

### b) La atención preferentemente centrada en los materiales de la cultura popular.

En *Mitos, símbolos y arquetipos* y *El matriarcalismo vasco*, Ortiz-Osés abre su obra a la interpretación de aquellos materiales culturales que conforman la vida social. Principalmente, su objeto de estudio lo van a constituir los mitos. Como hemos señalado ya, los mitos son semiosferas o estructuras simbólico-lingüísticas articulantes, de generación colectiva y de transmisión tradicional, de tal manera que la tradición o traspaso de unas generaciones a otras supone el rasgo más saliente del mito. Estos materiales, se contraponen a la cultura escolástica (en sentido amplio), recogida en libros y tratados. La importancia que concede Ortiz-Osés a los mitos se justifica, a juicio del autor, en que en ellos se encuentra impresa una forma de entender el mundo e interpretar los acontecimientos. Esta interpretación difiere de la que se ha impuesto progresivamente en el mundo académico, así como en el económico y en el de la cultura establecida. Por ello, para Ortiz-Osés es importante tener en cuenta estas interpretaciones divergentes de lo que, por oposición, puede denominarse filosofía oficial. De este modo, el autor busca compensar cierta hipertrofia racionalista que observa en la cultura oficial. Este rasgo es, a su vez, causa de cierto malestar socio-cultural.

Por lo que se refiere a los mitos vascos, cabe decir que a lo largo de la primera mitad del siglo XX fueron recopilados minuciosamente por José Miguel de Barandiarán. Sin embargo, la obra de Barandiarán, a juicio de Ortiz-Osés, presenta dos limitaciones. Por una parte, es escasamente interpretativa, centrándose principalmente en la recogida, ordenación y sistematización de los materiales populares. Por otra, aplica categorías interpretativas que no son del todo adecuadas, teniendo en cuenta los rasgos de la mitología vasca. Barandiarán, siguiendo a autores contemporáneos suyos, emparentó a la mitología vasca con otras mitologías de raíz indoeuropea. Ortiz-Osés reconoce que pueden existir elementos indo-europeos entre los mitos vascos, pero incide en el carácter pre-indoeuropeo de la mitología vasca. El autor lo expresa del modo siguiente:

*Trato de demostrar a continuación que la mitología vasca recopilada por Barandiarán fundamentalmente, no puede entenderse, como se ha venido haciendo, en referencia específica a la mitología indo-europea o ario-germana*<sup>331</sup>.

Y añade que la mitología vasca “no puede reducirse a este ámbito de patriarcalización indogermana sino que, por encima y debajo de tales mitos solar-racionalistas, se descubre toda una veta autóctona anterior pre-indo-europea de inequívoco signo matriarcal-naturalista: a este signo corresponde muy especialmente el ciclo originario de Mari -la Gran Diosa Vasca-”<sup>332</sup>.

Hoy puede afirmarse que la mitología indoeuropea ha sido más intensamente conocida y más extensamente tratada en el mundo académico que cualquier otra. De ahí que numerosas referencias en mitología comparada establezcan lazos más o menos justificados con ella. Desde West<sup>333</sup> hasta Greimas<sup>334</sup>, pasando por Dumézil<sup>335</sup> y Benveniste<sup>336</sup>, el simbolismo presente en la cultura de los pueblos que cuentan con un componente indoeuropeo acentuado se ha venido identificando como característicamente indoeuropeo si bien, como veremos más adelante, algunos de estos elementos son susceptibles de interpretaciones alternativas.

## **2. EL ANALISIS FENOMENOLOGICO DE LA CULTURA VASCA TRADICIONAL**

La versión paleolítica se encuentra recogida en los libros *Mitos, símbolos y arquetipos* y *El matriarcalismo vasco*. No obstante, *El Matriarcalismo vasco* es una obra más compacta que *Mitos, símbolos y arquetipos*, pudiendo considerarse como la forma acabada de la teoría. Por ello, a efectos expositivos, vamos a seguir el hilo argumentativo de *El matriarcalismo vasco*. *El matriarcalismo vasco* es un libro articulado de forma compleja. Por ello, para facilitar una más clara comprensión de sus contenidos, es conveniente distinguir tres niveles de análisis. El primer nivel, al que podemos denominar fenomenológico, se refiere a las características que Ortiz-Osés atribuye a la mitología vasca, atendiendo a sus cualidades sónicas o fenoménicas de la

---

<sup>331</sup> Ortiz-Osés, A. *El matriarcalismo vasco*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1988. P. 67.

<sup>332</sup> Ibidem.

<sup>333</sup> West, M.L. *Indo-European Poetry and Myth*. New York: Oxford University Press, 2007.

<sup>334</sup> Greimas, A.J. *Des dieux et des hommes*. Paris: Press Universitaires de France, 1985.

<sup>335</sup> Dumézil, G. *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*. Barcelona: Herder, 1999.

<sup>336</sup> Benveniste, E. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Les Éditions de minuit, 1969.

misma. El segundo nivel de análisis comprende la metafísica o forma de interpretar el mundo que subyace a esta mentalidad tradicional vasca. El tercer nivel corresponderá al de los símbolos alrededor de los cuales se articula esa metafísica.

La importancia que tiene un adecuado estudio fenomenológico de la cultura vasca tradicional es alto, en la medida en que de la adecuada descripción y ponderación de los elementos que conforman esta cultura se extraen unas consecuencias u otras que determinan la clasificación de los artefactos culturales que pertenecen a la misma. Ortiz-Osés identifica cuatro atributos que distinguen a la cultura vasca tradicional en sus manifestaciones fenoménicas, es decir, en sus símbolos, mitos y ritos. Son los siguientes:

a) El naturalismo.

Barandiarán señala en su *Mitología Vasca* que “*junto a las almas de antepasados pululan numerosas figuras mitológicas, más o menos relacionadas con aquéllas y casi todas ligadas a fenómenos naturales del mundo físico. Son genios, númenes y nombres, puntos de convergencias de imágenes y de temas*”<sup>337</sup>.

Por su parte, Ortiz-Osés interpreta la afirmación anterior en el sentido siguiente, “*el naturalismo vasco significa, pues, en primer lugar, una inmersión de todas nuestras realidades o idealidades en el submundo de la naturaleza entendida como “physis” emergente, o sea, como involutiva-evolutiva, como movimiento, como desplazamiento y condensación, metamorfosis, intercambio y juego fenoménico*”<sup>338</sup>. Desde un punto de vista epistemológico, ello supone que la interpretación del acontecimiento o acaecimiento del mundo se condensa no tanto en conceptos y en cadenas argumentales expuestas según procedimientos racionales, sino en la interacción de figuras tomadas de la naturaleza, ya en sus acciones y reacciones recíprocas, ya respecto de los hombres. Este aspecto ha sido también subrayado por Greimas, para el que la mitología, “*est la forme caractéristique de la pensée figurative propre à l’humanité, cherchant à résoudre, sur ce plan et par ces moyens, ses problèmes fondamentaux*”<sup>339</sup>.

Hay que señalar que Nilsson puso manifiesto que, de modo similar a como ocurre en la mitología vasca, en la religión griega pre-olímpica la realidad se encuentra daimonizada, es decir, poblada de espíritus. Lo importante para Nilsson reside en que estos espíritus representan un poder natural que interacciona con el individuo, a tal punto que “*that which interests man is not Nature in herself, but the life of Nature in the measure in which it intervenes in human life and forms a necessary and obvious basis for it*”<sup>340</sup>.

Kerényi también se ha referido a la presencia central de la naturaleza en la religión minóica pre-indoeuropea. Este autor señala como uno de los elementos axiales de la religión minóica la noción de Zoé. Kerényi apunta que en este término, “*suena la vida de todos los seres vivos. Estos se llaman en griego zôon: en plural zôa. El significado*

---

<sup>337</sup> Barandiarán, J.M. *La mitología Vasca*. San Sebastián: Txertoa, 1985. P. 72.

<sup>338</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1988. P. 48.

<sup>339</sup> Greimas, A.J. Op. Cit. 1985. P. 13.

<sup>340</sup> Nilsson, M.P. *A history of Greek religion*. New York: Norton & Company, 1964. P. 119.

*de zoé es la vida sin más caracterización*”<sup>341</sup>. Tanto es así que para Kerényi, zoé puede definirse como “no-muerte” o “tiempo de ser”. De este modo, la noción de zoé se contrapone a la de bios o vida delimitada en el tiempo.

Quiero poner de manifiesto que en esta forma de entender la naturaleza el aspecto numinoso o fascinante de la realidad reside en la propia naturaleza. Se trata por lo tanto de una concepción inmanentista de carácter dinámico. Lo numinoso, a diferencia de lo que ocurre en la religión griega micénica, no reside en una asamblea de dioses que se reúnen en un recinto, el Olimpo. Ni tan siquiera en un Dios que trasciende al mundo, sino que lo sagrado irradia de cada uno de los fenómenos que pueblan el universo y, al mismo tiempo, lo mobilizan. Por lo tanto, parece que el rasgo naturalista de la mitología vasca se relaciona con niveles arcaicos de la religión presentes asimismo en otras mitologías.

Desde una perspectiva crítica, cabe apuntar que la explicación relativa al naturalismo resulta un tanto escueta en *El matriarcalismo vasco*. Vista la gran cantidad de figuras animales y vegetales que pueblan el imaginario simbólico vasco resulta extraña la escasa referencia de Ortiz-Osés a estos elementos. Por el contrario, como argumento justificativo, Ortiz-Osés emplea el texto de un poema moderno, no el de un mito de la antigüedad, algo que no resulta muy ortodoxo desde el punto de vista argumentativo.

Por otra parte, es necesario señalar una limitación adicional que se aprecia en esta obra. Se refiere a la relativa ausencia de vínculos de las figuras míticas a modos de vida concretos. Por el contrario, Ortiz-Osés emplea un método que denomina teoría de los estratos psíquicos y que asume de forma consciente su interés en “*no representar una historia lineal, sino en reflejar unos estratos fundamentales que, como promontorios emergentes tanto a nivel individual como colectivo, marcan estratos o configuraciones de sentido antropológico*”<sup>342</sup>. Apuntamos aquí lo que de limitativo tiene este planteamiento y analizaremos más tarde lo que puede aportar de positivo en contraste con un planteamiento preferentemente historicista.

## b) El comunalismo.

El comunalismo como rasgo distintivo de la cultura popular vasca, según Ortiz-Osés se ha concretado, principalmente, en dos manifestaciones culturales: la casa como ideologema social y el heroísmo de tipo colectivo.

### b.1. La casa como ideologema.

Ortiz-Osés señala que “*el comunalismo sitúa al individuo vasco engarzado en un núcleo o útero familiar tal y como ya lo conocemos entre los iroqueses, los cuales, de acuerdo a su estructura matriarcal, aparecen en residencias comunes y en torno a la denominada “gran casa” con su propio totemismo comunal*”<sup>343</sup>. Con anterioridad, Barandiarán expuso la vinculación estrecha que liga al vasco con su casa. La casa, de acuerdo con Barandiarán, no es o no era únicamente morada, sino que comprendía el núcleo en torno al que se desarrollaba la vida religiosa y el culto del vasco.

---

<sup>341</sup> Kerényi, K. *Dionisios*. Barcelona: Herder, 1988. P. 14.

<sup>342</sup> Ortiz-Osés, A. Op.Cit. 1988. P. 46.

<sup>343</sup> Ibid. 1988. P.51.



*El etxe (casa) es tierra y albergue, templo y cementerio, soporte material, símbolo y centro común de los miembros vivos y difuntos de una familia. Es también la comunidad formada por sus actuales moradores y por sus antepasados. Tales son los atributos de la casa tradicional vasca ahora, con los nuevos modos de vida, van desfigurándose o desapareciendo*<sup>344</sup>.

Es importante destacar que la referencia a la casa y al comunalismo que se predica de ella, constituyen no ya tanto figuras míticas (en algún caso también), sino más bien la estructura social o modo de vida en que emergen y evolucionan los mitos. Desde un punto de vista comparativo, no puede obviarse la importante contribución de Hodder a la paleohistoria del hogar o casa. Hodder ha explicado que la noción de domus, acuñada por él, implica un conjunto de prácticas sociales.

*The domus involves practical activities carried out in the house, food preparation and the sustaining of life. But it is also an abstract term. Secondary, symbolic connotations are given to the practical activities, leading to the house as a focus for symbolic elaboration and to the use of the house as a metaphor for social and economic strategies and relations of power*<sup>345</sup>.

El domus, por lo tanto, no representa tanto un espacio físico (casa como domicilio), como una forma de ordenación de la vida o ideologema. Lévi-Strauss denominó a los grupos sociales en que la casa representa el eje central de la vida como “sociedades de casas”. Creemos que la sociedad vasca tradicional puede encajar en esa tipología, con los rasgos que le son propios.

## b.2. El heroísmo colectivo.

El segundo rasgo que Ortiz-Osés atribuye al comunalismo es el de proporcionar un modelo de heroísmo no individualista, sino centrado más bien en el colectivo: “*El héroe, en lugar de superar un estadio denominado por la antropología urobórico, o sea, matriarcal, aparece por el contrario como sometiéndose a un destino que lo envuelve*”<sup>346</sup>. Comparativamente, ya Kerényi había hecho notar que, frente al heroísmo de la Grecia clásica, en el mundo minóico pre-indoeuropeo, “*no hallamos ningún interés por el logro humano individual, ninguna obligación de resaltar algo con el fin de conservar su significado para el futuro*”<sup>347</sup>.

La referencia de Ortiz-Osés al heroísmo comunalista pone el acento en un matiz diferenciador respecto del propiamente indoeuropeo. En efecto, como ha puesto de maifiesto Nagy<sup>348</sup>, la heroificación en Grecia, es el resultado de un proceso que implica lo siguiente:

- El culto a los héroes supone que reciben honores, como si fueran dioses.

---

<sup>344</sup> Barandiarán, J.M. Op. Cit. 1985. P. 56.

<sup>345</sup> Hodder, I. *The domestication of Europe*. Oxford: Basil Blackwell, 1990. P. 45.

<sup>346</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1988. P. 52.

<sup>347</sup> Kerényi, K. Op. Cit. 1988. P. 22.

<sup>348</sup> Nagy, G. *Greek mythology and poetics*. Ithaca: Cornell University Press, 1996. Pp. 128-140.

- La institución del culto a los héroes se presenta como una forma de inmortalización, de superación de la desaparición física.
- La fama que logra el héroe es áphiton, imperecedera.

Nagy propone asimismo que el culto heroico está relacionado con la institución indoeuropea de la cremación de los muertos. Parece, por lo tanto, que se contraponen dos concepciones distintas respecto de la muerte. Por una parte, el culto indoeuropeo al héroe. En él, persiste más allá de la muerte, la fama imperecedera del héroe, por lo que si bien su cuerpo material es extinguido, no lo es su prestigio. Es éste el que garantiza la presencia cultural y cultural del héroe. Por otra, se encuentra la creencia pre-indoeuropea, en la que se puede incluir la vasca, que se caracteriza por el enterramiento de los familiares difuntos en los hogares en que han convivido. Los restos de un familiar fallecido son conservados en el recinto del hogar familiar y prevalece la idea de la comunicabilidad con ellos. Ello ocurre mediante la advocación ritual que se lleva a cabo para que puedan coadyuvar al bienestar de los descendientes vivos.

Asimismo, en contraste con esta imagen del héroe clásico indoeuropeo, en la mitología vasca el héroe encuentra en la naturaleza el contrapunto poderoso al que no puede superar, ni al que puede equipararse. Por ello, afirma Ortiz-Osés que se encuentra en situación urobórica respecto de la naturaleza. Esta situación característica parece propiciar, en contraste con el culto al héroe indoeuropeo, que los hombres mantengan los unos respecto de los otros un principio de equivalencia o igualitarismo, (igualmente pequeños frente a la naturaleza o sometidos a ella), tal y como se expresa en el mito de los cuatro hermanos<sup>349</sup>. No obstante, esta situación peculiar conlleva no sólo apreciaciones de matiz favorable, sino que pone asimismo de manifiesto el riesgo de asfixia del hombre por parte de la realidad natural o de su versión destinal dinámica. Ello implica que el destino en que se encuentra inmerso puede llegar a sofocarle, sin que el hombre logre apaciguar la naturaleza en la medida necesaria para alcanzar sus fines.

c) El elemento terráceo.

Ortiz-Osés realiza una apreciación crítica de las interpretaciones de Barandiarán, las cuales emparentaban a la mitología vasca con las mitologías indoeuropeas. En la interpretación de Ortiz-Osés, se concede importancia singular a la centralidad de la tierra en las configuraciones mitológicas del País Vasco. Para Ortiz-Osés

*frente a la patriarcal intención continuada de ciertos intérpretes de comenzar la enumeración del panteón vasco por arriba, o sea, de arriba a abajo, conviene aclarar de una vez por todas que la mitología vasca ha de ser contextualizada sobre el principio fundamental de la originaria divinización de 'ama lur' como naturaleza terrácea, divinización terrácea que encuentra su personificación en la vieja diosa madre Mari -numen máximo que nuestros sesudos patriarcalistas no han podido esconder, ni reprimir-la cual, a su vez ofrece el simbolismo lunar (conocida es la*

---

<sup>349</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1988. P. 54.

*contigüidad mítica de la luna con la mujer y sus reglas), así como, finalmente, el de las aguas, simas, subterráneos y cuevas)*<sup>350</sup>.

De la valoración crítica de Ortiz-Osés podemos concluir que la tierra es un elemento central del simbolismo mitológico vasco. Resulta conveniente, en un trabajo académico como éste, proponer un cierto orden que favorezca la comprensión de materiales arcaicos por lectores contemporáneos. Por ello, desde un punto de vista semiótico, pueden distinguirse en la mitología vasca tres ámbitos básicos en los que se manifiesta la naturaleza en su perpetuo movimiento: el ámbito elemental, el ámbito antropomórfico y el ámbito relacional.

### 3. LOS TRES ÁMBITOS DE MANIFESTACIÓN DE LA NATURALEZA

El ámbito elemental de manifestación de la naturaleza está compuesto por los elementos que pueblan el mundo: el viento, las aguas y, en especial, la tierra. En la mitología vasca, la tierra ocupa un lugar preeminente. Según Barandiarán<sup>351</sup>, es al mismo tiempo:

- Madre del sol y de la luna, inmenso cosmos inabarcable por el hombre que los dos astros recorren entre el ocaso y el orto.
- Morada de la mayor parte de genios y númenes, algunos de los cuales pueden tomar la apariencia de toros, caballos, verracos, cabras, etc.
- La tierra posee la fuerza vital, capaz de regenerar y vigorizar el organismo humano.
- Receptáculo de tesoros, ríos de leche y piedras de oro.

Podríamos afirmar por lo tanto, que la tierra es la Gran Metáfora, es decir, la figura que simboliza la totalidad de lo existente, tanto en la forma de materia viva, como de la fuerza vital que hace posible su dinamismo. Contribuye a ello, la consideración de la tierra como extensión ilimitada, sin fin, tal y como refiere Barandiarán<sup>352</sup>. Al igual que el sol y la luna, el resto de elementos naturales, en especial, los vientos y las tormentas se generan de la tierra. Como relata Barandiarán, “*existen lugares de donde el genio de las tormentas hace salir nubarrones cargados de agua y granizo con acompañamiento de relámpagos y truenos*”<sup>353</sup>.

Desde un punto de vista de mitología comparada, hay que señalar que este último mitologema o figura mítica aparece en otras mitologías. Así, por ejemplo, Greimas, recoge la historia de un héroe viajero de la mitología de Lituania, que en sus andanzas en busca del segundo sol (una joven hermosa), es conducido por tres animales hasta la morada de la Mère des Vents (Madre de los vientos). La Mère des vents, por su parte convoca a sus cuatro hijos, los cuatro vientos, correspondientes a los cuatro puntos cardinales y les pregunta si han visto por alguna parte al segundo sol<sup>354</sup>. Lo importante de esta correlación mitográfica consiste en que si bien tanto Barandiarán como Greimas se remiten al ámbito indoeuropeo como el propio de los respectivos

---

<sup>350</sup> Ibid. P. 56.

<sup>351</sup> Barandiarán, J. M. *Diccionario de mitología vasca*. San Sebastián: Txertoa, 1984. P. 120.

<sup>352</sup> Ibid. P. 52.

<sup>353</sup> Ibid. P. 53.

<sup>354</sup> Greimas, A.J. Op. Cit. 1985. P. 81.

ideologemas estudiados, resulta más correcto asociarlo a estratos pre-indoeuropeos de sus respectivas mitologías.

En efecto, la experiencia que de los elementos de la naturaleza presenta la mitología indoeuropea es de diferente carácter. En primer lugar, es distinta la ubicación. Tal y como señala West para el panteón indoeuropeo,

*the gods, then, or at any rate those designated by this word, were literally 'the celestials'; they belonged in the sky. Although Greek had long abandoned \*deiwos in favour of a different word, the concept of the heavenly location survived: the homeric gods are portrayed as dwelling in heaven, and they are designated in formulaic phrases as "the heavenly ones" or as "the gods who occupy the broad heaven"*<sup>355</sup>.

En segundo lugar, la caracterización del dios responsable de los fenómenos naturales, en especial de las tormentas es distinta en el imaginario indoeuropeo. En la propia mitología lituana, el dios Perkunas es descrito como varón de mediana edad, fiero y de rostro enojado. También West nos proporciona algunas de sus acciones características: *"He spits fire, and hurls an axe or (less often) a hammer, which returns to his hand. He kills devils or the Devil, or the goblin or dragon Aitvaras"*<sup>356</sup>. Asimismo, Thor, en la mitología nórdica, responsable de la meteorología, es descrito como un hombre de roja barba que agita cuando se enoja, gran comedor y bebedor. De acuerdo con West, Thor es siempre victorioso, *"because power and strength followed with him"*<sup>357</sup>. Por lo tanto, estimamos justificada la apreciación crítica de Ortiz-Osés respecto de la interpretación de la simbología ctónica vasca.

El ámbito antropomórfico, por su parte, se encuentra representado por la Señora de la tierra y de los animales. La relación que se establece entre la tierra como primer símbolo y las figuras antropomórficas que en ella moran (en especial, Mari), puede ser explicado desde un punto de vista comparativo. Nilsson en su *Historia de la religión griega* ha dado cuenta de este proceso. En su opinión, los hombres se ven enfrentados a poderes naturales o daimones que se desplazan por la tierra, de ella emanan y a ella vuelven.

*A god is a daimon which has acquired importance and a fixed form through the cult. From among the crowd of similar beings the cult chooses one as its object, and this becomes a single god. But the belief in the numerous daimones lives on, and if both the single divinity and the group of daimones are present to the mind together, the latter acquire a leader*<sup>358</sup>.

En la religión griega, prosigue Nilsson,

*the great deities grew at the expense of the Nature spirits and local gods. They even made the former their followers and retainers.*

---

<sup>355</sup> West, M.L. Op. Cit. 2007. P. 120.

<sup>356</sup> West, M.L. Op. Cit. 2007. P. 240.

<sup>357</sup> Ibid. P. 250.

<sup>358</sup> Nilsson, M.P. Op. Cit. 1964. P. 112.

*Artemis was surrounded by mountain and forest nymphs, Poseidon by sea nymphs, Dionisos by Sileni and satyrs. Or they might absorb the collective divinities. Instead of the 'gentle' or the 'boisterous' gods there generally appears the 'gentle' or the 'boisterous' Zeus (Zeus Meilichios, Maimaktes). The greater gods usurped the functions of the lesser, appropriated their names as epithets, or made them their servants and subordinates*<sup>359</sup>.

Asimismo, West ha puesto de manifiesto que, en relación con las tormentas, Zeus en Grecia y Júpiter en Roma, han usurpado la función de alguna otra divinidad. Para él, la situación original era otra, “*elsewhere we find a dedicated storm-god who is not identified with the sky or the sky-god: the Hittite Tarhunna, the Indic Indra, the Slavonic Perun, the Baltic Perkunas, the Germanic Donar or Thor, the Celtic Taranus or Taranis. This is almost certainly the original situation*”<sup>360</sup>.

Por lo tanto, la personificación de los dioses parece un proceso generalizado con independencia de su adscripción al ámbito indoeuropeo o al pre-indoeuropeo. Incluso el proceso tiene lugar entre ambos campos, como veremos más adelante en el caso de la religión dionisiaca.

El estrato relacional está compuesto por seres intermediadores entre los hombres y la naturaleza. En él pueden incluirse las lamias y otros númenes, que interfieren directamente en los negocios humanos y se relacionan directamente con éstos. Ello supone que actúan a una escala distinta a los poderes de los otros dos ámbitos mencionados. Como hemos señalado, la tierra como espacio y límite resulta omniabarcante y actúa a una escala muy superior a la del hombre. Asimismo, las divinidades superiores antropomórficas, se asemejan a los hombres en cuanto a la forma, pero les sobrepasan cumplidamente en cuanto a poder. La tercera serie de genios, sin embargo, se encuentra a una escala más cercana a la de los hombres. De hecho, uno de los rasgos principales de estos númenes es interferir en los asuntos cotidianos de las personas, en ocasiones favoreciendo, en otras causando algún perjuicio. De entre todas las figuras que comparten estas características destacan las lamias o laminas. Sus principales características externas son las siguientes:

- Tienen figura humana, pero conservando las extremidades inferiores de animal, ya sea éste gallina, pato, cabra, etc.
- Principalmente son de sexo femenino y difieren de las mujeres únicamente en su color, que es de cobre.
- Habitan en las regiones inferiores, en cuevas y grutas, ampliamente reconocidas en la geografía del país.
- Son seres despersonalizados. Como señala Barandiarán “*el nombre lami como sus variantes, rara vez es empleado como propio de un genio determinado; en la mayoría de los casos es nombre común que se aplica a todos los genios de cierto*

---

<sup>359</sup> Ibid. P. 115.

<sup>360</sup> West, M.L. Op. Cit. 2007. P. 238.

*tipo*<sup>361</sup>. Se trataría, en este caso, de la ejemplificación de la tendencia a la diversidad nouménica que apuntaba Nilsson.

En cuanto a su origen, Caro Baroja sostuvo que tanto el nombre como algunas de las características de las lamias fueron importadas de los latinos. Añade el mismo autor que *“sin embargo, éstos han dejado pocas noticias literarias y artísticas acerca de ellas. Hay que buscarlas en Grecia, donde los autores fueron los que más cantidad de datos reunieron, si bien es verdad que a veces se contradicen mutuamente”*<sup>362</sup>.

Esta interpretación debe revisarse a la luz de una hermenéutica comparativa de carácter crítico. Si bien el teónimo y algunos rasgos funcionales pueden haber sido importados, creo que es más probable que sean un sustituto del término autóctono que designaba una realidad conocida de antemano. Por otra parte, como ha señalado Puhvel<sup>363</sup>, la cultura latina, a diferencia de otras indoeuropeas, mantuvo una fuerte influencia etrusca, es decir, no-indoeuropea. A esto hay que añadir que la religión romana es especial por su escasa mitologización. Siendo así que ha sido caracterizada por estar compuesta más por númenes despersonalizados (entre los que cabe incluir a las lamias) que por divinidades personales<sup>364</sup>. Así también por su carácter fuertemente ritualístico. Como ha explicado Puhvel, en cualquier caso, el elemento central en la religiosidad romana lo constituye la vinculación a la tradición de los antepasados: *“the guiding light for the early Romans was ancestral precedent, mos maiorum, with an inordinate fixation on societal rather than cosmic concerns”*<sup>365</sup>.

En cuanto al restante imaginario indoeuropeo, las laimas (sic) en el ámbito báltico están relacionadas con las divinidades del destino (en sintonía con las demás divinidades femeninas del destino en las mitologías indoeuropeas). Ello supone un énfasis en lo futurible, rasgo que no aparece tan acentuado en las lamias vascas (al menos en la forma en que nos han llegado históricamente), que por lo general interactúan con los hombres en la realización de alguna labor en tiempo actual. Veremos más adelante el perfil detallado de las lamias vascas cuando hablemos del elemento mágico.

#### **4. LA ORDENACIÓN DE LAS FIGURAS MITICAS EN EL IMAGINARIO VASCO**

Según Ortiz-Osés<sup>366</sup>, la ordenación de las figuras míticas en el imaginario vasco ha de hacerse de abajo hacia arriba, debido a la primacía del elemento ctónico sobre el elemento celeste. Como vemos, tanto en la religión primitiva vasca como en las religiones indoeuropeas, aparecen diversos elementos que presentan semejanzas mutuas. Con todo, lo que determina la cohesión y el carácter de una u otra consiste en la ordenación de las diversas figuras, de tal manera que actúan algunas de ellas ejerciendo una fuerza tractora, como ejes de la constelación simbólica. Estos ejes permiten ordenar el caos simbólico y proveen una imagen más o menos homogénea, en la que cada elemento posee una función y una influencia más o menos importante

---

<sup>361</sup> Barandiarán, J.M. Op. Cit. 1984. P. 110.

<sup>362</sup> Caro Baroja, J. *Mitos vascos y mitos sobre los vascos*. San Sebastián: Txertoa, 1985. P. 9.

<sup>363</sup> Puhvel, J. *Comparative mythology*. Baltimore: John Hopkins, 1989. Pp. 145-146.

<sup>364</sup> Ibid. P. 146.

<sup>365</sup> Ibid. P. 146.

<sup>366</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1988. P. 56.

en el conjunto. Entendemos que éste es el sentido de la interpretación ortizosesiana del elemento matriarcal en la mitología vasca. El propio autor lo ha expresado del siguiente modo:

*No se puede afirmar la susodicha preeminencia (del cielo sobre la tierra), aunque tampoco creemos posible afirmar la contraria, o sea, la preeminencia al menos absoluta, separada y autónoma del elemento material-matriarcal frente al elemento masculino-solar. Más bien se trata, de acuerdo a nuestras anteriores consideraciones, de una complicidad originaria, de una circularidad que, no obstante, comienza por el elemento telúrico y en él acaba*<sup>367</sup>.

En este caso, el empleo del término matriarcal aporta un matiz interesante. Al señalarse la presencia en las culturas pre-indoeuropeas de elementos celestes y en las indoeuropeas de elementos femeninos y terráneos, permite distinguir entre lo étnico (pre-indoeuropeo o indoeuropeo en cada caso) y lo simbólico valorativo. Es decir, la apelación a lo matriarcal o patriarcal realiza una función de índice. Como tal, sirve para indicar los elementos que en la cultura de una determinada etnia determinan la preferencia, posición y valor que se concede a cada uno de los elementos figurativamente semejantes. Si con anterioridad apuntábamos a la limitación que el planteamiento ortizosesiano de los estratos psíquicos planteaba, identificamos en este caso aquello que constituye una aportación positiva respecto de un enfoque exclusivamente historicista o comparativista. Puede ilustrarse esto mismo del modo siguiente: Ortiz-Osés propone a la serpiente como símbolo de la compresencia simbólica de cielo y tierra (o de sus respectivos regímenes míticos), porque “*la serpiente que se muerde la cola no es sólo símbolo del círculo de las existencias sino asimismo, de la gran madre y su energía coimplicadora de lo terráneo y de lo acuático, de lo nocturno y de lo diurno (el fuego), del mundo sublunar y del mundo aéreo*”<sup>368</sup>.

La serpiente, en efecto, supone la síntesis simbólica de poderes antagónicos, en este caso, del cielo y de la tierra. Por ejemplo, refiere Barandiarán que “*el nombre sugaar significa “serpiente macho”, “culebro”. En la región de Ataún se dice que sugaar atraviesa frecuentemente el firmamento en figura de una hoz o media luna de fuego. Su paso es presagio de alguna tempestad*”<sup>369</sup>. Así también, de acuerdo con los estudios de Eliade<sup>370</sup> al respecto del vuelo mágico, el vuelo de Mari corresponde a su contenido más originario o arcaico, pudiendo estar ligado a prácticas religiosas de corte chamánico (vuelo del chamán) que, lejos de confinar al hombre a las tinieblas del mundo inferior le transportaban a lo más alto. Estimamos con Ortiz-Osés, que la serpiente simboliza la movilización vital, el descubrimiento y la vida nueva, la regeneración. Además, como ha destacado Kerényi, supone una concepción de la vida que comprende en sí misma, la muerte, “*la serpiente es un fenómeno de la vida en el que la vitalidad combinada con la frialdad, la viscosidad y la movilidad y a menudo con el peligro de muerte, genera un efecto en alto grado ambivalente*”<sup>371</sup>. Con ello, se

---

<sup>367</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1988. P. 57

<sup>368</sup> Ibid. P. 58.

<sup>369</sup> Barandiarán, J. M. Op. Cit. 1984. P. 189.

<sup>370</sup> Eliade, M. *El vuelo mágico*. Madrid: Siruela, 2005. P. 119.

<sup>371</sup> Kerényi, K. Op. Cit. 1988. P. 56.

subraya la peculiaridad de la idea que sobre la muerte tenían los vascos arcaicos, engarzada a la vida.

Asímismo, el ayuntamiento entre Mari o principio femenino y Sugaar o principio masculino, opera a modo de ontogamia natural que precipita los acontecimientos meteorológicos, dando lugar a la descarga de granizo sobre la tierra. Sirve asímismo esta imagen de metáfora cultural mediante la que se pone de manifiesto la mutua necesidad de ambas tendencias culturales (matriarcalismo y patriarcalismo, naturalismo pre-indoeuropeo y heroísmo indoeuropeo), para una fructificación productiva. Me gustaría indicar que, además de lo ya señalado por Ortiz-Osés, puede considerarse como prototipo válido de esta complementariedad cultural, el mito del nacimiento de Zeus en su doble versión: insular (cretense, pre-indoeuropea) y peninsular (indoeuropea)<sup>372</sup>.

Hemos visto ya que, en la mitología vasca recopilada por Barandiarán, la tierra es considerada madre de los astros mayores (sol y luna), que a sus entrañas vuelven en sus ciclos respectivos. Asímismo, en comparación con las religiones indoeuropeas, la vasca ofrece una simbología femenina (Mari) que ocupa un lugar central en el imaginario social. En contraste con ella, la predominancia de la simbología masculina sobre la femenina en la cultura indoeuropea está verificada ampliamente. Así, por ejemplo, West<sup>373</sup> al describir las figuras míticas del imaginario indoeuropeo, menciona el predominio de los dioses masculinos sobre los femeninos.

## 5. LAS LAMIAS

Dado que Ortiz-Osés ha caracterizado el mundo mitológico vasco como ginecomorfo y mágico, resulta de gran valor estudiar algunas de las manifestaciones del registro mitológico que concuerdan con esta descripción. Por ello, el estudio de las lamias, en tanto que númenes preferentemente femeninos, nos ayudará a comprender mejor el sentido de la mitología vasca, en su comparación con las mitologías indoeuropeas.

Como hemos mencionado anteriormente, Caro Baroja refiere una caracterización de las lamias tal y como aparecen en textos clásicos (siglos VII-III a. J.C.) como seres maléficos. "*Lamia, desde que se muestra ya con caracteres monstruosos, relacionada con los vampiros y acaso su nombre entronca con el latino de 'lemures'*".<sup>374</sup> El propio Ortiz-Osés, describe a las lamias como el aspecto terrible de la realidad femenina, "*nos encontramos ante el terrible miedo del hombre a la femineidad, a los secretos oscuros (sic) de la vida, al inconsciente colectivo y sus fuerzas numinosas; miedo finalmente al poder benéfico-maléfico de la Mujer, a sus filtros, hechizos y embrujos*"<sup>375</sup>.

Entendemos que esta concepción puede ser propia de una conciencia masculina débil, frente a la cual la mujer se presenta como peligrosa. Este parece haber sido el caso de Pierre de Lancre, juez cazador de brujas y del que Caro Baroja ha escrito: "*Pierre de Lancre era hombre galante, sin duda aficionado al bello sexo. Pero esto mismo le*

---

<sup>372</sup> Véase Kerényi, K. *Zeus and Hera*. New Jersey: Princeton University Press, 1975. Pp. 28-37.

<sup>373</sup> West, M.L. Op. Cit. 2007. Pp. 121 y ss.

<sup>374</sup> Caro Baroja, J. Op. Cit. 1985. P. 9.

<sup>375</sup> Ortiz-Osés, A. op. Cit. 1988. P. 60.



*hacia considerar a las mujeres como a seres peligrosos*”<sup>376</sup>. Creemos que esta idea no se corresponde con el rol importante de la mujer vasca en la vida tradicional.

Por ello, es necesaria una labor comparatista en profundidad, algo que permite el estado actual de los estudios mitológicos. Así, vamos a completar la descripción de las lamias vascas con la referencia que se tiene de las así llamadas laimas en la mitología báltica, estableciendo al mismo tiempo, sus diferencias respectivas. La mitología báltica, si bien ha sido encuadrada en el ámbito indoeuropeo por Greimas, conserva mitologemas de marcado signo naturalista que la encuadran en un término intermedio respecto de las mitologías predominantemente antropomórficas de los pueblos indoeuropeos. Asimismo, vamos a apoyarnos en West en su caracterización de las diosas de la fortuna, con las que las lamias están emparentadas.

La interpretación que hace Ortiz-Osés de las lamias remarca su carácter ambivalente (buenas y malas al mismo tiempo), pero inclinándose más hacia el aspecto perjudicial que hacia el benéfico. En cuanto al lado favorable de las lamias destaca su fascinante belleza, si bien recalca que la belleza de las lamias es fuente de una atracción que desencadena efectos más perjudiciales que beneficiosos: *“es bien sabido que la Reina Lamia se caracterizó a la vez por una extremada belleza que se transforma en fiereza o crueldad. La belleza es siempre dolorosa, o al menos el amor a la belleza: es la fascinación de la sirena viviendo promiscuamente con los dragones en sitios pantanosos, húmedos, cenagales*”<sup>377</sup>. Nuestro autor añade a esta calificación el hecho de que *“junto a este aspecto atrayente, pero peligroso, aparece asimismo un aspecto decididamente negativo que va a dominar este conjunto de eones híbridos y fatídicos: es el tema de la lamia devoradora de niños lo que nos pone en la pista adecuada del tema de la brujería*”<sup>378</sup>. Estimamos que esta valoración de las lamias debe ser corregida. Por una parte, el mitologema de la lamia devoradora de niños no aparece en el cánón de mitos vascos recopilado por Barandiarán y otros. Sí, por el contrario, tal y como señala Caro Baroja<sup>379</sup>, aparece en los autores clásicos Aristófanes y Diodoro de Sicilia. En ambos casos se da cuenta de que la lamia, gracias a su belleza, logró enamorar a Zeus. Presa de los celos, Hera, la consorte de Zeus, hizo morir a los hijos de Lamia. Abrumada por la muerte de los suyos, Lamia hizo morir a los hijos de las otras mujeres. Por ello, las nodrizas utilizan la llamada a las lamias para ahuyentar a los niños.

En este caso, el mitologema representa el enfrentamiento entre damas por la exclusividad del varón. Conlleva un componente alegórico importante, tal vez ligado a un empleo práctico del relato, lo cual suele ser propio de elaboración tardía. Parece corresponder a una fase de la mitología en que el Dios poderoso Zeus se ha consolidado en el Olimpo junto a Hera, que de diosa pasa a ser consorte despechada. Probablemente pertenece a un estadio tardío, en el que las diosas y figuras ginecomorfas pasan a ocupar un segundo plano, a la sombra del Gran Padre Zeus y dependen en su sanidad psicológica de la fortaleza del dios macho. La infidelidad acarrea la insania, la envidia y el infanticidio. Pero, como es patente, se trata de una simbología alejada de la de la mitología vasca. El origen más probable del mitologema se encuentra en la tipificación de las lamias indoeuropeas como diosas de la predicción

---

<sup>376</sup> Caro Baroja, J. *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza, 2010. P. 212.

<sup>377</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1988. P. 60.

<sup>378</sup> Ibid. P. 60

<sup>379</sup> Caro Baroja, J. Op. Cit. 1985, p. 7-48.

del destino de los hombres, que ejercen su labor profética en el momento del parto, estando estrechamente ligadas a este momento, como veremos en breve.

a) La caracterización de las lamias en la mitología vasca.

A continuación, vamos a describir los rasgos de las lamias vascas, distinguiendo entre su apariencia física y su conducta. Por lo que se refiere a la apariencia física de las lamias, el rasgo que más les caracteriza es su condición de seres medio humanos, medio animales. De ahí cierta prevención que ha de observarse al tratar con ellas. Este rasgo determina gran parte de sus acciones. Pueden ser hombres o mujeres, predominando estas últimas y, por lo general, poseen una gran belleza. Habitan en las cuevas, así como en estanques y humerales.

Un aspecto interesante en relación con las lamias vascas es que expresan una suerte de ideología, incluyendo en su caracterización algunos matices sociales o comunitarios. Comenta Barandiarán al respecto que “*es creencia que las lamias, como Mari, vivían del 'no'. Si un labrador tenía veinte fanegas de trigo, pero declaraba no tener más que diez y seis, la diferencia o el resto de las cuatro fanegas no declaradas era cobrado por las lamias*”<sup>380</sup>. Este rasgo homeostático de la actividad de las lamias, aparece también en la mitología lituana. Greimas lo ha relacionado con el sistema económico de intercambios y de equilibrios de bienes que pueden regir las condiciones del bienestar social.

*Les textes ethnographiques que nous traitons reflètent la communauté lithuanienne rurale fermée du XIX siècle, où dominant des relations sociales stables, basées sur la conviction que le bien-être matériel est le résultat du partage d'une quantité déterminée de biens entre un nombre constant de gens: l'enrichissement d'un homme entraîne inévitablement l'appauvrissement d'un autre, l'entrée ou la sortie des biens et des hommes au sein d'un tel système économique fermé sont considérées comme des phénomènes anormaux*<sup>381</sup>.

Asímismo, se realizan ofrendas a las lamias, principalmente de trigo, pan de maíz, sidra, y otras, por las que éstas cooperaban con los labradores en el campo. Este rasgo, supone el reconocimiento de cierta actividad sacrificial en favor de las lamias, eso sí, muy atenuada (al menos en el momento de la recepción del mitologema), en el mundo tradicional vasco. Esta actividad sacrificial a mi entender acarrea la personificación en la conciencia psicológica de un cierto complejo de castración. De tal manera que en un mundo preferentemente agrícola o ganadero, aquellas tareas en que afanosamente puede dedicarse el hombre y, aún aplicando su trabajo y razón, no logra el fruto completo deseado, las lamias son responsables de lo ausente, de la diferencia.

Siguiendo con estos aspectos psicológicos, las lamias se identifican en cierta manera, al menos en época tardía (tal vez ya cristiana) con el super-yo. En efecto, otro de los rasgos ideológicos de las lamias consiste en que una vez se ha disfrutado de sus favores, no debe volverse la vista atrás. Ello puede suponer un remedio a los rigores de la conciencia moral estricta, presumiblemente de corte cristiano. Su origen bien puede deberse al tabú que puede haber acompañado las prácticas ritualísticas en cuevas,

<sup>380</sup> Barandiarán, J.M. Op. Cit. 1984. P. 113.

<sup>381</sup> Greimas, A.J. Op. Cit. 1985. P. 149.

grutas y cavernas. Al volver al ámbito de la luz y de la claridad cristiana, el tabú contribuiría a posibilitar el tránsito entre ambos mundos, cristiano y pagano. Asimismo, esta regla pone énfasis en la actitud vital de mirar hacia adelante, de centrarse en el presente y en el futuro, si bien en este último, de forma muy moderada, en relación con sus homólogas laimas del ámbito indoeuropeo, auténticas diosas de la predicción y del destino. Este régimen del no supone también la consideración entitativa de aquello que complementa la verdad positiva, entendiendo que ésta nunca llega a completarse, lo que en terminología postmoderna se llamaría, la ausencia de verdad.

En cuanto a la conducta de las lamias, cabe señalar que, por lo general, desempeñan el oficio de hilanderas. Además, interfieren en la vida de los hombres. Estas interferencias pueden ser de tres tipos. Por una parte, las lamias pueden cooperar con los hombres en el logro de alguna tarea. Por otra parte, en el caso vasco, las lamias pueden solicitar ayuda a mujeres para que ejerzan de parteras al parir. Por último, puede haber una interacción mutua, al enamorarse la lamia de un hombre o, inversamente, un joven de una lamia.

b) Ampliación comparativa: las lamias en el imaginario indoeuropeo.

En la mitología lituana, las laimas (seres similares a las lamias) son los genios del destino. Como señala Greimas, “*C'est selon un tel scénario que les laimés prédisent, d'après les croyances lithuaniennes, le sort du nouveau-né*”<sup>382</sup>. Entre las acciones que llevan a cabo la laimas destaca la de predecir el destino. Así Greimas destaca que “*le rôle de Laima en tant qu'annonciatrice n'est concevable qu'a la condition qu'elle (ou elles) 'connaisse' le destin. C'est ce savoir -et non le pouvoir de décision- qui est, le trait essentiel de Laima en tant que déesse*”<sup>383</sup>. Por lo tanto, las laimas conocen y anuncian el destino, si bien ellas no son las que lo fijan ni pueden cambiarlo.

En cuanto al contenido de la predicción, éste puede ser doble. Según explica Greimas, “*les laimés opèrent dans le cadre de deux opérations binaires: a) la vie vs la mort. b) la richesse vs la pauvreté*”<sup>384</sup>. Por lo tanto, las laimas en Lituania, predicen el destino del recién nacido, en dos aspectos esenciales, la supervivencia y la fortuna material. Una comparación de las lamias vascas y las laimas lituanas nos permite separar unos elementos comunes y unos elementos divergentes.

Elementos divergentes:

- Las lamias vascas tienen naturaleza híbrida, mitad humana y mitad animal. Las laimas lituanas son seres femeninos. Las lamias vascas parecen tener rasgos más arcaicos.
- Las lamias vascas habitan en cuevas y humerales, mientras que las laimas pululan y con ellas se comunica a través de las ventanas de las casas. Es característico de las lamias vascas que se retiren al salir el sol.

---

<sup>382</sup> Ibid. P. 141.

<sup>383</sup> Ibid. P. 145.

<sup>384</sup> Ibid. P. 148.

– Las lamias vascas asisten a los hombres en sus trabajos, solicitando de ellos ofrendas. Las laimas lituanas conceden a los hombres su 'dalis', es decir, su parte alícuota en el destino de los hombres.

Elementos similares:

– Las lamias vascas pueden presentarse como seres femeninos de gran belleza. Los hombres pueden llegar a enamorarse de ellas.

– Las lamias vascas solicitan asistencia de las mujeres para sus partos. Las laimas lituanas hacen su aparición en el momento del alumbramiento para predecir el futuro del recién nacido. A este respecto, es necesario señalar también que la palabra 'sorgin', históricamente traducida como 'bruja' revela su vinculación al momento del alumbramiento o engendramiento, siendo así que el verbo 'sortu' significa crear o engendrar.

– Ambas ejercen el oficio de hilanderas.

– Ambas representan en cierto grado la personificación de una conciencia colectiva o super-yo comunitario.

c) Conclusiones de mitología comparada.

Las lamias vascas son númenes despersonalizados (sin nombre propio) de origen muy primitivo, lo que explica su naturaleza híbrida, en consonancia con ciertas imágenes del arte parietal en que aparecen este tipo de elementos. El hecho de que habiten en grutas y cavernas refuerza esta imagen fuertemente arcaica. En este sentido, Taçon ha llevado a cabo un análisis de los teriántropos o criaturas compuestas que aparecen en las representaciones del imaginario mitológico en todo el mundo, así como de las figuras del arte parietal. Su conclusión es que

*Animal-headed beings also denote another world, another dimension of time and space that humans can sometimes tap into, through trance, ritual, ingestion of certain drugs or in other especial contexts. Composite creatures can be guides, messengers, helpers, friends, ancestors, gods, fools, villains, enemies, beings of great evil, symbols of the greater good*<sup>385</sup>.

En cuanto a su antigüedad, Taçon señala que “*the earliest surviving depictions of these creatures are indicative of the minimum age of this widespread expression of religious thinking. One of the most reliably dated of these is a portable piece, the human-feline Hohlenstein-Stadel statuette, about thirty-two thousand years of age*”<sup>386</sup>. El hecho de que en la mitología griega los silenos y los sátiros presenten rasgos

---

<sup>385</sup> Taçon, P.S.C. *Identifying ancient religious thought and iconography*, en *Becoming human*. New York: Cambridge University Press, 2009. P. 68.

<sup>386</sup> *Ibid.* P. 69.

híbridos (humanos y animales) y se ayunen con las ninfas en el seno de cuevas y grutas<sup>387</sup> contribuye a esta caracterización arcaica.

Otra característica de las lamias vascas es la de su actividad inespecífica, es decir, que, a diferencia de las laimas lituanas, especializadas en la predicción del destino, las lamias vascas interfieren en la vida de los hombres, cooperando o solicitando su ayuda, pero sin que se trate de una labor especializada y determinada. Esta es la imagen que nos ha llegado hasta nuestros tiempos, tal y como ha sido recogida por Webster<sup>388</sup>, Barandiarán, etc.

Sobre este primer elemento arcaico es posible distinguir un segundo aspecto en el que se dan identidades con las laimas lituanas: su gran belleza, el oficio de hilar y la aparición con motivo del nacimiento de niños, estrato en el que hay que incluir la actividad originaria de las 'sorgin', o asistentes del engendramiento. Es posible que este estrato superpuesto corresponda a elementos asimilados en sus relaciones con otros pueblos, al encontrarse en la mayor parte de mitologías indoeuropeas. Partiendo de la consideración más negativa que positiva de las lamias/sorgin, Ortiz-Osés las equipara a las brujas, si bien entiende que en éstas últimas, subyace un poso de vida que es necesario no olvidar.

Barandiarán<sup>389</sup>, por su parte, apuntó que las lamias tienen que ver en sus manifestaciones fenoménicas con el ciclo de las ninfas. Las ninfas en el ámbito indoeuropeo comparten algunos caracteres con las lamias, principalmente su gran belleza, su capacidad atractiva y su poder para desviar el recto juicio de los hombres<sup>390</sup>. Creemos que en este estrato intermedio se pone de manifiesto una incipiente axiología antropocéntrica, en un mundo aún encantado mágicamente por seres femeninos.

Una última capa, más reciente históricamente, puede distinguirse en los casos en que no es la lamia la que interfiere en la vida de los hombres, sino que son éstos los que ayudan a parir a la lamia e incluso se atreven a raptarla, lo cual da idea de una cierta deflación de la fuerza numinosa de la lamia. Este último estrato sería aún más tardío y reflejaría una cierta vulgarización de los mitologemas.

Un aspecto que Ortiz-Osés no trata en profundidad al referirse al elemento mágico es el de la eficacia simbólica o acción mágica. Sí lo hacía, en cambio, Barandiarán. Éste explica que en la mentalidad tradicional vasca, las cosas y sus representaciones, “*unas y otras están ligadas entre sí por una fuerza llamada adur, de tal suerte que cuanto hagamos en las segundas, atendiéndonos a ciertas condiciones, debe suceder fatalmente en las primeras. Diríase, pues, que existe una simpatía sui generis entre el objeto y su imagen o representación*”<sup>391</sup>.

Se trata, por lo tanto, de que la acción simbólica, ya sea lingüística, ya ritual, produce un efecto en la realidad fenoménica, es decir, da como resultado una eficacia mágica. Como señala Barandiarán, ello se produce, en la mentalidad tradicional, por creer en

---

<sup>387</sup> West, M.L. Op.Cit. P. 293.

<sup>388</sup> Webster, W. *Légends basques*. Aubéron, 2005.

<sup>389</sup> Barandiarán, J.M. Op. Cit. 1984. Pp. 109-121.

<sup>390</sup> West, M.L. Op.Cit. Pp. 284-292.

<sup>391</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1988. P. 31.

una conexión entre todos los seres, una especie de 'simpatía universal'. Esta simpatía universal supone una muy determinada concepción de las cosas, lo cual nos lleva a la dimensión metafísica o cosmovisional del mundo tradicional vasco.

## 6. LA PALEO-METAFISICA VASCA

Una de las tesis fundamentales que Ortiz-Osés defiende en *El matriarcalismo vasco* consiste en la contraposición de la cosmovisión vasca tradicional respecto de la forma en que se ha interpretado la realidad en la cultura occidental dominante y, en particular, en la metafísica occidental. En la teoría de Ortiz-Osés, por debajo de las manifestaciones exteriores del simbolismo vasco -el nivel fenomenológico descrito en el apartado anterior- subyace una forma particular de interpretar las cosas. Se trata de un nivel de análisis que permanece por debajo del nivel fenoménico y que lo hace posible, siendo así que se trata de una forma de concebir la realidad en su conjunto. Por ello, creemos justificado denominar a este nivel como metafísico o cosmovisional.

La filosofía occidental se ha alzado sobre la noción de ser. Sin embargo, en el siglo XX se han producido dos hechos significativos que han relativizado la centralidad de la noción de ser. Por una parte, a partir de la obra de Heidegger posterior a *El ser y el tiempo*, la pregunta por el ser se recondujo al análisis lingüístico, en la medida en que se hizo patente que el ser es una característica del propio pensar, o mejor dicho, del propio decir en las culturas occidentales, en particular de la griega y de sus culturas afines. En segunda instancia, la lingüística ha avanzado en su conocimiento de las distintas lenguas. En particular, se ha profundizado en la elaboración de tipologías lingüísticas, de acuerdo con las estructuras gramaticales que las componen. Como consecuencia de ello, se han planteado mapas de familias de lenguas, dentro de las que tiene especial relevancia la familia indoeuropea<sup>392</sup>.

Desde un punto de vista filosófico, la conclusión más destacada de todo ello es que la noción de ser, para Ortiz-Osés y otros<sup>393</sup>, se encuentra ligada a las estructuras lingüísticas del indoeuropeo. Ello implica que la ordenación y estructuración de la realidad en torno a la idea de ser no resulta neutral, sino que, por el contrario, está condicionada por la experiencia de los grupos humanos hablantes del indoeuropeo.

*En nuestra mentalidad occidental, esta reducción de la realidad a Ser nos parece obvia, ya que pensamos a través de un conjunto de lenguas indo-europeas que nos posibilitan este atrapamiento entitativo, sustantivo, esencial o cosificado de la realidad. Dicho de otro modo, sabemos que el griego y nuestros idiomas indo-europeos estructuran la dicción de la realidad omnímoda en base a una sustancialización, es decir sobre la falsía lingüística de la predicación universal del Ser, ya que “todo es”: una silla, un árbol, los átomos, las flores, los dioses, todo comparece como participando del Ser<sup>394</sup>.*

El resultado al que ha conducido una metafísica centrada en el ser, es a juicio de Ortiz-Osés, “una concepción desecada, conceptual, y abstracta de la realidad como

---

<sup>392</sup> Para una introducción ponderada y crítica del método en la lingüística indoeuropea, léase West, M.L. Op. Cit. 2007. Pp. 8-25.

<sup>393</sup> Véase Baltza, J. *El escorpión en su madriguera*. Alegia: Hiria, 2000.

<sup>394</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1988. P. 19.

'entidad''<sup>395</sup>. En efecto, en el pensamiento del siglo XX, la disquisición en torno al ser se muestra en un estado de autopercepción. Así ocurre por ejemplo en Heidegger, en el que la meditación sobre el ser asume el agotamiento, el desgaste a que ha sido sometido. En *Conceptos fundamentales* Heidegger incide en ello al decir que:

*El ser es lo más vacío y lo más común de todo.*  
*El ser es lo más comprensible y lo más desgastado.*  
*El ser es lo más fiable y lo más dicho.*  
*El ser es lo más olvidado y lo más coactivo.*  
*Pero al mismo tiempo:*  
*El ser es lo más exuberante y la unicidad.*  
*El ser es la ocultación y el origen.*  
*El ser es el a-bismo y el acallamiento.*  
*El ser es el recuerdo interiorizante y la liberación*<sup>396</sup>.

Es en el 'pero al mismo tiempo' donde se inserta la aportación ortizosesiana. Ortiz-Osés propone que frente al desgaste y desecación del ser clásico, una cultura que se haya desarrollado de acuerdo a esquemas lingüísticos distintos del indoeuropeo pudiera reflejar una concepción de las cosas que no tenga al ser como fundamento primero.

En cierto sentido, el programa de Ortiz-Osés llega al mismo punto que el de Derrida. Éste último ha explicitado el desgaste de la metafísica clásica y ha recalcado la necesidad de una reanimación de la palabra. Derrida observa en el Fedro platónico, mediante la oposición entre aparato mnemónico y viva memoria, el intento por preservar lo fijo sobre una re-animación actualizante. Platón, según Derrida, acentúa la preferencia por lo estático sobre lo móvil.

*Ce que Platon vise donc dans la sophistique, ce n'est pas le recours à la mémoire, mais dans un tel recours, la substitution de l'aide-mémoire vive, de la prothèse à l'organe, la perversion qui consiste à remplacer un membre par une chose, ici à substituer le "par-coeur" mécanique et passif de la réanimation active du savoir, à sa reproduction présente*<sup>397</sup>.

En esta línea crítica de los presupuestos de la metafísica clásica, Ortiz-Osés se ha dedicado en *El matriarcalismo vasco* a la explicitación de un decir de la realidad que no sea el del ser, por considerar que puede servir de compensación a los excesos que ha acarreado la metafísica clásica.

*Nuestra metafísica reduce las diferentes y divergentes realidades vivas a un concepto estático, que lo sitúa en las antípodas de una concepción dinámica, energética y extática de la realidad. Precisamente esta otra concepción mágico-animística de una realidad vivida como numinosidad es prototípica de las culturas primitivas*<sup>398</sup>.

---

<sup>395</sup> Ibid. P. 20.

<sup>396</sup> Heidegger, M. *Conceptos fundamentales*. Madrid: Alianza, 1989a. P. 108.

<sup>397</sup> Derrida, J. *La dissémination*. Paris: Seuil, 1972. P. 135.

<sup>398</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1988. P. 20.

Ortiz-Osés entiende que el plano fenomenológico que se manifiesta en los mitos, reviste unas características determinadas porque bajo él yace una forma muy específica de entender el mundo. Es decir, que por debajo del plano fenomenológico podemos identificar un plano metafísico que lo condiciona. Este plano metafísico hace posible un decir del ente con las características antes estudiadas. Según Ortiz-Osés, este plano metafísico se constituyó en edad muy temprana, es decir, corresponde a la experiencia primitiva del hombre vasco, de ahí su ubicación en el contexto de las culturas animistas. Veamos ahora lo que Ortiz-Osés estima pueden aportar estas culturas primitivas, entre las que se encuentra la vasca tradicional. Se trata de explicitar una serie de tesis en las que se condensa la metafísica primitiva vasca.

## 7. LAS TESIS DE LA PALEO-METAFÍSICA VASCA SEGÚN ORTIZ-OSÉS

Tesis 1ª. Según Ortiz-Osés, en la paleo-metafísica vasca se describe a la realidad no como un concepto,

*sino como una “concepción”, como un parto, como una partenogénesis, como un 'fieri', como un animal mitológico que se desenvuelve y reencarna, como un movimiento ondulante y en génesis; dicho en nuestra terminología, esta realidad aparece como realidad 'in fieri' o, si se prefiere, como 'physis', naturaleza emergente, “natura naturans”<sup>399</sup>.*

Ortiz-Osés distingue entre la consideración fenoménica de la naturaleza, lo que denomina natura-naturata y la consideración de la naturaleza como natura-naturans. La primera corresponde a nuestra experiencia corriente de la naturaleza, en tanto que es ante-los-ojos. La última, implica que la naturaleza se percibe como desenvolviéndose, como una especie de ser-en-proceso, que puede adoptar diversas formas, sin que quede aprisionada en barreras físicas. En perspectiva comparativa, entiendo que la doctrina de la metempsicosis, si bien de ella se tienen registros en cierto modo tardíos, presupone una idea análoga de la naturaleza. Así, West señala que,

*The idea that human souls enter animals after the death of the man is held in a simple form by a great many primitive peoples all over the world. But these peoples do not seem to think further than the existence which is to succeed the present one. They do not develop elaborate speculative systems which account for the soul's progress through many thousands of years<sup>400</sup>.*

Más adelante analizaremos las evidencias que pueden reforzar estas ideas.

Tesis 2ª. “*El ser de la realidad aparece como una energía que todo lo invade, lo enlaza, lo desplaza, lo distiende y lo correlaciona -energía numinosa de signo panteístico denominada brahman, tao y, en euskera, ADUR*”<sup>401</sup>.

Entre las filosofías que Ortiz-Osés cita como próximas a esta concepción de la vida se encuentran el saktismo y el brahmaísmo. La mención que Ortiz-Osés realiza de las

---

<sup>399</sup> Ibid. P. 20.

<sup>400</sup> West, M. L. *Early greek philosophy and the orient*. New York: Oxford University Press, 2002. P. 61

<sup>401</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1988. P.20



filosofías hindúes resulta asistemática y carece del detalle exigible a una argumentación filosófica rigurosa. Sin embargo, la mención es pertinente, toda vez que el estudio del complejo de filosofías que se han desarrollado a lo largo de varios milenios en el ámbito hindú revela algunos caracteres que las aproximan a la metafísica energetista que postula Ortiz-Osés como propia de la paleocultura vasca. En este sentido, Tracy Pintchman, en su estudio sistemático sobre el elemento femenino en la tradición hindú, señala que lo femenino, ya sea éste entendido como el elemento material, ya como el elemento energético, se concibe en esta cultura como un factor activo de la realidad, frente a otras filosofías o mitologías en las que lo femenino se identifica con el elemento pasivo de la naturaleza. El planteamiento hermenéutico de Pintchman es el siguiente:

*Many myths or mythic motifs found in the Vedas identify the impelling cause of creation as feminine. Thus, for example, Viraj, Vac, and Saci/Indrani are described in the Vedic literature as the energizing principle that sets the processes of creation into motion. Other passages associate different goddesses -primarily the goddess earth (Prthivi), the waters (ap), and Aditi -with materiality. Although no Great Goddess is postulated in these texts, different goddesses are depicted as playing an active creative role. Thus the support for identifying the impelling and material causes of creation with a goddess can be found in the mythology of the Vedas.*

*The Upanisads and philosophical schools systematically articulate theories that identify various principles as impelling or material causes of creation. These principles are depicted as impersonal, although their roles parallel those of the various goddesses postulated in Vedic cosmogonies. In the Puranas, these different themes and theories of creation are then blended together. The confluence of these streams of thought with other non-brahmanical streams results in the postulation of personalized goddess-principles that are portrayed as (a) the power that provides the initial cosmogonic impulse and sustains the universe once it has been created; and (b) the material foundation of creation.*

*Perhaps one explanation for why this particular combination is not found as clearly or prevalently in some of the other Asian traditions - such as Buddhism, which rejects the Vedas- is that there is little or no inherent mythological, conceptual, scriptural, and/or ideological support for such a complex of associations. In Brahmanical hinduism, on the other hand, the seeds of the active/material depiction of the feminine principle are firmly planted in the earliest layers of the tradition and are nurtured by later developments<sup>402</sup>.*

Se observa por lo tanto, la presencia de un energetismo activo en la tradición védica que, posteriormente, no se trasladará al budismo, que es más racionalista.

---

<sup>402</sup> Pintchman, T. *The rise of the goddess in the hindu tradition*. New York: State University, 1994. Pp. 191-192.

Tesis 3ª. *“De esta concepción mágica de la realidad emerge una correspondiente actividad mágica, ya que si la realidad es últimamente energética se trata de controlarla, conjurarla, amigarla, coimpticarla de acuerdo a una estricta metodología homeostática que consiste en lograr que esta energía no se desequilibre”*<sup>403</sup>.

Nos hemos referido con anterioridad, de forma breve, a la actividad mágica. Barandiarán ha explicado que en la mentalidad tradicional vasca, los nombres de las cosas y las cosas mismas pertenecen al mismo ámbito de la realidad con arreglo al principio: *'izena duen guztia omen da'* (todo lo que tiene nombre es). De tal manera que una acción simbólica (usualmente de palabra o ritualística) causa eficacia en el ámbito real. Así por ejemplo, en cuanto a la palabra, se cree que *“actuando sobre los nombres se logra influir sobre las cosas mismas. Por eso es creencia muy difundida en nuestro país que la maldición lanzada sobre un nombre alcanza el objeto por él designado”*<sup>404</sup>. En cuanto al ritual, señala Barandiarán que para curar una hernia, hienden con hacha el tronco de un roble y, mediante una cuña, logran mantener separadas las dos partes resultantes. Se hace pasar al enfermo por la hendidura, mientras uno de dos hermanos se lo entrega al otro. Tras repetir esta operación hasta tres veces, *“dejan colgada del roble la camisa del enfermo y vuelven a juntar las dos partes del árbol separadas por la hendidura y las atan con cuerdas. Si el roble sigue con vida, el enfermo curará en caso contrario no tiene remedio la enfermedad”*<sup>405</sup>.

De ello se infiere que cosas y palabras, los fenómenos y sus representaciones lingüísticas, pertenecen al mismo plano de la realidad (o a planos conectados), englobados en una especie de ontoplasma en el que si un elemento del mismo se toca, todo el conjunto se ve afectado, es decir, en cierto sentido, vibra.

Tesis 4ª. *“En la metafísica vasca originaria esta energía que circula por todas las cosas como “maná”, posibilita las diversas metamorfosis de unas realidades en otras, metamorfosis personificadas últimamente en la figura protomítica de Mari”*<sup>406</sup>.

Barandiarán ha llevado a cabo una detallada tipologización del númer Mari. Una de sus características más salientes consiste en su capacidad para mudar de aspecto. En efecto, la naturaleza básica de Mari es la de una figura de sexo femenino. Balza<sup>407</sup> ha recalcado que en la tradición mítica vasca, Mari exigía a quien se dirigía a ella que le hablara de tú, siendo así que en euskera, al hablar de tú, se distingue el género, si es masculino o femenino. De esta forma, Mari acentuaría su feminidad frente al Dios cristiano, de sexo masculino. Además de sus hierofanías ginecomorfas, es característico de Mari que adopte la figura de diversos animales o de elementos de la naturaleza: mujer con pies de ave, con pie de cabra, macho cabrío, caballo, etc. De ello induce Barandiarán que

*Mari toma generalmente figuras zoomórficas en sus moradas subterráneas; las otras formas, en la superficie de la tierra y cuando atraviesa el firmamento. Las figuras de animales, como de toro, de carnero, de macho cabrío, de caballo, de serpiente, de buitre, etc. a*

---

<sup>403</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1988. P. 20.

<sup>404</sup> Ibid. P. 47.

<sup>405</sup> Ibid. P. 40.

<sup>406</sup> Ibid. P. 21.

<sup>407</sup> Baltza, J. Op. Cit. 2000 Pp. 163-170.

*que hacen referencia los relatos míticos relativos al mundo subterráneo representan pues a Mari y a sus subordinados, es decir, a los genios terrestres o fuerzas telúricas a las que el pueblo atribuye los fenómenos del mundo*<sup>408</sup>.

La morada de Mari “*son las regiones situadas en el interior de la Tierra*”<sup>409</sup>. La asociación de ambos caracteres, sus zoofanías y la morada en regiones inferiores, llevó a Barandiarán a sugerir que las figuras en que se metamorfoseaba Mari son las figuras que aparecen en las representaciones del arte parietal, en cuevas y cavernas.

*Esto demuestra, que las mismas representaciones artístico-religiosas del pueblo franco-cantábrico son las que moviliza y escenifica la mitología vasca. El mismo mundo de imágenes e iconos, ocupando los mismos templos o moradas, se repiten en ambos casos. Los mitos pirenaicos que han llegado hasta nuestros días en la tradición del pueblo vasco, proyectan sombras y figuras gemelas de las del cazador paleolítico, o lo que es más probable, heredadas de ellas*<sup>410</sup>.

Más adelante analizaremos esta hipótesis a la luz de los avances acaecidos en paleontología durante los últimos años.

Tesis 5. “*De este modo se inserta la metafísica vasca, con su concepción energética de una realidad no solidificada en el ser estático, sino vista como fluido o “elan vital”, en el contexto de las concepciones pregregias de la realidad*”<sup>411</sup>.

Si bien la doctrina platónica del ser parece remarcar su carácter de universal real y, a partir de su interpretación por Aristóteles, sienta las bases de la filosofía como disciplina racional, es necesario tener en cuenta las últimas aportaciones hermenéuticas de la obra de Platón. En particular, en este punto merece ser mencionada la interpretación que lleva a cabo Levenson del diálogo platónico Eutidemo<sup>412</sup>. El Eutidemo ha sido considerado tradicionalmente como un ejemplo de argumentos sofísticos o simplemente como una farsa. Sin embargo, Levenson señala que en el Eutidemo, Sócrates pretende actualizar la concepción de las cosas que se ponía de manifiesto en los ritos coribánticos, pertenecientes al ciclo dionisiaco. Como tal, se trataría de actualizar en el diálogo, mediante su ritualización, los caracteres de una metafísica pre-helénica, que sobrevivió principalmente en Creta. Veamos los principales elementos que emergen de esta lectura renovada del Eutidemo.

En primer lugar, se trata de un rito de iniciación, en el que el iniciando (en el Eutidemo, Cleinias), tiene primero que morir en relación con su forma de vida habitual. En el diálogo se actualiza la experiencia de los ritos coribánticos, de tal manera que su interpretación no puede ser literal, sino que las cosas adquieren sentido en el contexto del ritual coribántico. A este respecto, Levenson señala que la finalidad

---

<sup>408</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1988. P. 104.

<sup>409</sup> Ibid. P. 104.

<sup>410</sup> Referenciado en Arrinda, A. Magia y religión primitiva de los vascos. Deba: AAA, 1985. Pp. 102-103.

<sup>411</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1988. P. 21.

<sup>412</sup> Levenson, C. *Socrates among the Corybantes*. Connecticut: Spring Publications, 1999.

de los ritos consistía en la “*possession, entusiasmos. The celebrants, we read, (in Eusthalius' citation of Arrian) are possessed by the Corybantes and become Corybantic...They rush about, shout, dance, foretell the future...They yield to madness in honor to Rhea*”<sup>413</sup>.

Este nuevo modo de vida implica un empleo del lenguaje nuevo o, por decirlo de mejor manera, el lenguaje propio de los tiempos en que se actualizaban los ritos. El rasgo más llamativo de este lenguaje consiste en que se identifican ser y nombre.

*Soon, being will merge with its name. We shall traverse the language of dreams, where meanings present themselves as images and pass round the language of sorcerers and witches, of which Socrates speaks at 390A in our text. We will arrive, then, at the true and primal language, the language of being that bodies forth what it names; the language of sheer creativity*<sup>414</sup>.

Vemos que un lenguaje de esas características encuentra cierta correspondencia en el lenguaje mitológico vasco de acuerdo con el principio según el cual todo lo que tiene nombre es. Los ritos coribánticos revelan una interpretación de la realidad que se caracteriza por la ausencia de límites de las cosas: “*we come to the last part of the performance, which is the full exploration of the limitlessness of being*”<sup>415</sup>. Levenson por su parte, relaciona esta ausencia de límites con la metafísica dionisíaca, en la que la vida presenta su carácter irreductible. Ello actualiza el principio coribántico “*Pasi panta homoios...hama kai aei*”, es decir, “*todo está en todo, simultáneamente y por siempre*”<sup>416</sup>.

Según la interpretación de Levenson, el alma es ilimitada y tiene ilimitados progenitores de los cuales recibe la vida: “*Just as every soul, viewed as a bounded psychic entity, has a set of bounded parents, so the boundless soul has a set of boundless parents from whom it takes its life*”<sup>417</sup>. Levenson hace notar que la experiencia de ilimitados progenitores tiene su origen en la intimidad con los animales.

*The, too-and for us this is most pertinent- Dyonisian ecstasy seemed to restore the fullness of intimacy. Thus the Maenads danced with beasts, nursed small animals, and crowned their heads and wrapped their waists with poisonous snakes over which they had power. It seems, too, that Plato must have experienced something of the intimacy with animals or at least understood the idea of it. Certainly he surprises many of his admirers by informing them that their souls may one day enter the bodies of beasts. He declares that sentient life, human as*

---

<sup>413</sup> Ibid. P. 67.

<sup>414</sup> Ibid. P. 86.

<sup>415</sup> Ibid. P. 104.

<sup>416</sup> Ibid. P. 116.

<sup>417</sup> Ibid. P. 121.

*well as bestial, has a single origin and destiny -the realm of the soul described in the Phaedrus (247-d-249E)<sup>418</sup>.*

Estas características conectan los ritos coribánticos con los principios generales del totemismo y, en particular con el totemismo vasco. Veremos más adelante la relevancia del totemismo en el mundo primitivo vasco.

## 8. CONCLUSIONES A MODO DE REINICIOS

El resultado de esta hermenéutica de la mitología vasca es, a juicio de Ortiz-Osés, de aplicación práctica a la situación contemporánea. Se trata de que las conclusiones a que llega en *El matriarcalismo vasco* pueden constituir nuevos inicios. Estos reinicios culturales deben servir a modo de fármaco del malestar contemporáneo. De nuevo la analogía con Derrida parece inevitable, toda vez que ambos autores recalcan la lánguida situación en que ha quedado la metafísica del ser y la cultura a ella vinculada. Las conclusiones o reinicios son los siguientes:

Conclusión 1ª. *“Es absolutamente necesario en este momento histórico, tanto a nivel occidental como a nivel peninsular, el reganar para nuestra atormentada conciencia racionalista de la realidad este ignominado pensamiento representado por nuestro inconsciente colectivo tribal”<sup>419</sup>.*

Como venimos señalando, la hermenéutica de Ortiz-Osés pretende poner de manifiesto que el desarrollo de la filosofía y su aparato conceptual han ido acompañados por la exacerbación de determinados postulados socio-simbólicos. En particular, la relación entre razón, palabra (logos) y autoridad. Esta última, la autoridad, ha sido encarnada por la figura del padre en el ámbito indoeuropeo. Hemos puesto de manifiesto la diferencia de carácter que se hace patente entre el naturalismo vasco (pre-indoeuropeo) y el heroísmo masculino indoeuropeo.

La relación apuntada entre logos y autoridad ha sido también identificada en el ámbito del pensamiento europeo de vanguardia. En particular, Derrida ha señalado la vinculación entre la figura del padre y el discurso hablado. El filósofo francés se ha preguntado qué significa que el logos esté ligado al padre. *“Le logos redevable à un père, qu'est-ce à dire?”<sup>420</sup>*. Y contesta. *“La figure du père, on le sait, est aussi celle du bien (agathon). Le logos représente ce à quoi il est redevable, le père qui est aussi un chef, un capital et un bien. Ou plutôt le chef, le capital, le bien. Pater veut en grec dire tout cela à la fois”<sup>421</sup>.*

Ante esta situación, Derrida propugna una emancipación respecto de la figura paterna. *“cette misère est ambiguë: détresse de l'orphelin certes, qui a besoin non seulement qu'on l'assiste d'une présence mais qu'on lui porte assistance et vienne à son secours; mais en plaignant l'orphelin, on l'accuse aussi, et l'écriture, de prétendre éloigner le père, de s'en émanciper avec complaisance et suffisance”<sup>422</sup>.*

---

<sup>418</sup> Ibid., p. 122.

<sup>419</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1988. P. 21.

<sup>420</sup> Derrida, J. Op. Cit. 1972. P. 100

<sup>421</sup> Ibid. P. 100.

<sup>422</sup> Ibid. P. 95.

Derrida propugna la opción por la escritura como característica de una preferencia por la orfandad, emancipándose así del padre. Ortiz-Osés por su parte, propone una alternativa distinta al logos clásico metafísico patriarcal y poderoso. De este modo, puede explicarse la historia del saber occidental como un proceso, es decir, “*podríamos exponer este paso decisivo del naturalismo matriarcal al culturalismo patriarcal como el paso de una categorización de la vida como potencia a una concepción de la esencia de la realidad como poder*”<sup>423</sup>. Entonces, en el caso de Ortiz-Osés, la propuesta consiste en recuperar ese fondo energetista, sucesivamente postergado. Según Ortiz-Osés, frente al concepto patriarcal de la vida, “*el hombre primitivo experimentó perfectamente el fundamento metafísico de todas las cosas no como 'relacionalidad racional' o como fuerza (pólemos) o poder masculino, sino como energía femenina que todo lo invade, comunica y conecta*”<sup>424</sup>.

De nuevo la crítica hermenéutica a la metafísica tradicional se realiza a través del lenguaje. En este caso, como crítica a la noción de ser delimitador, proponiendo como alternativa un nuevo lenguaje, en que significativo y significado mantengan una relación más flotante y dinámica.

Conclusión 2ª. “*Solamente realizando esta conjunción de los contrarios es capaz occidente, y lo mismo vale decir, viceversa de oriente, de engendrar una nueva creatividad que nos reconcilie con nosotros mismos*”<sup>425</sup>.

Desde el principio de la especulación metafísica, una rígida delimitación entre el ser y el no-ser recibió particular atención. Sin embargo, de forma paralela otra tendencia ha destacado el carácter tensional de la realidad. En este sentido, West<sup>426</sup> ha señalado que Heráclito:

- Considera a la diferenciación como el problema central de la cosmología.
- Plantea este problema en términos de opuestos.
- Está interesado en mostrar que tras toda esta diferenciación existe una unidad.

West ilustra estas tesis con el siguiente ejemplo: el día cambia a noche y la noche cambia a día, es decir, que tenemos una única cosa que cambia, no dos cosas separadas<sup>427</sup>. En nuestro ámbito filosófico, Arana ha sugerido, teniendo en cuenta las doctrinas no escritas de Platón, que incluso en el pensamiento de este último, existe la consideración de que “*toda realidad se resuelve, en último término, en díada desigual indeterminada de lo grande y de lo pequeño y en el uno*”<sup>428</sup>. En el caso, de West su interés se ha centrado en mostrar las vinculaciones de estos pensadores griegos con los mitologemas que en Oriente corrían de boca en boca. En concreto, en el caso de Heráclito señala que “*a stronger connection with the persian religion was seen in the case of Heraclitus than in the case of other philosophers*”<sup>429</sup> Por lo tanto, podemos considerar que el reconocimiento del carácter tensional entre opuestos de la realidad,

---

<sup>423</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1988. P. 27.

<sup>424</sup> Ibid. P. 27

<sup>425</sup> Ibid. P. 22.

<sup>426</sup> West, M.L. Op. Cit. 1971. P. 139.

<sup>427</sup> Ibid. P. 139.

<sup>428</sup> Arana, J. R. *Hacia un nuevo Platón*. Barakaldo: Librería San Antonio, 2001. P. 100.

<sup>429</sup> West, M. L. Op. Cit. 1971. P. 165.

conjugada con la consideración unitaria de la misma aparece tempranamente en la especulación filosófica griega y guarda relación con el trasfondo mitológico oriental.

También Hodder, en sus excavaciones de Çatal Höyük ha destacado la presencia de pares de opuestos en la iconografía del enclave proto-neolítico. Con respecto a ello, Hodder ha hecho notar que *“in the reliefs, the leopard or leopards are paired and balanced. There are other examples at Çatal Höyük of a similar tension surrounding pairing. For example, Figure 36 shows a white marble figurine from Level VI. The pair of women with breasts are joined at the hip and have one pair of arms. There is a tension here between unity and difference”*<sup>430</sup>.

Por lo tanto, la propuesta ortizosesiana de conjuntar los contrarios aparece como un intento por recuperar elementos presentes en las etapas tempranas del pensamiento y el simbolismo. Estos rasgos fueron posteriormente arrinconados en favor del ser, de la claridad y de la distinción. Esta propuesta supone, por lo tanto, un reinicio en una tradición conceptual cuasi-sepultada.

Conclusión 3. *“Resulta indispensable el logro de una identidad cultural sólo conseguible a través del principio totalizador de la 'androginia' como coimplicidad de inconsciente matriarcal y consciencia patriarcal. Se trata de reinsertar el viejo comunismo vasco en las nuevas estructuras democráticas de signo occidental”*<sup>431</sup>.

Recuperando el discurso de Derrida acerca del padre y el de Ortiz-Osés acerca del mito, podemos señalar que si el discurso y con él, la voz, hacen posible la paternidad, la escritura, por su parte, significa la orfandad del hijo, mientras que el mito en la teoría de Ortiz-Osés, ocupa el lugar de la madre. Podemos representarlo gráficamente de la manera siguiente:

<b>Padre (Metafísica)</b>	<b>Hijo (Derrida)</b>	<b>Madre(Ortiz-Osés)</b>
Discurso	Escritura	Mito
Voz personal: Autoridad	Anónimo: Orfandad	Coral: Comunidad
Justificación (Verdad)	Diseminación	Compleción: Sentido
Palabra (Logos)	Inscripción (Typos)	Trama (Mythos)
Presencia.	Ausencia.	Huella.

Conclusión 4. *“En el caso de renegar de nuestra “anima” nos aguarda no solamente un autoritarismo cada vez más patente sino la impotencia”*<sup>432</sup>.

Ortiz-Osés, en sintonía con Freud, Jung y Marcuse (contraculturalmente), observa una pérdida de contacto erótico y una disociación del conocimiento respecto de sus fuentes vitales. Nos sugiere todo ello la idea del árbol del conocimiento que con sus raíces se nutre de los manantiales del subsuelo, mientras que su copa alcanza las nubes y el cielo. Como nos recuerda West al hablar de Ferécides<sup>433</sup>, junto al árbol del conocimiento, en el paraíso oriental, crecía el árbol de la vida, que producía a su vez, un jugo rejuvenecedor. El propio Ferécides, propugnaba que los dioses lograban la

<sup>430</sup> Hodder, I. *Çatalhöyük, The leopard's tale*. London: Thames and Hudson, 2006. P. 92.

<sup>431</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1988. P. 22.

<sup>432</sup> Ibid. P. 23.

<sup>433</sup> West, M.L. Op. Cit. 1971. Pp 58-59.

inmortalidad al beber la ambrosía que se derramaba de la luna. Parece que la cultura occidental ha seguido el curso del sol, cobijándose en su claridad, al tiempo que olvidaba el influjo de la luna y su zumo vitalizante.

## 9. EL ANALISIS DEL SIMBOLISMO ARTICULANTE

Hemos visto que Ortiz-Osés ha descrito la cultura tradicional vasca, atribuyéndole unos rasgos característicos. Asimismo, Ortiz-Osés ha incidido en el hecho de que por debajo de las manifestaciones fenoménicas de la cultura vasca tradicional, subyace un fondo metafísico, una forma particular de interpretar las cosas, distinto del que se ha constituido como saber a partir de la filosofía griega. Ésta se alza sobre la noción central de ser y su distinción del no-ser. A continuación vamos a explicar que esa metafísica, a juicio de Ortiz-Osés, se inscribe en un marco aún más amplio. En efecto, Ortiz-Osés sitúa la metafísica mitológica vasca en el marco más amplio de la evolución ontogenética y filogenética. Para ser más exactos, lo que propone Ortiz-Osés en este punto es el paralelismo entre ontogénesis o surgimiento del individuo y la filogénesis o constitución de la especie. En su propia definición esta teoría implica que *“el desarrollo del hombre individual desde una vida inconsciente a una vida consciente, encuentra su paralelo en el correspondiente desarrollo del hombre colectivo desde una vida primitiva, tribal, mágica e “irracional” a un posterior modo de vida civilizado, racionalizado y estatal”*<sup>434</sup>.

Esta primera referencia deja claros algunos rasgos de la teoría ortizosesiana. En primer lugar, pone énfasis en el carácter evolutivo de la constitución de la realidad, es decir, su carácter procesual, frente a teorías sustancialistas o de carácter estático, como por ejemplo, el sustancialismo tomista o el hilemorfismo aristotélico. Entiendo que este rasgo dinámico concuerda bien con el carácter transformativo señalado en el punto anterior como propio de la metafísica tradicional vasca.

Por otra parte, la referencia al proceso de concienciación psíquica nos advierte de la filiación psicoanalítica de la teoría de Ortiz-Osés. En efecto, algunos autores como Bornemann, colaborador de Ortiz-Osés en *Mitos, símbolos y arquetipos*, habían señalado en su modelo evolutivo, elementos propios del materialismo histórico y en general, del marxismo. Ortiz-Osés, a diferencia de Bornemann, pretende poner el acento en las categorías culturales que se ponen de manifiesto en la mitología vasca. Estas categorías culturales, a juicio de Ortiz-Osés, cristalizan en una serie de símbolos que, son los propios de una evolución más bien psico-social o psico-comunitaria. Para Ortiz-Osés, lo que se pone de manifiesto en los símbolos del imaginario vasco es la generación y transformación de unas imágenes primordiales, que operan a modo de prototipos del mundo. La paralelidad entre ontogenia y filogenia quiere decir en Ortiz-Osés, que el proceso de evolución y transformación de estas imágenes en el repertorio simbólico de un pueblo -en nuestro caso, el vasco-, ha seguido unas etapas correspondientes a las del proceso de constitución del sujeto individual.

*Tanto la historia del individuo como la de la sociedad aparecen así esquematizadas como paso o tránsito de un naturalismo originario de signo matriarcal a un patriarcalismo individualista posterior o, si se prefiere, de un comunismo (inmersión del hombre en el útero de la*

---

<sup>434</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1988. P. 29.



*madre Natura) a un estatalismo (posterior proceso de diferenciación, especialización y distinción)*<sup>435</sup>.

Este punto de vista sigue las contribuciones que en su día realizaran Freud en *Tótem y tabú*, Jung en *Símbolos de transformación* y Neumann en *Historia originaria de la conciencia*. El acento recae en el largo proceso de cambio de modos de vida entre el Paleolítico y el mundo moderno actual. De tal manera, que se producen una serie de avances, gracias al desarrollo del conocimiento y de la razón instrumental, pero a costa de un déficit erótico o de satisfacción.

a) La evolución filogenética.

Para mostrar este dinamismo cultural y social, Ortiz-Osés se apoya en el esquema evolutivo que aporta Bornemann en su obra sobre el patriarcado. De esta manera, distingue una serie de etapas que abarcan desde el paleolítico inferior al neolítico. Entiendo que, a los efectos de nuestro estudio, no reviste excesivo interés la constatación de si estas etapas se corresponden al estado actual de conocimientos que tenemos de la antigüedad. Más interés presentan las consecuencias que extrae el propio Ortiz-Osés de la teoría de la paralelidad ontogenética y filogenética. En este esquema evolutivo, a partir del neolítico, según señala Ortiz-Osés en *El matriarcalismo vasco*, la mentalidad capitalista, de anticipación del futuro y planificación de la ganancia, “*se impone aquí a la vieja mentalidad mítica basada en una vida entendida como regeneración cíclica de la que el hombre participa*”<sup>436</sup>.

Tal y como señala Hodder<sup>437</sup> en su teoría del enredo material o material entanglement, la creciente actividad de recolección y cultivo en el Neolítico, aparece ligada a la existencia de asentamientos cada vez más sedentarios, de tal manera que tanto para la realización de determinados trabajos, como para la construcción de viviendas de cierta complejidad resultó necesaria la cooperación, así como el aplazamiento de los rendimientos derivados del propio trabajo. Sin embargo, tal y como ha puesto de manifiesto el propio Hodder en relación con Çatal Höyük, el simbolismo presente en estos primeros estadios del Neolítico coincide con una rica simbología, principalmente mural, centrada alrededor de los animales salvajes y la muerte, presentes simultáneamente. También Hodder ha señalado que la mayor parte del trabajo que se realizaba en el asentamiento de Çatal Höyük tenía carácter ritual y presumiblemente, se encontraba inmerso en un tejido simbólico, del que los mitos de vida y muerte formaban parte<sup>438</sup>. Así, por ejemplo, la presencia numerosa de símbolos relacionados con la muerte en conjunción con aves y cabezas humanas. Estimamos que la tesis de Ortiz-Osés obedece más a un esquematismo que, con las evidencias actuales, ha de ser corregido. Ello, en aras a la verificación de cualquier esquema ideal predeterminado, que debe refrendarse con las evidencias arqueológicas y etnográficas.

---

<sup>435</sup> Ibidem.

<sup>436</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1988. P. 31.

<sup>437</sup> Hodder, I. *The domestication of Europe*. Cambridge: Basil Blackwell, 1990. P. 95.

<sup>438</sup> Hodder, I. *Religion in the emergence of civilization*. New York: Cambridge University Press, 2010. P. 17.

- b) El paso de la consanguinidad al parentesco civil y el paso de una concepción naturalista del destino a una concepción estatalista.

Ortiz-Osés cita dos ejemplos que, a su entender, ilustran el paso del naturalismo al estatalismo. Por una parte, la diversa consideración del parentesco según el principio biológico o, en virtud del reconocimiento del Estado, como ocurre en el caso de Roma. A este tema nos hemos referido ya al tratar de *Comunicación y experiencia interhumana*. Por otra parte, Ortiz-Osés comenta la transformación de la idea de destino en Grecia, pasando de ser un lote natural a ser, en el entorno estatal, un rol social. Esta última apreciación es discutible. Por una parte, hemos mencionado que la consideración del destino como moira conlleva una cierta futurición como proyecto. Entiendo que, si bien Ortiz-Osés liga directamente el carácter compartimentado con la sociedad estatalizada, tiene ello más que ver con la ideología de determinados pueblos. En concreto, se encuentra relacionada con la estructura social de los pueblos indoeuropeos. Opino que, tal y como ha mostrado Dumézil en múltiples trabajos<sup>439</sup>, la ideología presente en los pueblos indoeuropeos presenta cierta compartimentación. Por otra parte, no hay que obviar las correcciones que en este campo se han realizado por los sucesores de Dumézil en el campo de los estudios indoeuropeos. De tal manera que, si bien puede considerarse la tripartición Duméziliana como un esquema válido para comparaciones entre pares de sociedades, puede en algunas de ellas faltar alguno de los tres elementos o, por el contrario, agregársele un cuarto<sup>440</sup>. En este sentido, Polomé<sup>441</sup> ha señalado las siguientes limitaciones al enfoque Duméziliano:

- Asume la existencia de una organización social en el período proto-indoeuropeo que no podemos documentar adecuadamente.
- No tiene en cuenta el desarrollo de las sociedades indoeuropeas a lo largo del tiempo, en particular de los pueblos germanos, que no encajan en su sistema más que tras el contacto con la sociedad romana.
- Su modelo no es aplicable al pueblo anatolio y es de limitada aplicación al mundo helénico.
- No refleja el aspecto ecológico de los pueblos indoeuropeos, en particular, la importancia del ganado en los mismos.

Con estas salvedades, estimamos que los roles sociales diferenciados son una característica relativamente generalizada de las sociedades indoeuropeas, consecuencia de una complejización social y de la materialización de las desigualdades. Por ello, creemos que no debe equipararse compartimentación social y Estado, sino más bien relacionarla con la ideología indoeuropea. Por ello, está presente en grupos étnicos con una marcada característica nómada o migratoria, como son los indoeuropeos. Por lo tanto habría que relativizar el vínculo entre estratificación y Estado puesto que parece

---

<sup>439</sup> Véase Dumézil, G. *Mythes et dieux des indo-européens*. Paris: Flammarion, 1992.

<sup>440</sup> En particular, véase Allen, N.J. *Romulus and the fourth function in Indo-European religion after Dumézil*. *Journal of indo-European studies*, n.º. 16. Washington: The Institute for the study of man, 1996.

<sup>441</sup> Polomé, E. *Methodology of comparative religion* en *Essays in Honor of Karl Kerényi*. Washington: The Institute for the study of man, 1984. Pp. 23-24.

que la estratificación se constata en grupos étnicos predominantemente nómadas y con una vida comunitaria pre-estatal.

- c) El paso del matriarcalismo al patriarcalismo implica una evolución estética, que supone el paso de una figuración naturalista a un esquematismo abstracto.

Si bien trataremos el arte paleolítico más adelante, el paso de una estética de formas dinámicas a una estética más diagramática ha sido tratado también por otros autores. Así, Gimbutas, expuso una versión puramente dialéctica del simbolismo preindoeuropeo. Para ella, a lo largo de la historia de los pueblos europeos se aprecia en el registro arqueológico la frontal oposición entre dos formas simbólicas, la preindoeuropea y la indo-europea. A su entender, cada una de ellas reflejaba una estética diferenciada e irreductible, no traducible al lenguaje de la otra. Gimbutas señalaba que,

*Old european symbols are intimately related to the moist earth, to her life giving waters, to female regenerative organs; they are cyclic as the moon and the female body. In no way could the philosophy which produced these images be mistaken for the sky-oriented Indoeuropean ideology with its horse-riding warrior gods of thundering and shining sky, or of the swampy underworld, its gods equipped with lethal weapons, its polar (day/night, shining/black, male/female) structuring of the world, its ideology in which female goddesses are no longer creatrixes, but reduced to mere beauties - "Venuses", brides of the sky gods<sup>442</sup>.*

En este caso, una concepción cíclica de la vida conllevaría una estética de sinuosidades, mientras que una concepción lineal de la vida conllevaría un simbolismo más lineal y basado en oposiciones. Hodder, por su parte, refiriéndose al mismo material arqueológico, ha indicado que puede apreciarse cierta correlación entre la organización espacial y la decoración de las vasijas, de tal manera que

*it is tempting to argue that the linearity in the organization of space in linear pottery houses and settlements extends to the use of linear bands on the pottery itself. For the moment, however, there is little evidence to support such a link, even though pots are closely tied in their depositional patterns to houses. Whatever the specific meaning of the bands of linear pottery decoration, they do become increasingly differentiated and contrastive through time in the same way the boundaires of the houses become increasingly marked<sup>443</sup>.*

Sin embargo, estimamos deben tomarse estas consideraciones con mucha precaución, porque no existe una unanimidad entre los expertos. Así, por ejemplo, Guilaine ha señalado que,

*la diversité culturelle est là qui s'affirme, partout, dès les premières heures, comme pour tempérer tout concept d'uniformité originelle.*

---

<sup>442</sup> Gimbutas, M. *The Kurgan culture and the Indo-Europeanization of Europe*. Washington: The Institute for the study of man, 1997, P. 346.

<sup>443</sup> Hodder, I. Op. Cit. 1990. P. 132.

*Dans les formules de l'habitat: maisons de brique crue d'Asie du Sud Ouest et de l'Égée méridionale, habitations circulaires de pierre ou d'argile de Chypre, demeures de bois et de torchis des Balkans, camps à fossé d'Italie, part plus ou moins accentuée des fréquentations troglodytiques; dans les matériaux de pierre sollicités pour les outils du quotidien et dans les productions elle-mêmes; dans la forme et l'ornementation de la ceramique, expression á la fois économique et symbolique, dont les plus anciennes manifestations trahissent un grand nombre d'ecoles: poterie lustrée et imprimée du Levant, faciés anatolien de Çatal Höyük, premières manifestations du Proto-Sesklo, styles de Starcevo et de Karanovo, céramiques imprimées de la Méditerranée centrale, cardial occidental, faciés égyptiens, récipients à fond conique d'Afrique du Nord.<sup>444</sup>*

Siguiendo en este punto a Guilaine, creo aventurado extrapolar los cambios que se perciben en la estética a cambios en la episteme. Lo que sí resulta más plausible es que las transformaciones estéticas sean consecuencia de contactos comerciales y del intercambio con otros pueblos, de tal manera que en esas transacciones no sólo se adquieran productos materiales (por ejemplo, vasijas), sino también productos simbólicos (por ejemplo, concepciones del mundo distintas). Sin embargo, la prueba de esas nuevas configuraciones simbólicas deberá realizarse de modo específico.

## 10. LA EVOLUCIÓN ONTOGENÉTICA

La evolución ontogenética describe el proceso de constitución del individuo. Ortiz-Osés se apoya en la psicología profunda de la escuela de Jung, en su explicación del proceso de ontogénesis o individuación. Este proceso conlleva según Ortiz-Osés que *“el hombre aparece en su prístina situación infantil en incestuoso contacto con la madre -una madre que hay que considerarla no meramente de un modo personal, o sea, en lo que es y representa. Lo que la madre representa para el niño es claro: lo es y lo representa todo para él, por lo que adquiere rasgos omniabarcantes, omnipotentes y totalizadores”<sup>445</sup>*.

Se trata, por lo tanto, de una descripción del proceso por el cual el individuo humano permanece vinculado a la madre y progresivamente se va separando de ella, en una tendencia por arribar a la posición del padre y, llegado el caso, sustituirle. Este esquema fue descrito en primera instancia por Jung en *Símbolos de transformación*. Su discípulo Erich Neumann estableció una equiparación entre evolución personal y evolución colectiva. En la escuela de Freud fueron autores como Melanie Klein, Michael Balint y últimamente Margaret Mahler, los que mejor describieron este fenómeno. Lo más interesante de este planteamiento son las consecuencias que se derivan del estancamiento o de una evolución defectuosa del mismo. Al aplicar este esquema a la interpretación de la cultura vasca, Ortiz-Osés utiliza dos mecanismos interpretativos:

- La fractalización entre los dos procesos: lo que propugna la paralelidad entre ontogenia y filogenia es una cierta fractalización de la estructura de la

---

<sup>444</sup> Guilaine, J. *La mer partagée. La Méditerranée avant l'écriture 7000-2000 avant Jésus-Christ*. Paris: Hachette Littératures, 2005. P. 98.

<sup>445</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1988. P. 33.

individuación. Es decir, que la ordenación del proceso de escala inferior, la evolución psíquica del niño, se extrapola al proceso macroscópico, la evolución simbólica del conjunto social.

- La decantación cultural: Ortiz-Osés aplica este esquema a la interpretación de un producto cultural, los mitos, que constituyen una realidad distinta de la realidad psicológica del niño, así como también de la constitución de las realidades socio-políticas. La proyección se cristaliza en los mitos y leyendas que, en opinión de Ortiz-Osés y de otros autores, siguen una estructura homóloga. Esta estructura se articula en torno a la figura central del héroe o protagonista, que a través de sus acciones, hace explícita una axiología o forma de conducirse en la vida. El héroe cumple una función de universalización concreta, en la medida en que ejemplifica la experiencia del trato con el mundo, de manera generalizada (no se trata de un individuo en concreto), pero desde un punto de vista particularizado (es el hombre en tanto que pertenece a una comunidad de vida o comunidad cultural). Las etapas de este proceso, tal y como las presenta Ortiz-Osés, son las siguientes<sup>446</sup>:

- La madre representa originariamente para el hombre el inconsciente con su carga energética positiva y, al mismo tiempo, peligrosa.
- El peligro de ser tragado por el dragón urobórico matriarcal (incesto) es evidente, y puede experimentarse como asfixia psíquica.
- La obtención de la piedra preciosa en este viaje a través del mar está significada por el universal mito del héroe. Este mito narra la ineluctabilidad de un tal paso y sus ganancias, pero también, aunque suele enmarañarlo, sus pérdidas.

## 11. VALORACIÓN CRÍTICA

Como hemos señalado, la paralelidad entre ontogenia y filogenia se inscribe dentro del marco de una epistemología que supone la ruptura con el dualismo hilemorfista y con el monismo sustancialista. En este sentido, Simondon ha explorado las condiciones de posibilidad de la individuación como episteme procesual. Ello supone que “*la participation, pour l'individu, est le fait d'être élément dans une individuation plus vaste par l'intermédiaire de la charge de réalité préindividuelle que l'individu contient, c'est-à-dire grâce aux potentiels qu'il recèle*”<sup>447</sup>. De tal manera que el desarrollo del individuo se contempla en indisoluble vinculación con lo colectivo, es decir,

*l'individuation sous forme de collectif fait de l'individu un individu de groupe, associé au groupe par la réalité préindividuelle qu'il porte en lui et qui, réunie à celle d'autres individus, s'individue en unité collective*<sup>448</sup>.

---

<sup>446</sup> Ibid. P. 34.

<sup>447</sup> Simondon, G. *L'individuation psychique et collective*. Paris: Aubier, 2007. P. 19.

<sup>448</sup> Ibid. P. 19.

Todo lo cual comporta una concepción del ser alejada del ser tradicional de la metafísica clásica.

*L'individuation doit être saisie comme devenir de l'être, et non comme modèle de l'être qui en épuiserait la signification. L'être individué n'est pas tout l'être ni l'être premier; au lieu de saisir l'individuation à partir de l'être individué, il faut saisir l'être individué à partir de l'individuation, et l'individuation à partir de l'être préindividuel, réparti selon plusieurs ordres de grandeur*<sup>449</sup>.

Entendemos que un ser tal, en forma de matriz u ontoplasma a partir del que se recorta o condensa el ser individuado, se adecuaba a la descripción que de la metafísica tradicional vasca ha llevado a cabo Ortiz-Osés. Sin embargo, creemos conveniente establecer dos matizaciones importantes a este enfoque general.

Por una parte, la individuación supone que el ser individual se trata a partir de las condiciones de lo preindividual. Mientras que en el enfoque de Neumann y Ortiz-Osés, es el elemento colectivo el que sigue el mismo desarrollo simbólico que el del niño en su relación con las figuras parentales.

Madre (simbiosis) – separación – Padre (fusión) – separación – Individuo

Por otra parte, si bien como episteme procesual esta teoría ejerce una labor correctiva respecto de la metafísica monista o dualista del ser, se presta a la consideración estructural del proceso sin atender a las condiciones empíricas de la historia. En este sentido, Guilaine, ha destacado la relatividad de los esquemas estructurales, al señalar que

*Comparer donc l'architecture de Çatal Höyük, son ambiance symbolique et religieuse, ses productions dans l'industrie de la pierre, avec les données des plus anciens établissements de Thessalie ou de Crète n'a pas grand sens: si la contemporanéité de ces sites est en partie réelle, l'espace qui les sépare est trop vaste, la distance culturelle trop forte, les contraintes du milieu différentes. Sans nier l'existence de ces dénominateurs communs que sont la culture des céréales et l'élevage des animaux, moteurs d'un quotidien venu de l'est, nous voici désormais dans un autre monde culturel*<sup>450</sup>.

Por ello, la descripción estructural debe ir informada de una referencia a la información histórica so pena de caer en un esteticismo sin base o en un dogmatismo alejado de la realidad.

## 12. LA NOCIÓN DE SIMBOLO EN ORTIZ-OSÉS

Una vez expuesto el marco epistemológico en que se encuadra la teoría de Ortiz-Osés presentada en *El matriarcalismo vasco*, esto es, en tanto que teoría procesual de la dinámica de individuación en sus manifestaciones simbólicas, procedemos a explicitar los contenidos de la misma. A este respecto, las dificultades que afronta cualquier

---

<sup>449</sup> Ibid. P. 23.

<sup>450</sup> Guilaine, J. Op. Cit. 1994. P. 46.

estudioso de las religiones primitivas son numerosas y de escala mayúscula. Eliade, al referirse a esta dificultad, ha señalado que la posición del historiador de las religiones

*sería exactamente la situación del crítico que tuviera que escribir la historia de la literatura francesa sin más documentación que unos fragmentos de Racine, una traducción española de La Bruyère, algunos textos citados por un crítico extranjero, los recuerdos literarios de algunos viajeros y diplomáticos, el catálogo de una librería de provincia, los resúmenes y ejercicios de un colegial y algunas indicaciones más por el estilo*<sup>451</sup>.

Por ello, la elección de un método de trabajo resulta esencial para llegar a extraer una cierta lógica de entre la dispersión, fragmentación y las oquedades que presentan los materiales arcaicos. En *El matriarcalismo vasco*, Ortiz-Osés aplica un método que emplea como herramientas de trabajo los símbolos y arquetipos. La consideración de ambos elementos, así como sus diferencias respectivas remiten al trabajo previo de Jung. Éste, asignaba al símbolo una localización particular o individual, mientras que para él, el arquetipo representa las energías o fuerzas de ubicación colectiva. Ortiz-Osés sitúa su metodología en la circunscripción de lo simbólico, pero emplea el símbolo de un modo diferenciado del uso junguiano. En efecto, para Jung, el símbolo es una condensación del instinto. Así también se distingue del símbolo como estructura de lo sagrado, tal y como lo consideraba Eliade. Veamos un esquema comparativo de la noción de símbolo en estos tres autores.

a) El símbolo en Eliade.

Eliade ha mostrado cuatro características que individualizan a los símbolos. Son las siguientes:

- El símbolo “*revela una realidad sagrada o cósmica que ninguna otra manifestación es capaz de revelar*”<sup>452</sup>.
- El simbolismo “*realiza la solidaridad permanente del hombre con la sacralidad*”<sup>453</sup>.
- El simbolismo refleja “*la tendencia a identificar esa hierofanía con el conjunto del universo*”<sup>454</sup>.
- El simbolismo hace patente la estructura misma de las hierofanías.

Estos rasgos del simbolismo suponen la escisión de la realidad en dos campos, el campo de lo profano y el campo de lo sagrado. El símbolo opera como elemento comunicador entre ambos campos.

---

<sup>451</sup> Eliade, M. Tratado de historia de las religiones. Barcelona: Circulo de lectores, 1990. P. 34.

<sup>452</sup> Ibid. P. 533.

<sup>453</sup> Ibid. P. 534.

<sup>454</sup> Ibidem.

b) El símbolo en Jung.

Por su parte, Jung recalcó el origen fisiológico de los símbolos, ligándolos a las diversas metamorfosis del instinto. Tal y como señala en su obra paradigmática, *Símbolos de transformación*,

*Como enseña la historia de los fenómenos religiosos, es propia del arquetipo una acción numinosa, esto es, que afecta al sujeto de modo similar al instinto; más aún, el último puede ser limitado y hasta dominado por esa fuerza. Creemos innecesario dar ejemplos al respecto. Si un instinto es entorpecido o inhibido, se produce una retención y regresión del mismo. Digámoslo con más vigor. Si, por ejemplo, se produce una inhibición de la sexualidad, se opera a consecuencia una regresión que consiste en que la energía de la sexualidad abandona ese sector de aplicación y anima la función de otro, o bien se comunica a este último. Con lo cual se modifica su forma<sup>455</sup>.*

Es decir, que en esta teoría, el instinto y el arquetipo se encuentran directamente relacionados.

c) El símbolo en Ortiz-Osés.

Cuando Ortiz-Osés habla de símbolos y arquetipos, los emplea en un sentido más érgico-colectivo y menos idealizante que en el caso de Eliade, así como más cultural y menos instintual que en Jung. Frente a la visión un tanto idealizante del símbolo en Eliade, Ortiz-Osés recalca su vinculación a la acción y al comportamiento en comunidad.

*La tipología simbólica de los mitos representa en clave trópica (figurada) los “pattern of behaviour” o pautas y matrices del comportamiento colectivo, accediendo a través de su imaginaria a las estructuras profundas de nuestra psique, así como a la experiencia metafísica del hombre en su mundo<sup>456</sup>.*

Por el contrario, frente a una concepción biologizante como la de Jung, recalca su incardinación comunitaria y naturaleza cultural, “*como representación colectiva de la Humanidad, es decir, de una humanidad, cultura, pueblo o etnia, en nuestro caso el vasco, según patrones estructurales comunes y diferenciales a la vez*”<sup>457</sup>.

Podemos concluir que frente a las caracterizaciones materialista e idealista del símbolo, Ortiz-Osés subraya su naturaleza culturalista, intermedia de ambos regímenes. Por ello,

*la cultura vasca, objeto y sujeto de nuestro estudio, constituye un “lenguaje”, reentendiendo a su vez el lenguaje y la cultura allí articulada como una “forma de vida” (Lebensform), forma de vida que*

---

<sup>455</sup> Jung, C. G. *Símbolos de transformación*. Buenos Aires: Paidós, 1993. Pp. 170-171.

<sup>456</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1988. P. 66.

<sup>457</sup> Ibidem.



*implica diferentes niveles, materiales y espirituales, sociales y psíquicos, empíricos y lógicos, objetivos y subjetivos*<sup>458</sup>.

Una vez expuesta la base metodológica con la que opera el autor, vamos a desentrañar los contenidos que aparecen en ese universo simbólico vasco.

### 13. EL ARQUETIPO DE LA GRAN MADRE

Ortiz-Osés propone que en la mitología vasca se puede identificar un arquetipo, esto es, un símbolo central alrededor del cual se ordenan el resto de figuras míticas. Este símbolo central es el de la Gran Madre. Ortiz-Osés se apoya en la exposición que hiciera el psicoanalista Erich Neumann<sup>459</sup> de este arquetipo. Siguiendo a Neumann, Ortiz-Osés señala tres rasgos que caracterizan al arquetipo de la Gran Madre:

- Presenta un carácter “*protector (schützend), frente al correspondiente carácter patriarcal de lo sostenedor*”<sup>460</sup>.
- Se expresa simbólicamente en figuras que resaltan el carácter de receptáculo o de preservación o conservación de la naturaleza<sup>461</sup>.
- Como complemento de lo anterior, presenta además un aspecto dinámico, que se manifiesta en sus sucesivas transformaciones<sup>462</sup>.

Ortiz-Osés adopta el segundo y tercero de los rasgos directamente de Neumann. Éste, denomina al carácter conservador “elementarismo”, mientras que denomina “transformismo” al segundo de los caracteres del arquetipo de la Gran Madre. Veamos en qué consiste cada uno de ellos.

- a) El elementarismo matriarcal.

Ortiz-Osés describe este aspecto del arquetipo señalando que

*como elementarismo matriarcal se caracteriza la tipología “sedentaria” estática y basamental del arquetipo de la Gran Madre. Es la Mujer como compleción omniabarcante, alimento, vasija, sede, casa. Neumann la define como “la Señora de todo”, la Pro-creadora de la vida y “The lady of all gods”, como traduce la epopeya de Gilgamesh*<sup>463</sup>.

Sin embargo, esta figuración del arquetipo no contiene únicamente elementos valorados positivamente. Ya lo había explicitado previamente Neumann al señalar que

*It is an essential feature of the primordial archetype that it combines positive and negative attributes and groups of attributes. This union of*

---

<sup>458</sup> Ortiz-Osés, A. *Mitos, símbolos y arquetipos*. Bilbao: La gran enciclopedia vasca, 1980. P. 20.

<sup>459</sup> Neumann, E. Op. Cit. 1991. Pp. 24 y ss.

<sup>460</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1988. P. 70.

<sup>461</sup> Ibid. P. 71.

<sup>462</sup> Ibidem.

<sup>463</sup> Ibid. P. 79.

*opposites in the primordial archetype, its ambivalence, is characteristic of the original situation of the unconscious, which consciousness has not yet dissected into its antitheses. Early man experienced this paradoxical simultaneity of good and evil, friendly and terrible, in the godhead as unity; while as consciousness developed, the good goddess and the bad goddess, for example, usually came to be worshipped as different beings*<sup>464</sup>.

Por lo tanto, Ortiz-Osés matiza que, “*junto a estos aspectos positivos del mito de la Gran Madre están sus correspondientes aspectos negativos: la Madre/Mujer como sirena, harpía, vampiresa, araña, sierpe, cazadora, monstruosa, acaparadora*”<sup>465</sup>. Hay que señalar que constituye una aportación original de Ortiz-Osés haber indicado la presencia dentro del cuerpo de mitos vascos del arquetipo o símbolo primordial de la Gran Madre. Supone ello una novedad en relación con las interpretaciones llevadas a cabo por Barandiarán, Caro Baroja y Sorazu, que vinculaban los mitos y símbolos primordiales vascos con las religiones indoeuropeas. Veamos en qué aspectos entiende Ortiz-Osés que se materializa el arquetipo en la religión primitiva vasca.

b) Mari, Gran Diosa de la mitología vasca.

Ortiz-Osés identifica al númen Mari con el arquetipo de la Gran Madre descrito anteriormente. Para nuestro autor, “*la Gran Diosa vasca Mari es claramente el símbolo de la Vida, la Naturaleza y sus fuerzas telúricas, pero es además, la diosa - madre de todos los diosecillos, númenes, genios y fuerzas personificadas, preminentemente femeninas*”<sup>466</sup>.

En su aplicación al material simbólico de la mitología vasca, Ortiz-Osés observa que en la figura mitológica de Mari también se dan ambos aspectos, positivo y negativo del elementalismo del arquetipo de la Gran Madre o elementalismo matriarcal. En cuanto al aspecto positivo, Ortiz-Osés señala que

*Su aspecto elementar-positivo aparece en las figuraciones de Mari como sedente en su cueva, hilando tranquilamente o peinando su hermosa cabellera; en otras ocasiones su asentamiento cambia y es el hogar, la piedra-madre Amabirjina, una piedra cualquiera, la cocina, las fuentes, grutas y oquedades de la Madre Tierra. Sus símbolos y asociaciones (hoz, pan, cordón umbilical, arco iris) tienen virtud mágicapositiva, talante positivo frente a ella y a la vida que ella personifica, y que interpreta naturalísticamente en sus mandamientos éticos*<sup>467</sup>.

En cuanto al aspecto negativo, Ortiz-Osés señala que “*Mari, en efecto, no solamente es la hermosísima mujer que enamora, ayuda, ampara o da consejos, sino asimismo, la peligrosa mujer que exige, castiga, secuestra personalmente o por sus númenes y mata a sus hijos*”<sup>468</sup>. En torno a este supuesto aspecto negativo, se habrían

<sup>464</sup> Neumann, E. Op. Cit. 1991. P. 12.

<sup>465</sup> Ortiz-Osés, A. Op.Cit. 1988. P. 78.

<sup>466</sup> Ibid. P. 80.

<sup>467</sup> Ibid. P. 81.

<sup>468</sup> Ibidem.

desarrollado según Ortiz-Osés las ideas nigrománticas históricamente relacionadas con Mari, así como sus castigos ejemplarizantes y, en particular, la inmovilización.

En perspectiva comparativista, Ortiz-Osés concluye que *“la mitología vasca no presenta una diosa claramente positiva -como lo es en general la Isis egipcia-, ni tampoco intrínsecamente negativa -como lo es por ejemplo la diosa azteca-, sino positivo-negativa o negativo-positiva”*<sup>469</sup>. Ortiz-Osés añade que esta ambivalencia afecta a la consideración de la muerte en relación con la vida. En consecuencia, la Gran Madre vasca, *“no sólo es señora de la vida, sino de la muerte. Mas la ambigüedad de la vida corroída por la muerte que la anida se consume en la propia ambivalencia de la muerte: pues ésta puede significar muerte muerta, muerte sin vida, muerte sin amor y, por tanto, sin paz consigo mismo y el mundo. Mas puede significar también, y de hecho también lo significa, muerte como descanso, paz y transvida”*<sup>470</sup>.

c) Valoración crítica.

La teoría de los arquetipos de Neumann, más aún que la de su maestro Jung, acarrea el riesgo de hipostasiar un universal. Es decir, que del hecho de inducir caracteres comunes a una figura antropomorfa, podemos atribuirle rasgos presentes en numerosas culturas y que ninguna de ellas posee de modo completo. Dicho simplemente, que la Gran Diosa no lo sea (con todos sus caracteres) en ninguna parte. Esta crítica puede dirigirse al enfoque de Neumann. Por ello, hay que recordar un matiz que señalaba Kerényi respecto al uso del término arquetipo. Kerényi señala que el término griego *archetypos* es adjetival, de tal manera que su uso como sustantivo debe limitarse<sup>471</sup>. Si el término arquetipo se emplea como adjetivo, entendemos que el sustantivo al que adjetiva debe tratarse de un elemento verificable de la realidad. Por ejemplo, puede ser una imagen arquetípica. Por lo tanto, las imágenes que se consideren arquetípicas deben aparecer como elementos del imaginario que se trate. Por ejemplo, en el imaginario mítico vasco. En este mismo sentido, hay que ser extremadamente prudente al identificar imágenes arcaicas, como se ha puesto de manifiesto en la polémica entre Gimbutas y Ucko<sup>472</sup> acerca de la interpretación de las figuritas femeninas del neolítico.

Entiendo que el uso que Ortiz-Osés realiza del esquema neumaniano es más bien instrumental o metodológico. Ortiz-Osés toma prestado parte del aparato conceptual del psicoanalista, hace uso de él de manera intensiva en *El matriarcalismo vasco*, mientras que su empleo decae en las siguientes obras de la serie. Por ello, una vez apaciguada la euforia inicial, el autor opta por guardar una cierta distancia. Puede eso sí, apreciarse cierta tendencia a centralizar el imaginario vasco en torno a una Gran Diosa, pero el planteamiento no llega a ser dogmático. Como prueba de ello cabe mencionar que Ortiz-Osés llega a delimitar el matriarcalismo vasco del matriarcalismo galáico, al que califica de naturalismo pasivo, frente al naturalismo activo vasco. La constante referencia a la situación histórica del día y la diversificación que propone del

---

<sup>469</sup> Ibid. P. 82.

<sup>470</sup> Ibid. P. 83.

<sup>471</sup> Kerényi, K. *Zeus and Hera*. New Jersey: Princeton University press, 1975. P. Xii.

<sup>472</sup> Ucko, P. J. *The interpretation of prehistoric anthropomorphic figurines*. Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Vol. 92, Issue 1 (JA. June 1962). Pp. 38-54.

régimen matriarcal, cooperan a que el símbolo o arquetipo se explique en su diversidad real<sup>473</sup>.

Hemos comentado anteriormente que Solterdijk rechaza los presupuestos de la teoría de Neumann por considerarlos falsos, pero el autor alemán no da los argumentos en que se basa su crítica. Desde nuestro punto de vista, sin embargo, podemos señalar elementos que hoy en día son difícilmente sostenibles. El punto de partida de Neumann pertenece al campo de la psicología profunda y arrastra por ello matices terminológicos que resultan de dudosa aplicación al ámbito de los productos etnográficos. En particular, la insistencia en el estado de inconsciencia o de desarrollo incompleto del Yo en las culturas primitivas. Hoy en día se acepta que desde los inicios de la humanidad, las facultades cognitivas de los humanos han permanecido intactas. De ahí el desarrollo de diversas industrias líticas, la perfección formal de las pinturas parietales o el desarrollo de la navegación por cazadores-recolectores en el Mediterráneo. En este sentido, Lewis-Williams, en su estudio comparativo del homo sapiens y homo neandertalensis ha señalado como rasgo característico del hombre moderno, su modalidad de conciencia plenamente diferenciada. Para él, *“it is important to recall that all the diverse and sophisticated Upper Palaeolithic activities that we have noted did not proliferate gradually or severally in Western Europe. They all seem to appear right at the beginning of the Upper Palaeolithic, though some may have intensified in later periods”*<sup>474</sup>.

Si Neumann aplica esta terminología es porque establece como regla de su sistema que los rasgos de una determinada etapa del desarrollo individual (inconsciencia del niño) coinciden con los del desarrollo socio-simbólico. Entiendo, en consonancia con Lewis-Williams, que una cosa es el empleo como símbolos primordiales de las figuras parentales y otra distinta, que el uso de esos símbolos esté relacionado con un desarrollo psicológico precario y referido a grupos humanos de cierta amplitud. Las investigaciones cognitivas de los últimos años descartan esto último.

Cabe achacar también al modelo de Neumann que haya desarrollado un esquema que, pretendiendo sustituir una mitología monoteísta centrada en el padre, haya elaborado una meta-mitología monoteísta centrada en la madre. Compartimos la inquietud de Testart cuando señala que

*Aussi me semble-t-il qu'il n'y a rien que de très banal dans le fait que les religions néolithiques aient si souvent représenté la femme. Il y a simplement que le temps d'une grande religion monothéiste masculine n'était pas encore venu. Mais ce n'est pas une raison pour penser qu'ait pu exister une religion symétrique inverse, organisée en fonction d'une ou de quelques grandes figures de déesses*<sup>475</sup>.

En cuanto a los caracteres positivo y negativo, resulta difícil separar en qué medida es negativa la valoración de algunos de los elementos de un mito en el momento presente, de la supuesta valoración negativa que pudiera revestir el mismo mitologema en época primitiva. En el caso de las brujas, su consideración está muy condicionada por el choque entre paganismo y cristianismo. Únicamente una perspectiva

<sup>473</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1988. P. 103.

<sup>474</sup> Lewis-Williams, D. *The mind in the cave*. London: Thames & Hudson, 2002. P. 81.

<sup>475</sup> Testart, A. *La déesse et le grain*. Paris: Errance, 2010. P. 21.

comparativista puede aportar datos que confirmen si otros elementos míticos, como por ejemplo las sombras o la muerte recibían la misma valoración negativa. Como veremos a continuación existen indicios que inducen a pensar en sentido contrario, principalmente en la medida en que puede vincularse la religión primitiva vasca con la experiencia dionisiaca de la vida.

#### 14. EL TRANSFORMISMO MATRIARCAL

En la exposición que Ortiz-Osés realiza del transformismo matriarcal destacan cuatro aspectos: el carácter circular-circulatorio de las cosas, la configuración del destino como urdimbre, la consideración de diosa de la vegetación y la consideración de diosa de los animales. La vinculación de Mari con las plantas y los animales ha sido ampliamente comentada y lo será aún más cuando trate del totemismo. A continuación, me centraré en interpretar los otros dos aspectos.

a) El carácter circular-circulatorio de las cosas.

En la teoría de Ortiz-Osés, así como el carácter elemental del arquetipo de la Gran Madre viene representado por las figuras vasiformes o de receptáculo, el transformismo matriarcal estaría representado por el 'circulo-ciclo-espiral' omniabarcante<sup>476</sup>. Para Ortiz-Osés, “*es el carácter ya no de vaso-basamento (Gefäss), sino de redondez-círculo-circulación (Runde) que crea y recrea todas las cosas y que hemos encontrado en Mari como divinidad máxima que impande-expande, de un modo cuasi dialéctico, todas las cosas*”<sup>477</sup>.

En cuanto al carácter circulatorio de la existencia, hemos señalado anteriormente la creencia primitiva, atestiguada por Barandiarán, de la cooperación post mortem de los familiares difuntos. Más adelante estudiaremos en detalle el mitologema circulatorio que se actualiza en la leyenda de Txelemon. Lo interesante es comprobar que ha podido existir una suerte de lógica circular que otorgaba sentido, es decir, cohesión, a las creencias respecto del tiempo, de la vida y de la muerte. En este sentido, Daraki, en relación con la religión pre-helénica, ha señalado que en ella se encuentra un principio de circularidad que, posteriormente, se opondrá a la linealidad de la lógica helénica.

*Nous sommes en présence de deux systèmes, centrés l'un sur les valeurs vitales, l'autre sur les valeurs politiques. Deux rapports au milieu, l'un magico-religieux, l'autre défini par le travail d'une part, les modalités contractuelles de l'autre, s'y rattachent respectivement. Deux logiques différentes servent adéquatement les besoins de l'un et de l'autre système. Le premier requiert une logique circulaire, le second une logique linéaire. Ils disposent l'un et l'autre d'encadrements institutionnels, de nature culturelle quant à l'un, juridique quant à l'autre*<sup>478</sup>.

La creencia en el carácter cíclico del tiempo ha estado ampliamente extendida entre las culturas primitivas, como ha recogido Eliade<sup>479</sup> en numerosas obras. El tiempo que se

---

<sup>476</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1988. P. 84.

<sup>477</sup> Ibid. P.84.

<sup>478</sup> Daraki, M. *Dionysos et la déesse terre*. Paris: Flammarion, 1994. P. 171.

<sup>479</sup> Véase en Eliade, M. *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza, 2000.

repite, es por lo general en estas culturas un tiempo sagrado, es decir, un tiempo cargado semánticamente, produciendo la regeneración vital mediante ritos de iniciación o bien una regeneración cósmica, en la recurrencia del tiempo sagrado estacional.

b) La configuración del destino como urdimbre.

Mediante el término urdimbre Ortiz-Osés reúne tres significaciones distintas. Por una parte, la urdimbre fue un concepto que empleó el neurólogo Rof Carballo para hacer referencia al campo relacional que se establece entre el recién nacido y la madre en los primeros estadios de la vida. Como tal, es un campo que constituye la personalidad, es decir, la vida emocional. Del adecuado o inadecuado desenvolvimiento de ese campo, depende en buena medida la vida emocional de las personas, aún en su vida adulta. Por otra parte, urdimbre hace referencia a urdir o tejer, actividad ésta que hemos comprobado se predica extensamente en las mitologías europeas respecto de las lamias y seres numinosos femeninos, principalmente de aquellos que interfieren, ya en sentido positivo, ya negativo, en los asuntos humanos. Se trataría del reconocimiento en el plano mitológico de la necesidad para el hombre de contar con elementos que son ajenos a su acción y voluntad. En tercer lugar, urdimbre hace referencia a la plasmación simbólica de la red relacional que se establece entre el protagonista de una determinada historia mitológica y los seres y elementos que le sobrevienen en su devenir, es decir, en lo que puede denominarse el curso de su destino.

Mediante el término urdimbre Ortiz-Osés pretende reunir estas tres significaciones. Con ello, resultan vinculados semánticamente los tres elementos: la relación madre-hijo, la relación con el-Otro, y la plasmación del curso de la vida humana. Con ello, quiere señalar que en la cultura vasca tradicional se pone de manifiesto esta intimidad entre los tres elementos. En otras culturas pueden no aparecer tan estrechamente unidas esas tres significaciones. En sociedades más diferenciadas y estratificadas, con roles sociales altamente especializados, puede resultar más cercana la relación entre el progenitor masculino y la interpretación del decurso vital como destino. Expresamos gráficamente estas relaciones del modo siguiente.

### **Urdimbre**

Relación madre-hijo

Cooperación del Otro: lamias

Curso de la vida humana

### **Destino**

Relación padre-hijo

Posicionamiento social: rol

Logros personales: héroe

## 15. LA VERIFICACIÓN DEL ARQUETIPO

Como hemos visto hasta este punto, Ortiz-Osés comienza por describir la cultura tradicional vasca en base a cuatro de sus rasgos más salientes, lo cual supone el empleo de un método fenomenológico. Posteriormente, pasa a describir la metafísica inherente a esta cultura, empleando un método que podemos calificar como crítica metafísica. Posteriormente, ha mostrado que en esa metafísica cobra especial relevancia la centralidad de unos símbolos, en contraposición a otros, cuya articulación general, da como resultado la metafísica mencionada. Es decir, emplea un método simbólico-hermenéutico. Por último, y éste es el punto que pretendo abordar ahora, Ortiz-Osés trata de mostrar en *El matriarcalismo vasco* que es posible una verificación positiva de la articulación simbólica por él propuesta. La complejidad de este esquema es grande, más aún, si tenemos en cuenta que todo ello está vertido en el libro *El matriarcalismo vasco* no de una forma sucesiva, que pudiera facilitar su aprehensión, sino de una forma recurrente, en una especie de círculos concéntricos, en idas y venidas que pueden llegar a desanimar al lector. Abordamos por lo tanto, este cuarto nivel de análisis del tema del matriarcalismo, el de su verificación positiva.

a) La radicación de esta concepción del mundo en el Paleolítico.

La tesis de Ortiz-Osés es que el mundo mítico-simbólico tradicional vasco, con los rasgos característicos que él ha descrito, se constituyó en el Paleolítico, “*creemos que aquí hay que inscribir el trasfondo arquetípico de la mitología vasca: en este contexto de un Paleolítico dominado por la Gran Madre. Pensamos que, efectivamente, el ciclo de Mari y sus metamorfosis ofrece toda una simbología típica de este contexto matriarcal-naturalista*”<sup>480</sup>. Desde un punto de vista genético, la hipótesis de Ortiz-Osés se apoya principalmente en el trabajo de dos autores, Neumann y Barandiarán.

En cuanto a Neumann, sus conclusiones se fundamentan, principalmente, en las figuritas conocidas como Venus, que retratan “*una misma figura femenina 'abultada' sentada en su Trono, sea éste la propia tierra, una peña o monte, o 'urobóricamente' en sí misma como Sede Mágica de la fertilidad-fecundidad (de aquí sus genitales y vientres abultados)*”<sup>481</sup>. Desde un punto de vista crítico, Renfrew ha señalado que estas representaciones ocurren, paradigmáticamente, fuera del área franco-cantábrica.

*Small, three-dimensional hand sized human figurines of bone, ivory, stone and sometimes baked clay, often readily identified as female and then sometimes termed “venus” figurines. These occur with a well defined time range in the Gravettian culture of Europe, from c. 28.000 BP to c. 21.000 BP with a distribution extending through the Czech Republic to sites in the Ukraine (e.g. Kostenski) associated with mammoth hunters*<sup>482</sup>.

Lo que parece caracterizar a esta manifestación cultural es precisamente “*their occurrence outside the Franco-Cantabrian area might be seen to support Mellas' suggestion that their genesis is due to a shift towards sedentism. For the finds from Pavlov and Dolní Vestonice, like those from Kostienki, suggest that they come from*

<sup>480</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1988. P.73.

<sup>481</sup> Ibid. P. 72.

<sup>482</sup> Renfrew, C. *Becoming human*. New York: Cambridge University Press, 2009. P. 79.

*the camps of mammoth hunters.*”<sup>483</sup>. Por lo tanto, su situación fuera del área franco-cantábrica limita en gran medida su consideración en la interpretación de, precisamente esta cultura, denominada franco-cantábrica. Por ello, entiendo que debe buscarse una base más segura para su verificación.

En cuanto a Barandiarán, en su libro *El hombre primitivo en el País Vasco*, señala lo siguiente.

*Ciertos personajes o divinidades zoomórficas, es decir, de formas de caballos, de toros, de carneros, de buitres, y de serpientes, habitando lo más hondo y oscuro de las cavernas, son la parte más destacada, a la vez que más arcaica, de la mitología vasca. Existe, además, un genio o divinidad antropomórfica de carácter femenino, también troglodita, que adopta, a veces, apariencias beluínas o simplemente posee algunos miembros semejantes a los de ciertos animales -pies de cabra, garras de buitre, etc. Su nombre actual es Mari.*

*Esto demuestra que las mismas representaciones artístico-religiosas del pueblo franco-cantábrico son las que moviliza y escenifica la mitología vasca. El mismo mundo de imágenes e iconos, ocupando los mismos templos o moradas, se repite en ambos casos. Los mitos vascos proyectan sombras y figuras gemelas de las del cazador paleolítico, o, lo que es más probable, heredadas de ellas*<sup>484</sup>.

Podemos considerar a la hipótesis de Barandiarán como una homología semiótica. Ante estas interpretaciones, han existido otras que han mostrado su escepticismo en cuanto a la continuidad entre las imágenes del Paleolítico y las que reaparecen en los símbolos y mitos. En este sentido, Apellaniz, refiriéndose a las manifestaciones artísticas de Santimamiñe, ha señalado que “*la religión de los hombres que se expresaron por medio de este arte es difícil de precisar, puesto que de toda ella no nos queda otra cosa que objetos materiales que no podemos relacionar entre sí por carecer de conceptos capaces de unirlos, toda vez que estos no han quedado ni en las paredes ni en el yacimiento de la cueva*”<sup>485</sup>.

Ésta parece ser una sensibilidad extendida en parte de la comunidad arqueológica, poco inclinada a interpretar los materiales de que disponen. Así, Clottes y Lewis-Williams, señalan al respecto, que “*l'état d'esprit actuel est hostile à l'idée même d'interprétation. Trop souvent, les préhistoriens, qui ne s'intéressent qu'à ce qu'ils croient être des 'faits', pensent que les interprétations en vont pas au-delà de la conjecture, perçue parfois comme raisonnable (mais hypothétique), le plus souvent comme délirante. Pour la plupart, les spécialistes de l'art relèvent et étudient les grottes sans aborder les problèmes interprétatifs*”<sup>486</sup>.

---

<sup>483</sup> Ibid. P. 79.

<sup>484</sup> Barandiarán, J.M. *El hombre primitivo en el País Vasco*. San Sebastián:Orain, 1995. P. 46.

<sup>485</sup> Apellaniz, J.M. *La cueva de Santimamiñe*. Bilbao: Publicaciones de la Excma. Diputación de Vizcaya, 1971. S.P.

<sup>486</sup> Clottes, J; Lewis-Williams, D. *Les chamanes de la préhistoire*. Paris: Les Éditions du Seuil, 2001. P. 90.



Otra de las posturas opuestas a las conclusiones de Ortiz-Osés es la de Cauvin. Desde coordenadas interpretativas distintas, Cauvin ha señalado que antes del Neolítico no puede hablarse de personificaciones de lo sagrado. Este autor mantiene que es el Neolítico el período en el que surgen los dioses en el contexto de una transformación social y cultural que él ha denominado “revolución neolítica” y que conlleva para este autor, “*en tout cas, dans leurs sanctuaires souterrains qui en pouvaient être que des lieux d'initiation, le recours à des divinités personnifiées, fût-ce encore sous forme animale, en paraît pas avoir fait partie des systèmes d'explication*”<sup>487</sup>.

Una vez presentados los puntos de vista más escépticos a un tratamiento interpretativo de las imágenes paleolíticas, vamos a presentar otros puntos de vista que permiten una interpretación más favorable a la hipótesis ortizosesiana del ginecomorfismo primitivo vasco.

b) Las representaciones paleolíticas y la metafísica energetista.

La aportación más interesante de Ortiz-Osés en este punto, reside en la vinculación que él observa entre las representaciones simbólicas (siguiendo en esto a Barandiarán) y la metafísica energetista que él ha explicitado. Para Ortiz-Osés, “*si antes señalábamos que es propio del Paleolítico superior una cosmovisión basada en la 'participación mística' de todas las cosas en una 'energía mágica' de significación matriarcal-femenina, podemos ahora afirmar que el caso vasco no representa sino una excelente verificación de esta tesis general*”<sup>488</sup>.

Por mi parte, entiendo que para evaluar la aportación ortizosesiana es imprescindible confrontar esta tesis con los datos que nos ha proporcionado la ciencia arqueológica durante los últimos años. Uno de los temas que ha cobrado relevancia durante los últimos años es la consideración de las representaciones parietales, entendidas no sólo como un mero dibujo, sino en relación con el soporte o elemento en que se integran. Así, Groenen ha señalado que,

*La pared rocosa no constituye un cuadro inerte, exterior e indiferente a los motivos, sino que se integra conscientemente como el espacio simbólico de las representaciones. No se presenta pues como un simple soporte “natural”, sino como un verdadero campo operativo destinado a acoger el mensaje visual. Pero todavía hay más: este campo operativo mantiene, por sí mismo, una relación ambigua y privilegiada con las representaciones. Los ejemplos son, en efecto, innumerables, que atestiguan la utilización de relieves o de particularidades del soporte en el arte parietal. Se utilizaron mantos o columnas estalagmíticos, por ejemplo, para figurar un oso en Tibirán, o de un “caballo que salta” en Font-de-Gaume. De idual modo, fisuras o escarpes rocosos se aprovecharon reiteradamente para inscribir un animal*<sup>489</sup>.

Groenen continúa su exposición relacionando el mundo de las imágenes parietales con las propias de los mitos.

<sup>487</sup> Cauvin, J. *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture*. Paris: CNRS Éditions., 2010. P. 101.

<sup>488</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1988. P.75.

<sup>489</sup> Groenen, M. *Sombra y luz en el arte paleolítico*. Barcelona: Ariel, 2000. P. 75.

*Hay sobre todo una distinción fundamental entre una esfera de la realidad visible, con el mundo natural tal y como éste se percibe, y una esfera de la realidad invisible de la que los mitos dan testimonio y que, aunque no sea directamente perceptible, no obstante poseen una temible presencia. Ahora bien, estas dos realidades están omnipresentes en el mundo subterráneo. A lo largo de la exploración de las salas o de los divertículos, los juegos de iluminación provocan el hallazgo de motivos figurados, que desaparecen progresivamente y dejan lugar a las siguientes figuraciones. Es decir, que el encuentro con el dispositivo parietal se produce sin pausa, sobre el doble plano de lo visible y lo invisible. A veces, lo visible y lo invisible están estrechamente mezclados, como si la relación entre ambos debiera permanecer ambigua<sup>490</sup>*

Clottes y Lewis-Williams, por su parte, han ahondado en la interpretación de la experiencia de las imágenes paleolíticas. Tras describir la presencia de trazos digitales en las cavernas con representaciones parietales, señalan que “*Ces quelques exemples présentent un point commun important: ils suggèrent clairement que parois, côûtes et sols possédaient, dans les cavernes, une signification propre. Dans certains cas, il semblerait que l'on ait voulu pénétrer les surfaces, aller au -delà des parois*”<sup>491</sup>.

Es decir, que según esta opinión, los hombres del paleolítico podrían querer penetrar las superficies, por considerarlas permeables. Es decir, podrían tener como meta abolir los límites entre la realidad ante-los-ojos y la realidad de las imágenes que representaban, integrándolas en un mismo plano 'mágico'.

*Parois, voûtes et sols n'étaient que de fines membranes qui les séparaient des créatures et des événements du monde inférieur. Ceux qui se rendaient dans les cavernes les considéraient comme des lieux redoutables, liminaux, qui, à proprement parler, les amenaient dans un autre univers. Peut-être devrait-on dire qu'elles en constituaient les entrailles<sup>492</sup>.*

Según Clottes y Lewis-Williams, los hombres y mujeres del paleolítico no pintaban unas imágenes cualesquiera en un lugar cualquiera de la cueva, sino que en cierta manera, encontraban ya las imágenes en la roca, se les aparecían en el medio rocoso y, en muchos casos, ellos no hacían sino remodelar estas imágenes emergentes.

*L'effet produit par toutes ces images est celui de visages humains ou de têtes animales qui nous regardent depuis la paroi rocheuse, alors que le reste du corps demeure caché derrière la surface. Ces figures en sont pas seulement peintes sur ces surfaces; elles deviennent partie intégrante des parois de la caverne, en même temps qu'elles les interprètent. Plus important encore, elles paraissent sortir du fin fond de la roche<sup>493</sup>.*

---

<sup>490</sup> Ibid. P. 107.

<sup>491</sup> Clottes J; D. Lewis-Williams. Op. Cit. 2001. P. 99

<sup>492</sup> Ibid. P. 100.

<sup>493</sup> Ibid. P. 102.

La destreza técnica que muestran muchas de las imágenes del arte parietal y su perfección formal, pueden llevar a la conclusión de que se trata de imágenes naturalistas pintadas para copiar la realidad natural. Sin embargo, Clottes y Lewis-Williams<sup>494</sup> han señalado que estas imágenes comparten una serie de rasgos que, por ser comunes al arte parietal franco-cantábrico, individualizan una forma determinada de representación y las distingue de una representación puramente naturalística. Estas cuatro características son las siguientes:

- Numerosas imágenes parecen flotar en la superficie de la roca, independientemente de su forma y de los relieves.
- Estas imágenes animales no son jamás presentadas en relación con su entorno natural. No van acompañadas de plantas, árboles, colinas, ríos, etc. A los hombres del paleolítico, únicamente les interesaban los animales y no el mundo exterior a la caverna.
- Las imágenes de los animales pintados o grabados se realizaron sin tener en cuenta sus proporciones respectivas. Los mamuts pueden ser más pequeños que los caballos o los ciervos.
- Los animales son, por lo general, independientes los unos de los otros.

La conclusión a la que han llegado Clottes y Lewis-Williams es que estas imágenes se generaron en el contexto de unas prácticas muy determinadas. Estas prácticas serían de naturaleza chamánica y en ellas los practicantes buscarían una comunicación con los animales que poseían cierto poder o potencia numinosa sobre la realidad: *“Ce sont plutôt des visions que l'on allait chercher dans le monde souterrain des esprits, pour leur puissance surnaturelle et pour l'aide que les chamanes en retireraient”*<sup>495</sup>.

La hipótesis que han propuesto Clottes y Lewis-Williams no es novedosa. Ya fue expuesta por Campbell y Eliade en sus investigaciones de mitologías y religiones comparadas. En nuestro ámbito, Arrinda entrevistó la relación de los antropomorfos híbridos, de rasgos medio humanos, medio animales con prácticas religiosas afines a las chamánicas. Arrinda relacionó estas imágenes con símbolos principalmente del norte de África, si bien su discurso es más bien enumerativo faltándole formular una teoría general al respecto<sup>496</sup>. Hornilla, con gran originalidad y audacia, ha interpretado las mascaradas suletinas en clave chamánica, considerando al principal actor, Zamalzain, como chamán-caballo. Recordemos que el caballo es, junto con el bisonte, el animal por excelencia de las representaciones del arte parietal franco-cantábrico.

A pesar de que la teoría del chamanismo de Clottes y Lewis-Williams ha recibido críticas<sup>497</sup>, principalmente de sus colegas arqueólogos, entiendo que aclara más que oscurece la interpretación del arte paleolítico, principalmente porque:

---

<sup>494</sup> Ibid. P. 104.

<sup>495</sup> Ibid. P. 105.

<sup>496</sup> Arrinda, A. Op. Cit. 1985. Pp. 376-404.

<sup>497</sup> Véase al respecto Lorblanchet, M; Le Quellec, J.L; et al. (Dir). *Chamanismes et arts préhistoriques. Vision critique*. Paris: Errance, 2006. En cuanto a la réplica por parte de Clottes, J; Lewis-Williams, D. Op. Cit. 2001. Pp. 149-220.

- Identifica las imágenes paleolíticas con unas características concretas, desvinculándolas de cualquier consideración mimética respecto a su finalidad.
- Las liga a unas prácticas religiosas determinadas, en consonancia con las creencias materializadas en los mitos y ritos primitivos de estos pueblos. Así, por ejemplo, la experiencia de provocar visiones constituía una de las formas de práctica religiosa pre-indoeuropea, atestiguada en Creta<sup>498</sup>.

A los efectos de nuestra tesis, hay que señalar que estas conclusiones vienen a coincidir con las características que Ortiz-Osés apuntaba de la metafísica paleolítica, a saber, la abolición de límites estrictos entre las cosas y la consideración de la realidad como naturaleza-emergente, es decir, como naturaleza que se transforma de una imagen en otra (*natura naturans*). Para ilustrar el valor de esta teoría vamos a examinar más detenidamente dos ejemplos, el de las manos negativas y el de los objetos insertados en las ranuras de las cuevas.

c) Las manos negativas y los objetos insertados en las ranuras de las cuevas.

Ortiz-Osés señala que en la religión primitiva vasca, una de las finalidades del practicante consistía en participar de la fuerza mágica, presente en la naturaleza.

*En esta “religión naturiste” de evidente carácter pre-indo-europeo, la Realidad entera en su ser o sentido inmanente está transida de una “fuerza” o virtud mágica, especie de suerte, destino o poder natural “democrático”, por cuanto está al servicio de cualquiera que lo conjure<sup>499</sup>.*

Creemos que esta necesidad y práctica religiosa puede estar relacionada con la impresión de manos en negativo, presentes en las paredes de las cuevas paleolíticas. En relación con éstas, Clottes y Lewis-Williams señalan que,

*Ainsi, les protagonistes auraient scellé dans la parois leurs mains ou celles des autres, les faisant disparaître derrière ce qui était probablement une substance rituellement préparée, sans doute chargée de pouvoir, plutôt qu'une 'peinture' dans notre acception du terme<sup>500</sup>.*

Algunas de estas trazas corresponden a manos de niños, de lo que Clottes interpreta que,

*Therefore, the most likely explanation for the type of behaviour we find in the French and Spanish caves is that children and even babies (in Gargas there is a stencil of a baby's hand held at the wrist by an adult- were brought into them for ceremonies in order to take advantage of the power to be found there. Drawing meanders with*

<sup>498</sup> Kerényi, K. Op. Cit. 1998. Pp. 29-34.

<sup>499</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1988. P. 73.

<sup>500</sup> Clottes, J; Lewis-Williams, D. Op. Cit. 2001. P. 109.

*one's fingers on the wet clay of the walls (Cosquer, Gargas, Trois Frères, Pech-Merle, Rouffignac) or again engraving or painting indeterminate lines in so many caves might be a means to access the potency immanent in the rock*<sup>501</sup>.

Por otra parte, la función re-energizante del mundo subterráneo ha quedado inscrita en el registro mitológico. Así, la relación entre Plutón, señor de las regiones inferiores con plutos, la opulencia. En la mitología vasca, según Barandiaran, “*la tierra posee la fuerza vital que es base del reino vegetal, que vigoriza el organismo humano mediante ciertas fórmulas o gestos mágicos y que asegura la conservación del ganado si se le ofrendan o sacrifican algunas reses. Además la tierra contiene tesoros, según creencia muy extendida*”<sup>502</sup>. Que la naturaleza de esos tesoros no era material, sino simbólica viene recalcado por el hecho de que al ser extraídos de la cueva se convierten en tierra.

Clottes ha estudiado, asimismo, los objetos insertados en las ranuras de numerosas cuevas. Entiende que tras ello, existe un gesto deliberado, sin que puedan justificarse por el azar o el abandono.

*The deposition in the caves of the objects mentioned cannot be explained away either by natural processes or by so-called functional purposes and activities. They are too numerous and the conditions they were found in are such that it is impossible to contemplate their being lost or forgotten, or brought there by running water or by animals, or that they were the result of casual gestures, or could have been used to bear anything or even to delineate a particular space*<sup>503</sup>.

La interpretación que Clottes realiza de este gesto es que se trata de actitudes similares a las ofrendas religiosas.

*When depositing offerings -however modest and symbolic- one establishes a one way link from our world to the other-world without expecting an immediate result, except perhaps some protection, largesse or immunity during the time one happens to be there or later. It is a gesture of allegiance.*

*Sticking objects into cracks or into the ground could be a related but slightly different action. In this case, one perhaps wanted to pierce the veil separating the world of the living from that of the spirits. It was not the object itself that was important -and this might explain why the splinters of bones are so commonplace- but rather the gesture, the will to bridge the gap and to contact the power hidden within the rock or the ground in that supernatural world of the dark and to bring away some of it in order to help with the eternal problems of everyday life, such as illnesses, luck, and the provision of food*<sup>504</sup>.

---

<sup>501</sup> Clottes, J. *Sticking bones into cracks in the Upper Paleolithic* en Renfrew, C. Op. Cit. 2009. P. 199.

<sup>502</sup> Barandiaran, J.M. Op. Cit. 1985. P. 96.

<sup>503</sup> Clottes, J. Op. Cit. 2009. Pp. 205-206.

<sup>504</sup> Ibid. P. 209.

Relacionado con todo ello, en el ámbito de la primitiva religión dionisiaca, Daraki ha puesto de manifiesto que uno de los rituales de los misterios dionisiacos era la ceremonia secreta y nocturna de las Arréforas.

*Lorsque arrive la nuit de leur service, les Arrhéphores descendent dans le jardin d'Aphrodite qui voisine avec la grotte de Pan. Elles portent sur la tête la "corbeille" qui enferme les objets sacrés. Objets "indicibles" (arrheta hiera), mais que le scholiaste de Lucien -licence d'auteur tardif- se permet, lui, de nommer: des gâteaux de blé ayant la forme de serpents et de parties viriles<sup>505</sup>.*

En la mitología vasca también existen referencias de una actividad similar, principalmente relacionadas con las lamias. Barandiarán refiere que

*En las casas ponían sobre la mesa de la cocina panes de maíz; luego, de noche, venían las lamias y los comían (Saint-Martin de Arberua). En otros sitios los pastores llevaban, como ofrenda, cuencos de leche y cuajada a ciertas cuevas, supuestas habitaciones de las lamias (Arraiz-Ulzama). También los labradores dejaban en la orilla de sus heredades algunos alimentos para las lamias. Estas venían por la noche y consumían la ofrenda y, agradecidas, hacían algunas labores en las tierras de sus devotos (Uhart-Mixe)<sup>506</sup>.*

Por lo tanto, creo que existen evidencias que indican que la tesis de Barandiarán de que existe una homología semiótica (homología figurativa en el caso de las pinturas, homología en el gesto, en el caso de las conductas ritualísticas) entre las figuras del arte paleolítico y las de la mitología vasca se verifica en gran medida. Además, entiendo que la tesis de Ortiz-Osés que se apoya en ella recibe un respaldo importante, en la medida en que establece que a las transformaciones de las figuras subyace una metafísica energetista en la que la realidad no está compartimentada, sino que es susceptible de comunicación y, mediante una acción ritual, se pueden abolir los límites que separan unas cosas de otras.

## 16. ¿LA TIERRA COMO MADRE?

Llegados a este punto vamos a considerar el punto central de la argumentación de Ortiz-Osés, es decir, si en la religión primitiva de los vascos la tierra era considerada como madre. Hemos visto ya que en la mitología vasca aparece que el sol y la luna son hijas de la tierra. Sin embargo, cabe plantearse si esta calificación tiene un sentido alegórico, es decir, se trata más bien de una mera metáfora o verdaderamente existió un culto en el que la tierra ocupaba el lugar simbólico de la madre.

En primer lugar quiero descartar la idea de que ésta sea una discusión contemporánea, derivada, principalmente, de la aplicación de un esquema de corte psicoanalítico a la cultura. Es necesario señalar que ya Platón da cuenta de que la comparación entre la tierra como madre y las mujeres como madres era común en la época de la Grecia clásica. Así, en el Menéxeno señala que

---

<sup>505</sup> Daraki., M. Op. Cit. 1994. P. 121.

<sup>506</sup> Barandiarán, J. M. Op. Cit. 1984. P. 114.

*Pues bien, nuestra tierra y, al propio tiempo, madre nos da una prueba convincente de que ha engendrado hombres: sólo ella en aquel tiempo produjo, la primera, un alimento idóneo para el hombre, el fruto del trigo y la cebada, con el cual se alimenta el género humano de la manera mejor y más bella, por haber engendrado en realidad ella misma este ser. Y este tipo de pruebas conviene admitirlas más para la tierra que para la mujer: no ha imitado, en efecto, la tierra a la mujer en la gestación y en el alumbramiento, sino la mujer a la tierra*<sup>507</sup>.

En segundo lugar, hay que consignar la necesidad de contemplar el arte parietal desde una cierta perspectiva estructural. Ya Leroi-Gouhan propuso considerar la distribución de las cuevas en base a principios estructurales<sup>508</sup>. En este sentido, Clottes y Lewis-Williams han presentado una versión más actualizada de esta idea, al señalar que las salas con representaciones ocupan un lugar específico de las cuevas: “*Cependant, ces salles sont souterraines et par conséquent cachées. Leur coupure du monde extérieur suggère un certain degré de séparation sociale autant qu'un isolement physique*”<sup>509</sup>,

Recientemente, la antropóloga Conkey ha propuesto la necesidad de una reevaluación del arte paleolítico, concediendo relevancia simbólica a lo que tradicionalmente se ha considerado como contexto de las pinturas. Si antes hemos observado la tendencia de los especialistas por considerar que la figura era inseparable de las características del material rocoso, ahora se trata de ampliar un poco más el radio de lo que entendemos por representación.

*We must ask whether there is anything at a petroglyph site that is not a sign and “how much of the surrounding material is the picture?” (Lock 1994:409) Knut Helskog (2000) has presented us with a compelling study of a particular petroglyph surface in Norway, where the very cracks, fissures, and cupules in the rock surface are as integral to the imagery and scene as are the pecked-out figures, figures that attract our eyes and that we dutifully record.*

*Lock (1994) noted something similar for petroglyphs in Ontario (Canada), where an underground stream runs torrentially in the winter, which is taken by indigenous peoples as acoustic evidence of the rock “talking”. The pecked out figures on the rock surface may only be brought into existence when the rock “talks”. To us, the petroglyphs may appear to “be” there all the time, but this is not the understanding that the local indigenous peoples have. This, too, is a cautionary tale that our own visual conventions (especially that of “visual realism”, White 1997)- which tend to hold pictorial signs as static and stable, and tend to unquestioningly assume that they endure independently of their ‘maker’ – might be sending us down some*

---

<sup>507</sup> Platón. *Diálogos, T. II. Menéxeno*. Madrid: Gredos, 1983. P. 171.

<sup>508</sup> Leroi-Gourhan, A. *Les religions de la préhistoire*. Paris: PUF, 2008.

<sup>509</sup> Clottes, J.; Lewis-Williams, D. Op. Cit. 2001. P. 119.

*problematic interpretive paths. How do we locate any boundary between the sign and its context/setting?*<sup>510</sup>.

Teniendo en cuenta este principio metodológico cabe preguntarse qué tipo de signos encontramos en el contexto de las pinturas parietales. A continuación, examinaremos si puede plantearse la presencia de un simbolismo específico que se refiera a la tierra como madre. Entre los signos más representativos que se han encontrado en las cuevas con pinturas parietales tenemos los siguientes.

a) La salle du fond de la Grotte Chauvet.

En la Grotte Chauvet descubierta en 1994, destacan dos elementos, por una parte, la disposición natural de la propia sala y por otra, la llamada Venus de Pont D'Arc. En cuanto a la sala propiamente dicha, el arqueólogo Azemá ha descrito su simbolismo en estos términos:

*Des vulves, signes évidents de fécondité, sont clairement associées aux prédateurs et occupent des places de choix dans la composition: surplombant les félins affrontés du panneau de la paroi droite; sure le pendant du "sorcier", associée à un félin (et un bison), retombée rocheuse qui fait face (interaction symbolique?) à la scène de chasse du Grand Panneau. La configuration même de la caverne, symbole matriciel évident, participe à cette signification: la niche qui s'ouvre au centre du Grand Panneau, comme celle qui marque la partie médiane du Secteur des Chevaux et contient des félins, s'apparente à des vulves naturelles d'ou semble naître la décoration*<sup>511</sup>.

En cuanto a la Venus Pont D'arc, situada en el centro de la sala, la descripción que ofrece Le Guillou es la siguiente:

*Au coeur de la salle du Fond, dont les voûtes sont trop hautes pour être accessibles, un pendant calcaire, véritable cône de roche, descend du plafond pour se terminer en pointe à 1,10 m du sol. Sa partie basse, celle accessible, est ornée*<sup>512</sup>.

Le Guillou prosigue describiendo la llamada Venus en estos términos:

*C'est sur ce pendant qu'une vénus est dessinée en noir, vue de face, de part et d'autre d'une des arêtes rocheuses. Invisible depuis la zone de circulation, elle avait, jusqu'à présent échappé en grande partie aux regards. Situé à hauteur des yeux de l'artiste et du proche spectateur, un triangle pubien nettement marqué semble être le coeur de cette représentation. Un tracé nettement incurvé en limite le contour supérieur. Deux traits non jointifs à la base indiquent les deux plis de l'aine. La jonction supérieur de ces tracés, effective à gauche du*

---

<sup>510</sup> Conkey, M. *Materiality and meaning-making in the paleolithic arts* en Renfrew, C. Op.Cit. 2009. P. 188.

<sup>511</sup> Azemá, M. *L'art des cavernes en action. Tome 2.* Paris: Errance, 2010. P. 452.

<sup>512</sup> LeGuillou, Y. *La Vénus du Pont-D'Arc.* Paris: INORA, N°. 29, 2001. P.1.



*dessin, n'existait probablement pas à droite, comme si le soin de finition n'était pas une préoccupation.*

*Un second trait horizontal incurvé, parallèle au premier et juste sous lui, compartimente l'intérieur du triangle pubien. Postérieurement au tracé des contours, un remplissage noir a été effectué par estompage et étalement de pigment. Cette coloration est centrée préférentiellement sur la partie basse du triangle, y délimitant une zone plus sombre et donne peut-être ainsi une impression de volume. Le sillon vulvaire, représenté dans un troisième temps, est nettement indiqué par un trait vertical gravé d'une incision suffisamment marquée pour ôter à la fois le pigment noir et la pellicule superficielle jaune de la roche, lui permettant ainsi d'apparaître en blanc. Fine et profonde, cette incision de 4 cm de longueur est faite avec un outil pointu. Les jambes, aux cuisses généreuses, se terminent en sifflet. Les pieds en sont pas représentés<sup>513</sup>.*

La Venus no figura aisladamente sino que se encuentra relacionada, formando un sólo conjunto con otras dos figuras, unos felinos y una figura mitad bisonte, mitad humano, el 'hombre-bisonte', también conocido por los arqueólogos que han trabajado en esta cueva como el 'sorcier' (hechicero).

*La Venus n'est pas isolée. De nombreux autres tracés et représentations réalistes lui sont associés, directement sur le pendant. En haut à gauche de la vénus, deux félins et, un peu plus loin, un mammoth semblent suivre un petit boeuf musqué situé un peu au-delà. Au-dessus d'elle se trouve un être composite vraisemblable, le 'sorcier' ou homme-bison. Il se poursuit très probablement sur la droite de la femme, mais tout le secteur du pendant est très érodé et chargé de multiples traits dont l'interprétation sélective reste à confirmer. Une telle relation, vénus/homme-bison, en saurait être anecdotique<sup>514</sup>.*

La Venus no es la única representación femenina en esta cueva.

*Quatre autres représentations féminines restreintes au triangle pubien sont présentes dans la grotte et elles sont toutes situées dans le réseau qui comprend la galerie des Mégacéros et la salle du Fond, y indiquant chaque fois l'entrée des diverticules adjacents<sup>515</sup>.*

Por lo tanto, las pinturas parietales en la Grotte Chauvet aparecen en una sala que, como señalan los especialistas, presenta un marcado simbolismo matricial, a modo de espacio uterino en el que se hacen presentes los animales. Además, existe una representación naturalista de una figura de mujer, resaltando su pubis en estrecha relación con imágenes de felinos y de, supuestamente, la imagen de un hechicero, resaltando de este modo, la significación religiosa, incluso puede hablarse de cultural o mística del conjunto de la sala.

---

<sup>513</sup> Ibid. P. 2.

<sup>514</sup> Ibid. Pp.2-3.

<sup>515</sup> Ibid. P. 3.

b) Las representaciones vulviformes de la cueva de Ekain.

Recientemente, en la cueva de Ekain, Altuna y Mariezkurrena han hallado signos de representaciones que presentan rasgos similares a vulvas. Ambos estudiosos describen de este modo las representaciones:

*En el centro del gran panel de caballos hay una gran grieta vertical en la que no nos habíamos fijado nunca con ojo indagador o analizador. Ni a la hora de estudiar la cueva nada más ser descubierta, para realizar la primera publicación (Barandiarán y Altuna, 1969), ni a la hora de llevar a cabo el segundo estudio más reposado (Altuna y Apellániz, 1978) nos fijamos en ello. Tampoco se han fijado los numerosos prehistoriadores que han contemplado el gran panel, comenzando por A. Leroi-Gourhan. Los caballos y bisontes del entorno han absorbido toda nuestra atención.*

*Esta grieta vertical separa o divide el gran panel en dos partes: a su derecha, según la contemplamos, quedan 3 bisontes y dos caballos y a su izquierda, 8 caballos y un pisciforme. Por encima de la grieta quedan 2 bisontes más, una cabra y un prótomo de caballo. Si prolongamos la grieta hacia arriba, siguiendo su dirección, uno de esos bisontes quedaría a la derecha y las otras figuras citadas a la izquierda.*

*Esta grieta se ensancha en su extremo superior, delante de la cabeza del caballo bicromo 20, formando una especie de óvalo alargado o fusiforme. El interior de este óvalo lleva una serie de hoyuelos a modo de pequeñas cúpulas. Los tres hoyuelos superiores, situados algo hacia la izquierda, no llevan pintura. Pero los restantes, los que forman en conjunto el óvalo fusiforme, están pintados con abundante pintura roja, del mismo tipo que la que lleva el caballo 20 encima de la línea en 'M' del flanco. Parece tratarse de una vulva. Esta vulva sería la figura 20a del conjunto de Ekain. Esta coloración roja suele acompañar a representaciones de vulvas en el arte paleolítico<sup>516</sup>.*

Vemos que también en la cueva de Ekain se han identificado unos signos que se vinculan con el símbolo de una vulva, es decir, el órgano femenino de la procreación.

c) Otras evidencias.

Las dos evidencias anteriores revisten una importancia enorme, por la calidad de los símbolos encontrados, las posibilidades interpretativas que han abierto y por el grado de consenso que existe entre los investigadores que las han estudiado. A continuación vamos a señalar otras que pueden agregarse a las anteriores y posibilitar una comprensión actual de los misterios de la religión primitiva franco-cantábrica.

---

<sup>516</sup> Altuna, J; Mariezkurrena, K. Nuevos hallazgos en la cueva de Ekain. Zephyrus LXI, enero-junio 2008. Pp.17-32.

### c.1. El culto a la tierra en la mitología.

Barandiarán señala que con el nombre de Arpeko Saindua o Santa de la cueva “*es conocida una columna estalagmítica que ocupa el fondo de una gruta de Bidarray*”<sup>517</sup>. Añade que,

*los peregrinos que visitan a esta santa vienen de todos los puntos cardinales, atravesando barrancos y escalando montes. El culto se lleva a cabo en el interior de una cueva “de cinco metros de anchura, cinco de fondo y seis de altura. A la izquierda, a metro y medio de altura sobre el piso del vestíbulo, hay una estrecha galería a la que se sube por diez peldaños de piedra. Es sitio húmedo: el agua cae a gotas del techo. En el fondo de la galería hay una columna estalagmítica que llega hasta el techo: mide metro y pico de altura y dos decímetros de anchura media. Semeja un torso humano. Es la santa petrificada, que un día fue descubierta por los pastores de aquellos contornos*<sup>518</sup>.

El caso de Bidarray no es aislado. En este sentido, Kerényi, señala que en Creta se encontraba muy extendido el culto en las grutas de la isla.

*En las grutas de esa isla tan rica en cuevas de estalactitas, que constituyen un mundo más profundo. Su número no ha sido determinado todavía. Más de trescientas se han explorado hasta ahora, además de las grutas de culto ya conocidas y famosas. La casual semejanza con seres humanos de sus estalactitas y estalagmitas no sólo estimuló la fantasía tal como puede comprobar el investigador actual, sino que provocó visiones, y estas convirtieron las formas de las estalactitas en figuras divinas. No podemos decir con total certeza lo que creían ver quienes visitaban a Ilitia en su cueva cerca de Amnisos, el puerto de Cnosos: no obstante, viendo lo que veían, repetían la visión que en su día convirtiera las estalagmitas en objetos de culto a esa diosa*<sup>519</sup>.

### c.2. Indicios provenientes de la mitología.

Existen otros datos que, procedentes de la mitología, constituyen un marco coherente con los datos más verificables que acabamos de presentar. Podemos llamarlos indicios frente a las evidencias antes relacionadas, por cuanto presentan una semejanza grande con los símbolos que hemos tratado, aunque su verificación es más problemática. Por ello, si bien la verificación del hecho de que estos mitologemas correspondan al contenido de los rituales que se llevaban a cabo en las grutas franco-cantábricas resulta más complicada, por su carácter y presencia al menos fragmentaria en la mitología vasca que ha llegado hasta nuestros días, están emparentadas con ellos. Por ejemplo, en el caso de los objetos insertados en las ranuras de las cuevas, Daraki señala que

---

<sup>517</sup> Barandiarán, J. M. Op. Cit. 1984. P. 21.

<sup>518</sup> Ibid. P. 21.

<sup>519</sup> Kerényi, K. Op. Cit. 1998. P. 27.

*grottes, cavernes, jardins “profonds”, megara creusés à même le sol ont valeur de “sein de la terre”. En y déposant des “objets indicibles”, à savoir des symboles sexuels, on réalise une union sexuelle qui féconde Terre. Le mouvement circulaire des rituels indique que, fécondée en profondeur, Terre accouchera à la surface du sol*<sup>520</sup>.

En este mismo sentido, es necesario destacar, dada su amplísima difusión, el mito de las dos diosas (Perséfone y Kore, en Grecia, la búsqueda del segundo sol en la mitología báltica, muchacha cautiva de Mari por maldición de su madre en la mitología vasca), atestiguada en numerosas mitologías, si bien en versiones más bien tardías, cabe preguntarse si la presencia en forma doble del símbolo matricial en lugares de culto como la gruta Chauvet (sala como Gea y estalactita como Kore) o Bidarraí no escenificaba precisamente la simbología de la doble diosa. Podría tratarse, por un lado, de la Gran Metáfora que simboliza la tierra en su conjunto (y por ende el mundo) y por otro, su personificación femenina.

c.3. Conclusión: la madre tierra que se revela en sus misterios.

Ortiz-Osés señalaba como conclusión a su estudio del arquetipo de la Gran Madre que *“Mari no es sino la proyección mítica de una experiencia primigenia: la experiencia de la vida vivida bajo el misterio del embarazo femenino, de la alimentación y de la cocción femenina, de la magia curativa femenina, del hogar como centro de la casa”*<sup>521</sup>.

Por las evidencias expuestas puede considerarse que, en la religión primitiva vasca, se concebía como ser numinoso máximo a una figura femenina en cuyo interior o útero, se hacían presentes diversas figuras animales con las que los hombres del paleolítico se comunicaban en sus prácticas religiosas. Entendemos por lo tanto, que la tesis de Ortiz-Osés de la presencia de un arquetipo femenino que procede de la religiosidad del Paleolítico, puede encontrar apoyo en las conclusiones más avanzadas de los expertos en arte parietal.

## **17. LA RELACIÓN ENTRE ELEMENTOS MATRIARCALES Y PATRIARCALES EN LA MITOLOGIA VASCA**

Una de las hipótesis de trabajo de Ortiz-Osés, consiste en recalcar que la mitología vasca presenta caracteres diferenciados de las mitologías indoeuropeas. En apartados anteriores, he puesto de manifiesto que, en numerosas mitologías indoeuropeas (de la India, de Lituania, etc) se percibe un sustrato naturalista característico, que se relaciona con una experiencia de la vida cercana a la grabada en el imaginario vasco. Por ello, parece claro que pese a clasificaciones más o menos acertadas, ambos elementos, el naturalismo y el heroísmo, aparecen como elementos dispersos en proporciones diferentes a lo largo de la estratigrafía mitográfica.

Sin embargo, el valor de la hermenéutica de Ortiz-Osés reside precisamente en distinguir dos órdenes simbólicos o regímenes de la imaginación que, en distintas combinaciones, se entremezclan para articular el marco mitológico de los distintos pueblos. La interpretación de Ortiz-Osés resulta, asimismo, ponderada en la medida en

<sup>520</sup> Daraki, M. Op. Cit. 1994. P.122.

<sup>521</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1988. P. 75

que no niega la existencia de capas de material mítográfico de clara afiliación heróico-patriarcal. No obstante, afirma que, por debajo de ellas, subsiste la autóctona y original experiencia de la vida, persistente a través del tiempo.

Según Ortiz-Osés, en la mitología vasca, el arquetipo patriarcal aparece en una posición segunda, derivada y complementaria<sup>522</sup>. Así por ejemplo, puede citarse la presencia del amante de Mari, como consorte de ésta, en posición subordinada a ella. No debemos desechar sin embargo, el mitologema de la unión entre ambos. Éste último puede referirse a un principio de ontogénesis en el que se da la conjunción del elemento femenino junto con el masculino, presente en numerosas culturas arcaicas. El mismo no debe entenderse necesariamente como manifestación de un patriarcalismo pujante.

En los materiales etno-mitológicos eúskaros aparece nítidamente un simbolismo matriarcal, recubierto posteriormente por interpretaciones patriarcales de época más reciente<sup>523</sup>. Como toda ideología opera a modo de filtro hermenéutico, el advenimiento de un nuevo sistema de creencias y símbolos, ejerce una presión por alejar a los símbolos originarios de su centralidad cultural. Para ello, desvirtúa y devalúa lo anteriormente valioso, calificándolo de maligno y peligroso.

Como consecuencia del enfrentamiento con la religión cristiana, se produce una reinterpretación en sentido devaluativo de las figuras míticas tradicionales. De este modo, las lamias se convierten en brujas, Mari, en la Bruja Mayor y el macho cabrío, símbolo de la fuerza natural, en encarnación del demonio. Este paso de un régimen matriarcal a uno patriarcal no fue absoluto y total. Durante siglos se convivió en el País Vasco en equilibrio entre las prescripciones de la religión cristiana y las creencias paganas anteriores. Esta convivencia fue en ocasiones difícil (los procesos inquisitoriales son la mejor prueba de ello), pero en otras ocasiones la convivencia fue amable, logrando un sincretismo ritual, como ha ocurrido en otras implantaciones del cristianismo en lugares de fuerte raigambre animista (por ejemplo, la santería).

No sólo quedaron rastros de las creencias populares al nivel del culto religioso, sino también a nivel axiológico y de concepción de las cosas, lo que anteriormente hemos denominado el nivel metafísico de la cultura vasca. Ortiz-Osés propone dos versiones de este proceso, cada una de las cuales revela un aspecto particular del mismo: el relato de Txelemon<sup>524</sup> y el casamiento de Mari con el Señor de Bizkaia<sup>525</sup>.

a) El rol social de la mujer en el relato de Txelemon.

En el relato de Txelemon, Ortiz-Osés destaca el rol social simbólicamente predominante que ocupaba la mujer en la sociedad vasca. En ella, la mujer es la acusadora y, si bien depende en la realización de la justicia, de la autorización por el juez varón, asume en el juicio el papel de Mari en cuanto que señora de la justicia. Se trata por lo tanto, de una versión que parece incidir en el rol social de la mujer, su equiparación con el hombre y la condición de agente en su comunidad. Resulta interesante comparar las tres interpretaciones que se han dado de este relato.

---

<sup>522</sup> Ibid. P. 92.

<sup>523</sup> Ibidem.

<sup>524</sup> Ibid. P. 95.

<sup>525</sup> Ibid. P. 93.

<b>Barandiarán</b>	Interpretación cósmica	Movimiento astral
<b>Ortiz-Osés</b>	Interpretación socio-comunitaria	Roles femenino/masculino
<b>Hornilla</b>	Interpretación psicológica	Deuda del hombre

Por nuestra parte, creemos un tanto excesivas las alusiones tanto de Barandiarán como de Ortiz-Osés al ciclo solar. Estimamos que una representación popular bien puede justificar una tal puesta en escena. Tratándose de una referencia medieval, no vemos cómo pueden los participantes conocer que la tierra gira alrededor del sol. Si acaso, el movimiento esperado sería el inverso. No excluimos sin embargo que el giro guarde cierta relación con preferencias rituales de carácter mágico religioso (así, en los akelarres, las brujas concedían gran importancia al movimiento en círculo y en un determinado sentido, hacia la izquierda) y evocadoras de los movimientos astrales. Por mi parte, prefiero una interpretación más pedestre, en la que los actores escenifican un drama socio-religioso, probablemente ante un público que rodea a los personajes.

La interpretación de Hornilla<sup>526</sup> parece que se centra más en el simbolismo aparente y, por lo tanto, resulta menos trascendentalizante. Ahora bien, Hornilla ve en el relato el triunfo del matriarcalismo frente al patriarcado. Entendemos que si bien es plausible la idea de que se escenifica la deuda del hombre con la mujer, deuda que el hombre niega y la mujer no demuestra, puede ello deberse a que se trata de una deuda existente en la comunidad, haya o no existido robo real. Ya hemos comentado que Mari operaba a modo de ecualizador socio-ético en una comunidad en la que la ganancia de unos significaba la pérdida de otros. Por lo tanto, Mari en este relato puede representar el super-yo (interno o socialmente manifestado en ceremonias públicas, como parece que es el caso) que acosa al hombre, pese a que no se pueda demostrar su acción antijurídica. Por otra parte, creemos que es un tanto excesiva la afirmación de Hornilla según la cual, este relato prueba el triunfo del matriarcalismo sobre el patriarcado. Si acaso, prueba la existencia de una justicia penal escasamente basada en la prueba, probablemente reflejo de una primitiva justicia privada de la que tal vez se hacía cargo el númen Mari, tal y como aparece en numerosas leyendas. A ello contribuye que el juez, figura que parece un injerto tardío en el relato, logre cierta canalización de la querrela.

Sirviéndome de este relato como preámbulo, pretendo abordar el tema francamente delicado del rol de la mujer en sociedades en las que existen hierofanías ginecomorfas, lo que tradicionalmente se ha denominado la hipótesis del matriarcado. Una de las conclusiones más llamativas que se ha extraído de la existencia de divinidades ginecomorfas consiste en destacar el rol supuestamente igualitario, incluso predominante sobre los hombres, que las mujeres ejercerían en esas sociedades con imaginario femenino. La principal exponente de esta tesis es Gimbutas<sup>527</sup>, que oponía una tal sociedad gineocrática a la posterior sociedad indoeuropea basada en el poder del hombre y con un imaginario masculino.

Recientemente se han producido aportaciones interesantes a este tema. Por ejemplo, Hodder, señala que si bien puede distinguirse en el registro arqueológico paleo-europeo un ámbito de la vida en el que las relaciones humanas se caracterizan por

<sup>526</sup> Hornilla, T. *La ginecocracia vasca*. Bilbao: GEU, 1981. P. 182.

<sup>527</sup> Gimbutas, M. Op. Cit. 1997.

rasgos como el cuidado, la intimidad o la equiparación valorativa (lo que él denomina *domus*), no existen evidencias de que ese ámbito correspondiera a la mujer en exclusiva.

*Overall, therefore, it is possible to link a set of ideas associated with women to productive activities within the house such as the processing and storage of grain and weaving and spinning. But it is not possible to argue that these activities were carried out by women rather than by men, or that women did or did not carry out other activities, such as flint knapping, that we know sometimes took place within the house. All I can say is that certain activities within the domus are given symbolic emphasis through their spatial and stylistic organization. The use of decoration, miniatures and 'signs' links together a series of activities in which representations of women are central.*

*It should be clear therefore, that I am not arguing for a "matrifocal" society in the neolithic of SE Europe. On the evidence available, I am not able to propose that women played central roles in production and in relations of social dominance. I certainly cannot say whether these societies were matrilineal, matrilocal, or matriarchal. All I would pretend to say is that certain aspects of womanhood came to be used as a metaphor for certain aspects of social and productive activities<sup>528</sup>.*

Otra aportación interesante es la de Testart, que no niega la existencia de símbolos femeninos en diversas constelaciones religiosas, pero señala que ello no significa que el rol social de las mujeres sea predominante, ni más favorable que en sociedades con dioses principalmente masculinos. Testart señala dos razones para ello<sup>529</sup>. La primera consiste en que las mujeres en sociedades con divinidades femeninas no ocupan un rol social más favorable que en sociedades con divinidades masculinas, sino igualmente desfavorable. La segunda, señala que las figuritas femeninas encontradas a lo largo de Europa (no presentes en el registro vasco), interpretados por algunos autores como símbolos de la Gran Diosa, no tienen por qué ser representaciones de carácter religioso. En cuanto al simbolismo femenino señala que,

*Les femmes sont donc bonnes à penser. Elles sont de bons symboles et de si bons symboles qu'une pensée symbolique peut difficilement s'en passer. Elles sont symboles de vie, de protection, d'amour maternelle, de patience, la compagne indispensable de l'ancêtre mâle. Et elles sont, tout aussi universellement, symboles de mort, par cette blessure qui les affecte périodiquement et qui est le contraire de la procréation. Il n'est pratiquement rien qui ne puisse être rattaché à cette ambivalence fondamentale. Comme elles ont le pouvoir de donner la vie, et également celui de la retirer, elles sont bénéfiques et maléfiques. Ce pouvoir est le prototype de toute efficacité magico-*

---

<sup>528</sup> Hodder, I. Op. Cit. 1990. P. 68.

<sup>529</sup> Testart, A. *La Déesse et le grain. Trois essais sur les religions néolithiques*. Paris: Errance, 2010. Pp. 13-42

*religieuse. Ce pouvoir, enfin, est détenu au plus profond d'elles mêmes, hors de leur contrôle, dans le secret de leur être*<sup>530</sup>.

Entendemos que la posición de Ortiz-Osés a este respecto se inscribe precisamente en estas coordenadas que señala Testart. No quiere ello decir que haya de retirarse la idea de una presunta igualdad entre los sexos, sino que para afirmar una tesis o la contraria es preciso estudiar cada cultura en concreto, en su incardinación social. Es necesario comparar roles religiosos y roles sociales en cada sociedad de que se trate. En el caso vasco, es innegable la presencia central de divinidades femeninas, seres numinosos de género femenino (con los que había que comunicarse en euskera en modo *hikan*, es decir, indicando el género en la forma verbal) con más o menos fuerza, en el imaginario mitológico vasco. En cuanto al rol social de la mujer en su comparación con el hombre, habrá que investigar en cada sociedad los caracteres que presentan la acción y la participación de la mujer.

Por otra parte, Ortiz-Osés se ha esforzado en dejar claro que cuando habla de matriarcalismo se refiere, precisamente, a los símbolos ginecomorfos a que hacemos referencia, no tanto a la relevancia social de la mujer, o su preeminencia sobre el hombre. El autor lo ha subrayado de forma explícita. Otra cosa es que al emplear el término matriarcalismo, una lectura superficial tienda a equipararlo con el término matriarcado. El empleo del término matriarcalismo conlleva ese riesgo, que el autor parece haber asumido. Podría haber utilizado otro, como hierofanía ginecomorfa, pero utilizó matriarcalismo. Tal vez con ello sus tesis ganaron relevancia social en un momento de profundos cambios socio-políticos, si bien a riesgo de malinterpretarse. Pero no se puede atribuir a Ortiz-Osés que no haya procurado aclarar su postura. En *Mitos, símbolos y arquetipos* señala que,

*El tema del matriarcalismo ha saltado polémicamente a la calle en discusiones diversas y, muy especialmente, por parte de ecologistas y feministas (ver al respecto el reciente libro "Antropología y feminismo", Anagrama). Aunque nuestra posición es cultural estrictamente, no podemos dejar de decir algo al respecto.*

*Y el primer asunto respecta a la existencia o no de un "matriarcado". Para evitar semejante forma de entendimiento empiricista, usamos el término 'matriarcalismo' que mienta, en el peor de los casos, una estructura psicolingüística o, si se prefiere, axiológica. El propio Lisón Tolosana nos ha recordado un típico caso de matriarcalismo aunque no de matriarcado estricto, el de los Ashanti estudiados por M. Fortes: entre ellos los varones tienen mayor autoridad política, pero rango, derechos y estado son derivados de la afiliación de un linaje conferido por la mujer. Podríamos y deberíamos distinguir, en efecto, entre la autoridad política, detentada casi universalmente por el varón, y el poder de influencia e importancia típicamente femenino en las sociedades matriarcales*<sup>531</sup>.

Para concluir que, en el caso vasco,

---

<sup>530</sup> Ibid. P. 21.

<sup>531</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1980. P. 21.



*creemos que no puede hablarse en la antropología eúskara de “matriarcado”, pero sí que poseemos los suficientes rasgos “ginecráticos” y una simbología preminentemente femenina que nos permiten hablar, cum fundamento in re, de “matriarcalismo”*<sup>532</sup>.

Llegados a este punto considero revelador establecer una comparación entre el caso vasco y el de la Grecia clásica, toda vez que en él se ponen de manifiesto algunas de las características diferenciales de la cultura popular vasca. Para ello me voy a servir de la religión dionisiaca que comparte numerosos caracteres con la primitiva vasca, tanto en cuanto a los símbolos que la componen como en su práctica social. Ello nos permitirá observar con luz clara las diferencias que a nivel de estructura de roles sociales existen entre ambos sistemas socio-religiosos.

b) La mujer en la religión dionisiaca y en la sociedad griega.

Vamos a dividir esta exposición en dos apartados. Por una parte mostraremos el rol de las mujeres en esta religión en la época de la Grecia clásica. Por otra parte, mostraremos el rol de las mujeres en el ámbito socio-político. El rol central de las mujeres ha sido remarcado por la mayoría de estudiosos de la religión dionisiaca. Walter Otto señalaba que, *“no debemos olvidar que el mundo dionisiaco es ante todo un mundo femenino. Las mujeres despiertan y crían a Dioniso; las mujeres lo acompañan allá donde vaya. Las mujeres le aguardan y son las primeras que caen presas de su locura”*<sup>533</sup>.

Desde presupuestos epistemológicos distintos, Daraki, vuelve a recalcar la vinculación de Dionisos con el mundo de las mujeres, al decir que, *“par sa gestion, Athènes democratique est masculine. Par l'ensemble de ses normes, elle se pense au masculin. Mais une fois par an elle se fait femme, pur s'unir à Dionysos”*<sup>534</sup>.

La institución jurídica de la sucesión, de varón a varón en el caso griego, contribuye a arrojar luz sobre el verdadero lugar de las mujeres en la sociedad. Según Daraki, *“enfin, la succession qui va de père en fils minimise le rôle des femmes. Mais il faut ajouter que dans l'esprit des lois matrimoniales, comme dans les discours des Grecs, la subordination de la femme a l'homme traduit une réalité plus vaste et plus profonde: la subordination du système de reproduction au système politique”*<sup>535</sup>.

Esta relación de subordinación del matrimonio al sistema político supone que,

*dès Solon l'effort aurait porté sur ce qui apparaissait comme le préalable obligé de la légitimité des fils que la cité devait intégrer en tant que citoyens: la soumission de la femme au pouvoir de ceux qui en sont les 'maîtres' (kyrioi) tant avant qu'après le mariage. Apparemment, cet objectif a été atteint. Quant au reste, les avis se rejoignent: la finalité majeure du mariage classique est d'établir des critères rigoureux de distinction entre enfants légitimes (gnesioi) et*

---

<sup>532</sup> Ibid. P. 22.

<sup>533</sup> Otto, W. *Dioniso, mito y culto*. Madrid: Siruela, 2001. P. 106.

<sup>534</sup> Daraki, M. Op. Cit. 1994. P. 80.

<sup>535</sup> Ibid. P. 117.

*bâtards (nothoi). Le droit à la citoyenneté en dépend, la reproduction du groupe civique et, pour tout dire, la permanence de la cité*<sup>536</sup>.

c) La mujer en el mundo tradicional vasco.

En el plano simbólico hemos destacado la centralidad de la simbología femenina, en torno al númen máximo Mari. En cuanto al rol en la práctica religiosa, hemos recordado el papel central de la mujer en la religión vasca, como guardiana de la casa y sacerdotisa. En lo referente al rol social, es decir, respecto a su igualdad o no igualdad respecto al hombre, es reveladora la posición de la mujer en el derecho sucesorio foral.

Como sujeto pasivo de la sucesión, la mujer ha ocupado una posición de igualdad en relación con el hombre. Así lo expresa Garmendia al destacar que *“la práctica general en el país de transmitir de forma indivisa la casa con sus bazterrak a un(a) único/a heredero/a parece reflejar el sentido de que el baserria (caserío) formaba una unidad que estaba al servicio de una familia”*<sup>537</sup>.

Como sujeto activo de la sucesión también ha ocupado una posición de igualdad respecto del hombre. Así, por ejemplo, De Galíndez en su libro clásico *El Derecho vasco*, señalaba la diferencia que existe entre el pater-familias del derecho romano y el etxeko jaun (señor de la casa) o etxeko andre (señora de la casa) del derecho foral.

*Llama tanto más la atención esta oposición entre el Derecho Vasco y el Derecho romano, cuando que aparentemente la figura central de uno y otro derecho en el campo civil es semejante: pater-familias y etxeko-jain. Ambos con plenitud de poderes, ambos grandiosos, ambos centro de la vida jurídica civil. Sin embargo, la misma etimología de sus denominaciones nos indica su distinta orientación que habrá de prejuzgar la ordenación jurídica respectiva: en Roma es el padre de la familia, en Euzkalerria es el señor del caserío; allí es un señor vitalicio de vidas y haciendas, a cuya autoridad quedan subordinados los descendientes estén donde estén; aquí es un eslabón en la vida del caserío, y su autoridad alcanza a los que viven en él y a las tierras que cultiva. Aun más, el etxeko-jain vasco no siempre es el cabeza de familia, con frecuencia el hijo sucede al padre en la jefatura en vida de éste; y si el esposo muere, puede tomar la jefatura la esposa superviviente, la etxeko-andre, cuya figura es en todo momento principal*<sup>538</sup>.

Por lo tanto, si bien en la Grecia clásica, la centralidad de las mujeres en el ámbito religioso no va acompañada de una equiparación en los derechos de la mujer, ocupando un rol subordinado al de los hombres, en el caso vasco, la mujer en el mundo tradicional vasco, ha ocupado un lugar central, en situación de cierta igualdad de derechos con el hombre en ambas esferas sociales. Todo ello contrasta con lo que ha ocurrido en otros sistemas sociales, como hemos visto en el caso griego.

---

<sup>536</sup> Ibid. P. 75.

<sup>537</sup> Garmendia, F. *Aspectos sociales en el uso de la tierra en Mendiak, T.I.* Donostia: ETOR, 1980. P. 78.

<sup>538</sup> De Galíndez, J. *El Derecho vasco*. Buenos Aires: EKIN, 1947. P. 91.

d) Matriarcalismo y patriarcalismo en el casamiento de Mari con el Señor de Bizkaia.

Beriain, siguiendo a Caro Baroja y a Mañaricua, señala que “*en los albores del siglo X se produce un proceso de cristianización sistemática en el País Vasco, que voy a interpretar como racionalización sociocultural, en los términos de Weber*”<sup>539</sup>. Asimismo, Beriain muestra que el carácter de la Iglesia en esa época tenía unas connotaciones específicas.

*Contrariamente a las ideas modernas de la separación de la iglesia y del Estado, la iglesia en el año 1000 no era concebida como una estructura visible, corporativa y legal frente a la autoridad política, sino que la iglesia, la ecclesia, era concebida como el pueblo cristiano, populus christianus que era gobernada por ambos, gobernantes clericales y sacerdotes (regnum et sacerdocium)*<sup>540</sup>.

Este preámbulo histórico-sociológico nos puede servir para acercarnos a otro de los temas que van a ocupar a Ortiz-Osés desde *El matriarcalismo vasco*. Se trata de la relación entre matriarcalismo y patriarcalismo. Hemos señalado ya que Ortiz-Osés concibe el matriarcalismo como forma de vida, no como sistema político, tampoco como mero simbolismo sagrado confinado al culto (iconismo). Asimismo, hemos recuperado la condición del cristianismo en el momento de su penetración (siglo IV al decir de Mañaricua) hasta su definitivo asentamiento (siglo X), en tanto que *communitas* o pueblo. Quiero ello decir que el choque entre ambas concepciones se operó al nivel de los modos de vida, no tanto de estructuras socio-políticas.

En la medida en que con Hodder estimamos que en toda expresión religiosa se produce un enredamiento o entanglement tanto material como espiritual, las costumbres se vieron afectadas. Se trata del entremezclamiento de ideologemas, incluso podríamos llamarlos 'fragmentos de vida', que sirven en lo cotidiano y relacionan lo más inmediato con lo más trascendente. Debemos recordar con Guilaine, que “*les dieux sont le produit des sociétés pyramidales. Ils sont un miroir des aspirations de la société qui les sécrète. Il n'est pas innocent si l'archéologie ne révèle une religion codifiée, avec temples, lieux de culte et desservants, que dans le cadre d'organisations hiérarchisées: chefferies, cités, états*”<sup>541</sup>.

El planteamiento de Ortiz-Osés al respecto, discurre por los siguientes ejes:

- El arquetipo matriarcal vasco, que se infiltra a través del inconsciente colectivo, presenta una marcada ambivalencia. El aspecto positivo significa la seguridad del vasco en las fuentes naturales de la vida. El significado negativo, lo aporta el temor a ser devorado, fijado, petrificado por la madre, por Mari o por una lamia<sup>542</sup>.
- Esta ambivalencia interna del arquetipo matriarcal vasco está sobrealimentada por el proceso de parcial patriarcalización que, como es sabido, retroproyecta

---

<sup>539</sup> Beriain, J. *Vascos y navarros*. Alegia: Haranburu, 1998. P. 55.

<sup>540</sup> Ibid. P. 56.

<sup>541</sup> Guilaine, J. Op. Cit. 2008. P. 49.

<sup>542</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1988. P. 100.

sobre los caracteres matriarcales originarios una visión desvalorizadora de ellos<sup>543</sup>.

En torno a estos dos ejes, Ortiz-Osés articula una serie de diferencias culturales entre los dos regímenes. Estas diferencias, en la medida en que condicionan la acción de los hombres, constituyen los valores sociales. Por ello, Ortiz-Osés propugna la distinción de dos regímenes axiológicos, cada uno de los cuales se define en su correlación (en algunos casos oposición) al otro. Entiendo que esta caracterización de cada uno de los modos de vida, acerca la teoría de Ortiz-Osés a una realidad tangible. De este modo, mediante una concretización del arquetipo, se distingue de las teorías postjunguiana que, contrariamente, se alzan sobre la generalización sucesiva de lo particular. Esta diferenciación es importante a la hora de evaluar críticamente el planteamiento de Ortiz-Osés.

Entiendo que deben ser estas coordenadas las que deben guiar la lectura en la interpretación de Ortiz-Osés del choque entre matriarcalismo (una forma de vida) y patriarcalismo (otra forma de vida entre los siglos IV y X, más que una estructura social positiva). Ambas formas de vida se ordenan en torno a unos símbolos, que operan a modo de ideogramas (fragmentos de vida) para encauzar las acciones de los hombres en un u otro sentido. De ello persiste la huella en el registro de leyendas vascas que tienen que ver con el advenimiento del cristianismo. En ellas se hace hincapié, en que lo que desaparece (no del todo, sin embargo) es una forma de vida. Así, Estornes Lasa refiere la historia de los últimos mairus (gentiles).

*Dicen que los mairus vivían en las cuevas.*

*Entonces, sin duda, no se veían nubes; mas he aquí que una vez aparece en el cielo una hermosa nube y todos quedaron maravillados.*

*Tenían un abuelo muy anciano ciego hacía ya tiempo. Pensando que éste sabría qué significaba la nube, sacáronle del rincón de la cueva en que se hallaba, a la luz del zaguán. Como estaba ciego abriéronle los ojos con horquillas de haya que ex profeso habían hecho en el bosque.*

*El anciano abuelo, al ver la nube dijo: “jóvenes, ha pasado nuestro tiempo; Jesús ha nacido al mundo y nosotros somos perdidos”.*

*Al decir esto, todos encogidos metiéronse en la cueva y se acabó: nunca más volvieron a salir<sup>544</sup>.*

En este mismo sentido, recojo la caracterización que Daraki señala acerca del mundo dionisiaco, al afirmar que “*l'univers dont Dyonisos est le maître est un monde sans ciel*”<sup>545</sup>.

A continuación, voy a presentar la confrontación entre matriarcalismo y patriarcalismo, tomando como hilo conductor el relato del casamiento de Mari con el Señor de Bizkaia. Al igual que en el caso de Txelemon, voy a realizar una comparación con el caso griego, porque en el contraste resplandecen los matices de uno y otro. Lo que propongo es que el casamiento de Mari presenta cierta analogía con

---

<sup>543</sup> Ibid. P. 101.

<sup>544</sup> Estornes Lasa, B. *El mundo en la mente popular vasca*. San Sebastian: Auñamendi, 1975. P.33.

<sup>545</sup> Daraki, M. Op.Cit. 1994. P. 44.

el ritual de Athena. Al parecer, el motivo del casamiento constituye una hierogamia que se remonta a los estratos más arcaicos de ambas culturas.

En el siglo XVI el Conde don Pedro de Barcellos<sup>546</sup> recogió en su *Livro dos Linhagens* la historia acerca del origen de los señores de Bizkaia. En ella se cuenta que el primer Señor de Bizkaia contrajo nupcias con Mari, señora de gran hermosura y de alto linaje, pero que contaba como atributo físico que la individualizaba, un pie de cabra. En otro libro, la *Crónica de siete casas de Vizcaya y Castilla*, del siglo XV, se dice que un culebro (el personaje mítico Sugaar) se ayuntó con una princesa que vivía en Mundaca, la cual dió a luz un niño, que fue el primer señor de Vizcaya. Por último, cabe recordar que Sugaar o culebra macho, aparece en la mitología vasca habitando las regiones subterráneas, siendo esposo de Mari, con quien se junta los viernes y a quien peina la cabellera. Vemos, por lo tanto, tres mitologemas en los que se da la presencia de una pareja de seres míticos o mitificados, pudiendo identificar diferentes niveles.

a. Nivel más superficial.

La unión da lugar a una unidad política, por lo que los personajes se encuentran relativamente profanizados. Mari en este caso, representa a la comunidad en el sentido que ha destacado Beriain.

*Este simbolismo central da origen a una “comunidad imaginada”, en los términos de B. Anderson porque los miembros de esta comunidad étnico-cultural vasca no conocerán nunca a la mayor parte de los miembros de tal grupo, ni se encontrarán con ellos, en un contexto de copresencia, pero en la mente de cada uno de ellos vive la imagen de su comunión, en torno al simbolismo cripto matriarcal de Mari<sup>547</sup>.*

Mari aún conserva su rasgo arcaico, primitivo, naturalista y pre-cristiano, la pata de cabra, pero es lo suficientemente atractiva como para seducir a un Señor.

b. Nivel intermedio.

La culebra macho se junta con una princesa de Bizkaia, dando lugar al primer señor de Bizkaia, Jaun Zuria. Aquí, el elemento ctónico (el culebro), ni siquiera tiene forma humana, como en el caso de Mari, es decir, es más primitivo que en el caso anterior, si bien se casa con una princesa de Bizkaia, que lo más probable es que se trate de la profanización de una lamia, o de la propia Mari, como en el mitologema anteriormente comentado. Es destacable también, que la unión da lugar al primer señor de Bizkaia, conocido como Jaun Zuria. El apelativo Zuria designa el color blanco, pero también tiene la connotación semántica de “falso” o “que engaña”, por lo que no hay que descartar que refleje una valoración cuando menos ambigua del resultado de esa unión.

c. Nivel más profundo o arcaico.

Mari se junta con su marido Maju, lo que da lugar a precipitados atmosféricos. Los númenes tienen la consideración de elementos primordiales y la escena presenta una

---

<sup>546</sup> Barandiarán, J. M. Op. Cit. 1984. Pp. 131-132.

<sup>547</sup> Beriain, J. Op. Cit. 1998. P. 52.

auténtica ontogamia, en la que el elemento masculino y el femenino se unen para producir una realidad cargada de fuerza.

**Elemento masculino**

Señor / Hombre  
Culebro / Animal  
Culebro / Animal

**Elemento femenino**

Mari / Señora, si bien con extremidad de cabra  
Princesa / Mujer  
Mari / Serpiente femenina y señora.

Vemos que la comparación ofrece una visión secuenciada de un mitologema similar, el más profundo de los cuales se remonta a los niveles de la religión prehistórica y tiene el carácter de principio de las cosas (hierogamia en tanto que ontogamia). A medida que se asciende en la estratigrafía mítica se produce una humanización (que representa una profanización, en el sentido de pérdida de la religiosidad arcaica) de los personajes, si bien, no del todo percibida como positiva. En el estrato más superficial la interpretación se orienta hacia la socio-identidad y la re-ligación por medio del cristianismo del marido. No obstante, como aparece en el mitologema referido por Barandiarán, la parte femenina, Mari, que representa a la comunidad imaginada, persiste en sus prácticas autóctonas y no se somete de manera rotunda a las creencias nuevas y cristianas del marido, el Señor de Bizkaia.

En cuanto al caso griego, Kerényi señala que, en la égida de Atenea, cuando esta diosa se hubo asentado en las tierras de Ática, reinaba en esta región el hombre-primordial Creops, mitad hombre, mitad serpiente, primer Rey de los atenienses. Dos rasgos definen a Creops, su naturaleza híbrida y el hecho de que a él se atribuya el descubrimiento de que en el origen de las cosas confluyen dos elementos, el padre y la madre<sup>548</sup>. Asimismo, se atribuye a Creops la pérdida por las madres del derecho a denominar a sus hijos según su linaje, es decir, matronímicamente en lugar de patronímicamente. Por lo tanto, se simboliza en Creops el límite entre dos épocas o formas de ver las cosas. Asimismo, Kerényi menciona que el simbolismo de la serpiente aparece en la Acrópolis de Atenas: “*it appears as the masculine complement to the fortress goddess, as the most archaic in the line of masculine beings whose most ancient representatives has the form of serpent, or took on the serpent form, or like Zeus removed it by degrees*”.<sup>549</sup> Es preciso recordar el carácter que para los griegos de la época clásica presentaba la diosa Atenea: “*she is the strong, unvanquished, virginal goddess, and her image, the palladium, guarantees security for the city and for the besieged a sacred place of refuge whose desecration by force is fiercely punished by her fierced anger*”.<sup>550</sup> Es decir, Pallas Atenea revestía en la época clásica los caracteres de diosa protectora de la polis y, por ende, de la civilización griega.

En este contexto, reaparece el tema del matrimonio de serpientes, al igual que en el caso vasco con Sugaar y Mari. Señala Kerényi que

*This possibility of a mythical wedding of serpents, in which the bride would also take the form of serpent, must naturally be considered in this connection. As one can infer from the Orphic tradition, such a mythologem exists in connection with Rhea and Zeus, mother and son,*

<sup>548</sup> Kerényi, K. *Athene: virgin and mother in greek religion*. New York: Spring Publications, 2008. P.24.

<sup>549</sup> Ibid. P 26.

<sup>550</sup> Ibid. P. 15.

*as a prelude to a second serpent wedding between Zeus and Persephone, father and daughter, wherein only the masculine portion of the incest -and therefore archaic pair- appeared in animal form*<sup>551</sup>.

En cuanto a este nivel más profundo o más arcaico, Daraki ha señalado que “*le symbolisme sexuel du serpent est inséparable de son origine chtonienne*”<sup>552</sup>. Esta autora considera que si bien la tierra simboliza el seno materno, en su interior aparecen y reaparecen los símbolos de ambos sexos, a modo de una hierogamia subterránea.

*De tous les lieux religieusement marqués qui ont valeur de sexe de terre, la grotte est celui qui évoquerait le plus directement le sein féminin. Mais dans la grotte habite Pan-le-bouc. Les nymphes aussi, assurément. Précisément: le sein de Terre porte les signes des deux sexes à la fois*<sup>553</sup>.

Gráficamente, puede representarse esta correlación en la siguiente tabla.

Nivel superficial	Pallas Atenea diosa protectora de la polis / Serpiente
Nivel intermedio	Creops, Rey de Atenas / Mitad hombre, mitad serpiente
Nivel arcaico	Serpientes en el seno de la tierra / Ninfas

Por lo tanto, en el caso griego también podemos identificar tres niveles en los que se concreta la unión de lo femenino y lo masculino, cada uno arrojando una significación distinta, más ligada a la identidad política en el estrato superficial o moderno, más entendida como hierogamia o unión de principios primordiales en el estrato profundo. En el estrato intermedio griego, queda consignada la tradición arcaica, en cuanto que se reconoce a Creops como el descubridor del doble principio articulador de lo real, masculino y femenino. La unión de los dos principios se lleva a cabo en este caso no en forma de matrimonio, puesto que en Grecia hemos visto que el matrimonio tenía un carácter de salvaguardia de la polis, sino como coincidencia en la misma persona de las cualidades de Rey y de serpiente.

Como conclusión, me gustaría indicar que la relación de coincidencias apuntada, junto con las divergencias de cada caso, permite inferir que el matrimonio entre Mari y el Señor de Bizkaia reactualiza un tema central del imaginario vasco que, remontándose a la prehistoria, se concreta de forma diferente en distintos períodos de la historia. Siendo así que los niveles más profundos revelan una versión más principal, referida al simbolismo que funda la metafísica paleolítica, mientras que los niveles más modernos acusan una progresiva secularización, tendiendo el nivel más moderno a confundirse con los términos de la identidad comunitaria, comprendiendo en ésta también la religiosa. Esta última, a su vez, puede diseccionarse en dos, la religiosidad arcaica y la nueva religión cristiana.

---

<sup>551</sup> Ibid. P. 26.

<sup>552</sup> Daraki, M. Op. Cit. 1994. P. 124.

<sup>553</sup> Ibid. P. 125.

## 18. EVALUACIÓN GLOBAL DE LA RELACIÓN ENTRE MATRIARCALISMO Y PATRIARCALISMO

El estudio comparativo abordado nos ha permitido observar la coexistencia en los registros mitológicos de diversos pueblos europeos de elementos figurativos similares. La clave interpretativa que aporta Ortiz-Osés consiste precisamente en distinguir el elemento axiológico que es posible extraer de los mitos y símbolos. De este modo, su método permite distinguir entre el elemento étnico (indoeuropeo, pre-indoeuropeo, etc) y el elemento valorativo (matriarcal, patriarcal, fratriarcal, etc). Quiero ello decir, que en el mismo grupo étnico, incluso en expresiones simbólicas análogas (la tierra, el sol, el hombre, la mujer) puedan distinguirse tendencias (a modo de vectores axiológicos) diferenciadas, incluso opuestas.

Desde un punto de vista hermenéutico, el análisis presentado plantea un modelo de comprensión de los mitos, entendidos éstos en su materialización semiótica. Por ello, creo muy acertada la opinión de Dodds<sup>554</sup> cuando comparaba el material mítico con un conglomerado heredado. Es decir, los mitos comparecen a los ojos del investigador actual en la forma de un mosaico. Ya Aristóteles señalaba como rasgo diferenciador del mito la trama o entramado. Este entramado simbólico ha sido pretendidamente interpretado conforme a ideologías, metodologías y hermenéuticas diversas. En mi opinión, reconociendo el valor e incluso el coraje intelectual de algunas de estas aportaciones, los mitos se nos presentan, demasiado frecuentemente, como seres cuasianimados, que desarticulan la mayor parte de intentos clasificatorios. Por ello, la imagen del mosaico revela extraordinariamente el carácter fragmentario, aunque tendencialmente totalizante del mito, su fuerza plástica y su problemática derogabilidad histórica.

Por último quiero señalar que la teoría de Ortiz-Osés tiene una clara voluntad práctica. En efecto, para el autor,

*No se trata de renunciar al proceso irrenunciable de racionalización, sino afirmar esa racionalización no in vacuo, como consenso abstracto, sino in pleno como racionalización de lo tribal matriarcal, concienciación del inconsciente, identificación de la diferencia, asunción de lo denegado, desculpabilización de lo obturado y, finalmente, como autocrítica<sup>555</sup>.*

Su investigación persigue no sólo alcanzar una clasificación corregida de los mitos vascos, al estilo de Eliade. Tampoco únicamente sonsacar la racionalidad subyacente que de sentido a un conjunto desordenado, en la línea de Lévi-Strauss o incluso, de Greimas. Antes bien, teniendo en cuenta todas estas circunstancias, una de las finalidades principales que persigue se encuentra anclada en la actualidad, en el momento presente. Se refiere al poder que pueda tener una hermenéutica de la cultura tradicional para desenmarañar la compleja situación histórica contemporánea. Es decir, por muy estimable que sea la aportación interpretativa clarificando el pasado, su valor diferencial consiste en que sirva de reflexión al momento presente, en que pueda facilitar una comprensión del magma cultural vasco desde lo hondo.

---

<sup>554</sup> Dodds, E.R. *The Greeks and the irrational*. Los Angeles: University of California Press, 1992. P. 207.

<sup>555</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1988. P. 104.



**EL INCONSCIENTE COLECTIVO VASCO: LA VERSIÓN  
NEOLITICA DE LA TEORIA DEL MATRIARCALISMO VASCO**



Los libros *Mitos, símbolos y arquetipos* y *El matriarcalismo vasco* lograron una notable resonancia social. La interpretación novedosa de una mitología alejada de dioses padres, así como la importancia que se otorgaba a la figura femenina, lograron que la obra llegara a sectores amplios de la sociedad vasca. Sin embargo, la recepción no fue siempre pacífica. Al ya aludido riesgo del empleo del término matriarcalismo, susceptible de ser interpretado como matriarcado en una lectura superficial, se unió el desconocimiento casi absoluto en los ámbitos hispano y vasco de la obra de Bachofen, así como de la de Jung. El empleo por parte del autor de una retórica compleja, a la que no se encontraban habituadas mentes de formación escolástica, ni las de tendencia materialista-marxista, acrecentó las dificultades de una comprensión serena de las tesis del libro.

Por ello, Ortiz-Osés decidió volver sobre el tema del matriarcalismo, para explicar algunos de sus presupuestos. Asimismo, el autor quiso ampliar con ejemplos la explicación de sus posiciones y, por último, revisar alguna de ellas. Desde un punto de vista técnico, en este libro Ortiz-Osés ofrece una interpretación de los mitologemas del numen Mari, contemplados desde una posición interpretativa más directa, sin el aparato conceptual del esquema evolutivo psicoanalítico. Desde un punto de vista formal, el libro es más un conjunto de artículos reubicados que el desarrollo de una idea unitaria. Sin embargo, ofrece tres elementos de gran valor. Por una parte, Ortiz-Osés revisa su tesis acerca del origen del matriarcalismo, situándolo en el Neolítico. Por otra parte, relaciona el matriarcalismo vasco con la religión de la Gran Diosa, que según algunos investigadores fue la forma de culto dominante en el Neolítico. En tercer lugar, presenta la interpretación de Mari más original y fructífera de las que el autor haya producido.

Hemos explicado en el capítulo anterior que la religiosidad vasca tradicional presenta rasgos que se remontan a las prácticas simbólicas de los cazadores-recolectores del Paleolítico. Las evidencias que hemos presentado apoyan la versión que Ortiz-Osés presentara en sus dos primeras obras dedicadas al matriarcalismo vasco. Hemos visto, asimismo, que en este punto, Ortiz-Osés continuaba una hipótesis presentada por Barandiarán en torno a la interpretación de la mitología vasca. Sin embargo, probablemente debido a la posición escéptica de representantes de la comunidad de intérpretes de la cultura vasca, Ortiz-Osés modifica su posición inicial. En efecto, en *El inconsciente colectivo vasco* ubica la religiosidad tradicional vasca en el marco histórico del Neolítico. En sus propias palabras, el matriarcalismo vasco

*se funda en primera instancia, como ya dije, en la mitología eúskara en torno al arquetipo matriarcal de Mari, el cual nos retrotrae, a través de tradiciones antiguas (Cfr. “Livro dos linhagens”, S. XIV) a niveles no solamente psíquicamente muy arcaicos, sino también antropológicamente preindo-europeos: según Caro podría ubicarse bien en la Edad del Bronce, mientras que Barandiarán llega a apuntar ciertas correlaciones entre la Diosa y las figuraciones animales rupestres. Con el *Thalamas* posterior, creo que el arquetipo encuentra su lógico “Sitz mi Lebem” en el Neolítico vasco, y, más en concreto, en el centro de una cultura agrícola-matriarcal vasca de*

*connotaciones mediterráneas primitivas a que muchos datos etnológicos, antropológicos y mitológicos conducen*<sup>556</sup>.

¿Cómo es posible conciliar el esfuerzo interpretativo plasmado en *Símbolos, mitos y arquetipos* y *El matriarcalismo vasco* con el giro de ciento ochenta grados que efectúa en *El inconsciente colectivo vasco*? ¿Resulta coherente o es una retractación que evidencia cierta debilidad en su teoría?

Entiendo que si bien en *Símbolos, mitos y arquetipos* y *El matriarcalismo vasco* se presentó la religiosidad vasca tradicional como procedente del imaginario paleolítico, muchos de los rasgos que esta religiosidad presenta en su desenvolvimiento fenomenológico, tal y como han llegado por medio de la tradición al siglo XX, guardan paralelismo con las características más acusadas de una sociedad agrícola. Por ello, resulta relativamente sencillo relacionar su origen con la sedentarización de las poblaciones y las transformaciones del Neolítico. En particular, resulta especialmente significativa la importancia de la casa en la cultura popular vasca. Si comparamos este rasgo con el de otras culturas en que la casa juega un papel preponderante, observaremos las siguientes correspondencias.

## 1. LA CULTURA DE CASAS: ETXE Y DOMUS

Hodder ha identificado un rasgo de la cultura sedentarizante o neolitizante. A esta característica le ha llamado Hodder “domus”. El domus de Hodder presenta grandes analogías con la función de la casa en la vida tradicional vasca, tal y como ha sido descrita por Barandiarán.

a) Etxe-hogar / Domus-hearth.

Barandiarán refiere que “*el mundo conceptual del vasco histórico gira, pues, alrededor de etxe, que a su vez persigue un ideal: hacer que cada uno de sus habitantes vivan sin dolor y sin pena en armonía con los suyos, en comunión con sus antepasados en esta vida y en la otra*”<sup>557</sup>. En cuanto al domus, Hodder señala que “*the evidence suggests that the house became the central metaphor, and I have also suggested that in early societies the house would have evoked certain emotions including security and the social and cultural as opposed to the wild and natural*”<sup>558</sup>. Según Hodder, el domus sería el catalizador de los cambios importantes que dieron lugar a la domesticación de animales y plantas, es decir, al sedentarismo como forma de vida: “*The evidence supports the idea that it was the domus which provided the enabling conceptual and practical mechanism for social and economic transformation. Existing attitudes to and practices within the home created the possibility of both the increased symbolic control of “the wild” within “the domus” and economic domestication*”<sup>559</sup>.

Mediante la puesta en claro de esta comparación entre 'etxe' y 'domus' queremos hacer ver que el hogar en tanto que metáfora o ideograma que permite la transformación

---

<sup>556</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1982. P. 32.

<sup>557</sup> Barandiarán, J. M. Op. Cit. 1985. P. 57.

<sup>558</sup> Hodder, I. Op. Cit. 1990. P. 38.

<sup>559</sup> Ibid. P. 39.

social y el asentamiento de determinadas prácticas sociales, ha persistido en el caso vasco hasta tiempos muy recientes.

b) Etxe-refugio / Domus-domination of the wild.

En la mitología vasca, la casa es refugio de sus habitantes respecto al exterior, que puede causar una desgracia. Es, por lo tanto, *”lugar sagrado protegido por el fuego del hogar que tiene virtudes sobrenaturales; por el laurel de su huerta o por el que se conserva en casa; por diversas ramas de espino albar, de fresno y de las flores solsticiales; por la flor de cardo silvestre, símbolo del sol; por el hacha y la hoz dotadas de poderes místicos”*<sup>560</sup>. Otra serie de mitos refieren la peligrosidad de abandonar la casa por la noche, con el riesgo para el que lo hace de no volver al hogar.

Por su parte, Hodder señala que *“The domus was where the wild was brought in and controlled or where the cultural was separated from the natural”*.<sup>561</sup> Añade que *“it obtains its dramatic force from the exclusion, control and domination of the wild, the outside”*<sup>562</sup>.

c) Etxe-templo / Domus-burial.

Para Barandiarán, el etxe puede ser considerado como templo,

*por ser morada de espíritus de antepasados o lugar visitado por éstos; por la perennal ofrenda de luz que allí se enciende a las almas, procurando conservar el fuego del hogar conforme a una ritual prescripción o norma de alumbrar a los muertos siquiera con una pajueta; por la práctica de depositar sobre las repisas exteriores de las ventanas, piadosas ofrendas de comestibles destinadas a los difuntos de la casa; por la costumbre antigua de orientar las casas de suerte que su entrada principal mire al sol naciente, y, finalmente, porque la casa es antiguo cementerio familiar*<sup>563</sup>.

Hodder, por su parte, identifica focos geográficos en los que la sepultura tiene lugar en el ámbito de la casa.

*Through time clear trends in this symbolism can be identified, both in the Levant, and rather south east Europe. The early elaboration of the house involves the use of burial. Thus in the period up to about 6000 bc in the Levant, and rather later at Çatal Höyük and Lepenski Vir, burial occurs beneath the floors of houses and is referred to within the domestic context in a number of ways (e.g. By wall paintings or stone head sculptures)*<sup>564</sup>.

Lo verdaderamente destacable en el caso vasco es que algunas de estas prácticas ligadas al ideologema centrado en la casa o etxe hayan persistido hasta el siglo XX, a

---

<sup>560</sup> Barandiarán, J.M. Op. Cit. 1985. P.59.

<sup>561</sup> Hodder, I. Op. Cit. 1990. P. 53.

<sup>562</sup> Ibid. P. 45.

<sup>563</sup> Barandiarán, J. M. Op. Cit. 1985. P. 59.

<sup>564</sup> Hodder, I. Op. Cit. 1990. P. 36.

diferencia de lo que ha ocurrido en otras zonas geográficas. El propio Hodder indica que “*but after 6000 bc in the Levant, in the early Pottery Neolithic burial is commonly outside the settlement (Moore 1985)*”<sup>565</sup>. En Anatolia y el sudeste de Europa se observa idéntico fenómeno. “*In Anatolia too I have noted the switch at Hacilar towards burial outside the domestic context, less symbolic elaboration of house interiors, and increased use of decorated pottery*”<sup>566</sup>.

d) Etxe-antepasados / History houses.

Barandiarán afirma que “*por lo dicho, se comprenderá que los personajes a quienes se tributa el culto doméstico son las almas de antepasados. Estas son concebidas como luces y como ráfagas o golpes de viento. Pero en algunos sitios, principalmente en Vizcaya, se las considera como sombras*”<sup>567</sup>.

Hodder por su parte, ha destacado como rasgo característico en sus investigaciones acerca del Neolítico, la vinculación de la casa con los antepasados. En sus estudios de Çatal Höyük ha delineado el concepto de “history houses” que implica la vinculación a una casa de un contenido histórico definido por los moradores o antepasados vinculados a la misma, mediante su enterramiento en el subsuelo de la casa.

De todo ello se desprende que la organización social que ha perdurado en el País Vasco, en entornos rurales, ha girado en torno al ideograma del etxe que, comparativamente, se encuentra relacionado con el domus europeo y las history houses del medio oriente. Veamos ahora la última de las similitudes, la de la centralidad de la mujer en el etxe/domus.

e) Etxe-etxeoandre / Domus-Centrality of women.

Barandiarán también es claro al señalar que la etxeoandre o señora de la casa era la principal ministro o representante de la religión primitiva vasca. Ella es la que “*practica, en efecto, ciertos actos culturales, como ofrendar luces y comestibles a los difuntos de su casa, bendecir a los miembros de su familia una vez al año, adoctrinar a todos en el deber de mantenerse en comunión con sus antepasados, de respetar a los mayores y de cumplir las obligaciones que impone la vecindad*”<sup>568</sup>.

Hodder, por su parte, destaca la importancia simbólica de la mujer en esta organización de la vida en el domus.”*To put it over-simply, women may or may not have had any real power in the Neolithic of SE Europe, but certain aspects of being a woman were conceptually central. This abstract centrality is part of the definition of the domus*”<sup>569</sup>. Esta posición de Hodder supone una reinterpretación de algunas de las contribuciones de Gimbutas en relación con el simbolismo cultural de lo que ella denomina Vieja Europa, esto es, la Europa anterior a la confluencia con los pueblos indoeuropeos. Gimbutas presentó, con escasas variaciones (principalmente de datación) un esquema dialéctico, en el que la variación en las series arqueológicas se explicaba mediante la referencia a invasiones de los pueblos indoeuropeos, con

---

<sup>565</sup> Ibid. P. 36.

<sup>566</sup> Ibidem.

<sup>567</sup> Barandiarán, J. M. Op. Cit. 1985. P. 67.

<sup>568</sup> Ibid. P. 70.

<sup>569</sup> Hodder, I. Op. Cit. 1990. P. 68.

simbolismo, axiología y ritos marcadamente diferenciados. Hodder, sin embargo, presenta un modelo menos dialéctico, en el que una metáfora social, el domus, cataliza importantes transformaciones. Sin embargo, en el esquema de Hodder, el domus coexiste (ab initio) junto a otras metáforas sociales, en particular, el agrios, que puede delimitarse como aquella actividad que acaece fuera del ámbito del domus. En particular, el agrios viene constituido por actividades tales como la caza, el ámbito de lo salvaje y de la competición social. Todas estas analogías inducen a pensar que las tradiciones religiosas vascas han podido sufrir transformaciones importantes. Sin embargo, hay un elemento que, pese a todos los cambios experimentados, emerge en el curso del tiempo, cambiado, pero en cierta manera, idéntico a sí mismo. Se trata de la figura simbólica de Mari.

## 2. LA ESPECIFICIDAD DEL TOTEMISMO VASCO

La descripción que he presentado de la hermenéutica ortizosesiana respecto a la religión primitiva vasca resultaría incompleta si no se mencionara la especificidad que presenta esta manifestación religiosa respecto del totemismo. En efecto, he mostrado que existen indicios de que los hombres primitivos de la cultura franco-cantábrica pudieron concebir la realidad como emergiendo de un númen femenino. Sin embargo, la presencia del elemento totémico en la religiosidad arcaica es otro de los elementos que distinguen a las prácticas religiosas primitivas de la religión de los vascos. Por ello, entiendo que cuando se habla de matriarcalismo vasco, no basta con subrayar la presencia del numen femenino sino que debe tenerse en cuenta asimismo el rol central del totemismo. La denominación de “ginecomorfismo totémico” describe de una manera más cercana la práctica religiosa arcaica. Con ello, evitamos confundir la religiosidad ginecomorfa con una especie de teología femenina, contrapunto femenino de la religiosidad hebrea centrada en el padre. Comparto, por ello, la apreciación de Harrison cuando señalaba que

*If we can once think ourselves back into totemistic days we shall be rid for ever of an ancient and most pernicious orthodoxy, the old doctrine that the religion of primitive man was anthropomorphic. Facts tell us that it was not; that theriomorphism and phytomorphism came first. Yet the ancient dogma flourishes. Again and again we find the unqualified statement that man projects his own image on the universe, sees in it his own human will, peoples all nature with human souls. Totemism teaches us just the contrary; it is as it were the fossil form of quite another creed. It stands for fusion, for non-differentiation. Man cannot project his individual self because that individual self is as yet in part undivided: he cannot project his individual will, because that human will is felt chiefly as one with the un-differentiated mana of the world; he cannot project his individual soul because that complex thing is as yet not completely compounded<sup>570</sup>.*

Ortiz-Osés sostiene que, frente a las versiones del totemismo que relacionan a este fenómeno religioso con el padre simbólico del clan, el totemismo vasco está primeramente relacionado con la simbología femenina.

---

<sup>570</sup> Harrison, J. E. *Epilegomena to the study of Greek religions and Themis a study of the social origins of Greek religion*. New York: University books, 2010. P. 122.

*Debe pues considerarse al primer totemismo como matriarcal, por cuanto la primera planta o animal que se considera totémica remite a una proveniencia terrácea. El totemismo no es, así, sino la simbolización cosmomórfica del héroe antropomórfico: ambos surgen originariamente del útero telúrico mostrando su origen y sentido, pues el origen del héroe, como el del tótem no es sino su destino: vuelta a la madre tierra-naturaleza, asunción de la muerte<sup>571</sup>.*

En efecto, hemos comprobado que en la simbología de las cavernas, numerosos seres, principalmente animales, salen de cavidades con forma de útero, vulva o matriz. Este hecho nos induce a pensar que en el totemismo vasco concurren tres elementos:

- El animal totémico. En el área franco-cantábrica se trata, principalmente de équidos y de bóvidos, si bien también abundan los felinos. En numerosos casos, aparecen seres medio humanos medio animales con cabezas de équidos y de bóvidos. La presencia de animales conlleva presumiblemente la vinculación de prácticas religiosas de tipo chamánico (Clottes en relación con las pinturas rupestres, Hornilla en relación con las mascaradas vascas) con elementos totémicos. De esta manera, los animales bien podrían representar a un ancestro de los clanes o tratarse de animales especialmente venerados por su fuerza natural o esbeltez. Téngase en cuenta que otra de las características presentes en el totemismo suele concurrir en estos casos. Se trata del hecho de que no constituyan parte de la base alimenticia de las sociedades que los veneran, salvo excepcionalmente.
- La matriz femenina del que emergen los animales totémicos. De tal modo que la religiosidad de estas sociedades es, en primer lugar, altamente compleja, combinando elementos tanto teriomorfos como antropomorfos. Ortiz-Osés ha señalado al respecto que, *“Tótem y héroe, hijos amantes de la Gran Madre, son subsumidos finalmente por ésta en un proceso de ida y vuelta, viaje por mar y salida-entrada del sol, que no es sino el gran misterio central de la fertilidad-fecundidad. Para renacer anualmente como hijo, tótem o héroe, es necesario inmergerse, morir, fructificar: misterio cereal larguísima (sic) estudiado por Frazer”*<sup>572</sup>.
- Como tercer elemento, no debe olvidarse la presencia del elemento masculino que aparece relacionado con el principio femenino. Nos hemos referido anteriormente a este elemento, al hablar de la ontogamia. Volveremos a tratarlo al referirnos a la interpretación del carnaval vasco por Hornilla.

Ortiz-Osés caracteriza al totemismo vasco como totemismo abierto, en contraposición a la noción que comúnmente se sostiene en la antropología en relación con el fenómeno totémico. Veamos las notas que presenta el totemismo tradicional y las diferencias con el totemismo vasco.

---

<sup>571</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1982. P. 36.

<sup>572</sup> Ibid. P. 38.



a) El totemismo tradicional.

Siguiendo a Hornilla<sup>573</sup>, podemos afirmar que son varias las teorías que han dado cuenta de los rasgos más significativos del totemismo. Reinach, Frazer, Malinowski, Freud y Lévi-Strauss han interpretado de manera diferente los elementos constitutivos del totemismo como sistema. Si bien estos autores difieren en la explicación que dan del totemismo, existe un cierto consenso en torno a las notas externas del mismo. Hornilla, sin embargo, ha destacado que resulta más apropiado hablar de sistemas totémicos, en plural, que de un único sistema totémico de alcance universal. En opinión de este autor,

*Al observarse con más precisión las costumbres primitivas se ha comprobado que muchos de aquellos elementos sugeridos como constituyentes del totemismo no aparecen realmente, y en otros casos, su combinación es arbitraria, fruto de la casualidad. Además, no podría hablarse de sistema, en singular, sino, en todo caso, de sistemas, pues se han clasificado varios tipos diferentes de totemismo: individual, sexual, clánico, tótem heredado del padre o de la madre, etc<sup>574</sup>.*

Podemos, en cualquier caso, hablar de rasgos totémicos, que están más o menos presentes en una cultura determinada y que la cualifican como totémica.

b) El totemismo vasco.

A primera vista, las características que hemos resaltado de la expresión religiosa vasca primitiva parecen separarla de la teoría general sobre el totemismo. Sin embargo, ésta es una percepción errónea o cuando menos, incompleta. Para entender la relación que guarda el totemismo vasco con otros totemismos, es necesario acudir a la distinción entre tótem-tabú y tótem-maná. Esta distinción fue desarrollada por Harrison en su obra *Themis*. En ella, Harrison ofrece un marco interpretativo que permite relacionar ambos fenómenos, de tal manera que aparecen como las dos caras de un mismo fenómeno, en este caso, el totemismo. Para Harrison, el totemismo tiene dos dimensiones. Una es la del tótem-tabú, ampliamente conocido e identificado por Freud en su obra *Tótem y tabú*. En el tótem-tabú, el énfasis se pone en la relación de parentesco entre una especie (animal o vegetal, corrientemente) y un grupo humano. Esta relación entre un grupo humano y un grupo no humano es muy cercana, hasta el punto de poder expresarse como linaje, unidad de sangre o incluso en términos de identidad<sup>575</sup>. De ahí la existencia del tabú y de las prohibiciones alimenticias, así como el deber de socorrer al animal tótem que aparece en ciertas expresiones totémicas<sup>576</sup>.

Sin embargo, Harrison, a diferencia de otros autores que han tratado el totemismo, distingue un segundo aspecto del tótem, la dimensión del tótem-maná. Harrison se percató de que pese a la existencia de prohibiciones que definen al tabú como tal,

---

<sup>573</sup> Hornilla, T. *Sobre el carnaval vasco*. San Sebastián: Txertoa, 1987. P. 79.

<sup>574</sup> Ibid. P. 81

<sup>575</sup> Harrison, J.E. Op. Cit. 2010. P. 121.

<sup>576</sup> Ibid. P. 123.

*a man may not as a rule eat of his totem, but at certain times and under certain restrictions a man not only may, but must, eat of his totem, though only sparingly, as of a thing sacro-sanct. This eating of the totem is closely connected with its ceremonial multiplication. You abstain from your totem as a rule because of its sanctity, i.e. Because it is a great focus of maná; you eat a little with infinite precautions because you want that mana and seek its multiplication. This double-edged attitude towards things sacred lies, as we shall later see, at the very foundation of the ideas both of sacrament and of sacrifice*<sup>577</sup>.

Entiendo que es éste aspecto manaístico del tótem el que ayuda a comprender el simbolismo parietal primitivo vasco, las manos negativas en cuevas y el energetismo que Ortiz-Osés explicara en *El matriarcalismo vasco*. Por ello, puede afirmarse que es la dimensión de tótem-maná, tal y como la describe Harrison, la que Ortiz-Osés identifica con un totemismo abierto. La presencia de elementos totémicos en la religión primitiva posibilita interpretar de un modo más coherente los símbolos arcaicos, que son de difícil traducción a los conceptos de la cultura moderna. Por ello, resultan de interés cuantas aportaciones se produzcan en el sentido de verificar la presencia fáctica de rituales totémicos en la vida de las gentes vascas. Uno de los ámbitos en los que se ha identificado la simbología totémica es el carnaval vasco, según la interpretación de Hornilla. Este autor señala que los principales actores de las mascaradas suletinas (carnaval vasco de la región de Soule) son personajes totémicos.

*Zamalzain, Gathusain y Txerrero son jefes, chamanes, de sus respectivos clánes. Su vestimenta, sus bailes, sus actos, les diferencian notablemente del resto de enmascarados de Zuberoa. Por otra parte, el carácter “animal” de los chamanes y jefes de clan es constatable en todas partes*<sup>578</sup>.

Los elementos que definen las mascaradas y que permiten su comparación con otros rituales de la Europa pre-helénica son los siguientes:

- El carácter procesional del ritual<sup>579</sup>.
- Una conducta estrafalaria o antisocial<sup>580</sup>.
- La presencia en la mascarada roja, de un Jaun (señor) y una Andrea (señora, si bien lo representa un actor, es decir, un hombre).
- Un modo de vestir sui generis, así como la denominación de algunos actores según nombres de oficios que tienen que ver con animales, principalmente.

Para que se pueda comprender el totemismo en la religión vasca primitiva conviene contrastarlo con manifestaciones totémicas de la Grecia pre-helénica.

---

<sup>577</sup> Ibid. P. 124.

<sup>578</sup> Hornilla, T. *Zamalzain el chamán y los magos del carnaval vasco*. San Sebastián: Txertoa, 1988. P. 97.

<sup>579</sup> Hornilla, T. Op. Cit. 1987. Pp. 32 y ss.

<sup>580</sup> Hornilla, T. Op. Cit. 1988. P. 100.

c) El totemismo en la religión pre-helénica.

Hemos mencionado anteriormente que la unión del principio masculino y del femenino aparece en mitologemas que evidencian su presencia en distintas etapas históricas, las primeras de las cuales se remontan a la época de los cazadores-recolectores. Asimismo, he señalado los elementos que se escenifican en el carnaval suletino y que incluyen una representación sui generis. A continuación voy a presentar algunas características de misterios pertenecientes a la religión pre-helénica que guardan una gran similitud con el carnaval vasco. Ello nos ayudará a entender el sentido de estos rituales y símbolos primordiales.

Los misterios cabíricos ocupan un lugar especial en la historia de las religiones griegas. Su antigüedad se remonta a una época que precede a la de los misterios eleusinos (misterios de la época del cereal). Sin embargo, puede establecerse una cierta continuidad simbólica entre ambos. Como señala Kerényi, “*los Misterios de los Cabiros nos parecen más primigenios que los Misterios de Eleusis correspondientes a cualquier época a la que tengamos acceso*”<sup>581</sup>.

En cuanto a su interpretación, Kerényi aporta dos claves. Por una parte, relaciona a los cabiros con la legión de seguidores de la Diosa: “*lo más llamativo en cuanto a la entera transmisión de los Cabiros -además de ser divinidades de los Misterios-, es su pertenencia al vasto círculo de divinidades y servidores de las diosas marcadamente masculinas, de los Curetes, Coribantes, Idaioi dactyloi, que componen a los seguidores de la Gran Madre*”. Es decir, constituyen el cortejo masculino de la Diosa. Harrison, por su parte, menciona que Athenaeus describe un gran espectáculo y procesión exhibida por Ptolemao Philadelphos en honor a Dionisos.

*One group in the procession is of interest to us. The procession was headed by Silenoi clad, some in purple, some in scarlet, to keep off the multitude; next following twenty Satyrs bearing lamps; net figures of Nike with golden wings; the Satyrs again, forty of them, ivy-crowned, their bodies painted, some purple, some vermilion. So far it is clear we have only the ministrants, the heralds of the god to come. After these heralds comes the first real personage of the procession, escorted by two attendants. His figure will not surprise us.*

*After the Satyrs came two Sileni, the one with petasos and caduceus as herald, the other with trumpet to make proclamation. And between them walked a man great of stature, four cubits tall, in the dress and mask of a tragic actor and carrying the gold horn of amaltheia. His name was Eniautos. A woman followed him, of great beauty and stature, decked out with much and goodly gold; in one of her hands she held a wreath of peach-blossom, in the other a palm staff, and she was called Penteteris. She was followed by four Horai dressed in character and each carrying her own fruits*<sup>582</sup>.

Por otra parte, Kerényi describe también el carácter de los cabiros. Kerényi señala que “*a estos daimones fálicos, estrechamente ligados a Berekyntia, en Asia Menor*

<sup>581</sup> Kerényi, K. *Misterios de los Cabiros*. Madrid: Sexto piso, 2010. P. 37.

<sup>582</sup> Harrison, J.E. Op. Cit. 2010. P. 186.

también se les conocía como *Berekyndai*, y pasaban por ser los espíritus de los instrumentos cultuales más primitivos, las *bramaderas*, que conocemos por la *etnología*<sup>583</sup>. Harrison, por su parte, comenta respecto de los *Kouretes*, que sus equivalentes *Salii* en la religión romana derivan su nombre del comportamiento ritual que les resulta característico.

*Denys of Halicarnassos in his full and interesting account of the Salii saw that Kouretes and Salii were substantially the same: "In my opinion", he says, "the salii are what in the greek language are called Kouretes. We (i.e. The Greeks) give them their name from their age, from the word kouroi, the Romans from their strenuous movements, for jumping and leaping is called by the Romans salire". Denys exactly hits the mark: the term kouretes expresses the essential fact common to Salii, Korybantes, etc, that all are youths; the various special names, the meanings of some of which are lost, emphasize particular functions*<sup>584</sup>.

Todo lo cual concuerda con el carácter iniciático de los jóvenes observado por Hornilla, así como con la conducta anárquica y dinámica del cortejo, propia del carnaval suletino. Uno de los elementos que más claramente se aprecia en el carnaval suletino es el de la presencia del elemento masculino, representado por los chamanes y el Zamalzain. Teniendo en cuenta que la religiosidad primitiva vasca, tal y como la ha descrito Ortiz-Osés, presenta rasgos ginecomorfos, resulta interesante ponderar la importancia del elemento masculino, así como evaluar la presencia del mismo en rituales primitivos.

d) El elemento masculino en el carnaval vasco y en los misterios dionisiacos.

Hornilla ha interpretado el carnaval suletino en el sentido de considerar que en él se actualizan los ritos iniciáticos masculinos. En los misterios cabíricos, por su parte, se actualiza asimismo, la presencia del elemento masculino. En este sentido, Kerényi señala que

*la gigantesca figura del dios, semejante a la arcaica figura de Dioniso, que en aquella representación utiliza el nombre de "Kabiros", muestra que lo viril en la función de un padre divino -pues esto es lo que representa este dios Kabiros con su hijo, Pais, ante él - fue elevado a la máxima dignidad imaginable a través del culto secreto fundado por una diosa. Sin embargo, la línea de la vida, el origen que emana de él a través de Pais, alcanza a convertirse en un grotesco ser primordial, en el hombre primitivo Cabiro, un espíritu que aún está por nacer: Pratoalos*<sup>585</sup>.

Es decir, el elemento masculino se hace presente en la representación, pero no con el carácter estilizado de un dios padre, sino morfológicamente degradado. Este rasgo viene subrayado por que *"con la figura de ridículos y fálicos enanos, los pigmeos, y con la de las sublimes e imponentes aves celestes, las grullas, se quiere significar el*

<sup>583</sup> Kerényi, K. Op. Cit. 2010. P. 42.

<sup>584</sup> Harrison, J.E. Op. Cit. 2010. P. 194.

<sup>585</sup> Kerényi, K. Op. Cit. 2010. P. 55.

*contraste entre el iniciado masculino y lo iniciador femenino, y que parece representar una característica de estos Misterios*<sup>586</sup>.

En el carnaval vasco, por su parte, el Chamán Mayor, Zamalzain, con su baile sofisticado y habilidoso podría representar una supremacía basada en la dinámica corporal. Esta supremacía se expresaría sobre los diversos personajes de comportamiento escasamente diferenciado y errático. Constituye, en este sentido un contraste interesante respecto de los iniciados cabíricos, caracterizados, precisamente, por su torpeza. Para Kerényi, *“ésta parece haber sido la situación de los iniciados en los Misterios, y también en ello se mostraba ya la esencia de los Cabiros: el polo opuesto de la dignidad paterna del origen de la vida, el ridículo desenfreno y al mismo tiempo, la torpeza de lo fálico*<sup>587</sup>.

La analogía con los cabiros no es aislada. En idéntico sentido cabe hablar de los sátiros o silenos, figuras íntimamente ligadas a ritos dionisiacos. Isler-Kerényi, en su magnífico estudio de las representaciones de sátiros en vasijas del siglo VI a.C. Define al sátiro como una figura humana masculina con rasgos equinos.

*The satyrs can be defined as a human male with equine ears, a tail and sometimes hooves, who is often ithyphallic; he is one of the oldest and most common figures in the repertoire of archaic Greek painted pottery. It should be stated up front that the use of the term “silen” is also justified especially, as we shall see, in the light of the François vase, which names this figure for the first time. Having to choose, and considering the fact that most scholars accept the two terms as equivalent, the term, “satyr” is preferred because in the context of Greek theater, Silenus is a very specific character: the father of the satyrs who is portrayed as an old man. The more generic term “satyr” comprises all the variants of this character in art and leaves more room for interpretation*<sup>588</sup>.

Observamos que en estos rituales primitivos existen una serie de figuras que comparten rasgos híbridos y una conducta estrofalaria, a los que podemos denominar genéricamente sátiros. Ellos representan el elemento masculino de las celebraciones dionisiacas. Un aspecto que comparten tanto los sátiros como los danzantes masculinos del carnaval vasco es su escasa presencia en los relatos míticos. Isler-Kerényi, explica esta desaparición del registro mitológico (que se aprecia por igual en Grecia y en la mitología vasca), al tiempo que persisten con fuerza en los ritos. Para Isler-Kerényi, los sátiros se encuentran en un plano que no es el de los mitos, sino que es intermedio entre los hombres corrientes y los dioses.

*Satyrs feel at home in the same context as Dionysian dancers: an environment that is neither mythological nor far removed in time, but is human. This also explains their almost complete absence in mythology despite their popularity in figural art, especially on vases. And it is no longer possible to refute the hypothesis that satyrs, at least those depicted on pottery, represented the users of the images:*

---

<sup>586</sup> Ibid. P. 55.

<sup>587</sup> Ibid. P. 56.

<sup>588</sup> Isler-Kerényi, C. *Civilizing violence*. Fribourg: Academic Press, 2004. P. 2.

*the males who assembled at symposia. This was where they came into contact with Dyonisos through the rites of wine and in particular moments: they felt and celebrated the presence of the god of metamorphoses, who provoked their own metamorphosis into satyrs*<sup>589</sup>.

Los sátiros, según esta opinión, podrían representar el modo o vía de acceso al éxtasis dionisiaco, a través del vino. No serían dioses, pero tampoco hombres corrientes, sino hombres transformados. Hemos observado anteriormente que el vino también forma parte del ritual del Zamalzain. Asimismo, hemos señalado la vinculación de los ritos con algún tipo de celebración comunitaria.

e) Hephaistos y Zamalzain.

Si en los ritos cabéricos se muestra una afinidad de carácter con el carnaval vasco, sin embargo, ello no explica la diferencia específica que supone la presencia y actividad del Zamalzain. Para encontrar una analogía válida debemos acudir, de nuevo, a la thiasos o procesión de los sátiros. En las representaciones de sátiros en vasos y vasijas griegas, frecuentemente, si bien no en todos los casos, aparece la figura de Hephaistos. Como señala Isler-Kerényi<sup>590</sup> la figura de Hephaistos tiene tres características:

- Es el hijo rechazado de Zeus o de Hera, que vuelve y es aceptado en la familia olímpica.
- Es el ancestro de los gobernantes de Atenas. Éstos nacían supuestamente de la unión de la tierra con la semilla que Hephaistos diseminaba mientras perseguía a Atena.
- Es el dios del fuego, elemento indispensable para la realización de las vasijas y, por ende, de la comunidad (civilización).

En cuanto a la caracterización de Hephaistos, Isler-Kerényi, señala que Hephaistos monta una mula, una variante plebeya del caballo.

*Hephaistos rides a mule, here as well as in the processions of the gods depicted by Kleitias, Sophilos and in all later iconography. This creature can be interpreted as the plebeian variant of the horse: a beast of burden that recalls the chora, that area surrounding the city which the city could not survive without. This was an intermediate zone between the civilized world and the wild world of nature*<sup>591</sup>

Por lo tanto, la presencia de Hephaistos parece ligarse a las relaciones entre dos comunidades o clanes, íntimamente relacionados pero cualitativamente diferenciados. También respecto del carnaval vasco, Hornilla ha interpretado la presencia de dos grupos en la procesión como manifiesta expresión de diferencias cualitativas entre dos comunidades. Por un lado estaría la comunidad roja, caracterizada por el orden y, por

---

<sup>589</sup> Ibid. P. 33.

<sup>590</sup> Ibid. P. 22.

<sup>591</sup> Ibid. P. 24.

otra, la comunidad negra, cuyo rasgo más saliente es el desorden. Para Isler-Kerényi, la figura de Hephaistos actualiza un evento significativo para la comunidad.

*Every mule rider repeats and reflects the return of Hephaistos. The painted image, whose nature is evidently not photographic but emblematic and allusive, is more than any other artistic genre capable of expressing this particularity of a ritual situation*<sup>592</sup>

Con Hephaistos, por lo tanto, se actualizaría un rito. Pero, ¿qué rito? O mejor dicho, ¿Cuál sería el significado del rito? Para Isler-Kerényi, el ritual que actualiza la figura de Hephaistos es un rito de integración.

*If Hephaistos is representative for the category of children of Athenian citizens who were denied full citizenship, but who were offered the chance by the polis to be integrated at a juridically inferior level, the existence of a corresponding ritual of integration is likely. A ritual that involved riding into the city on an appropriate animal that was inferior to a horse (the symbol of citizens holding full rights), the admission to a symposion (symbol of the polis) and perhaps also a wedding -or the promise of marriage- with one of the daughters of a citizen family that had escaped exposition after birth but had no chance to marry a citizen*<sup>593</sup>.

Hephaistos representa la integración en la comunidad de un individuo de origen inferior. En el caso del carnaval vasco, tenemos la presencia de dos comunidades, roja y negra, cualitativamente diferenciadas. Tenemos también al Zamalzain, que cabalga y realiza un ritual frente al elemento civilizador del vino. Siguiendo con la analogía, en el caso vasco, el Zamalzain cabalga sobre un caballo, no sobre una mula, con lo que las diferencias sociales tras el rito parecerían salvarse y el candidato adquiriría plena carta de naturaleza en la comunidad que le acoge. Asimismo, se aprecia la presencia de una boda, elemento que comparte también con Hephaistos y que otorga carta de naturaleza al ritual de integración. Si colocamos los diversos elementos explicados en una tabla obtenemos la siguiente analogía:

### **Hephaistos**

Dos comunidades (ciudadanos plenos y hombres sin plenos derechos)  
Candidato que cabalga sobre una mula y se presenta a la comunidad.  
Ritual de integración en la comunidad.  
Posible matrimonio con una joven.

---

<sup>592</sup> Ibid. P. 49.

<sup>593</sup> Ibid. P. 50.

## Zamalzain

Dos comunidades: rojos (orden) y negros (desorden).  
Iniciando que cabalga sobre un caballo.  
Ritual ante la comunidad del que puede salir airoso o fracasar.  
Celebración simultánea de una boda.

Una vez puestos de manifiesto los elementos que parecen compartir Hephaistos y Zamalzain, analicemos el tema de la boda. En lo relativo al carnaval vasco, Hornilla señala lo siguiente:

*Los propios Jaun y Anderea, el Señor y la Señora, ¿qué representan si no es la presencia de una pareja de Antepasados míticos? En su honor se realiza la fiesta y ellos constituyen el modelo que los mortales (sus homónimos más representativos entre estos mortales son Laboraria y Etxekoandrea) han de seguir y que tiene un doble significado: por una parte se trata de iniciar a los jóvenes pubescentes de los distintos clanes y al propio Zamalzain; por otra, se pretenden instituir ciertas leyes matrimoniales, entre ellas, la ley de la exogamia<sup>594</sup>.*

En el caso de las procesiones de sátiros, Isler-Kerényi hace notar que tanto la boda como la cabalgata son elementos que no aparecen en todas las representaciones de procesiones, sino tan sólo en algunas de ellas.

*In this particularly rich and accurate image of the mule rider, in contrast to many other cases, the figure of a bride lacks: apparently both the cavalcade and the wedding are an optional, not indispensable, feature of the thiasos<sup>595</sup>.*

Este aspecto tiene gran importancia desde el punto de vista de la interpretación, ya que la presencia de elementos análogos y que no aparecen en todas las representaciones de las procesiones, señala que, en aquellos supuestos en que llegan a concurrir, puede existir un núcleo temático o semántico compartido entre ambas culturas. Así por ejemplo, en el caso de Hephaistos y Zamalzain. La escena del casamiento aparece también en los misterios cabíricos. Kerényi señala al respecto, que,

*Entre aquellas escenas tampoco falta lo nupcial: una novia envuelta en el más profundo cubrimiento, con la corona sobre la cabeza, con dos ramitas especiales, un rasgo cultural junto a la corona. En otra imagen se representa al novio de una boda de misterios dionisíacos que, no obstante, tiene lugar en el mismo ámbito, es decir, seguramente en el mismo Santuario Cabiro, y en ella está caracterizado con dos ramitas similares. En griego esta clase de ramo recibe el nombre de “Bakchos”, y lo correcto es traducirlo por “retoño” o “brotecito”, también en el sentido de una criatura frágil, casi un vegetal todavía, nacida de aquellas nupcias. Este es el motivo*

---

<sup>594</sup> Hornilla, T. Op. Cit. 1987. P. 133.

<sup>595</sup> Isler-Kerényi, C. Op. Cit. 2004. P. 53.



*por el cual Dioniso, el más frágil, el niño divino nacido prematuramente, también es Bakchos*<sup>596</sup>.

Por lo que se refiere al significado, Isler-Kerényi también se inclina por ver en la boda un proceso iniciatorio:

*Moreover, weddings are equated to passages, even from the male perspective: thus, on the other side of the amphora in Boston, we are faced by Dionysos, the intermediary Hermes as well as an unidentified male figure, evidently a bridegroom*<sup>597</sup>.

Ya fuera la celebración de un cambio de estado, ya estuviera ligado a un rito de integración, el matrimonio pone en escena, frente a la comunidad, un movimiento. Este movimiento enlaza la vida corriente con el acceso a un estadio del individuo transformado (el vino opera como como símbolo de la transformación). Asimismo, actualiza la presentación a la comunidad y su posible aceptación en ella. Con todo, el elemento indispensable en todos los casos es la procesión, donde se hace manifiesto el dios (Dionisos)/la diosa. De ahí que Isler-Kerényi señale que,

*Based upon this, we can conclude that if the thiasos is the most generic and typical way to represent Dionysos and if the thiasos is the environment in which the god appears to satyrs and men (i.e. Men who feel like satyrs), it follows that the bridal thiasos indicates that weddings are one of the occasions in which the deity can be met*<sup>598</sup>.

La procesión es el medio en el que el dios (Dionisos) se hace presente a los hombres y a los sátiros en la forma que le es propia, el fruto de la vid. Este mismo elemento es el que honra Zamalzain en su danza. La boda es una de las ocasiones en que el dios puede ser accedido. También se suceden elementos similares en la procesión del carnaval vasco.

f) Conclusiones generales respecto al matriarcalismo y el totemismo.

El estudio comparativo que he presentado permite vislumbrar el carácter altamente complejo de la religión primitiva. Si en el capítulo anterior se han mostrado evidencias de la presencia en la cultura franco-cantábrica de un simbolismo matricial, en éste he procurado mostrar que este simbolismo uterino, va acompañado de una filiación natural. A esta filiación con la naturaleza se ha denominado totemismo y he procurado resaltar el peso que el elemento totémico mantiene en la religión primitiva, más allá de cualquier antropomorfismo religioso, propio de estilizaciones posteriores. Entiendo por ello que, si bien puede hablarse de matriarcalismo o, mejor aún, de ginecomorfismo, por la presencia del símbolo engendrador femenino, debe tenerse presente siempre que el elemento teriomorfo estuvo ampliamente desarrollado. Se trata por tanto, de un ginecomorfismo teriófilo.

He analizado la caracterización realizada por Ortiz-Osés del totemismo vasco como totemismo abierto, es decir, un totemismo que, junto a la ordenación clánica, se remite

<sup>596</sup> Kerényi, K. op. Cit. 2010. P. 57.

<sup>597</sup> Isler-Kerényi, C. Op. Cit. 2004. P. 41.

<sup>598</sup> Ibid. P. 43.

a la transformación temporal (siguiendo el calendario) y a la relación con el simbolismo mayor de la tierra. Esta triple relación del tótem (clanes, calendario y tierra) se actualiza en los ritos del carnaval vasco y muestra un parentesco simbólico con la thiasos o procesión dionisiaca. En esta procesión presenta especial relevancia la figura masculina de actitudes anárquicas. He mostrado que esta figura puede representar el paso de los hombres corrientes al éxtasis y la visión del dios/diosa.

La concurrencia de elementos análogos entre Hephaistos y Zamalzain permite adivinar un fondo semántico análogo, ligado a ceremonias comunitarias, donde lo religioso (manifestación de la divinidad), lo personal (transformación del iniciando), lo comunitario (las diferencias clánicas) y lo social (mecanismos de integración y de paso) se encuentran compenetradas en un mismo complejo cultural.

De ahí que una interpretación puramente simbólica, exclusivamente psicológica, simplemente estructural o únicamente ritualista, resultan incapaces de aprehender el conjunto de significaciones que irradian del fenómeno. Entiendo que todos estos aspectos están presentes en la procesión carnavalesca vasca y por ello, deben ser tenidos en cuenta en la interpretación.

### 3. EL MÉTODO EN LA INTERPRETACIÓN DE LOS MITOS

En *El inconsciente colectivo vasco* Ortiz-Osés ofrece su planteamiento hermenéutico aplicado a mitos concretos. El autor ya había intentado, de forma un tanto ingenua y poco sistemática llevar a cabo la interpretación de una cancioncilla vasca en *Comunicación y experiencia interhumana*. En *El matriarcalismo vasco* su interés se centró no tanto en interpretar mitos concretos, como en proveer una interpretación nueva del material mitológico vasco en su conjunto. Por ello, no abordó la cuestión del método interpretativo, sino que empleó las categorías metalingüísticas de matriarcalismo y patriarcalismo. En *El inconsciente colectivo vasco*, Ortiz-Osés retoma el interés hermenéutico por los mitos. Hay que señalar que la cuestión del método estuvo presente en las reflexiones gadamerianas acerca de la válida constitución de una disciplina interpretativa en el campo de las ciencias sociales. Las claves que Ortiz-Osés ofrece en este libro para interpretar mitos concretos son las siguientes:

- Los mitos pueden distinguirse de los cuentos y de las leyendas. Si bien ambos tipos de constructos culturales pueden llegar a compartir algunos elementos semióticos, Ortiz-Osés entiende que los mitos preservan un carácter más étnico, mientras que los cuentos contienen elementos narrativos más universales<sup>599</sup>.
- En la mitología vasca aparece como elemento central la figura simbólica de la mujer, como se ha señalado en el capítulo anterior<sup>600</sup>.
- Ortiz-Osés trata con su interpretación de la mitología vasca ponerla en relación con conjuntos de mitos de otros ámbitos geográficos, de tal manera que pueda superarse el particularismo, mediante el contraste comparativo<sup>601</sup>.

---

<sup>599</sup> Ortiz-Osés, A. op. Cit. 1982. P. 105.

<sup>600</sup> Ibid. P. 106.

- De la comparación, Ortiz-Osés deduce que, bajo la cáscara del significante, se desliza una realidad o estructura condicionante de naturaleza psíquica o, por decirlo, de forma más acertada, psico-social<sup>602</sup>.
- La distinción fundamental para Ortiz-Osés reside en que si bien la figura del padre suele corresponderse con la conciencia colectiva (normas, valores reconocidos en la comunidad como buenos, modelos, etc), la figura materna, por el contrario suele corresponderse con los materiales inconscientes de la experiencia (emociones, afectos, miedos, etc)<sup>603</sup>.
- Los relatos míticos despliegan el tema central del desarrollo psicológico del individuo en sociedad, proceso conocido en el ámbito de la psicología profunda como individuación<sup>604</sup>.
- El proceso de individuación se refiere a la progresiva emancipación del hijo, que habitualmente resulta identificado con el héroe del relato. La emancipación o autonomización tiene lugar, en primera instancia, respecto de la madre. Posteriormente, se produce una atracción hacia el progenitor del mismo sexo (usualmente el padre), interpretado como ideal o tótem y últimamente se desemboca en una emancipación de la figura paterna, logrando así, la autonomía personal. Estas etapas pueden quedar grabadas en el imaginario de una comunidad (inconsciente colectivo, en terminología que emplea Ortiz-Osés) de distinto modo. De tal manera que puede decirse que en un mito se expresa la lucha por desprenderse del lazo materno. En otro puede reflejarse la victoria sobre el padre, etc. Cada variante muestra la fenomenología de individuación en algún punto de su desenvolvimiento<sup>605</sup>.
- Ortiz-Osés distingue cinco etapas en el proceso de individuación. De este modo, cada mito o relato puede quedar adscrito al conjunto de relatos que corresponden a cada una de las etapas del proceso de individuación. Son las siguientes<sup>606</sup>.
  - Situación urobórica-incestuosa: caracterizada por que el héroe se encuentra inmerso en la madre, en unidad con ella.
  - Distinción/separación del hijo/héroe respecto a la madre. La figura de la madre adopta una valoración negativa o peligrosa. Como contrapeso, puede aparecer la figura de un ser femenino que coopere con el héroe.
  - Autoafirmación por asunción de la figura paterna, masculina o ánimus.
  - Reconocimiento al valor e independencia del yo.

---

<sup>601</sup> Ibidem.

<sup>602</sup> Ibidem.

<sup>603</sup> Ibidem.

<sup>604</sup> Ibid. P. 107.

<sup>605</sup> Ibidem.

<sup>606</sup> Ibid. P. 109.

- Reconciliación del hombre con el aspecto femenino del que se ha desligado (de la madre). Cabría añadir, por nuestra parte, la necesidad de una reconciliación con el lado masculino del que se ha desligado (del padre).

En el modelo interpretativo de Ortiz-Osés se observa un esquema que puede describirse del modo siguiente:

Mito (Relato étnico) - Otros relatos étnicos  
I  
Contiene un esquema ideal (La individuación)  
I  
Cinco etapas de la individuación

Es decir, para la correcta interpretación de los mitos, Ortiz-Osés propone un método comparativista. De este modo, el relato étnico, propio de una comunidad y que arrastra elementos identitarios, se ve ampliado y completado por relatos de otros grupos étnicos, apareciendo armonías y diferencias con relatos de otras culturas, en principio percibidas como ajenas, pero con las que se guarda una cierta familiaridad simbólica. No obstante, para Ortiz-Osés el método comparativo parece ser un instrumento al servicio de una idea. En este caso, la idea es la explicitación del proceso de individuación en una comunidad étnica. Cabe señalar las siguientes apreciaciones al respecto.

a) Valoración crítica.

Aristóteles en su *Poética*, distingue entre *mythos* y *dianoia*. Para Aristóteles, el mito es la trama, el ensamblaje de los distintos elementos narrativos que dan lugar a un complejo de hechos que reciben el nombre de tragedia. La *dianoia* es la idea que se pretende trasladar a la audiencia de una obra dramática. Por lo tanto, vemos que la relación entre mito, entendido éste como la trama de una sucesión de acontecimientos, e idea, se remonta a Aristóteles. El propio Lévi-Strauss en su hermenéutica estructuralista percibe la necesidad de que las comunidades que generan mitos, mediante ellos, elaboren códigos que coadyuven a resolver problemas de índole diversa. La causa final de los mitos, según el enfoque de Lévi-Strauss, vendría dada por la reconciliación de problemas codificados simbólicamente.

Entiendo que la individuación o si prefiere llamar de otro modo, la psicogénesis y adaptación del individuo a su medio social, es uno de los temas que aparecen en los mitos (se trataría de uno de los problemas de la vida en común, siguiendo a Lévi-Strauss), pero sin que haya que excluir otros temas. Así por ejemplo, son bien conocidos los pasajes cosmogónicos en numerosas mitologías. En la vasca, son abundantes las referencias al calendario y a la generación de los procesos atmosféricos que, difícilmente pueden adscribirse al tema de la individuación.

La individuación es un término surgido en la psicología profunda. Fue Jung quien hizo feliz el vocablo y constituye una de las claves de su sistema. Asimismo, las investigaciones en el área freudiana, principalmente de Mahler, han extendido el uso del término más allá del ámbito junguiano. Por ello, puede afirmarse que la interpretación de Ortiz-Osés tiene naturaleza psico-social. Otros autores como Bettelheim, Rank o el propio Ferenczi realizaron interpretaciones psicológicas de

relatos, por lo que la aportación de Ortiz-Osés se encuadra en ese ámbito, ciertamente poco transitado por los autores del ámbito vasco y español. No obstante, como se ha señalado más arriba, la descripción de un proceso psicológico puede ser uno de los motivos que aparezcan en los mitos, pero la dianoia de los mitos no se agota en proporcionar mecanismos para una correcta psicogénesis de los individuos. De otro modo, se corre el riesgo de forzar en exceso las interpretaciones para tratar de ver en ellas, en todo caso, el mismo problema psicológico. La variedad, riqueza, complejidad y densidad de los complejos míticos ponen de manifiesto que son necesarios enfoques diversos. Así también la relación de algunos mitos con rituales comunitarios y la vida social de los pueblos primitivos resalta la diversidad de los motivos por encima de cualquier teoría moderna.

b) La interpretación de los mitos. Condiciones de posibilidad.

El desarrollo de la hermenéutica como disciplina filosófica permite contemplar cuál es la condición de posibilidad de una hermenéutica de los mitos. En la hermenéutica en tanto que tarea histórica, dos corrientes han jugado un papel preponderante. Por una parte, cierta corriente subjetivista, que puede encontrar en Dilthey a su más fiel exponente, propugnó como finalidad de la hermenéutica el acercamiento a la psicología del autor del texto. El acercamiento a las condiciones históricas que estaban presentes en el autor y sus circunstancias contribuiría a aclarar aquellos aspectos de la obra que no ofrecieran un significado evidente. En el caso de los mitos, se produce un hecho aparentemente paradójico, ya que los mitos son relatos sin autor. Los mitos son creación espontánea de la comunidad, sin que ninguno de los miembros de ésta pueda reclamar su autoría. En épocas tardías es posible que autores determinados elijan un motivo mítico y lo elaboren poéticamente o lo trasladen a alguno de los géneros literarios. Sin embargo, el mito originario, en el que los hombres de la comunidad depositaban sus anhelos y temores, surge espontáneamente. Por lo tanto, el criterio subjetivista padece una limitación importante a la hora de interpretar los mitos.

El segundo criterio es el objetivista o lingüístico. Se trataría de completar el significado expresado por medio de reglas que están presentes en el medio lingüístico del texto que se estudia. En esta versión de la hermenéutica, los mitos no resultan fácilmente interpretables, siendo así que relatos míticos semejantes se encuentran acuñados en distintos idiomas. De este modo, el estudio de los mitos desafía la eficacia de una hermenéutica rígidamente lingüística y convierte en virtualmente necesario el acceso al plano simbólico de la cultura. Podríamos afirmar que la interpretación de los mitos debe ir más allá de lo lingüístico, para acceder a lo simbólico.

Frente a los puntos de vista anteriores, Gadamer propuso el criterio de la fusión de horizontes para describir la naturaleza de la labor interpretativa. Este concepto, más amplio que cualquiera de los anteriores, permite un acercamiento fructífero al fenómeno de los mitos. Por mi parte, entiendo que el horizonte interpretativo del mito debe comprender, al menos, los siguientes elementos:

- El mito es una estructura lingüística de generación colectiva. Quiere ello decir, que el sujeto que al mito puede corresponderle es un sujeto colectivo. Ello justifica en cierta manera el acercamiento de Ortiz-Osés a aquellas teorías que en la psicología tratan de integrar a individuo y grupo social.

- En el mito se ponen de manifiesto aquellas tendencias de los grupos humanos que exceden el contenido de los discursos proferidos, las normas establecidas y las instituciones operantes. Si estos elementos constituyen la expresión de la conciencia social, en el mito se expresan las proyecciones emocionales de los fenómenos tal y como los vive un pueblo. Estas proyecciones emocionales se cristalizan en forma de símbolos y de ritos, que constituyen el texto (metalingüístico) y el contexto interpretativo de los mitos.
- Por la parte del intérprete, su horizonte interpretativo debe dar cuenta de los mitos en los que se desenvuelve su cultura, a fin de distinguir entre categorías del logos y prejuicios axiológicos. De tal manera que el acercamiento a una cultura extraña debe producirse con pleno reconocimiento de las asunciones en que se basa la propia. Por ejemplo, Lévi-Strauss rompió con la tendencia generalizada de considerar a las culturas salvajes como inferiores o menos desarrolladas.

Entiendo que para desarrollar el horizonte interpretativo de un mito determinado, además de los tres puntos anteriores de carácter general, deben tenerse en cuenta unas bases interpretativas de carácter particular. A continuación, voy a proponer un esquema interpretativo de los mitos, que permite entender el enfoque de Ortiz-Osés pero no se agota en él. En este esquema creo poder integrar enfoques metodológicos diversos, tales como el estructuralismo de Lévi-Strauss, el trifuncionalismo de Dumézil, la hermenéutica psicosocial de Ortiz-Osés y la mitología comparativista de Kerényi. Estos elementos hermenéuticos pueden ordenarse en cuatro niveles. Son los siguientes:

El nivel teonímico: Se refiere al nombre de los personajes o figuras míticas, usualmente dioses y númenes. El nombre, suele dar pistas sobre el origen, a menudo arcaico de estas figuras del imaginario social. Por ejemplo, Zeus, proviene de Dieus, que quiere decir luz, tal y como ha explicado Kerényi<sup>607</sup>. El estudio del 'enjambre semántico' de los nombres, resulta en ocasiones altamente fructífero. Sin embargo, este nivel debe completarse con los siguientes, so pena de caer en interpretaciones acriticas. Así por ejemplo, la escuela de Max Müller incidió excesivamente en el nombre de los dioses, cuando a menudo muchos de estos nombres persisten, aún cuando cambia el comportamiento de las figuras míticas asociadas a ellos. Por ello, es necesario acceder al segundo nivel.

El nivel funcional: Este nivel se refiere a las funciones que se atribuyen a una determinada figura mítica. El concepto de actante de Greimas<sup>608</sup> procedente de la teoría literaria se acerca notablemente a lo que quiero expresar. El conjunto de funciones atribuidas a una figura mítica constituye su contenido significativo. De esta manera, el nivel funcional permite establecer comparaciones entre figuras míticas que aún presentando diferentes nombres (diferencias en el nivel teonímico), guardan similitudes funcionales. Asimismo, el nivel funcional permite establecer diferencias de matiz entre figuras míticas aparentemente similares. De este modo, pueden agruparse

---

<sup>607</sup> Kerényi, K. *Zeus and Hera. Archetypal image of father, husband and wife*. New Jersey: Princeton University Press, 1975. Pp. 3 y ss.

<sup>608</sup> Greimas, A.J. Op. Cit. 1982. P. 23.

las diversas funciones en 'clusters' o conjuntos y establecer matrices con los diversos elementos identificados. La mitología comparativista de Kerényi se centra principalmente en la descripción de este nivel funcional.

El nivel estructural o sistémico: al proceder a comparar mitos de un determinado ámbito cultural con los de otro distinto pueden llegar a establecerse analogías y relaciones. De este modo, el intérprete puede identificar sistemas o estructuras (elementos relacionados con cierto grado de orden). Lo mismo puede ocurrir con fragmentos de mitos, denominados mitologemas. Lévi-Strauss por ejemplo, propuso la sistematización de variantes de un mismo mitologema que, una vez relacionados, compondrían el complejo ideológico (problemas y soluciones de una comunidad étnica) que se ejemplifica en el mito. Asimismo, Dumézil propuso que en la mitología de los pueblos indoeuropeos se refleja una estructura tripartita, aceptando ligeras variaciones según los diversos pueblos. Dumézil en sus últimos escritos no se decanta por una traslación directa del esquema tripartito a la estructura social de los pueblos indoeuropeos. Por lo tanto, puede decirse que con Dumézil se establece una distinción entre los planos simbólico y social. En el caso de Ortiz-Osés, la estructura que propone, cuenta con dos elementos básicos (matriarcalismo y patriarcalismo) y otros elementos adyacentes (fratriarcalismo). Se trata, en consonancia con el esquema de Dumézil, de estructuras simbólicas. Sin embargo, si bien Dumézil pone el acento en el contenido funcional de las diversas figuras, Ortiz-Osés se centra en el carácter axiológico de sus funciones. Si Dumézil se refiere principalmente a lo que las figuras míticas realizan, Ortiz-Osés se centra preferentemente en 'cómo' éstas realizan sus funciones.

El nivel pragmático o de aplicación: La interpretación de los mitos a menudo cumple una función respecto del momento presente. Gadamer señaló que la 'applicatio' es un momento fundante de la interpretación. En el caso de Ortiz-Osés hemos indicado que su hermenéutica de la mitología vasca tiene aplicabilidad en la comprensión actual del mundo vasco. Las características vinculaciones emocionales, la adhesión a la tierra, la escasez de mitos heroicos y fundacionales, la ambigüedad de las figuras idealizantes, pueden ser mejor entendidas si se tienen en cuenta los símbolos tradicionales. Asimismo, el contraste con otras mitologías, las de los pueblos propiamente indoeuropeos permite, según Ortiz-Osés, un corte axiológico. En virtud de este corte axiológico, los valores que comparecen en los mitos vascos provienen de una experiencia ancestral y no coinciden de forma absoluta con el desarrollo de los valores en el campo indoeuropeo. En este sentido, el enfoque de Ortiz-Osés resulta coincidente con el de Nagy, cuando señala, respecto de la narración épica y en general, de la mitificación o mythmaking, que *“the explicitly narrative structure of epic, as is the case with mythmaking in general, frames a value system that sustains and in fact educates a given society”*<sup>609</sup>. Aplicando este punto de vista a las creaciones de Hesíodo y Homero, podemos destacar su función de recapitulaciones axiológicas de finalidad panhelenizante.

*Recalling the testimony of Herodotus and others to the effect that Homer and Hesiod provide a systematization of values common to all Greeks, we may go so far as to say that “Homer” and “Hesiod” are themselves the cumulative embodiment of this systematization -the*

---

<sup>609</sup> Nagy, G. Op. cit. 1992. P. 37.

*ultimate poetic response to pan-Hellenic audiences from the eighth century onward*<sup>610</sup>.

#### 4. APLICACIÓN DE LA METODOLOGÍA: TRES RELATOS VASCOS

En *El inconsciente colectivo vasco* Ortiz-Osés ofrece una aplicación de su metodología hermenéutica a tres relatos. Estos tres relatos no pueden considerarse exactamente como mitos, sino más bien como narraciones o cuentos. Sin embargo, el simbolismo empleado en ellos, resulta similar al de los mitos. Asimismo, desde un punto de vista pragmático, su razón de ser o causa final parece ser ejemplificativa. Es decir, sirven de ejemplo para las decisiones de la vida. Puede afirmarse que se trata de relatos que ayudan a afrontar los avatares de la vida.

Tratándose de relatos con finalidad ejemplificativa entiendo que, no obstante, guardan con los mitos cierta familiaridad de ambiente. Es decir, a mi entender, puede considerarse que son narraciones que comparten con los mitos preferencias axiológicas similares. Por ello, resultan de utilidad a la hora de reflejar los 'vectores axiológicos' de la comunidad que los genera.

a) Gatza ala erregea (La sal o el Rey).

En este cuento, se presenta a la muchacha (hija de un Rey) una disyuntiva que ha de afrontar. En efecto, debe elegir entre la sal y el Rey. La sal es un elemento que aparece frecuentemente en el folklore y los mitos de los pueblos de Europa. El estudio, ya clásico, de Jones<sup>611</sup> recopila las diversas significaciones que adquiere la sal en cuentos y leyendas. Entre todas ellas, hay dos que convienen al relato que ahora analizamos. La primera de ellas, se refiere al acto de arrojar sal al fuego, que Jones vincula con el alejamiento de la mala fortuna. La segunda de ellas, se refiere a la asociación de la sal con la sabiduría o gracia personal. Tenemos por lo tanto, dos conjuntos de significaciones opuestas desde el planteamiento inicial del cuento:

<b>Sal</b>	<b>Rey</b>
Orden materno.	Orden paterno.
Gracia, salero.	Poder.
Elemento vivificante.	Status consolidado.
Habilidad interpersonal.	Posición social.

Siguiendo el esquema de Jones, se pone de manifiesto la confrontación entre dos posibles escenarios: la chica puede optar por el orden paterno (Rey) y vivir una vida estable, pero estática, sometida al poder del amo masculino o puede optar por el orden materno. Este último le ofrece una vida más venturosa, creativa, arriesgada, pero en la que su especial gracia o salero, junto con los consejos de la madre (que representa la Virgen) le ayudarán a sortear las desgracias. Las citadas vivencias también le ayudarán a fortalecerse (avivando el fuego con la sal) y, finalmente, a lograr poner el destino a su favor (mediante el casamiento con el hijo de la Señora).

<sup>610</sup> Ibid. P. 42.

<sup>611</sup> Jones, E; Jung, C.G; Hillman, J. *Salt and the alchemical soul*. Connecticut: Spring publications, 1995. Pp. 47-100.



El cuento señala la inconsciencia del hijo de la señora. Con ello, se alude a que en su enamoramiento, desconoce la condición social de la chica, cegado (el amor es ciego) por su gracia natural. Parece claro que el casamiento en el orden del padre se realizaría con plena consciencia de que ella es hija del Rey, con lo que el novio se fijaría menos en la sal de la chica y más en su status.

El cuento expresa la preferencia por el modo de vida del orden consagrado en el cuento como materno, sobre el del orden paterno. Tratándose de un cuento inmemorial, entiendo que bien puede reflejar la preferencia de la comunidad o de buena parte de ella por una vida no centrada en la jerarquía social ni en el poder, sino más bien en las posibilidades espontáneas que ofrece la comunidad. Se daría una oposición bastante clara entre *communitas* y *societas*, en el sentido de Turner<sup>612</sup>. Asimismo, se expresa claramente la afirmación de que es posible una vida al margen de la posición social y del poder. Por último, cabe señalar que aunque la unión con el hijo de la señora pudiera parecer como beneficiosa socialmente, la inconsciencia del hijo respecto a la condición social de la chica indica que el criterio de status no resulta privilegiado. Al contrario, el cuento parece ir dirigido precisamente a recalcar que si se opta por el orden paterno tal y como aparece en el cuento, se corre el riesgo de perder la sal de la vida. Por todo ello, entiendo que Ortiz-Osés contempla, a mi modo de ver acertadamente, que en este cuento, la sal

*remite a la concepción vasca de la realidad como transida de fuerza vital (adur/indar). Así pues, la sal funciona simbólicamente como sustento (cfr. la diosa mexicana de la sal en Frazer), esencia energética (sangre, germen, concepción, cuajo), virtualidad mágica (Azkue, Ferguson). Todas estas acepciones la (sic) ofrecen psicológicamente como constelando el arquetipo del “ánima” o alma matriarcal-natural de las cosas, e.d. como vitalizante<sup>613</sup>.*

b) Kanillo arrantzalea eta kanillo txiki.

El relato de Kanillo se caracteriza por ser extraordinariamente complejo. Por ello, admite lecturas diversas. Ninguna de ellas puede llegar a agotar el abanico de significaciones del cuento. Para desentrañar el sentido del relato, voy a tener en cuenta dos interpretaciones, la de Ortiz-Osés y la de Apalategi. Las dos tienen poco que ver entre sí. Sin embargo, estimo que aportan elementos de comprensión estimables. Por mi parte, añadiré algunas claves no tenidas en cuenta por los dos autores mencionados.

Ortiz-Osés aplica su metodología, anteriormente explicada, a la interpretación del relato. Por ello, ve en las aventuras de Kanillo un arquetípico proceso de individuación.

*Canillo-hijo logra su individuación, liberación e independencia de la “casa del diablo-besugo” (que es él mismo en cuanto fijado al ánima negativa y sombra anidad en el médium líquido amniótico del Mar/Madre). En este viaje arriba a la orilla salvadora del mar y, finalmente, a su hogar, asumiendo la muerte (yegua muerta) y*

<sup>612</sup>Turner, V. Op. Cit. 1995. Pp. 94 y ss.

<sup>613</sup>Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1982. P. 112.

*endosándose psíquicamente la paloma (ánima positiva o animadora)  
y la hormiga (fuerza ctónica elemental)*<sup>614</sup>.

Vemos que Ortiz-Osés vincula imágenes concretas con elementos del desarrollo de la personalidad:

Mar / Madre  
Yegua muerta / Muerte  
Paloma / Ánima  
Hormiga / Fuerza ctónica

De la interpretación de Ortiz-Osés quiero destacar que acierta al identificar el motivo del relato con la liberación del protagonista. Ortiz-Osés propone que esta liberación tiene carácter psíquico. Es la mencionada individuación. Por mi parte, quiero proponer que la liberación de Canillo tiene que ver preferentemente con los ritos y prácticas de la religión primitiva iniciática y con elementos chamanísticos. Como valoración crítica quiero señalar que, a mi entender, en el relato se concitan símbolos que, efectivamente pueden reflejar fuerzas psíquicas: liberación de la madre oceánica, adquisición de fuerzas varias y derrota del diablo, personificación de la sombra, la personalidad reprimida, por medio del huevo, símbolo del sí-mismo, de la complejidad de los opuestos, de la totalidad. Sin embargo, creo que éste no es el contenido exclusivo del relato. A mi entender, hay que tener en cuenta elementos culturales presentes en la religión tradicional vasca y que pueden ayudar a comprender la presencia de algunos significantes del relato.

Apalategi, por su parte, señala que

*el cuento presenta dos clases de problemas. El problema del parentesco y el de las relaciones sociales. Las relaciones de parentesco las catalogo como relaciones interiores y las sociales como exteriores. Pienso que las relaciones de parentesco se crean en relación a las exteriores, y se solucionan, en razón al parentesco, de una forma diferente. Ocurre lo contrario en lo que respecta a las relaciones exteriores. En el gráfico queda fielmente esto último. Entre los dos parentescos, existe no obstante una notable diferencia y es ésta: el héroe principal (el hijo) no recibe ninguna ayuda del héroe secundario (el padre) y, en cambio, el antihéroe principal (besugo-diablo) sí recibe ayuda del antihéroe secundario (diablo de figura de hombre). El hecho de ser principal en las relaciones de parentesco no presupone que lo sea en las relaciones exteriores*<sup>615</sup>.

Apalategi, a diferencia de Ortiz-Osés, introduce categorías sociológicas para explicar el desarrollo del relato. El parentesco, la relación familiar, es una de las claves del cuento, según Apalategi. A la familia, como institución en la que se desenvuelven relaciones de poder/sometimiento y de cooperación/no cooperación, se oponen en el relato las relaciones exteriores, aquellas que el protagonista encuentra en su andadura.

---

<sup>614</sup> Ibid. P. 115.

<sup>615</sup> Apalategi, J. *Introducción a la historia oral*. Barcelona: Anthropos, 1987. P. 146.

Tanto Ortiz-Osés como Apalategi apelan a las figuras parentales para explicar el relato. Ortiz-Osés lo hace para mostrar un esquema de desarrollo basado en imagos psíquicas (materna y paterna), de acuerdo con un esquema de inspiración psicoanalítica. Apalategi toma como clave explicativa la familia. Se trata para él, de familias de tinte realista, que evidencian problemas interpersonales (abandono del hijo, afición al juego del padre, etc). De la aportación de Apalategi creo que resulta interesante tomar su idea de familia, pero en un sentido amplio, como comunidad en la que el protagonista desenvuelve sus esfuerzos.

Procede realizar una reinterpretación del mito teniendo en cuenta los caracteres que he asignado anteriormente a la religión primitiva. Para ello, es conveniente analizar el mito en sus diferentes escenas.

Escena 1: Canillo el pescador.

- Canillo padre es un pescador, es decir su modo de vida es similar al de los cazadores-recolectores. Como ellos, acude a pescar cuando consume sus bienes, sin que realice una conducta planificativa. Aquí se nos presenta la primera comunidad a la que pertenece Canillo el chico, la comunidad familiar (aunque tan sólo se muestra al padre y al hijo, que comparten nombre). Esto último puede indicar cierta identificación y circularidad, es decir, podría tratarse de un suceso típico en la vida de los varones, ritualístico o iniciático.
- Establece una relación con el besugo diablo, que le exige una conducta sacrificial. Canillo no tiene más remedio que sacrificar a su hijo a cambio de riquezas. Los sacrificios animales son práctica común en las costumbres primitivas y el sacrificio de los hijos es bien conocido por el caso típico de Abraham. La contraprestación consiste en riquezas para Canillo, algo que entra dentro de lo habitual, porque los sacrificios animales solían llevarse a cabo para lograr el favor de los dioses o númenes.
- Canillo el chico es enviado a una casa oscura que, probablemente, representa el inframundo, el Hades. El motivo del rapto es también recurrente. Aparece en el mito de las dos diosas, Perséfone y Kore. El rapto puede simbolizar el carácter inesperado y violento de la muerte.

Escena 2: Huida de Canillo el chico.

- La muerte en el reino de las sombras es simbólica o ritual, probablemente iniciática, puesto que Canillo logra salir de la guarida. Es arrojado al mar. Ortiz-Osés equipara el mar con el ámbito materno. Quiero proponer la interpretación alternativa según la cual, el mar representa en la aventura de Canillo el límite de su acción. En principio, el mar es un ámbito no apto para la acción humana. Para que Canillo pueda hacer algo con su vida, debe primero nadar, cruzar el mar y arribar a la orilla, que es para él, el punto de partida de una nueva vida. En el mar lo único que le cabe hacer es nadar, es decir, atravesarlo sin permanecer en él. Si persistimos en observar cierto carácter ritual en el relato, podría perfectamente simbolizar un rito de paso.

- Canillo se encuentra con un león, una paloma y una hormiga. Ésta es la segunda comunidad en la que se encuentra Canillo. Una vez atravesado el mar Canillo se encuentra con tres animales. Debe superar una prueba, algo habitual en los ritos de iniciación, a cambio de nuevos poderes. Canillo, demuestra su pericia en la comunidad de los teriomorfos, tal vez chamanes, con lo cual se inviste de los poderes totémicos y del maná que guardan estos animales. La prueba puede dar idea de la naturaleza del 'cargo' o personalidad que adquiere Canillo. Se trata de determinar la justicia en el reparto de una presa. Por lo que parece su rol viene a ser el de un pacificador de la comunidad.
- A cambio de ello, recibe el don de transformarse en cada uno de los animales a los que ha ayudado. La cualidad de transformarse en animales se adquiere en las ceremonias chamánicas y en ritos de iniciación. Estas transformaciones permiten el acceso al diablo, personificación del mal, así como a desentrañar el secreto de su extinción. La tarea de Canillo será hacer desaparecer el mal, encarnado por el diablo. Es ésta una tarea propia de los chamanes en las religiones en que tienen presencia. Le corresponde a Canillo en su nueva condición, como iniciado.

#### Escena 3: Regreso a la guarida del diablo.

- El diablo desvela su secreto, el modo de procurarle la mortalidad, de hacer que desaparezca. Para ello, Canillo tiene que encontrar al hermano del diablo. Éste guarda en su vientre una liebre, la liebre una paloma y la paloma un huevo. Vemos que el diablo o figura maléfica, se desdobra en dos. Para provocar la desaparición del mal, Canillo debe acudir a la figura desdoblada del diablo, es decir, a un ser que tiene la misma naturaleza que el diablo. Es un caso similar a la relación entre icono y ente sagrado. Parece que se propone una lógica según la cual el mal y el bien se encuentran interpenetrados. Para que desaparezca el diablo, Canillo debe acceder al ser íntimo del diablo-hermano (imagen desdoblada del mal), a su vientre y allí acceder a estratos de su ser cada vez más benéficos o puros. En numerosas culturas de la antigüedad se consideraba que las vísceras de los animales tenían carácter sagrado. En el interior del vientre se encuentra un conejo y en el interior del conejo una paloma, con lo cual se observa la gradación progresivamente más blanca, más benéfica, del ser del hermano-diablo. En el interior de la paloma se encuentra el huevo. El huevo significa la totalidad, el germen de la vida nueva. Por la acción de Canillo chico, la magia negra se transforma en blanca.

#### Escena 4: La lucha con el diablo en Ipparrremendi.

- Canillo se transforma en león y lucha con el diablo. Sin embargo, las facultades físicas que emplea, únicamente le permiten empatar con el diablo. Para la victoria sobre él, para acceder al ser más íntimo, para transformar el mal en vida, precisa de la asistencia de la asistente criada. Con la energía extra que ésta le proporciona (en forma de panecillo), Canillo puede doblar al mal, someterlo y extraer de él el elemento salvador, el huevo. Vemos que para que exista huevo, es precisa la unión sexual y por ello, aparece en ese momento la figura de la criada, que le ayuda a dominar la fuerza maligna y tener acceso al huevo. Una vez en posesión del huevo, Canillo procede a ejecutar la acción prescrita que provoca la desaparición del mal. De este modo, el mal se transmuta en bien.

Escena 5: Regreso a casa y reconciliación con el padre.

- Canillo regresa a casa y su padre no le reconoce en un primer momento. Es algo normal, puesto que su condición ha cambiado, tras la iniciación y su acción mágica de convertir el mal en bien. Sin embargo, cuando se identifica, el padre se percata del éxito de su hijo en las pruebas a las que ha tenido que ser sometido y lo celebra gozosamente.

c) Castillo pranko.

Ortiz-Osés advierte en este relato una oposición entre la pérdida de los bienes materiales o externos y la adquisición de bienes internos. El héroe se enfrenta al arquetipo masculino, que comparece con signo negativo y recibe, por el contrario la ayuda del arquetipo femenino o ánima, representado por la muchacha. De tal manera que el héroe presenta una cierta pasividad, que Ortiz-Osés contrapone a la actividad de la chica, más heroica ésta.

*En este sentido y contexto es muy revelador el carácter pasivo y no-heroico que exhibe nuestro protagonista en la leyenda, mientras que es la mujer -el ánima- la que toma la iniciativa hasta el punto de transmutar mágicamente su caballo en ermita, a sí mismo en imagen y a su marido en sacristán (una figuración un tanto fascinadora, petrificadora o hechizadora del hombre por la Mujer)<sup>616</sup>.*

En este relato se observan tres partes diferenciadas. En la primera parte se justifica la relación entre el joven y Castillo pranko. El joven se relaciona con Castillo pranko debido a un avatar del destino. Pierde su fortuna y quiere recobrarla por lo que su única vía parece ser la que le ofrece Castillo pranko. Cabe destacar por una parte, la recurrencia del tema de la fortuna y del destino. Por otra parte, hay que destacar que para que el joven pueda acceder a la ayuda de Castillo pranko se le exige una conducta pautada y estricta (llegar a su residencia antes de que se calce la segunda bota), revelando así un cierto carácter ritualístico. En tercer lugar, al igual que en el relato anterior, se exige al muchacho una conducta sacrificial, incluso para llegar a la morada de Castillo pranko. Estos dos últimos caracteres desvelan una cierta relación del cuento con prácticas religiosas antiguas (ritualismo y sacrificios).

En la segunda parte Castillo pranko expone el modo de recuperar la fortuna. Castillo pranko exige al muchacho superar una serie de pruebas si quiere reganar su fortuna perdida. Las dos primeras tienen carácter laboral-económico. Se refieren a las dos formas económicas preponderantes desde el Neolítico, la domesticación de animales y la agricultura. En ambas, es la muchacha la que realiza las tareas, por lo que estimo muy acertada la interpretación de Ortiz-Osés respecto del heroísmo femenino y el antiheroísmo masculino de este relato. Sin embargo, por muy buenas que fueran las tareas realizadas por la muchacha, la clave del cuento reside en la joya. La sortija representa lo más valioso, en forma simbólica. Ella se encuentra en el tapón de un recipiente que contiene la sangre de la chica. En sintonía con Ortiz-Osés, entiendo que la sangre simboliza el ser más íntimo de la mujer, su esencia interna. En ello va a

---

<sup>616</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1982. P. 118.

encontrar el chico la joya o clave de su existencia, si bien ésta se hallará en las profundidades, dando a entender tal vez la dificultad de su acceso. Coincido asimismo con Ortiz-Osés en que el despedazamiento es un mitologema que se repite tanto respecto de Dionisos como en otros relatos del folklore internacional. La posterior recomposición suele acarrear, por lo general, alguna diferencia respecto del estado original (de ahí la pérdida del dedo). Recuérdese a este respecto que el propio Cristo reaparece a sus discípulos transfigurado tras la Resurrección. En cualquier caso, es la mujer la que ejerce un rol activo, aún cuando es ella misma la clave de la salvación del chico, denotando una cierta inacción del varón.

En la tercera parte, Castillo Pranko toma la determinación de matar a los recién casados. Aquí se actualiza la imagen del hombre poderoso y maligno. Es decir, se opone al ingenuo y bondadoso muchacho el perfil del hombre malvado y tiránico. Parece que implícitamente, lo que mueve a Castillo Pranko es la envidia por la felicidad de los jóvenes, así como por su presunta fecundidad (trasncurren nueve meses desde que encuentra el rastro de los jóvenes). El muchacho demuestra de nuevo su impericia, denotando una falta de heroísmo que únicamente suple a base de evitar un enfrentamiento con la figura patriarcal altamente desvalorizada. De este modo, para salvarse no podrá imitar a Castillo Pranko (tendencia mimética) sino evitar la concurrencia con él, incluso simulando la enajenación de la personalidad.

## 5. EL PEINE DE LA DIOSA MARI

De entre las numerosas imágenes que nos ofrece la mitología vasca, Ortiz-Osés elige una que considera como particularmente significativa.

*Mari aparece frecuentemente en los textos vascos peinando su hermosa y dorada cabellera con peine de oro, a veces sosteniendo con la otra mano un espejo y normalmente sentada a la puerta de su cueva al sol. Se trata de una especie de escena arquetípica o “escena originaria” de signo estático-extático que también se extiende a los númenes aparejados a Mari (las lamias y algunas sorgiñas)<sup>617</sup>.*

Como he señalado anteriormente, las acciones que realizan los seres míticos constituyen el contenido funcional de éstos. Lo que hacen y cómo lo hacen los diferencia del resto de númenes. Históricamente, este hecho ha venido siendo reconocido de diversas maneras. Por ejemplo, en Grecia, las inscripciones de los dioses los representaban de una forma característica: Atenea con su escudo, Hermes en un pilar, etc. Las claves interpretativas que ofrece Ortiz-Osés de esta escena primordial o arquetípica son las siguientes.

El tema central gira en torno a la escena de Mari peinando sus cabellos. Para Ortiz-Osés, “la acción de peinarse y repeinarse remite al tema de “peinar” las hebras del destino que Mari, en efecto, rige (como Mora/Moira personificación de la suerte/adur)”<sup>618</sup>. La acción de tejer y el oficio de hilanderas corresponde en amplios campos de la mitología europea a las lamias. Aparecen, por lo tanto, tres elementos principales en la imagen: el peine, el espejo y los cabellos.

---

<sup>617</sup> Ibid. P. 225.

<sup>618</sup> Ibidem.

El peine trama los hilos, los pulsa, impulsa y armoniza. Siguiendo a Azkue, Ortiz-Osés emparenta al peine, orrazi con orratz, aguja. Con el peine, Mari temple, regula y destina la realidad.

El espejo ofrece imagen de la realidad del mundo en sus raíces, hebras, hilos. Es el lugar de reflexión e inflexión de todos los seres. Con el espejo, Mari detiene/contiene la/su realidad. En cuanto a la terminología, guarda relación con la empleada por Lacan, ya que Ortiz-Osés denomina a esta escena como 'Fase del espejo'. Para Ortiz-Osés, esta fase revela una situación urobórica en la que el cuerpo de Mari se equipara al cuerpo del Universo<sup>619</sup>. Estimo que la referencia a Lacan es procedente, desde el momento en que para el psicoanalista francés, la fase del espejo es el instante en que el infante se percibe a sí mismo como unidad, como totalidad. Como señala Dor, “*Avant le stade du miroir, l'enfant en fait pas initialement l'expérience de son corps comme celle d'une totalité unifiée, mais comme quelque chose de dispersé*”<sup>620</sup>. En el caso de Mari, la imagen del espejo pudiera ser el fruto de su autorreflexión, de la reflexión de la comunidad en la que Mari ocupa el centro simbólico. Como señala Ortiz-Osés, el espejo

*es también un instrumento de autoconocimiento, al recompensar mi figura originariamente absorbida por el mundo/madre y troceada o perdida entre los elementos “ctónicos”*<sup>621</sup>.

Ello significaría una cierta evolución en el sentido de que la figura de Mari, no aparece recluida en la caverna sino que accede a la luz y con ello, a un estadio más autoconsciente y unitario.

a) Los cabellos como símbolo energético.

Los pelos-hebras de la Diosa, dorados para más señas, remiten a la magia de la fuerza, el poder/potencia y el sexo. Existe una equivalencia simbólica cabellos = energía. El trabajo de religar, entrelazar o urdir los hilos no es solamente un tema teórico de la Diosa, sino fundamentalmente práctico. La realidad cazada/ligada en el espejo es estructurada por el peine. De tal manera, que el acto de peinar puede simbolizar la domesticación de la naturaleza en su expresión más silvestre. De ahí “*que el primitivo acto urobórico-narcisista del peinarse ante el espejo pueda llegar a significar un medio y mediación de recomponer mi figura y el mundo, así como de filtrar -filtro mágico- los deseos y racionalizar lo irracional*”<sup>622</sup>. Entiendo que, considerada en conjunto, la escena primordial consiste en una dialéctica entre la imagen del espejo y la carda. La primera fija y sedentariza la imagen refleja. La segunda moviliza y reanima la materia primera. Para Ortiz-Osés, el espejo de Mari “*puede servir, negativamente, para petrificar, fijar o detener; pero puede fungir como lugar de transducción y metamorfosis, recreación y transformación o regeneración*”<sup>623</sup>. Por mi parte, a diferencia de Ortiz-Osés, que observa aspectos positivos y negativos de la imagen de Mari, prefiero ver en la escena primordial un conjunto en continuo

---

<sup>619</sup> Ibid. P. 229.

<sup>620</sup> Dor, J. *Introduction à la lecture de Lacan*. Paris: Éditions Denoël, 2002. P. 99.

<sup>621</sup> Ortiz-Osés, A. Op.Cit. 1982. P. 229.

<sup>622</sup> Ibidem.

<sup>623</sup> Ibid. P. 237.

dinamismo. La vinculación energética del acto de peinar permite a Ortiz-Osés extraer las siguientes conclusiones:

- La diosa con el peine es la diosa que carda el tejido de la vida<sup>624</sup>. Si la actividad planificadora, proyectiva, aparece como propia de las lamias en mitologías del norte de Europa, a Mari corresponde la actividad lanificadora, cardadora, de hilación y renovación. Comprobamos de nuevo la concurrencia de índices semióticos que apuntan hacia la preponderancia del instante presente, en lugar de la futuricidad y la previsión.
- Para Ortiz-Osés, por debajo de la actividad roturadora, la significación de la carda se emparenta con símbolos de fertilidad y de fecundidad<sup>625</sup>. La carda se vuelve carga o recarga energética. Para Ortiz-Osés, la metamorfosis del peine de Mari “*transforma radicalmente el mitologema de la Diosa del Destino y ancla significativamente: el Destino es ahora el Destino natural, y la Diosa Mari es la Diosa de la fertilidad-fecundidad*”<sup>626</sup>. Lo interesante aquí es que, por una parte, la imagen de Mari cardadora, simboliza la inmanencia del proceso real-natural. La naturaleza, plasmada simbólicamente en Mari, se auto-regenera y renueva sin que se manifieste un sentido de trascendencia respecto de lo inmediato-natural. Esta interpretación concuerda con la amplia tradición mágica del País Vasco, donde el remedio a numerosas dolencias físicas y del espíritu residía en la aplicación de plantas y hierbas diversas. Asimismo, la cualidad benéfica de las plantas no debe esconder que algunas de ellas producen poderosos efectos nocivos, por lo cual puede afirmarse que el cuerpo de Mari, que simboliza a la naturaleza en su expansión y contracción, pone de manifiesto ambos fenómenos: la vida (expansión) y la muerte (contracción). Ortiz-Osés expresa esta idea al señalar que el peine dorado “*de la Diosa, como la rama dorada del culto a Diana, es considerado como cargado de vida-muerte, es decir, de potencia/poder vivificante*”<sup>627</sup>.

b) El carácter dorado del peine.

A diferencia de otros relatos primordiales, en la mitología de Mari la materia no se descompone en elementos diversos, sino que recibe una sobrevaloración cualitativa. Por ejemplo, en el *Prashna Upanishad*<sup>628</sup>, a la pregunta de cuáles son los poderes que componen las criaturas (pregunta II, respuesta primera), se responde que son el éter, el aire, el fuego, el agua, la tierra, la palabra, el pensamiento, los ojos y los oídos. En contraste con esta visión elemental de las cosas, en la mitología de Mari se opta por una valoración cualitativa de las cosas (naturaleza dorada) sin descender a diversificar esta materia sobre-estimada, es decir, sin entrar a mencionar la composición elemental de las mismas. Para Ortiz-Osés, la cualidad dorada significa que se trata de un objeto especialmente investido libidinalmente, cargado de maná<sup>629</sup>. En consonancia con la caracterización que aquí he presentado de Mari como símbolo del proceso natural en

---

<sup>624</sup> Ibid. P. 230.

<sup>625</sup> Ibidem.

<sup>626</sup> Ibid. P. 231

<sup>627</sup> Ibid. P. 233.

<sup>628</sup> Swami Sivananda. *The principal Upanishads*. Uttarakhand: Divine life society, 2008. Pp. 146 y ss.

<sup>629</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1982. P. 232.



su inmanencia, Ortiz-Osés apunta que el peine es el máximo atributo de la naturaleza en su regeneración-revitalización.

*Estamos confrontados al máximo atributo de la Madre-mujer: su instrumento de autofertilización y, por ende, de fecundación y vitalización del mundo. El peine obtiene así una función creacional y sexual sagrada como peine/pene o falo de la Gran Madre*<sup>630</sup>.

De nuevo, los símbolos proponen una interpretación inmanentista del proceso natural. La acción roturadora de Mari nos transporta a otro tema que ha abierto el capítulo, el del modo de vida o economía. En efecto, hemos señalado que a juicio de Ortiz-Osés, la imagen de Mari en la mitología vasca experimenta cierta evolución, en el sentido de que progresivamente van surgiendo signos del paso de un modo de vida cazador-recolector a un modo de vida agrario. Hemos mostrado anteriormente algunos de esos signos característicos en la forma de vida vasca tradicional. Restaba por mostrar su reflejo en la mitología. Para Ortiz-Osés, la simbología del peine que rotura la cabellera de Mari expresa esa evolución. Ello significaría el paso de Mari, figura emergente de las profundidades abisales de las cavernas, a la de Mari peinándose al sol en la entrada de su cueva. Para Ortiz-Osés

*La significación agrícola queda absolutamente corroborada cuando en otros textos aparece el cardo/carda metamorfoseado en “rastrillo” de escardar o roturar las tierras y, en tanto, en manifiesto símbolo de fertilidad-fecundidad*<sup>631</sup>.

Con todo ello, el significado de la imagen arquetípica de Mari debe ponerse en relación comparativa con los misterios del grano por excelencia, los misterios de Eleusis:

*El despedazamiento que realiza Mari frente al espejo con su peine simboliza, pues, el despedazamiento ritual de la “cabeza” (el “grano”) en la significación típica agraria con que aparece en los misterios de Eleusis: hay que morir, como el grano, para resucitar, hay que asumir la muerte, hay que reconciliarse con el diablo*<sup>632</sup>.

El paralelo de las imágenes (el significante) se corresponde en buena medida con el de las significaciones profundas (el significado). Por ello, estimo que en este punto, Ortiz-Osés propone una de sus interpretaciones más logradas del tema de Mari.

## **6. AMPLIACIONES A LA INTERPRETACIÓN DEL MITOLOGEMA DE MARI PEINANDO SU CABELLO**

Hemos localizado el mitologema de Mari peinando sus cabellos en una fase de la vida comunitaria en que las prácticas de caza y recolección daban paso a la agricultura. Mari aparece en el mitologema habitando la caverna, en el umbral de la misma, expuesta al sol y a la belleza diurna. Se trata de una imagen de tránsito entre la

---

<sup>630</sup> Ibid. P. 233.

<sup>631</sup> Ibid. P. 231.

<sup>632</sup> Ibid. P. 235.

oscuridad del mundo subterráneo y la claridad del mundo diurno. Metodológicamente, es necesario contrastar esta figura de Mari con otras relacionadas. En primer lugar, Otto menciona que en la región de Figalia se contaba una leyenda de Démeter Melaina en la que la diosa adoptaba forma de mujer con cabeza de caballo mientras sostenía en una mano un delfín y en la otra una paloma<sup>633</sup>. Ésta parece ser una representación de la diosa, operando a modo de eje ontológico. Es dueña de los tres reinos: tierra, mar y aire. Alternativamente, puede decirse que en ella se hacen presentes los seres de los tres reinos.

Por otra parte, tenemos las mencionadas figuras relacionadas con el vino y los cultos dionisiacos. En ellos, parece representarse la idea de la transformación, de la pujanza vital que no decae, aún con el despedazamiento físico (de la uva, de Dionisio). Kerényi<sup>634</sup> identificaba como idea que persiste tras este mitologema, la de la indestructibilidad de la vida o inmortalidad. Por mi parte, entiendo que tal vez sea más correcto hablar de transformación que de inmortalidad, puesto que el sentido de inmanencia que se desprende tanto de la religión dionisiaca como de la religión de Mari, impone una distancia respecto de nociones trascendentes de la vida y de la muerte.

La tercera imagen que es necesario contrastar con la de Mari es la de los misterios eleusinos. En éstos se actualizaba la imagen de la espiga que aparecía a los iniciados como símbolo central. La espiga representaba la vinculación de la vida nueva, con la muerte del grano. Como señala Otto, “*Ésta es, pues, la idea fundamental del mito de Perséfone al que están ligados los Misterios Eleusinos. La fecundidad, de la que depende la vida del hombre, la recibe éste de la mano de la muerte*”<sup>635</sup>.

La vinculación de vida y muerte no aparece de manera tan explícita en la imagen de Mari que nos ha sido transmitida. Ésta expresa de modo figurado la renovación del ser, en cuanto desarrollo inmanente y movimiento dinámico auto-regenerativo. En el caso de Mari, parece que la polaridad entre vida y muerte aparece diluída en el dinamismo de un proceso que todo lo engulle. El énfasis en el caso vasco se centra en la identificación del proceso, no tanto en los polos eidéticos que lo determinan. Existe por tanto, un menor grado de singularización elemental, tal como he apreciado anteriormente.

## 7. MARI Y EL MITO DE LA CAVERNA DE PLATÓN

La escena de Mari peinando sus cabellos a la entrada de la cueva nos remite a uno de los relatos fundacionales de la filosofía. En efecto, Platón en el libro VII de la *República* relata mediante el mito de la caverna el papel que corresponde a la filosofía. Entiendo que de la comparación cruzada de ambos mitos pueden extraerse consecuencias hermenéuticas interesantes. Dos aspectos resultan particularmente importantes, el simbolismo subyacente y el tema de la liberación.

El empleo por parte de Platón de la imagen de la caverna en la *República* puede no ser casual. Sabemos que las cavernas constituían un lugar de culto y de encuentro con las

---

<sup>633</sup> Otto, W. *El sentido de los misterios eleusinos en Hombre y sentido. Círculo Eranos III*. Barcelona: Anthropos, 2004. P. 48.

<sup>634</sup> Kerényi, K. Op. Cit. 1998. Pp. 50 y ss.

<sup>635</sup> Ibid. P. 54

potencias sobrenaturales en la religión primitiva de los pueblos pre-indoeuropeos. En la religión griega, que resultó de la fusión de las creencias patriarcales indoeuropeas y las prácticas citadas pre-indoeuropeas, algunos de estos cultos sobrevivieron bajo el manto de la religión dionisiaca. Empero, en la conciencia de los griegos de la época de Platón sobrevivía la creencia en la existencia de ritos y prácticas de vida pre-helenos. Hemos mencionado anteriormente la referencia a la maternidad de la tierra en el Menexeno. Asimismo, hemos señalado la interpretación -susceptible de crítica, pero que puede servir de ejemplo para una hermenéutica no literalista de los diálogos platónicos- de los ritos coribánticos en el Eutidemo.

Además de las ya citadas existe también otra mención en los diálogos platónicos a una forma de vida anterior al de la cultura helénica. En el *Político*, se cuenta que a la raza de los griegos antecedió otra que consideraba a los hijos surgidos de la tierra.

*Esta claro, Sócrates, que el hecho de procrearse unos de otros no se daba en la naturaleza de entonces, sino que los hijos de la tierra -esa raza que, según se cuenta, existió una vez- eran los que por aquel tiempo, resurgían de la tierra; esa raza fue recordada por nuestros primeros antepasados, quienes, al acabar ese primer ciclo, vivieron en el tiempo que le siguió inmediatamente y nacieron al comienzo del ciclo actual. Esos relatos fueron ellos quienes nos los transmitieron, relatos de los que muchos hoy, sin razón, desconfían<sup>636</sup>.*

El mito de la caverna de Platón, por lo tanto, puede interpretarse en relación con esta malla de significaciones y símbolos. Por ello, es probable que en la época de Platón estuviera presente (circulara) un mitologema según el cual los hombres (entendiendo por tales, los griegos) habían vivido una etapa anterior de una cultura diferente (creían que nacían de la tierra), con un modo de vida distinto (vivían de la abundancia de la naturaleza). No hemos de concluir que la versión que da Platón en el diálogo (en boca del extranjero, no de Sócrates) tenga carácter científico, pero sí muestra la posible existencia de una idea según la cual existió una cultura diferente y un modo de vida distinto. Ello no es incompatible con que en el relato la imagen aparezca idealizada y mitologizada.

*Surgiendo de la tierra, en efecto, todos recobraban vida, sin guardar recuerdo alguno de su anterior existencia; y, si bien de todo esto carecían, disponían en compensación de una profusión de frutos que les brindaban los árboles y muchas otras plantas que crecían sin necesidad de cultivo y que la tierra proveía como don espontáneo<sup>637</sup>.*

El mito de la caverna puede interpretarse en estas coordenadas hermenéuticas, es decir, con conciencia de que la referencia a la caverna puede no ser casual, sino que puede estar relacionada con historias que circulaban entre los griegos acerca de una cultura diferente y anterior. Platón se sirvió de un instrumento simbólico, la caverna, lugar sobradamente ligado a revelaciones de tipo religioso para mostrar su verdad. Era ésta una nueva verdad sobre el fin y el rol de la filosofía. Podría decirse que, en el pensamiento de Platón, del mismo modo que a la cultura de la era de Cronos (un Titán,

---

<sup>636</sup> Platón. *Diálogos*, V. Madrid: Gredos, 2002. P. 531.

<sup>637</sup> *Ibid.* P. 534.

al fin y al cabo, un ser de la era de Dionisos) siguió la era de Zeus, a la era del desconocimiento debía seguir la era de la filosofía.

a) La caverna de Platón y la cueva de Mari.

A continuación voy a ofrecer una serie de claves que mostrarán que el simbolismo que emplea Platón en su mito de la caverna no es del todo original sino que se incardina en unas coordenadas simbólicas determinadas por la tradición. Para ello, voy a tomar como hilo argumentativo la interpretación de Heidegger<sup>638</sup> sobre el mito de la caverna, publicado en el volumen 34 de sus obras completas. Heidegger señala que existe una interrelación entre idea y luz. La idea es algo más que el resultado de lo que perciben los órganos sensoriales. Por ejemplo, en el caso de un libro,

*What is sensed with our eyes is not the book, but the reddish brown, greyish white, black and so forth. The book can no more be “seen” than it can be heard and smelt. And yet we can naturally say “we see the book”<sup>639</sup>.*

Para que sea visto el libro, sin embargo, es necesaria la luz, siendo así que ella es transparente y permite penetrar en los objetos.

*For what we see there, a “book”, is clearly something different to “black”, “hard”, “soft”, etc. What is sighted in this seeing is the idea, the eidos. “Idea” is therefore, the look [Anblick] of something as something. It is through these looks that individual things present themselves as this and that, as being-present. Presence [Anwesenheit] for the Greeks is parousia, shortened as ousia, and means being. That something is means that it is present [es ist anwesend], or better: that it presences [west an] in the present [Gegenwart]. The look, idea, thus gives what something presences a, i.e. What a thing is, its being<sup>640</sup>.*

Hemos visto en el capítulo anterior que, en las cuevas ornadas, se hacían presentes animales. Algunos especialistas, apuntan incluso a que pudieran hacerse presentes escenas dinámicas y encuentros con fuerzas que tal vez únicamente allí se hacían presentes. No obstante, para Platón, no toda presencia o idea tiene el mismo grado. Entre las ideas, para Platón, existe una gradación. De tal manera que puede llegarse a una 'más alta idea' en un proceso de ascensión en la escala de ideas. Heidegger señala que esta idea más alta,

*It is the highest not only in the sense of being the last reached, but also in its rank. Of course everything depends on understanding why distinctions of rank are essential here. The highest idea is idea in the highest degree<sup>641</sup>.*

La idea más alta se caracteriza en la alegoría platónica por hacer posible el ser del resto de ideas, es decir, por posibilitar el ser-presente de todas las ideas.

---

<sup>638</sup> Heidegger, M. *The essence of truth*. New York: Continuum, 2002a.

<sup>639</sup> Ibid. P. 37.

<sup>640</sup> Ibid. P. 38.

<sup>641</sup> Ibid. P. 72.

*The highest idea, although itself barely visible, is what makes possible both being and unhiddenness, i.e. It is what empowers being and unhiddenness as what they are. The highest idea, therefore, is this empowering, the empowering for being which as such gives itself simultaneously with the empowerment of unhiddenness as occurrence. In this way it is an intimation of aitia (of "power", "mastery")<sup>642</sup>.*

De esta interpretación se desprende que la jerarquización de las ideas, comporta un proceso de ascenso, no exclusivamente intelectual o abstracto. Alcanzar la última idea significa acceder a la fuente de la que emanan el poder y el descubrimiento del resto de las ideas. Para los griegos el conocimiento de las cosas es análogo al proceso de ver. Por ello, el conocimiento que es visión, exige la presencia de luz, que como hemos señalado anteriormente, es transparente y permite penetrar en los objetos, en los seres. La idea más alta, a la que últimamente, remiten visión y luz debe ser, por lo tanto, el sol.

*To seeing there belongs something seen. In order that these two sides, and their inner connection as contraposition, should be possible, what is necessary -to remain at the level of sensory symbolism- is light. This light itself, again in sensory imagery, has its source in the sun, helios. As we shall see, Plato says that the sun, as the source of light, is not only the enabling condition of this connection, this becoming-seen of a being, but that it is also the condition of this being's (nature in the broadest sense) existence, of its origination, growth, nourishment and the like<sup>643</sup>.*

Platón se apoya en el simbolismo de la luz y del sol para resaltar que este último apodera y descubre la realidad. Esta significación del sol, sin embargo, no puede atribuirse en propiedad a Platón. Por el contrario, aparece en las mitologías orientales con un significado muy cercano. En el *Prashna Upanishad*, el sol se equipara a la vida o fuerza vital, vitalidad (prana) de la que emana la vida restante:

*Assuming all forms, resplendent, omniscient, the highest goal, the one light, the heat-giver, the thousand rayed, existing in hundred forms, life of all creatures, this sun rises<sup>644</sup>.*

Las coincidencias con el significado del sol en la alegoría de Platón son elevadas. Por ello, entiendo que es posible que Platón recogiera un mitologema de la tradición y lo aplicara al fin que él perseguía, determinar el fin de la filosofía desde su fundamento último. En relación con el mito de Mari, podemos establecer las siguientes relaciones:

- En un principio, parece que, como buena parte de los intérpretes ha señalado, la religión de Mari tiene que ver con las divinidades subterráneas. De hecho, en la mitología vasca, la inmersión en las cavernas aparece ligada a cierta aversión hacia el sol. De tal manera que la realidad que los iniciados experimentaban en la

---

<sup>642</sup> Ibidem.

<sup>643</sup> Ibid. P. 76.

<sup>644</sup> Swami Sivananda. Op. Cit. 2008. P. 153.

gruta desaparecía al acceder a la luz del sol. Así, también las lamias desaparecían con los primeros rayos del día.

- Sin embargo, una mirada más crítica nos indica que existen similitudes entre ambas experiencias. Si el sol es la fuente de poder y del ser-presente de los entes en Platón y en los Upanishads, en la cueva de Mari las cosas se convierten en doradas. De ahí extraen los practicantes poder, al contacto con los seres allí presentes, atravesando los límites de las cosas (recuérdese el caso de las manos negativas en las cuevas ornadas). Ya hemos señalado que los especialistas paleontólogos conciben como posible una práctica religiosa en la que los individuos participaran energéticamente en una realidad sobrenatural o poderosa. El sol de Platón y del Prashna Upanishad es el oro de la cueva de Mari, la fuente de vida y de fuerza. En este mismo sentido, Plutón, señor del inframundo era el amo de numerosas riquezas naturales.
- Asimismo, en el mitologema de Mari peinando sus cabellos, la acción de peinar se lleva a cabo al sol, con lo cual se observa cierto tránsito del universo oscuro de las profundidades de la caverna hacia la luz solar. No obstante, se mantiene la imagen revitalizante de Mari, que rotura los cabellos para renovarlos y evitar cierta deflación vital por estancamiento. Si en Platón el movimiento energizante equivale a una ascensión, en el caso de Mari, el movimiento energizante es la remoción, la circulación vitalizante.

## **8. MARI Y LOS DIOS (PROMETEO, YAVÉ Y KRISHNA). LA CUESTIÓN DE LA LIBERACIÓN**

En el capítulo dedicado a la metodología se ha explicado que conviene estudiar las figuras míticas en los aspectos que revela su acción. Por ello, una de las cuestiones más importantes de las divinidades mayores consiste en el estudio de su actividad en la medida en que afecta al hombre.

Asimismo, he señalado anteriormente que otro de los temas a estudiar en relación con el mito de la caverna, ya sea la de Mari, Plutón o Platón, es el de la liberación. La liberación, en los mitologemas de las dos diosas, Deméter y Perséfone, aparece relacionada con el rapto de Perséfone por el señor del inframundo. Entretanto, en palabras de Kerényi, “*Deméter buscaba a su hija desaparecida como si hubiera perdido la mitad de sí misma y la encontró finalmente en el mundo inferior*”<sup>645</sup>. También en la mitología vasca aparecen historias de raptos de jóvenes muchachas que, confundidas por su inocencia o falta de sentido común, son raptadas por Mari y llevadas en cautiverio a su cueva. En este rapto ha querido ver Kerényi la unión indisoluble de vida y muerte, en una época en la que ambas se sucedían con una frecuencia mayor que en la actualidad. Señala Kerényi respecto de Demeter, que

*To enter into the figure of Demeter means to be pursued, to be robbed, raped, to fail to understand, to rage and grieve, but then to get everything back and be born again. And what does this mean, save to realize the universal principle of life, the fate of everything mortal?*<sup>646</sup>

---

<sup>645</sup> Kerényi, K. *Eleusis*. Madrid: Siruela, 2004, P. 144.

<sup>646</sup> Jung, C.G; Kerényi, K. Op. Cit. 1993. P. 123.

En este caso, la liberación equivale a una retroproyección, es decir, a deslizarse por el ciclo incesante de la vida y de la muerte. En el caso del mitologema de Mari peinando los cabellos en su caverna, la personalidad de Mari aparece con un sentido más emancipado respecto del inframundo. En el ámbito griego, Prometeo representa el esfuerzo por liberarse del ciclo opresivo que le imponen los dioses. Prometeo puede considerarse como la superación reflexiva del ciclo de las dos diosas (Deméter y Perséfone). Prometeo desafía a los dioses mediante su capacidad técnica. Aún más, su audacia revela la presencia de una actitud frente a los dioses marcada por la irreverencia y aún la insolencia. En el mito de la caverna de Platón, se trata también de liberar al hombre. Es un destino análogo al prometéico, sólo que no se trata de vencer a los dioses sino a la ignorancia e incredulidad de los propios hombres. Como ha señalado Heidegger,

*What the cave allegory is all about, therefore, is the liberation and awakening of the innermost power of the essence of man*<sup>647</sup>.

En el caso de Mari, su acción, enredando y desenredando sus cabellos, induce a Ortiz-Osés a extraer unas consecuencias de tipo hermenéutico. Son las siguientes:

- Al peinarse y repeinarse, la diosa “*configura una situación de autofijación o autodetención del desarrollo psíquico que queda bien simbolizada por los relatos en los que Mari o sus equivalentes son objeto de maldición materna por pasarse el día ante el espejo*”<sup>648</sup>.
- Mari produce un efecto de encantamiento, de hechizo. Por lo tanto, la fijación antes mencionada se produce no sólo respecto la propia Mari, sino también respecto de quien la admira.

Es decir, la acción de Mari es más bien autocomplaciente. En este sentido, Mari sería una divinidad mayor que se ocupa principalmente de sí misma y de manera subsidiaria de las vicisitudes de los hombres. Ello contrasta con la imagen acostumbrada de la divinidad heredada del mundo hebreo, donde Yavé no sólo espera sino que desea la relación inmediata con su pueblo. Como señaló Jung al respecto,

*Los celos y la susceptibilidad de Yavé, que investigaban desconfiadamente los infieles corazones de los hombres y sus pensamientos ocultos, obligaron a entablar una relación personal entre él y el hombre; éste no podía hacer otra cosa que sentirse llamado personalmente por Yavé. En esto se diferenciaba esencialmente Yavé del todopoderoso Padre Zeus; éste permitía, desde cierta distancia, que la economía del mundo caminase por las vías consagradas, y sólo castigaba lo que se salía del orden. Zeus no moralizaba, sino que gobernaba de un modo instintivo. Del hombre, Zeus no quería otra cosa que los sacrificios que se le debían; y, con el hombre, no quería tener nada que ver, pues carecía de planes para él. El Padre Zeus es una figura, pero no una personalidad. Por el contrario, a Yavé le importaban mucho los hombres; más aún, eran*

---

<sup>647</sup> Heidegger, M. Op. Cit. 2002a. P. 82.

<sup>648</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1982. P. 227.

*para él un asunto de primer orden. Yavé necesitaba de los hombres de la misma manera que éstos necesitaban de él: perentoria y personalmente. Es verdad que también Zeus arrojaba de vez en cuando sus rayos, pero únicamente lo hacía contra ciertos grandes criminales, pues nada tenía que oponer a la humanidad en cuanto tal, que, por lo demás, tampoco le interesaba demasiado*<sup>649</sup>.

Puede decirse que Mari se encuentra más cerca del carácter de los dioses griegos, por su cierta emancipación respecto del trato cotidiano con los hombres, que de Yavé. Sin embargo, con todo, aún puede establecerse un grado superior de emancipación. Entiendo que a este nivel se llega en el *Bhagavad Gita*. En este libro sagrado de los hindúes se propone como vía para la realización, el yoga de las acciones o karma yoga. El karma yoga consiste en la desvinculación por parte del sujeto del fruto de sus acciones. Y así como se propone como vía de liberación para el hombre, así también, la figura divina asume el mismo principio. Dice el Señor en su noveno discurso, punto 9, que,

*These acts do not bind me, O Arjuna, sitting like one indifferent, unattached to those acts*<sup>650</sup>.

Por lo tanto, la divinidad que se expresa en el *Bhagavad Gita* no siente ataduras por el fruto de sus acciones y permanece neutral respecto del curso del mundo que él mismo ha creado. La acción de Mari se encuentra en un punto intermedio entre Yavé y el Señor del *Bhagavad Gita*. Comparte así un espacio contiguo al de Zeus, en sus relaciones con los hombres. Sin embargo, estimo que la cercanía de Mari es aún mayor que la de Zeus, puesto que su morada es accesible a los hombres, mientras que Zeus habita su propia región escindida del medio humano, el Olimpo.

Yavé: Cercanía/Interés personal en los asuntos del hombre.

Mari: Cercanía/Escasa ingerencia.

Zeus: Alejamiento/Escasa ingerencia.

Krishna: No ingerencia/Neutralidad absoluta.

---

<sup>649</sup> Jung, C.G. *Respuesta a Job*. Madrid: Fondo de cultura económica, 1998. P. 17.

<sup>650</sup> *The Bhagavad Gita*. Uttarakhand: The Divine life society, 2008. P. 209.



**ANTROPOLOGIA SIMBOLICA VASCA: LA VERSIÓN  
MEDITERRANEISTA DE LA TEORIA DEL MATRIARCALISMO  
VASCO**



En *Antropología simbólica vasca* Ortiz-Osés presenta su versión mediterraneísta de la teoría del matriarcalismo. Nuestro autor afirma que la religión primitiva vasca puede relacionarse con los cultos y creencias de la Europa mediterránea pre-indoeuropea. En particular, entiende que la religión vasca primitiva debe relacionarse con la cultura minóica y con prácticas rituales pre-olímpicas, como es el caso de los ritos delficos. De este modo, la teoría ortizosesiana expresa su vocación de interpretar nuevamente un fenómeno complejo como la religión vasca y que se despliega en un período de tiempo amplio.

Para ello, Ortiz-Osés propone la tesis del entrecruzamiento de niveles antropológicos. He comentado anteriormente que el recurso gadameriano de la fusión de horizontes permite una legítima aproximación hermenéutica a la mitología. Ortiz-Osés profundiza en esta idea cuando propone el entrecruzamiento de niveles antropológicos y mitológicos. Este entrecruzamiento comprende, por una parte, el material mitológico ancestral y por otro, el tejido mitológico en el que el intérprete se encuentra inmerso. El entrecruzamiento que propone Ortiz-Osés<sup>651</sup> se condensa en los siguientes puntos:

- Los modelos antropológicos conllevan míticas representaciones en sus delineamientos.
- El logos humano buscado por los antropólogos en sociedades diferentes hunde su racionalidad en ligámenes míticos.
- El mito es la configuración axiológica de un mundo compartido comunitariamente.
- El mito está en la base de los desarrollos del logos.
- Toda experiencia antropológica remite a una experiencia mitológica capaz de ofrecer cobijo y abrigo.
- Puede hablarse de una arquetipología de las culturas en cuanto éstas ofrecen diferentes coagulaciones del sentido (arquetipos).
- Cada arquetipo supone:
  - Motivos míticos procedentes de la repetición de situaciones fundamentales.
  - Son formas de representación y conductas típicas, esto es, esquemas de experiencia heredados.
  - Tales esquemas filtran la experiencia colectiva y la canalizan, son vectores de la actividad colectiva.

La tarea del hermeneuta consiste en poner de manifiesto esos complejos míticos para poder interpretarlos. Para llevar a cabo esta tarea, Ortiz-Osés se centra en el examen de la mitología griega y la compara con la mitología vasca. La mitología griega ha ordenado el imaginario colectivo europeo. Por ello, Ortiz-Osés propone, a modo de esquema propedéutico, la identificación de unos símbolos mayores que aparecen en ambas culturas antiguas.

---

<sup>651</sup> Ortiz-Osés, A. *Antropología simbólica vasca*. Barcelona: Anthropos, 1985. Pp. 17-20.

## 1. EL MUNDO COMO LABERINTO

El primer modelo antropológico que Ortiz-Osés tiene en consideración es el de la civilización minóica. En ésta, aparece como tema recurrente el del laberinto. Lo realmente interesante consiste en comprobar si la relación que percibe Ortiz-Osés tiene sustento en los hechos. Vamos a comprobar si existe una afinidad de contenidos entre las representaciones simbólicas de ambas culturas, la vasca y la minóica. El laberinto presenta, a mi entender, dos manifestaciones principales, el laberinto como espacio físico y el laberinto como ámbito temporal.

En tanto que espacio físico Ortiz-Osés señala que en la cultura minóica el laberinto ocupa un lugar central.

*Ámbito de meandros, galerías y circunvoluciones, recubierto de ornamentos mágicos taurinos y dobles hachas, símbolos de la Gran Diosa Madre cretense, la edificación de Knossos se sustenta real y simbólicamente en la Tierra misma a través -mediación- de columnas o pilares invertidos, es decir, que no van como los clásicos de más (base ancha) a menos (altura estilizada) sino al revés, de más (arriba) a menos gruesos (abajo)<sup>652</sup>.*

Kerényi, en su obra dedicada al laberinto, señala el referente al que se encuentra vinculada la imagen del laberinto: “A la pregunta por el significado de las leyendas, dibujos y costumbres relativas al laberinto, Brede Kristensen, gran e intuitivo investigador de las religiones de Leiden, dio una sencilla respuesta: el *inframundo*”<sup>653</sup>. En la mitología vasca, es frecuente la alusión a grutas y simas, por las que se desciende al centro del mundo, por ejemplo, en el relato de San Miguel de Aralar. Un aspecto importante en relación con el laberinto en tanto que espacio, es la relación que en algunas culturas se estableció entre laberinto microcósmico y laberinto macrocósmico. Así en Babilonia, señala Kerényi, existía la creencia de que la estructura de las vísceras de un animal revelaba el estado físico del mundo. Es decir, el microcosmos (visceral) reflejaba la estructura y estado del macrocosmos. En relación con esta creencia babilónica Kerényi señala:

*Es el inframundo, que muestra conductas diversas hacia el mundo de los vivos tal como se puede deducir de las diferentes formas de las vísceras, ya favorables, ya desfavorables. Allí se presenta, como realidad superior en lo más profundo del fenómeno de pura apariencia corporal, en forma de construcción en espiral, cuyas sinuosidades son reproducidas por los intestinos del animal sacrificado, del mismo modo que las regiones celestiales son representadas a través del hígado<sup>654</sup>.*

De este modo, se concibe el cuerpo animal como microcosmos. Aún más destacable supone percatarse que el mundo exterior o macrocosmos se concibe como cuerpo. Que la adivinación a través de la consulta de las vísceras era una práctica extendida en el

---

<sup>652</sup> Ibid. P. 20.

<sup>653</sup> Kerényi, K. *En el laberinto*. Madrid: Siruela, 2006. P. 51.

<sup>654</sup> Ibid. P. 55.

mundo antiguo viene ratificada por las alusiones que a ella realiza Cicerón<sup>655</sup>. Esta correspondencia entre microcosmos y macrocosmos permitía a los antiguos consultar los cuerpos para obtener claves sobre el discurrir del macrocosmos. La inspección microcósmica anticipaba la enfermedad (hado desfavorable) macrocósmica. El cuerpo del animal reflejaba el cuerpo del cosmos, posibilitando de este modo su lectura e interpretación.

En cuanto al laberinto como ámbito temporal, hay que señalar que en la religión prehelénica el vínculo entre espacio y tiempo se expresaba del modo más acabado en el oráculo de Delfos. Como indica Montenrose siguiendo la versión clásica de Ovidio en las *Metamorfosis*,

*Apolo, siendo todavía niño, fue a Delfos mientras Ge o Themis gobernaba todavía el santuario y pronunciaba oráculos. Un dragón llamado Python, que custodiaba el santuario para la diosa, se enfrentó con Apolo a su llegada. El dios luchó con él y tras disparar numerosas flechas con su arco, finalmente le mató. Apolo fue entonces a Tempe, o a Creta, para purificarse de la contaminación de sangre, y después volvió a Delfos a tomar posesión. Fundó los juegos píticos para celebrar su victoria sobre Python*<sup>656</sup>.

El combate de Apolo con el dragón refleja el choque entre una religión de la luz y una religión de las tinieblas. Es la lucha entre la conciencia apolínea micénica y la previa religión minóica subterránea la que se escenifica en el mito. Que la práctica oracular fue anterior a la religión micénica es algo que subrayaron Harrison, Burkert y Ortiz-Osés. Nuestro autor ha señalado que “*Apolo, el dios griego por excelencia, se adueña del oráculo de Delfos tras reñida batalla simbólica con la precedente cultura parnaso-délfica de signo matriarcal. En efecto, en un principio es la Diosa Tierra la que habita el Parnaso y realiza los oráculos*”<sup>657</sup>. Ortiz-Osés continúa afirmando que

*originariamente, Delfos constituyó un santuario en honor de la Diosa Tierra, en cuyo recinto o temenos se practicaba la “incubación”, es decir, la adormición en el suelo y la ensoñación alucinatoria de acuerdo a una hermenéutica o arte interpretatoria directa e inmediata*<sup>658</sup>.

Burkert, por su parte, ha destacado tres elementos que a su entender definen las prácticas oraculares en Delfos: Hestia, la diosa, el trípode y el omphalos u ombligo. Asimismo, Burkert recalca la vinculación de las prácticas oraculares con los sacrificios animales.

---

<sup>655</sup> Respecto a los etruscos, pueblo pre-indoeuropeo, Cicerón señala que “*inmolaban víctimas con gran dedicación y frecuencia, se entregaron sobre todo al conocimiento de las entrañas, convirtiéndose en ejercitadísimos intérpretes de las apariciones, ya que, a causa de la densidad del aire, se producían entre ellos muchas descargas del cielo, y ya que, por esa misma causa, se originaban muchos fenómenos nunca vistos: procedentes del cielo, en parte, otros de la tierra, y algunos a raíz incluso de la concepción y generación de hombres y ganados*”, Cicerón. *Sobre la adivinación. Sobre el destino*. Madrid: Gredos, 1999. Pp. 121-122.

<sup>656</sup> Montenrose, J. *Python. Estudio Del mito délfico y sus orígenes*. Madrid: Sexto piso, 2009. P. 46.

<sup>657</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1985. P. 32.

<sup>658</sup> Ibid. P. 33.

*The god spoke at Delphi: here, piety was firmly imbedded in the transcendental world. However, the wordly action that gave rise to the oracle, and which we can grasp, was a special form of sacrificial ritual. The site of the oracle, the place of pronouncements and liberating purifications, was first and foremost a place of sacrifice, outdoors, high on the mountain*<sup>659</sup>.

El sacrificio animal tenía lugar mediante el desuello de los cuerpos. Recuérdese que concuerda con todo ello el descuartizamiento de Dionisos a manos de los Titanes, de modo que la práctica oracular y el sacrificio animal se encuentran estrechamente vinculadas a la religión dionisiaca. Burkert describe de este modo el rito:

*Thus, Apollo's worshippers brought their sheep up from the fertile plain to the mountain to be slaughtered with the assistance of the priests with their knives. These priests were then allowed to enjoy themselves at the meal. The sacrifice was accomplished in a most peculiar way: whenever someone enters the sacred precinct to sacrifice to the god, the Delphians surround the altar, each of them carrying a knife. And when the lord of the sacrifice has slaughtered the victim, skinned it, and removed its entrails, then all those standing around cut off as much as they can for themselves and go away with it; this, the sacrificer himself is often left empty-handed*<sup>660</sup>.

La vinculación entre los sacrificios animales y el desmembramiento de Dionisos fue ya observada por Plutarco<sup>661</sup>. La similitud a nivel del significante o figura viene remarcada por el elemento ritual, de tal modo que según Burkert, el advenimiento de Apolo marcaba el final del ciclo dionisiaco<sup>662</sup>. En los registros que tenemos de las prácticas sacrificiales primitivas en el País Vasco destaca la referencia del siglo XIV, en el *Livro dos linhagens* del Conde D. Pedro Barcellos. Dice así:

*En Vizcaya dijeron y dicen hoy en día que ésta su madre de Iñigo Guerra es el hechicero o encantador de Vizcaya. Y como en signo de ofrenda a él, siempre que el señor de Vizcaya está en una aldea, que llaman Vusturio, todas las entrañas de las vacas que mata en su casa, las manda poner fuera de la aldea sobre una peña, y por la mañana no encuentran nada, y dicen que si no lo hiciese así algún daño recibiría en ese día y en esa noche algún escudero de su casa o en alguna cosa que mucho le doliese. Y esto siempre lo hicieron los señores de Vizcaya, hasta la muerte de D. Juan el Tuerto, y algunos quisieron probar a no hacerlo así y se encontraron mal*<sup>663</sup>.

Por ello, creo que se puede afirmar que los elementos que encontramos en las diferentes prácticas religiosas mencionadas forman un conjunto semántico de cierta cohesión. Con ello, también se pone de manifiesto que para la interpretación adecuada de la mitología primitiva es necesario conocer cuantos aspectos sean posibles de las

---

<sup>659</sup> Burkert, W. *Homo necans*. Berkeley: University of California Press, 1983. P. 118.

<sup>660</sup> Ibidem.

<sup>661</sup> Plutarco. *Isis y Osiris*. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta, 2007. Pp. 49-50.

<sup>662</sup> Burkert, W. Op. Cit. 1983. P. 125.

<sup>663</sup> Barandiarán, J. M. Op. Cit. 1984. P. 160.

prácticas. Este conjunto semántico es el que Ortiz-Osés ha comparado con la religión primitiva vasca, calificándola como subsuelo religioso mediterráneo pre-indoeuropeo. Por eso, veamos a continuación algunos elementos que la religión primitiva vasca comparte con este conjunto. Entre los animales sacrificados cobró especial relevancia el carnero. Burkert señala que:

*Yet another sacrifice had to be made before the Pythia might enter the adyton -this time, a goat-sacrifice. Before it could be slaughtered, however, its entire body had to be made to shudder, therefore it was doused with cold water. When the goat then quivered, it was not taken as a nod of consent -as would normally be the case in a comedy of innocence- but rather, as a sign of quaking fear. Legends speak of how Aix, the “goat”, mourned its father, Python, but also of how goats discovered the oracle when they were driven insane by the mantic vapors<sup>664</sup>.*

El estremecimiento del carnero se reproducía del mismo modo en el cuerpo de la sacerdotisa o Pythia,

*The Pythia, a mature woman, yet dressed and adorned like a virgin, the only woman in a male society -for no other woman was permitted to approach the oracle- was led to the tripod almost like a sacrificial victim herself. She too would shudder, her entire body would quake, but the divine presence welled up out of the anguish and fear: Apollo would be there and would speak<sup>665</sup>.*

En la religión primitiva vasca, el carnero es un animal especialmente considerado. Barandiarán por ejemplo, señala que “*es frecuente que las brujas o belaguileak, para trasladarse de un lugar a otro, adopten figura de carnero, de gato o de otro animal, salvo la de asno, considerado como animal sagrado*”<sup>666</sup>. Como hemos señalado en el capítulo anterior, el carnero reaparece en forma demonizada en el Akelarre o Sabbat. En este sentido, Caro Baroja describía el Akelarre (tomado del discurso IV del segundo libro del *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons* de Pierre de Lancre) en los siguientes términos, que recuerdan al ceremonial delfico, a salvo la evidente distancia temporal:

A) *Satanás, en forma de macho cabrío aparece sentado en un trono dorado, con cinco cuernos, uno de los cuales está encendido y sirve para encender todos los fuegos de la reunión.*

B) *A su derecha está la reina del aquelarre vestida elegantemente, con una corona y el pelo suelto, sentada asimismo en un trono. Lleva en la mano un puñado de culebras. A la izquierda de Satanás, en otro trono, está una monja que también lleva su puñado de culebras mientras que varios sapos adornan su trono.*

C) *Ante el trono del Demonio, una bruja y un diablo de poca categoría presentan a un niño seducido.*

---

<sup>664</sup> Burkert, W. Op. Cit. 1983. P.126.

<sup>665</sup> Ibid. P. 126.

<sup>666</sup> Barandiarán, J. M. *Brujería y brujas*. Andoain: Txertoa, 2008. P. 91.

D) (*Ángulo inferior derecho de la lámina*). Alrededor de una mesa rectangular cinco diablos y cinco brujas se disponen a celebrar un banquete compuesto de carroñas, carnes de ahorcados, corazones de niños sin bautizar y animales inmundos<sup>667</sup>.

La relación entre el akelarre y los sacrificios animales ha subsistido en forma muy atenuada en el caso de Zugarramurdi, conocido lugar de asamblea de brujas. Señala Barandiarán que en el lugar conocido como Sorginen Leze o cueva de las brujas, se celebra todos los años una celebración.

*Aquí se celebra anualmente, en el cuarto día de las fiestas patronales del pueblo (15 de agosto) una ceremonia tradicional organizada por los viejos de la localidad. Para lo cual dos de éstos compran uno o dos carneros en la mañana de ese día, los matan dentro de la cueva y los asan sobre una hoguera que allí mismo encienden. Al mediodía se reúnen en el antro los viejos del pueblo y se reparten la carne asada y la comen con pan y vino. Cada uno paga lo que corresponde a escote. Después, trabándose por las manos o mediante pañuelos, forman entre todos larga fila y salen de la caverna<sup>668</sup>.*

Parece existir una relación semántica entre los rituales de Delfos y los rituales vascos que han llegado hasta nuestros días como pertenecientes al ámbito de la brujería. Con ello se corrobora la intuición de Ortiz-Osés cuando vincula la religión vasca primitiva con la pre-helénica y en particular, con la tradición oracular. En la exposición de Ortiz-Osés la relación es más bien de carácter, de familiaridad de espíritu, contraponiéndose al carácter o espíritu apolíneo posterior.

## 2. EL OMPHALOS U OMBLIGO DEL MUNDO

Burkert señala que, en los rituales de Delfos, situado junto al fuego y al trípode, aún más prominente que ellos, el elemento más destacado era el omphalos u ombligo de la tierra: “*the actual omphalos was probably located in the adyton of the temple, next to the tripod. It was covered with a net-like fabric made of raw wool*”<sup>669</sup>. En cuanto a la interpretación de su significado, Burkert entiende que “*the concept of a center of the world, expressed anthropomorphically in the image of the navel, characteristically designates a place where sacred actions occur*”<sup>670</sup>. Para Burkert la función del ombligo del mundo era clara y señalaba al centro del mundo.

*it was the stand over which the woolen net was draped. In just this way Palaeolithic hunters spread a beraskin over a clay model, and Hermes laid out the cowskins on the rocks. The omphalos, as a sacrificial monument, belongs in the category of ritual restoration, a practice spanning the time from the ancient hunter through Greek sacrificial ritual. Slaughtering the victim at the hearth and tearing it apart like wolves are combined with gathering the pieces into the tripod kettle and spreading the fleece, or the goatskin, out on the*

---

<sup>667</sup> Caro Baroja, J. *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza Editorial, 2010. P. 214.

<sup>668</sup> Barandiarán, J. M. Op. Cit. 1985. P. 125.

<sup>669</sup> Burkert, W. Op. cit. 1983. P. 127.

<sup>670</sup> Ibid. P. 127.



*stone; in the temple at Delphi, the symbols of the oracle are Hestia, the tripod, and the omphalos. The stone set up for sacrifice is the center of the world*<sup>671</sup>.

El motivo del 'centro del mundo' aparece también consignado en la mitología vasca, ligado a elementos sacrificiales, si bien tardíamente reelaborados. El ejemplo más claro de todo ello se presenta en la leyenda de Teodosio de Goñi, que sirve de explicación a la construcción de la iglesia de San Miguel sobre una sima.

*En esta sima solía vivir en un tiempo Iraunsugue “dragón” que, al sentirse hambriento, bajaba a los pueblos y causaba innumerables muertes entre los hombres. Por eso los pueblos de los contornos decidieron enviar o entregar al dragón una persona cada día, la que saliese en suerte. Una vez cayó ésta en una muchacha joven, y así se colocó junto a la boca de la sima, aguardando al dragón.*

*En aquel tiempo discurría por los montes el Caballero de Goñi, haciendo penitencia hasta que se rompieran su calzado de hierro y una gran cadena que arrastraba pendiente de la cintura. Apareciósele el diablo en figura de noble un caballero y le dijo que, para romper el calzado y la cadena, era preciso que los frotase con su propio excremento.*

*Obró según el consejo del diablo y quedó roto el calzado, pero entera la cadena. Mas, no siendo posible al pobre Caballero, ahora descalzo, andar como antes, no le quedó esperanza de que pudiera romper alguna vez la cadena.*

*Un día, pasando cerca de la sima del dragón, vió a la ya mencionada joven, y le preguntó: ¿Qué haces ahí?*

*La joven le contó cuanto sucedía, y entonces el Caballero envió a su casa a la joven poniéndose él mismo a aguardar al dragón.*

*En esto sale del interior de la misma el dragón, muerde la cadena (que le alarga el penitente) y tragándola, va acercándose al Caballero de Goñi. En tan apurada coyuntura, éste se dirige a San Miguel exclamando: San Miguel, ayúdame.*

*Dicen que en el cielo se oyó una voz: San Miguel, te llaman del mundo.*

*—Señor yo no iré sin ti -contestó el ángel San Miguel- y bajó al Monte Aralar, llevando a Dios sobre su cabeza, y con su afilada espada cortó al dragón el cuello, y a la vez la cadena del Caballero de Goñi. Así éste cumplió totalmente su penitencia.*

---

<sup>671</sup> Ibidem.

*De entonces data la construcción de la iglesia de San Miguel sobre aquella sima*<sup>672</sup>.

Pese a la superposición de elementos tardíos, procedentes del cristianismo, se observa la pervivencia de la conducta sacrificial, que se materializa en la entrega de la joven. Que sea una joven tampoco es accidental, también la Pythia según Burkert, aparecía como ofrenda, ella misma, en los ritos delficos. Por último, la sima supone la comunicación con el espacio más íntimo de la tierra, el omphalos u ombligo del mundo, concebiendo este último como cuerpo.

Ortiz-Osés señala en *Antropología simbólica vasca* que el paso del mundo delfico al mundo apolíneo es paradigmático de la cultura occidental. Supone el tránsito de la adivinación oracular a la argumentación racional. Las conclusiones que nuestro autor extrae de este proceso son las siguientes:

- El éxtasis dionisiaco cede frente a la interpretación apolínea. Frente a la regresión telúrica, Apolo instituye una progresión olímpica, un ascenso racional, un desligamiento del inframundo<sup>673</sup>.
- Las viejas iniciaciones en criptas y cavernas se harán a la luz del sol, bajo columnas jónicas y dóricas<sup>674</sup>.
- Se produce el advenimiento de una metafísica celeste, clara y racional, que sustituye a un entramado -mythos- simbólico compacto y denso<sup>675</sup>.
- La vieja Diosa Madre o Tierra-Naturaleza es sustituida ahora por el nuevo Dios-Padre inmóvil que, separado del movimiento mundano, lo rige racionalmente<sup>676</sup>.
- Mientras el clasicismo occidental se atiene al logos ateniense, las tendencias románticas contraculturales intentarán desde entonces desescombrar el mythos reprimido por el logos<sup>677</sup>.

Desde un punto de vista crítico, hay que señalar que la recuperación del mito debe tener en cuenta los riesgos inherentes al mismo. No todo en los mitos es ideal o excelso. Recordemos que Burkert señalaba en relación con las diosas primitivas la necesidad de recabar sacrificios. El mismo Burkert señalaba la dificultad de construir un nuevo modelo antropológico basado en el modelo cristiano de la cruz. En éste, no son los hombres los que proporcionan un sacrificio al dios, sino que es Dios quien ofrece a su hijo en sacrificio a los hombres. Por ello, entiendo que se impone una asunción crítica, apreciativa pero desapegada de los mitologemas tradicionales y aún de los modernos, de diosas y de superhombres. Ortiz-Osés ha señalado al respecto que,

*Lo diré drásticamente: un auténtico lenguaje mitológico se expresa, ciertamente, metafórica, artística, verosímelmente, pero dicha*

---

<sup>672</sup> Barandiarán, J. M. Op. Cit. 1984. P. 180.

<sup>673</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1985. P. 34.

<sup>674</sup> Ibid. P. 35.

<sup>675</sup> Ibidem.

<sup>676</sup> Ibid. P. 38.

<sup>677</sup> Ibid. P. 39.

*articulación mitológica de la realidad ha de ser, para serlo crítica y autocríticamente (o sea, racional, como hemos dicho), mitoutópica o mito liberador, del mismo modo que la transrealidad que anuncia ha de señalar también la infrarrealidad que denuncia, la metafórica de su arte (mitopoesis) hacerse “catafórica”, o asuntora de las necesidades y oquedades proyectadas y en definitiva, lo “verosímil” de sus simulaciones simbólicas ser verosímil: simultáneamente verdadero, simulación arquetípica, con-sentimiento virtual: proyección y proyecto<sup>678</sup>.*

Entiendo que únicamente esta aproximación crítica al mito de la diosa, al del dios padre y a las mitologías de la modernidad puede proveer el marco simbólico adecuado para convertirse en alternativa o al menos, complemento de la desgastada racionalidad formal. En otro caso, el mito puede arrastrar axiologías e ideales errados o incluso mortíferos, como se ha comprobado con diversas ideologías del siglo XX. A modo de ejemplo basta mencionar el nacionalsocialismo con sus mitos acríticamente asumidos y que arrastraron a una población extensa de la Europa más culta al abismo de la muerte.

---

<sup>678</sup> Ibid. P. 45.



**LA DIOSA MADRE: LA VERSIÓN CATEGORIAL DE LA TEORÍA  
DEL MATRIARCALISMO VASCO**



Una vez estudiada la religión primitiva vasca en relación con los elementos culturales del Paleolítico, del Neolítico y de la expansión mediterránea en la Edad del Bronce, en *La diosa madre* Ortiz-Osés lleva a cabo una exposición más estilizada de su teoría matriarcalista. Por una parte, en *La diosa madre* se observa un cierto aligeramiento de la carga teórica. Otra de las características distintivas de este libro es que las referencias a la teoría psicoanalítica escasean. Por el contrario, se percibe una atención preferente por la experiencia religiosa vivida efectivamente, más que el interés por esquemas antropológicos prefijados. Además, en esta obra se observa el deseo de construir la teoría en base a oposiciones, es decir, identificando categorías que se delimitan mutuamente en una relación de antagonismo o que se oponen a conceptos de otras religiones, principalmente del ámbito indoeuropeo.

Con carácter previo a la exposición de las categorías que identifica Ortiz-Osés en *La diosa madre*, resulta conveniente proporcionar una distinción hermenéutica adicional que estimo relevante en este punto. El material presentado en los capítulos anteriores puede servir para identificar los rasgos más salientes de la religión vasca. En este capítulo deseo presentar una comparación adicional con las mitologías indoeuropeas. Ortiz-Osés se refiere a este tema señalando que la mitología vasca “*recogida fundamentalmente por José Miguel de Barandiarán, se caracteriza por ofrecer una cosmovisión arquetípicamente preindo-europea presidida por la diosa madre Mari, en cuyo seno simbólico se inscriben otros elementos típicamente indo-europeos. Ambos momentos conforman la mentalidad popular tradicional vasca*”<sup>679</sup>.

A mi entender, la comparación de las figuras mitológicas vascas, el llamado ciclo de Mari, con el así denominado “mito de sucesión” ejemplificado en la *Teogonía*<sup>680</sup> de Hesíodo, ayuda a clasificar el complejo mitológico vasco en un ámbito diferenciado del indoeuropeo. Veamos las conclusiones que pueden extraerse de esta comparación. En la *Teogonía*, tal y como señala West<sup>681</sup>, se expresa el mito de sucesión, es decir, la sucesiva sustitución de unos dioses por otros. Sin embargo, los primeros dioses que menciona la *Teogonía* hesiódica presentan un carácter engendrador, de un modo tan saliente como el rasgo sucesorio. Podríamos incluso denominar a esta parte inicial del poema de Hesíodo como “mito engendrador”, por contraponerlo al mito de sucesión. Así, en la obra de Hesíodo, del Caos surgen el Erebo y la tenebrosa Noche. Del mismo modo, la Tierra comenzó por producir el Cielo estrellado y continuó, posteriormente, con las altas montañas; uniéndose al Cielo, dió lugar al Océano. Con su unión a la Tierra, el Cielo adquiere el mismo rango jerárquico que ésta. Sin embargo, a partir de este momento, el mito engendrador se convierte en mito de sucesión. El Cielo se enfrenta a sus hijos, en particular a Cronos, que le extirpa sus atributos masculinos y asume su posición hegemónica. Los sucesivos dioses se enfrentan a sus descendientes por causa de la supremacía.

En el poema de Hesíodo se observan, por lo tanto, dos momentos: el del predominio de los dioses engendradores y el del predominio de los dioses que luchan con sus descendientes por la causa sucesoria. El poema va dirigido a explicar el origen de Zeus, pero lo hace de un determinado modo, es decir, imprime una axiología determinada al relato, a la sucesión de los acontecimientos. Esta axiología es claramente la de un sistema familiar-político en el que el padre ostenta el centro de

---

<sup>679</sup> Ortiz-Osés, A. *La diosa madre*. Madrid: Trotta, 1996. P. 15.

<sup>680</sup> Hesíodo. *La Teogonía*. Barcelona: Teorema, 1986.

<sup>681</sup> West, M.L. *The East face of Helicon*. New York: Oxford University Press, 1997. Pp. 277-305.

poder y no lo cede hasta que, violentamente, alguno de sus descendientes se lo arrebatara.

En contraste, las figuras míticas de la religión primitiva vasca se mueven en el ámbito del mito engendrador, de la Tierra y sus gargantas, del inframundo, el Hades, el Tártaro, más profundo aun; así como de fuerzas de atracción y repulsión que dominan al individuo. Es decir, se corresponde con el ámbito de los cuatro primeros dioses de la Teogonía:

- Caos (Garganta).
- Tierra.
- Tártaro (Cavernas, inframundo).
- Eros (Atracción y repulsión).

Si en anteriores capítulos he mostrado la convivencia de elementos axiológicos en materiales mitológicos de una misma cultura, en esta ocasión quiero destacar el elemento diferencial. Este elemento diferencial se hace patente incluso en una obra elaborada como es el poema de Hesíodo, menos espontánea que el material mítico popular. De este modo, la terminología empleada por Ortiz-Osés, el matriarcalismo vasco, opuesta por definición al patriarcalismo, recibe en este esquema comparativo, cierto apoyo. Otro hecho adicional refuerza esta conclusión. Se trata de la relativa difusión que gozaba el mito de sucesión en las culturas orientales, tal y como ha mostrado West<sup>682</sup>. En efecto, pese a pertenecer a ámbitos lingüísticos diferenciados (no exclusivamente indoeuropeos), culturas tan diversas como la Babilonia (en el poema Enuma Elis), la hitita e incluso la fenicia, comparten el esquema axiológico común caracterizado por una sucesión más o menos violenta de padres por hijos, es decir, un esquema reflejo de la axiología socio-familiar. De ahí que la terminología matriarcalismo aporte un elemento diferencial a la hora de describir un universo de valores distinto, en el que el mito de sucesión no se manifiesta, al menos no de una forma fácilmente reconocible.

Por lo tanto, la principal conclusión que se extrae de este análisis es que para reflejar la axiología que se expresa en estos mitos, no resulta suficiente hablar de mitos indoeuropeos y pre-indoeuropeos. Es decir, el elemento étnico o etno-lingüístico no explica la axiología subyacente de un modo definitivo, debiendo tener en cuenta el sustrato de valores del mito correspondiente. Resulta por ello de utilidad emplear el término matriarcalismo en oposición al patriarcalismo, el cual se pone de manifiesto de forma paradigmática en el mito de sucesión.

## 1. ADUR E INDAR

La primera de las distinciones categoriales que Ortiz-Osés estudia en *La Diosa Madre* es la de adur e indar. Para Ortiz-Osés, adur “*es fuerza mágica, suerte y vehículo hechiceril, mientras que indar mienta la energía o fuerza saliente*”<sup>683</sup>. La relación

---

<sup>682</sup> West, M.L. Op. Cit. 1997. P. 277.

<sup>683</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1996. P. 41.



entre ambos conceptos no es de oposición total. De hecho, Ortiz-Osés señala que es corriente el paso de adur a indar.

*En efecto, los nombres mágicos son imágenes simbólicas (cargadas de maná-adur), cuya virtualidad a través del “conjuro” (palabra ritual) tiene efectos bruñeriles positivos y negativos sobre la persona o cosa a que se aplica: su fuerza ligadora (=aojadora) es tan fuerte y fatídica (de fatum o destino) que ni el propio Dios (cristiano) puede cambiar su curso. El medio normal de pasar de la potencia mágica (adur) a su efecto real (indar) consiste en la escenificación o simulación ritual del acto que se desea ver realizado (sea un mal sea un bien)<sup>684</sup>.*

Siendo esto así, cabría pensar que el término adur se refiere a una fuerza o poder mágico, mientras que indar refleja una fuerza física, que se desenvuelve en un ámbito exterior al sagrado. Sin embargo, opino que esta conclusión no es del todo exacta. La comparación con términos similares del ámbito indoeuropeo nos proporcionará una mejor comprensión del carácter específico de adur e indar. En su clásico estudio de las instituciones indoeuropeas, Benveniste se detiene en analizar el término kûdos, en su empleo en la literatura homérica. Benveniste comenta dos posibles significados del término.

*Dans la première catégorie d'emploi, le kûdos désigne quelque chose que le dieu “donne” (dídosí, opázei), “offre” (orégei) ou au contraire “enlève” (apeúra). Le don de kûdos assure le triomphe de celui qui le reçoit: au combat le détenteur du kûdos es inmanquablement victorieux<sup>685</sup>.*

Por lo tanto, en esta primera acepción, se trata de un don concedido por un dios y que actúa otorgando un poder superior en la batalla o frente al enemigo. La segunda acepción, por su parte, se refiere al uso en tiempo condicional pasado y comporta el significado de llevar consigo el kûdos, en los casos en que el enemigo no fuera auxiliado por un dios. En resumidas cuentas, el kûdos es un elemento adicional de la realidad, un poder sobrevenido y otorgado por un dios.

*Dans tous ces exemples, le kûdos est toujours la condition préalable au succès, quel qu'il soit, à la supériorité en quelque domaine qu'elle se manifeste. Nous sommes fondés à le définir comme un avantage de suprématie qui se manifeste par un triomphe d'essence magique, avantage tantôt permanent quand il est aux mains de Zeus, tantôt temporaire quand les dieux l'octroient aux hommes<sup>686</sup>.*

En el ámbito indoeuropeo existe otro término, krátos, que se parece en su significación al indar vasco. En efecto, Benveniste señala que, desde un principio, “il en signifierait rien de plus que force, puissance”<sup>687</sup>. Basándonos en los dos pares de términos adur/indar y kûdos/Krátos, teniendo en cuenta que indar y krátos tienen una

---

<sup>684</sup> Ibid. P. 42.

<sup>685</sup> Benveniste, E. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. T. II*. Paris: Minuit, 1969. P. 60.

<sup>686</sup> Ibid. P. 68.

<sup>687</sup> Ibid. P. 71.

significación parecida, ¿puede inferirse que adur y Kûdos son también términos análogos?

Mi opinión es que cada uno de ellos, conlleva una forma de interpretar el poder mágico de forma distinta, en función del modo que tiene de manifestarse. Adur es una fuerza que está presente en la naturaleza, es inmanente a ella, de tal manera que se llega a participar en adur, no mediante concesión graciosa de un dios, sino actualizando aquellos elementos (aguas, plantas, conjuros, palabras mágicas, rituales) que la dinamizan. Por el contrario, el kûdos es un poder extra otorgado por un dios. En el caso de adur, la magia supone participación en una realidad ella misma inmanentemente sagrada. En el caso de kûdos, el dios es externo al agente, le trasciende, si bien coopera con el hombre otorgándole ciertos poderes extraordinarios. Podemos expresarlo gráficamente del siguiente modo.

CAUSA	EFEECTO	CAUSA
Adur (Inmanente)	Indar/Krátos	Kûdos(Trascendente)

Adur es una fuerza que guarda un parentesco cercano con las creencias animistas. Sin embargo, creo que antes de adscribirla directamente al ámbito propio de éstas es conveniente compararla con algunas de ellas y observar lo que particulariza a adur. Por ejemplo, Deren estudió las creencias animistas de los haitianos. Entre ellas destaca la presencia de una fuerza espiritual denominada “loa”, que guarda cierto parecido con el adur vasco. Veamos lo que caracteriza a loa:

*The Haitian -or, more properly, his african ancestor- observed the universe, both nature and man as part of nature, and, in its operation, discerned certain major and recurrent principles; that he distinguished between the principle of the thing and the thing itself and remarked that the material objects or phenomena are transitory or destructible and singular, whereas the principles themselves are persistent and pervasive, or immortal and universal; that he consequently estimated these latter as of an order superior to matter; and finally, that it is this superior order -these principles to which he himself is subject – which he conceives of as divinity<sup>688</sup>.*

La diferencia más acentuada de loa respecto de adur reside en que, en el caso vasco, al menos tal y como nos ha llegado el legado cultural hasta nuestros días, el inmanentismo de la tríada naturaleza-fuerza-realidad es enormemente abigarrado. No se aprecia la tendencia a extrapolar principios, operando la figura de Mari como Gran Metáfora o Cuerpo Universal en cuyo interior o ambiente amniótico suceden los hechos. En el animismo haitiano, existen también casos en que el principio o espíritu sagrado es prácticamente indisociable de un elemento determinado, pero al parecer, tendencialmente es posible hablar de forma autónoma del principio y del elemento en que anida.

*Moreover, there are certain physical phenomena in which the principle is so dramatically manifest that there has been almost no dissociation between the divinity and the physical manifestation. This*

---

<sup>688</sup> Deren, M. *Divine horsemen, the living gods of Haiti*. New York: McPherson & Co. 2004. P. 88.

*is the case with major elemental forces such as the sea, which alone, as a physical phenomenon, adequately expresses its own complex and primordial principle. Yet the distinction remains explicit in Voudoun: it is not the sea that is sacred; it is Agwé, the spirit of the sea, who is divine. To worship the loa is to celebrate the principle, not the matter in which it may momentarily or permanently manifest*<sup>689</sup>.

Puede apreciarse un grado adicional de distinción entre elemento y espíritu (fuerza) en la doctrina upanisádica del Atman/Brahman. El proceso a través del cual se llegó a la noción de Brahman fue explicado por Dasgupta y resulta esclarecedor para el punto que estamos investigando.

*Where is Brahman? What is his nature?*

*We have noticed that during the closing period of the Samhita there were people who had risen to the conception of a single creator and controller of the universe, variously called Prajapati, Visvakarman, Purusa, Brahmnanaspati and Brahman. But this divine controller was yet only a deity. The search as to the nature of this deity began in the Upanisads. Many visible objects of nature such as the sun or the wind on one hand and the various psychological functions in man were tried, but none could render satisfaction to the great ideal that had been aroused. The sages in the Upanisads had already started with the idea that there was a supreme controller or essence presiding over man and the universe. But what was its nature? Could it be identified with any of the deities of Nature, was it a new deity or was it no deity at all? The Upanisads present to us the history of this quest and the results that were achieved*<sup>690</sup>.

El resultado final de este proceso, es la identificación entre atman (sí-mismo individual) y Brahman (sí-mismo universal).

*The sum and substance of the Upanisad teaching is involved in the equation Atman=Brahman. We have already seen that the word Atman was used in the Rg-Veda to denote on the one hand the ultimate essence of the universe, and on the other the vital breath in man. Later on in the Upanisads we see that the word Brahman is generally used in the former sense, while the word Atman is reserved to denote the inmost essence in man, and the Upanisads are emphatic in their declaration that the two are one and the same*<sup>691</sup>.

De este modo podemos observar que aún entre las doctrinas con las que guarda una mayor afinidad, el inmanentismo vasco es característico o específico.

## **2. LA TIERRA MADRE**

El estudio comparativo de los dioses indoeuropeos y la hierofanía ginecomorfa propia de la religión primitiva vasca arroja algunos resultados interesantes. La visión clásica

---

<sup>689</sup> Ibid. P. 89.

<sup>690</sup> Dasgupta, S. *A History of indian philosophy, Vol.I.* Delhi: Motilal Banarsidass, 2010. P.43.

<sup>691</sup> Ibid. P. 45.

de la religión indoeuropea, desarrollada por Dumézil, contempla a ésta como un sistema perfectamente articulado de dioses, cada uno de los cuales cumple una función determinada y sirve a las necesidades de una parte de la sociedad. En palabras del propio Dumézil,

*Nous avons ici un bon exemple de structure, une théologie articulée, dont il est difficile de penser qu'elle s'est faite par le rassemblement de pièces et de morceaux: l'ensemble, le plan conditionnent les détails; chaque type divin, dans son orientation propre, exige la présence de tous les autres, ne se définit même que par rapport aux autres, avec la vivacité que seule produit l'antithèse*<sup>692</sup>.

Si bien el esquema tripartito de Dumézil ha sido corregido por sus epígonos e incluso algún autor como West ha explicitado su rechazo al esquema estructural de Dumézil, el carácter altamente funcional (cada dios cumpliendo una función determinada) de los dioses indoeuropeos parece ser un rasgo corroborado por la evidencia. En contraposición, la emergencia de las divinidades femeninas presenta un carácter diferente. Puhvel ha señalado con respecto a las diosas del imaginario indoeuropeo, que se caracterizan por ser transfuncionales, es decir inespecíficas en cuanto a su ámbito de acción. Respecto de la diosa Sarasvati, ha escrito que

*Her Vedic dossier is slight and unrewarding, but she is significant as a great female soil-based, fertility-oriented deity who seems to transcend the class-conscious male gods and to extend her patronage to the society at large, a kind observable in many other indo-european mythologies starting with the Iranian*<sup>693</sup>.

Por otra parte, existe un consenso bastante generalizado en torno al carácter pre-indoeuropeo del culto a las diosas. Campanile, por ejemplo, ha señalado respecto a las diosas hindúes,

*While these epithets can be understood immediately, those which allude to the Mothers were already obscure in the Vedic age, for by then they were only the remnants of a cult that existed no more. They survived only in poetical formulas and as traditional epithets; but this survival is enough to prove that the cult of the Mothers was once known to the Vedic peoples too*<sup>694</sup>.

Por lo tanto, es prudente suponer que la transfuncionalidad de las diosas indoeuropeas es un rasgo heredado de un culto precedente. Considero interesante destacar este aspecto de la diosa por lo que supone de distintivo respecto de los dioses indoeuropeos, netamente masculinos y especializados. En el caso vasco, Ortiz-Osés ha descrito a la diosa vasca con rasgos que se asemejan en gran medida a la transfuncionalidad de Puhvel.

---

<sup>692</sup> Dumézil, G. *Mythes et dieux des indo-européens*. Paris: Flammarion, 1992. P. 124.

<sup>693</sup> Puhvel, J. Op. Cit. 1989. P. 62.

<sup>694</sup> Campanile, E. *Today, after Dumézil*, en Polomé, E.C. (Ed.) *Indo-european religion after Dumézil*. Washington: Institute for the study of man. P. 76.

*En el caso de la Tierra Madre, personificada por Mari, la reticencia a nombrarla se une al hecho de que lo abarca todo y, en consecuencia, no es nada exclusivamente. Y lo mismo pasa con la falta de imágenes, pues resulta reduplicativo hacer iconos de las realidades telúricas ellas mismas icónicas. Hacer una imagen de tierra de la Tierra es como nombrar lo omninombrable: que es el nombre de una divinidad cuasi panteística como la vasca<sup>695</sup>.*

Por lo tanto, el rasgo característico de la diosa vasca sería representar la condensación del mundo al completo. Esta apreciación la realizó por vez primera Ortiz-Osés y a él debe atribuírsele el mérito. La expresión de esa idea en imágenes icónicas puede, en efecto, reforzar esta idea (recordando lo mencionado en el capítulo referente a la interpretación de las pinturas rupestres en su contexto, es decir, la cavidad como matriz). En la religión vasca, como hemos dicho, el inmanentismo trae consigo que el contacto con lo numinoso ocurra de forma directa, sin necesidad de representaciones icónicas, salvo el caso del arte parietal. Lo que vemos y tocamos es lo que constituye la realidad sagrada. A este respecto, resulta útil la apreciación de Coburn cuando señala que en cuestiones de expresión icónica, se pone de manifiesto el carácter de cada grupo étnico.

*Our puzzlement may be somewhat reduced by realizing that we are here brought face-to-face with the Hindu propensity for wanting to see the divine, about which Diana Eck has written so incisively. In lieu of our inheritance of an Hebraic antipathy to images and a Greek distrust of the senses stands India's prizing of darsan, "seeing",<sup>696</sup>.*

Por lo tanto, los rasgos siguientes describen y particularizan la experiencia religiosa primitiva vasca:

- El carácter inmanente de lo numinoso.
- El carácter transfuncional de la numinosidad inmanente, frente a la especialidad del panteón indoeuropeo.
- La completitud o pan-ente-ismo.
- El carácter directo de la experiencia religiosa, escasamente mediada por representaciones o avatares.

Estos cuatro caracteres definen la experiencia religiosa primitiva vasca. En ella, la realidad numinosa adquiere la configuración de un cuerpo. Este cuerpo cargado mágicamente, presenta como rasgo descriptivo más acentuado, la riqueza o diversidad y como rasgo valorativo más notable la fascinación, ya sea ésta positiva (admiración) o negativa (temor). Ortiz-Osés ha proporcionado una clasificación de la diversidad del cuerpo terrestre en tres reinos: el reino mineral, el reino vegetal y el reino animal. De este modo, ha logrado una categorización de la experiencia religiosa, dispersa en mitos

---

<sup>695</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1996. P. 18.

<sup>696</sup> Coburn, T. B. *Encountering the Goddess*. New York: State University of New York Press, 1991. P. 111.

y leyendas, de tal modo que es posible una cierta sistematización sin que pierda por ello su espontaneidad característica.

<b>Reino mineral</b>	<b>Reino vegetal</b>	<b>Reino animal</b>
Cuevas	Girasol	Macho cabrío
Simas	Grano de trigo	Felinos
Oquedades	Árboles	Caballo
Oro	Plantas sanadoras	Toro
Piedras		Serpiente

Es preciso señalar que esta descripción de la realidad como cuerpo (cuerpo de Mari en las leyendas y mitos) hay que combinarla con la metafísica primitiva vasca, de carácter metamórfico o transformativo. Con ello, se completa el modelo de realidad que se desprende de la mitología primitiva vasca. Las sucesivas transformaciones de unos elementos en otros son las transformaciones de Mari, que a diferencia de los dioses del panteón indoeuropeo, es símbolo del todo-ente. Finalmente, Ortiz-Osés apunta dos principios con arreglo a los cuales se realizan las transformaciones de Mari:

Primer principio: *“Los dioses indo-europeos, hindúes o semita-cristianos proceden de arriba abajo, mientras que Mari procede de abajo arriba”*<sup>697</sup>.

Segundo principio: *“Primero la Diosa encarna a la Tierra y, posteriormente, se reencarna en diferentes realidades a modo de hierofanías o epifanías sagradas”*<sup>698</sup>.

Comprobamos, una vez más, la diferencia que se manifiesta respecto del modelo plasmado en la *Teogonía* de Hesíodo, presentado al inicio del capítulo. En la *Teogonía* y por ampliación, en el resto de mitos patriarcales similares, se actualiza el mito de sucesión por el cual unos dioses dejan su lugar preeminente a otros que se lo arrebatan por medios más o menos violentos. En el caso vasco, es la propia Mari la que, simbolizando a todos los entes, se transforma en unos y otros, sin dejar de ser ella misma a través del proceso.

### **3. EL METODO DE ORTIZ-OSÉS EN PERSPECTIVA**

En cada uno de los libros que hemos estudiado sobre el tema del matriarcalismo, Ortiz-Osés emplea una metodología similar, pero diferente, en función de las necesidades que pretende cubrir el libro. De este modo, el espectro amplio que se trata en *El matriarcalismo vasco*, la cultura vasca en su conjunto, exige una mayor complejidad expositiva. El objeto de estudio en *El inconsciente colectivo vasco*, la interpretación de relatos míticos concretos, favorece un método más sencillo por ser más textual, con independencia de que Ortiz-Osés alcance o no los fines perseguidos, de lo cual hemos tratado en los apartados correspondientes. Asimismo, se distingue el enfoque que presenta en *Antropología Simbólica Vasca*, que tiene una utilidad más comparativista, contrastando las figuras míticas del imaginario vasco con las de la mitología minóica. Con todo, en *La Diosa Madre*, el método se pone al servicio de las necesidades sistematizantes del libro. Podemos resumir los elementos interpretativos

<sup>697</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1996. P. 71.

<sup>698</sup> Ibid. P. 71.

que Ortiz-Osés emplea en cada uno de sus libros sobre el tema del matriarcalismo vasco del modo siguiente:

*El matriarcalismo vasco*

Finalidad del libro: Ofrecer una interpretación de la cultura vasca tradicional en su conjunto.

Elementos:

- Nivel fenomenológico.
- Nivel metafísico.
- Nivel simbólico.

*El inconsciente colectivo vasco*

Finalidad del libro: ofrecer interpretaciones de relatos míticos vascos.

Elementos:

- Texto (mythos)
- Idea (dianoia): La individuación o proceso de maduración del individuo: sus cinco etapas.

*Antropología simbólica vasca*

Finalidad del libro: Ofrecer una exposición diacrónica de etapas culturales con caracteres homogéneos (arquetípicas) y su comparación con el mundo griego.

*La diosa madre*

Finalidad del libro: Ofrecer una interpretación basada en categorías que pueden extraerse de los mitos.

Elementos:

- Texto.
- Contexto o co-textos: otros textos que completan el mito a interpretar.
- Arquetipo o imagen recurrente.
- Categorías: conceptualización y clasificación.

El factor constante en todos ellos es la apelación al arquetipo, es decir, a una figura o imagen que aparece de modo recurrente en mitologías pertenecientes a ámbitos lingüísticos diferenciados. Con ello el autor pretende subrayar la difusión de la figura a pesar de las dificultades que surgen en la comunicación y la transmisión lingüísticas históricas. La referencia al arquetipo o imagen típica, como figura transgeográfica, ha sido apoyada por autores como Nagi, que señala a este respecto

*It is worth noting, however, that such Near Eastern parallelisms may in any given instance be a matter of typology rather than direct*

*borrowing. Given the pervasiveness of cross-cultural parallelisms in patterns of mythmaking, even the most striking convergences in detail may turn out to be nothing more than a typological analogue: I cite for example the Inca parallels to the Pandora myth, which seem closer to the Hesiodic version than do some of the Near Eastern parallels generally cited as Hesiod's sources*<sup>699</sup>.

Por el lado contrario, hay autores que no aceptan de buen grado la noción de arquetipo. Ello puede deberse a que entienden que se trata de un concepto acuñado por el psicoanálisis junguiano y que fuera de él, resulta de escaso valor. Así también, por entender que no es posible hablar de una naturaleza humana como base para la teoría de los arquetipos. Anteriormente he expuesto claramente mi posición al señalar que puede hablarse de arquetipos siempre que se guarde el rigor necesario, de tal manera que no se acepte como arquetipo de una cultura un símbolo que no aparece en los registros históricos de la misma. Asimismo, entiendo que cuanto más ligera sea la metateoría subyacente, en forma de metapsicología psicoanalítica u otras conexas, es preferible. No obstante, hay que reconocer que la alusión a las figuras de los progenitores (Dios Padre, Madre Tierra, el sol y la luna) en regiones alejadas geográfica y culturalmente, permite hablar de imágenes de valor especial en la historia de la humanidad, si bien es preciso hacer constar las particularidades de su emergencia en un grupo étnico y en un período determinados. Es decir, la teoría será más aceptable cuanto menos universalizante sean sus premisas y más atenta esté a la particularidad cultural e histórica.

#### **4. EL SER Y EL COLOR EN EL CARNAVAL VASCO**

He tratado el carnaval vasco en capítulos anteriores, ofreciendo una interpretación comparativista, distinta y en algunos aspectos complementaria de la propuesta por otros autores. El carnaval es un fenómeno antropológico tan complejo que difícilmente ninguna interpretación puede llegar a agotar su riqueza y contenido. En este apartado voy a tratar la interpretación de Ortiz-Osés del carnaval vasco. Se trata de una interpretación diferente de las ofrecidas por su discípulo Hornilla y los antropólogos Caro Baroja y Alford. A efectos expositivos podemos considerar la interpretación de Alford como naturalista o folklórica, la de Caro Baroja como socio-cultural y la de Hornilla es principalmente estructuralista.

En contraste con las anteriores, la interpretación de Ortiz-Osés sobre el carnaval vasco puede denominarse como simbólico-cromática. En efecto, su interpretación toma como clave los tres colores principales del carnaval vasco, el blanco, el rojo y el negro. Para Ortiz-Osés, lo que se escenifica en el carnaval vasco es una suerte de proceso alquímico por el que hechos y personajes investidos de un color determinado, transmutan su significado a lo largo de la representación y mudan de color. Esta interpretación es original en la medida en que los antropólogos han mantenido dos posiciones principales en relación con el examen del uso del color en los rituales de los pueblos que han estudiado.

La primera de estas posiciones es la representada por Turner<sup>700</sup>. Para Turner el color blanco, así como el rojo y el negro se encuentran íntimamente relacionados con

---

<sup>699</sup> Nagy, G. Op. Cit. 1992. P. 81

<sup>700</sup> Turner, V. *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI, 1999. Pp. 65-101.



sustancias y procesos fisiológicos de las personas (sangre, semen, heces). Las significaciones que van adquiriendo posteriormente en los rituales van añadiendo contenido al campo semántico de un determinado color, pero tienen como germen la relación primaria con el cuerpo y los procesos naturales. La segunda de las posiciones es la estructuralista. Según esta posición, el valor o contenido que se otorgue a un color en un ritual viene definido por las relaciones de oposición que guarde con el resto de colores presentes en ese ritual. Hornilla<sup>701</sup> aplica un enfoque similar en su interpretación del carnaval suletino.

La interpretación de Ortiz-Osés concede primacía al proceso. Es decir, para él, se trata de elementos dispuestos estructuralmente en proceso de transformación.

*Obtenemos así un modelo triangular formado por los negros y su magia negra, los rojos y su actividad cultural ordenadora y, finalmente, los personajes que quedan en blanco como intermediadores de negros y rojos: los médicos o chamanes, el Señor que es Señora, las mujeres situadas entre unos y otros, los adolescentes cual corderos y el propio Zamalzain que, como castrado, asume una función andrógina. El agua significaría la regeneración, como el fuego -la quema del muñeco- indica la purificación. En las mascaradas muere la muerte (negra) y resucita (roja) por mediación del médico, brujo o chamán (blanco). El poder-indar de los rojos se recrea al traspasar la magia negra (brujeril-demoníaca) con ayuda de la magia blanca (medicinal)<sup>702</sup>.*

Ortiz-Osés admite una cierta relación de primariedad entre algunos colores y determinados hechos humanos universales como la sangre y el rojo. No obstante, entiende que lo relevante en un ritual como el carnaval no es la vinculación directa entre color y elemento, sino que esta relación se modifica en el tiempo. De este modo, cambia al mismo tiempo la significación asociada al color. Respecto a la segunda de las variantes, tampoco resulta vacía estructuralmente la transformación del significado, sino que está relacionada con un proceso que podríamos denominar simbólico. Al hablar del carnaval suletino hemos visto que en su escenificación tienen lugar diversos procesos: la hierofanía, el ritual de transformación, la dialéctica entre clanes y la hierogamia representada por el matrimonio. Todo ello, da cuenta de un simbolismo de transformación en el que la comunidad expresa sus contradicciones y las sublima de forma ritualística de la mano del chamán.

---

<sup>701</sup> Hornilla, T. Op. Cit. 1988.

<sup>702</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1996. P. 105.



## **LA IDENTIDAD CULTURAL ARAGONESA**



Junto a la interpretación de la cultura tradicional vasca, Ortiz-Osés ha aportado interpretaciones novedosas del imaginario cultural aragonés. Las conclusiones que extrae el autor son notablemente originales. Los tres elementos principales que tiene en cuenta Ortiz-Osés para interpretar la identidad cultural aragonesa son el Pilar, el personaje literario Pedro Saputo y las manifestaciones populares de las jotas y las tamborradas.

## 1. EL PILAR

Al enfrentarse con la interpretación de los símbolos más relevantes de la cultura aragonesa, Ortiz-Osés distingue entre aquellos temas tópicos o cuasi oficiales y la relativización amplificativa que puede realizarse de los mismos. El Pilar ocupa el centro del imaginario oficial aragonés. De acuerdo con la metodología hermenéutica amplificativa, Ortiz-Osés vincula una serie de rasgos que de modo inmediato se asocian con el Pilar y, en consecuencia, con la cultura aragonesa que gira a su alrededor.

<b>Pilar</b>	<b>Carácter aragonés</b>
Inmutabilidad.	Estático.
Piedra eterna.	Duro.
Fija y enjuta.	Terco, pétreo.

Bajo este cascarón fenomenológico, Ortiz-Osés percibe en la cultura aragonesa una preferencia por categorías metafísicas que priorizan el ser sobre el devenir.

*En este paradigma, se privilegia un tipo de hermenéutica o exégesis: la que interpreta y valora como positividad etnoreligiosa el ser de tipo parmenídeo (Parménides) frente al devenir de tipo heraclíteo (Heráclito), o sea, frente a lo mutable/mudable, cambiante, temporal, cíclico, en movimiento o transición. Mientras que estos últimos atributos del devenir se asocian al caos, lo malo-negativo, la mujer, la luna, el agua y la muerte, los primeros atributos -los atributos del ser inmutable- son considerados como positivos y asociados al bien<sup>703</sup>.*

El desdoblamiento que el Pilar permite entre lo divino -la ciudad celeste- y lo humano -Zaragoza como ciudad eterna, romana e imperial- resulta también críticamente interpretado por Ortiz-Osés.

*Yo estoy frente a tal “ideologización” tanto del simbolismo religioso como del secular, y cabría lanzar la hipótesis de si tal hermenéutica o interpretación oficial/oficiosa del Pilar y su identidad aragonesa no funciona sino como un intento consciente o inconsciente de justificar y legitimar el estático statu quo, es decir, la sequedad del medio, la rigidez del ámbito, la tosquedad del ambiente, la inmutabilidad del cultivo, la dureza del cima, la intransición política y el modo de ser tópico (la tozudez mítica). Al sacralizar así a lo inmutable, se está*

<sup>703</sup> Ortiz-Osés, A. *La identidad cultural aragonesa*. Zaragoza: Centro de estudios bajoaragoneses, 1992. P. 91.

*imposibilitando simbólica y realmente la mutación o transformación cultural. Frente a semejante ideologización clásica, propongo aquí una revisión antropológica de la simbología pilarista, y ello con el fin de reganar y relanzar su/nuestra identidad perdida*<sup>704</sup>.

La reinterpretación que propone Ortiz-Osés del Pilar se basa en una ampliación comparativa. Efectivamente, el tema del pilar o columna pétreo aparece en la mitología griega en los temas ligados al dios Hermes, así como en el imaginario mítico del inframundo. Asimismo, en la mitología oriental el eje del mundo (axis mundi) aparece representado por el árbol. Tal y como ha indicado West,

*Another focus of sanctity is the sacred stone, column, or cairn, whether it somehow embodies a divine force or is merely a place-marker that acquires holiness by association. In Minoan-Mycenean art, stone columns and cairns are a feature of tree-sanctuaries and cultic scenes. In the classical age we think of the omphalos at Delphi, the pillar of Apollo Agyieus, the ubiquitous herm, and the various sacred stones -some of them identified with deities- registered by Pausanias. The god Hermes has his name from the cairn, herma. Among other forms of piety directed towards sacred stones we may recall the curious custom of anointing them with fat or oil. In the Old Testament the sacred stone or pillar, massebah, is a regular feature of the Canaanite sanctuary*<sup>705</sup>.

Por ello, señala Ortiz-Osés que

*ha de recordarse el primigenio significado del Pilar como “retoño”, metamorfosis o “hierofanía” de las viejas divinidades ctónicas o telúricas de signo matriarcal-femenino, sobre cuya sagrada memoria se levanta, numinosa y cristianamente, nuestro Pilar: éste ha de ponerse, pues, en relación antropológica-cultural con el simbolismo materno del “ombligo” (omphalos) o “mediación” del mundo (cielo y tierra), así como en conjunción con el “árbol” del mundo y de la vida. Se trata en ambos casos -columna/pilar y árbol- de dos epifanías originarias de la Gran Madre donadora de la vida y mediadora de cielos y tierras*<sup>706</sup>.

Ortiz-Osés entiende que la imagen del Pilar como piedra inmutable y seca se encuentra superpuesta sobre una experiencia de la vida en la que el simbolismo central es precisamente el de la fertilidad y la fecundidad. Un indicio de que así ha sucedido pudiera ser, a juicio de Ortiz-Osés, la creencia o religiosidad popular que ha privilegiado la aparición de la Virgen en cuevas, ríos y árboles. De igual modo, las representaciones populares que han ofrecido la imagen de la Virgen emergiendo de una concha. Por mi parte, entiendo que la experiencia de la vida en Aragón ha podido verse reflejada en aquellos símbolos de la religión judeo-cristiana (así también de la teología escolástica) que ofrecían una plasmación más directa de la dureza y sequedad existenciales. Así, la imagen del templo que emerge de las aguas en Ezequiel 47: 1-12

---

<sup>704</sup> Ibid. P. 92.

<sup>705</sup> West, M. L. Op. Cit. 1997. P. 35.

<sup>706</sup> Ortiz-Osés, Op. Cit. 1992. P. 92.

podiera simbolizar el esquema pilariano de piedras (sequedad) sobre las aguas (fluidez). El concepto mismo de agua está presente en el Génesis como símbolo de renovación, que disuelve el pecado a través de la muerte (diluvio). Finalmente en el Cristianismo, Cristo camina sobre las aguas evidenciando su superioridad sobre la vieja ley que representaba el agua purificadora del diluvio. Como señala Rabinowitz,

*The contradictory valuations of water, as origin and end of life, are resolved by the notion of water as the basis of renewal, destroying the old and bringing forth the new. Thus Noah's flood effaced the old and withdrew from a new world, which emerged at a Center mountain (Ararat)<sup>707</sup>.*

Creo que son éstas las coordenadas simbólicas que permiten entender e interpretar las constantes que aparecen en el simbolismo del paisaje, el agua y el Pilar que emerge entre ambos.

Paisaje seco (Estatismo) – Pilar (Símbolo mediador) – Aguas (Renovadoras)

- Subterráneas  
(don de la tierra/Madre)
- ó
- Atmosféricas  
(don del cielo/Padre)

## 2. PEDRO SAPUTO

En la cultura aragonesa Pedro Saputo, personaje de la novela homónima de Braulio, encarna los valores y la idiosincrasia del aragonés. Por ello, puede tomarse a este personaje como el héroe típico de Aragón. Ortiz-Osés destaca las siguientes características de Pedro Saputo<sup>708</sup>:

- La somardez o somardería: agudeza que consiste en hacerse el tonto e ir a lo suyo.
- La actitud de enfrentamiento frente al mundo si éste resulta adverso. Viene acompañada esta actitud por la confianza en las propias facultades o fuerzas naturales.
- El origen modesto, “sin nombre” que, no obstante, no impedirá, gracias a su hombría, hacerse respetar hasta labrarse un nombre. Se trataría de pasar de una orfandad social simbólica (ausencia de padre o padrino) a un patriarcalismo emergente (convertirse él en señor o Padre simbólico).
- Su habilidad se basa en el ingenio aplicado a deshacer entuertos reales, es decir, en la unión de ingenio y servidumbre al señor.

---

<sup>707</sup> Rabinowitz, J. *The faces of God. Canaanite mythology as hebrew theology*. Woodstock: Spring Publications, 1998. P. 71.

<sup>708</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1992. P. 21.

- Actualiza la filosofía desencantada de la vida, según la cual, la vida es engaño, traición o mentira.
- Misoginia: las mujeres aparecen como vanas y “sin jugo”.

De los rasgos aludidos destaca que, si bien en un principio el héroe parece encarar la vida gracias a sus virtudes naturales, el patriarcalismo vigente en el medio social en que se desenvuelve, le empuja a asumir el rol y los rasgos propiamente señoriales y patriarcales. Saputo representa por tanto al héroe híbrido, mezcla de naturalidad e impostura, propio de un medio social que pasaba de ser comunidad a ser sociedad (en el sentido de Turner). De lo colectivo sin etiquetas, se pasaba a la estructura social con sus roles y diferencias.

### 3. LA JOTA Y LAS TAMBORRADAS

De entre las manifestaciones culturales populares de Aragón, Ortiz-Osés ha estudiado la jota y las tamborradas. En cuanto a la jota, tradicionalmente considerada como un canto varonil y de preponderancia masculina, Ortiz-Osés ha reinterpretado este canto popular en clave distinta<sup>709</sup>. En efecto, para él, se trata más bien de un ritual de castración, en la medida en que la mujer, que adopta un papel sedente, cansa (castra) al varón, haciéndole cantar. De modo simbólico, el varón descargaría su falicismo en el canto, antes de poder acceder a la mujer. Con lo cual, se produciría un equilibrio entre los sexos.

Por lo que se refiere a las tamborradas, Ortiz-Osés señala las similitudes fenomenológicas de los tambores con el trueno, así como la consideración en los *Vedas* del tambor como instrumento vibrante y rítmico. Sin embargo, Ortiz-Osés encuentra su significación profunda en tanto que rito de paso. El paso que se ejemplifica en la tamborrada sería el de la vida mundana a una vida más espiritual o mística. El rito se actualiza en el seno de una cofradía, núcleo de iniciación en la vida comunal. La tamborrada aragonesa tiene lugar en Semana Santa, con lo cual, a juicio de Ortiz-Osés, adquiere un tono sacrificial. Para Ortiz-Osés, “*es un acto que congrega la vida con su energética y la muerte con su martilleo*”<sup>710</sup>. En el sonido atronador de la tamborrada Ortiz-Osés observa la presencia actualizada de los opuestos.

*la tamborrada nos confrontaría con el espectáculo tremendo y fascinante a la vez de la vida y de la muerte, del placer energético y del rol sacrificial, de eros y thánatos. Un cierto fatalismo, ya considerado como típico del Bajo aragón por Taboada y otros, parece convocarnos aquí al Destino de la vida en la muerte (y, viceversa, de la muerte abocada a su transmutación en vida). Con ello, los tambores simbólicos de nuestra identidad llevarían a efecto una re-implicación del hombre en la Juntura o junción originaria, al entrar-en-vibración cosmobiológica con lo que el presocrático Anaximandro llamaba el Ajuste con el Destino y que en él está simbolizado como disolución de nuestras formas o determinaciones y su emulsión en lo Infinito o Indefinido: Apeiron*<sup>711</sup>.

<sup>709</sup> Ibid. P. 66.

<sup>710</sup> Ibid. P. 108.

<sup>711</sup> Ibidem.



Por último, tratándose de un instrumento de percusión, la etimología de la palabra, remite a la idea de herida, (cussum:herir). Para Ortiz-Osés, la herida que en el rito se manifiesta es una herida simbólica e iniciática<sup>712</sup>. El ritual de la tamborrada actualiza no sólo el ruido, sino también el silencio, la muerte que así se supera, con la vida que de este modo (sonoramente) se convoca.

El tratamiento que Ortiz-Osés lleva a cabo del matriarcalismo vasco ha sido visto con cautela en algunos ámbitos por suponer que en el autor anidaba un cierto prejuicio por ver imagos maternas por doquier. Entiendo que el análisis y la interpretación que propone de la cultura aragonesa permite relativizar esa imagen excesivamente matriarcalizante del propio Ortiz-Osés. Tratándose de un material de estudio diferente, los resultados lo son también. Ello proporciona solidez a su método y trabajo, al tiempo que enriquece la comprensión del material aragonés, tendencialmente poco dado a relativizaciones e interpretaciones transversales.

---

<sup>712</sup> Ibid. P. 111.



## **TERCERA PARTE: LA HERMENÉUTICA DEL SENTIDO**



## **METAFISICA DEL SENTIDO**



## 1. UNA HERMENÉUTICA VITALISTA

La primera etapa del pensamiento de Ortiz-Osés lo constituye la creación de una teoría hermenéutica posgadameriana. Las reflexiones en torno al lenguaje y la sociedad conformaron una hermenéutica que subrayaba la importancia de la axiología y del símbolo como expresión de la experiencia interhumana. El análisis de los símbolos en circulación social llevó a Ortiz-Osés a estudiar las manifestaciones culturales espontáneas de la cultura vasca y la aragonesa relacionándolas con sus respectivos contextos. Una vez que el autor entra en su etapa de madurez vital e intelectual, cobra importancia creciente la vida, así como la reflexión acerca de ella. Es un paso que otros hermeneutas habían dado con anterioridad, como Dilthey o Heidegger. En esta etapa se trata de interpretar el sentido de la vida, principalmente a través del estudio de las manifestaciones culturales.

Históricamente, el paso de una hermenéutica filosófica a una filosofía hermenéutica viene marcado por la obra de Heidegger, que propuso la interpretación como estructura de precomprensión del mundo. Para Heidegger, la pregunta clave radica en desentrañar el sentido del ser y, por ello mismo, el sentido del ser-ahí, del hombre. Ortiz-Osés retoma esta inspiración hermenéutica en *Metafísica del Sentido*. La tarea hermenéutica que en sus obras anteriores se había centrado en la comprensión del lenguaje, del uso social del mismo y de la simbólica emergente, se focaliza en la cuestión del sentido de la vida. Es decir, pasa a primer plano la cuestión vital.

Como primera etapa metodológica que abre el camino del hermeneuta, Ortiz-Osés apunta hacia la principal característica de la experiencia de la vida en la época postmoderna: la fragmentación. En efecto, frente a culturas centradas y subjetividades consolidadas, la postmodernidad se caracteriza por el descentramiento (Habermas), la pérdida de las grandes narraciones (Lyotard) y la desintegración del sujeto, escindido entre la conciencia y el inconsciente (Freud, Jung, Lacan). La fragmentación no significa tan sólo la constatación macroscópica de un fenómeno cultural, sino la representación simbólica de la herida abierta en el sujeto, herida sufriente de la cual la filosofía deberá hacerse cargo.

Asimismo, la dificultad del hombre actual para dar sentido a los fragmentos de su propia vida, para unirlos en un todo coherente e indoloro trae a primer plano la cuestión del sinsentido. Éste último opera a modo de contraefecto del sentido y como experiencia vital sentiente. Por ello, una hermenéutica que pretenda dar cuenta del sentido de la vida debe tener en cuenta el sinsentido y articular una metodología en la que ambas experiencias, la gozosa y la dolorosa, se expliquen por su referencia a un todo abarcante. Este todo abarcante constituye, a juicio de Ortiz-Osés, la tendencia a considerar la vida como flujo, entendiendo éste como corriente energética biopsíquica. Con ello, el autor se inclina por una hermenéutica de corte psicoanalítico (Freud, Jung, Reich), donde la energía vital fluye (autoposición vital, sentido), se estanca (sinsentido, neurosis) o se transforma (voluntad de poder como voluntad de crear). De este modo, la radicación vital determina el matiz propiamente hermenéutico, es decir, el sentido o sinsentido de la vida.

A juicio de Ortiz-Osés, la filosofía debe partir de esta asunción; éste es el ser-así del ser-ahí. Por ello, la filosofía de la vida “*consiste en vivir ésta filosóficamente, interpretativamente, y ello dice: sublimando su flujo en confluencias, en encrucijadas*

*y configuraciones, en una palabra, en reflujos o condensaciones de la energética vital*<sup>713</sup>.

La vida aparece, de este modo, como encrucijada, como cruce de caminos que codeterminan el sentido, de forma sincrónica. Para Ortiz-Osés es la constelación de concausas, por emplear una terminología clásica, la que conforma el sentido de la vida. Todas ellas al unísono lo realizan, mas ninguna de ellas lo completa en solitario. Si la filosofía quiere dar cuenta de estas constelaciones, en opinión de Ortiz-Osés, debe atenerse a la forma que adquieren. La forma que la vivencia experimenta en su devenir es así considerada como elemento constructivo de la interpretación. Es decir, los elementos básicos de una hermenéutica vitalista no serán ya las ideas sino las formas imaginativas básicas o arquetipos. La metafísica se convierte así en arquefilosofía o filosofía arquetípica, según la cual,

*los conceptos clásicos son suplantados por arquetipos, las ideas por símbolos, la abstracción por la imaginación trascendental y su "visión interna" o intuitiva, la necesidad lógica por la antropológica y la generalidad o universalidad abstracta por la universalidad concreta*<sup>714</sup>.

Si la verdad en el sentido tradicional significaba desvelamiento (aletheia), la arquefilosofía vuelve la mirada a la experiencia prefilosófica, considerando la verdad como manifestación del símbolo arquetípico (encrucijada de significaciones). Es el símbolo el que mejor va a trasladar la experiencia arquetípica a lenguaje cultural, en tanto que diagrama de la existencia<sup>715</sup>. El arquetipo, tal y como ha señalado Hillman, tiende a la personificación<sup>716</sup>. Tanto es así que la relación entre el hombre y la constelación de significaciones en que se encuentra inserto/injertado (destino), entablan una relación dialéctica. Es en esta relación dialéctica en la que el hombre puede apalabrar al Otro (W. Otto)<sup>717</sup> como dios o demonio.

## **2. METAFÍSICA, CATAFÍSICA, DIAFÍSICA**

El enfoque presentado supone una reevaluación de la tradición filosófica. El desarrollo de ésta puede considerarse como la historia de la metafísica. Por ello, una hermenéutica que lleve a cabo una reevaluación en clave arquetípica de la metafísica, debe proporcionar un contramodelo que ilumine las aristas que el pensamiento metafísico dejó en la penumbra. Pero no sólo habrá de proporcionar un equilibramiento epistemológico, también deberá proporcionar un modelo alternativo, más comprensivo y menos dogmático que los tradicionales. En esta línea de trabajo, Ortiz-Osés distingue tres tipos de filosofar, que llama respectivamente metafísica, o modelo clásico, catafísica o contramodelo y diafísica o modelo alternativo a los anteriores. Veamos en qué consiste cada uno de estos modelos:

La metafísica se constituyó como corpus principal del saber filosófico, a partir de las obras de Platón y Aristóteles. Ambos autores coinciden en su deseo por alcanzar el

---

<sup>713</sup> Ortiz-Osés, A. *Metafísica del sentido*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1989. P. 18.

<sup>714</sup> Ibid. P. 20.

<sup>715</sup> Ibid. P. 22.

<sup>716</sup> Hillman, J. *Re-visioning Psychology*. New York: Harper & Row, 1992. P. 37.

<sup>717</sup> Otto, W. F. *Dioniso*. Madrid: Siruela, 1997. P. 26.



conocimiento del ser de las cosas. Este conocimiento es apropiable por vía racional. Su desarrollo ofrece una auténtica cartografía del mundo macroscópico ordenado en especies y de acuerdo con sus causas, sobre las que se impone la causa primera o motor inmóvil, Dios.

La valoración que efectúa Ortiz-Osés de la metafísica proveniente de Aristóteles es que *“supone, en efecto, que el ser tiene sentido (encima, racional) y que hay una Razón y Causa de todo: la casualidad, el azar y la fortuna, como afirma en el Libro I de su Metafísica, no tienen sentido y, en lógica consecuencia clásica, no son”*<sup>718</sup>.

Cabe apreciar con cierta perspectiva crítica la conclusión anterior, puesto que siguiendo a especialistas en Aristóteles como Halliwell<sup>719</sup> o Lucas<sup>720</sup>, no cabe una apreciación de la filosofía aristotélica contenida en la Metafísica, sin tener en cuenta el resto de sus obras y muy particularmente la Poética. En efecto, en la Poética, Aristóteles establece que el fin de la obra dramática es dar cuenta de lo que sucede en la vida, ser una copia de ésta. Subyace al planteamiento de Aristóteles en la Poética una doble reflexión:

- La vida sigue una estructura dramática, que se caracteriza por la imposibilidad del hombre de dominar por completo el curso de los acontecimientos. El héroe de la tragedia se encuentra a merced de los elementos y, por lo tanto, es una víctima de los dioses, de los hombres y, en algunas ocasiones, de sí mismo (Edipo de Sófocles). De esta manera, sale a relucir el destino como relucimiento al mismo tiempo personal (el destino de un personaje) y universal (las cosas, la circunstancia).
- El azar y la fortuna juegan un papel importante en la tragedia, incluso quedan simbolizadas o personificadas en la figura del oráculo, que es una especie de voz del inconsciente que dicta al hombre el destino del que no podrá escapar. No sólo esta correlación de hechos se da en la tragedia, sino que en opinión de Aristóteles, son las tragedias mejor hechas, las más elaboradas, las que presentan las características de reversión del destino como rasgo más marcado.

Por ello, estimo que al igual que no se puede interpretar la obra ética aristotélica sin tener en cuenta el marco de la retórica, tampoco es deseable interpretar la metafísica sin tener en cuenta la ética y sobre todo, la poética.

En segundo lugar Ortiz-Osés propone el término catafísica. La metafísica tradicional se ha caracterizado por dar una imagen certera o al menos fiable de las cosas. Junto a este mapa cuasi completo del cosmos, subterráneamente se ha desarrollado un pensamiento de lo fragmentario, de lo disoluto más bien que del ser. A esta tendencia denomina Ortiz-Osés catafísica. Su principal característica consiste en considerar a los hechos como desarrollándose en un flujo del que nada escapa y que se explica por sí sólo. Casi todos los panteísmos, desde Heráclito hasta Bruno, comparten esta característica, que no busca la explicación causal de un fenómeno en sus partes sino el recuento de la experiencia, entendida ésta como corriente.

---

<sup>718</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1989. P.

<sup>719</sup> Halliwell, S. *Aristotle's poetics*. London: Gerald duckworth & Co. 2000.

<sup>720</sup> Lucas, D.W. *Aristotle: Poetics*. Oxford: Oxford University Press, 1980.

Según Ortiz-Osés, una historia de la filosofía que articulase el modo de pensar catafísico constituiría una especie de contra-tradición o alternativa a la filosofía oficial, de signo racional-analítico.

De nuevo aparece en el marco de una hermenéutica reevaluativa el elemento reprimido y sepultado como corriente de fondo. Del mismo modo que en *Contracultura y revolución* lo matriarcal corroe la corteza de la cultura como magma vital, fundiente más que fundante de la verdad, en *Metafísica del sentido* la interpretación de la historia de la filosofía muestra una heterodoxia doctrinal, que exige ser recuperada y reevaluada. Entiendo que el esquema presentado contiene una parte de verdad indudable. Sin embargo, cabe preguntarse si este modo de articular la tradición está o no teñida de prejuicio. Hermenéuticamente, ya desde Gadamer sabemos que el prejuicio es inherente a toda comprensión. Por ello, estimamos que junto al modelo esencializante, definitorio y clasificatorio de la metafísica, han existido en todas las épocas y por parte de los grandes autores, investigaciones sobre temas más relacionados con la vida. Así, por ejemplo, en Platón se establece como fundamento de la filosofía la determinación del ser de las cosas, lo que estas son, pero no podemos dejar a un lado los numerosos desarrollos platónicos sobre temas tan irracionales como la inspiración, el amor, la propia noción de verdad como encuentro con la luz, las musas, o los remedios a los sufrimientos del alma. En una época teñida de racionalismo y la obsesión por el método, no pueden descartarse las interesantes aportaciones de Spinoza<sup>721</sup> y de Hume<sup>722</sup> al entendimiento de las pasiones. Spinoza en su *Ética*, aún empleando un método que pretendía copiar la demostración geométrica, elaboró una teoría psicológica de solidez y valor actuales, tal y como ha mostrado Damasio<sup>723</sup>. Por ello, puede interpretarse que los autores clave de la filosofía metafísica han desarrollado temas directamente relacionados con la vida que es preciso reevaluar. Lo que el racionalismo no ha logrado aceptar es todo aquello que se opone al principio de contradicción. Dado que en la vida la concurrencia de circunstancias es altamente compleja, su comprensión debe dar cuenta de esa inherente contradictoriedad.

Por último, a juicio de Ortiz-Osés es posible una diafísica que diluya la contradicción apuntada, mediante el diálogo sobre lo que tiene sentido y lo que aparentemente no lo tiene, es decir, sobre lo verificable (lo científico-absoluto), sobre lo conjetural (lo interpretativo-relativo) y sobre lo místico (lo numinoso-posesivo). Esta terminología acuñada en *Metafísica del sentido* no tendrá excesiva continuidad en la obra de Ortiz-Osés. Sin embargo, nuestro autor no dejará de referirse a los tres fenómenos apuntados: la metafísica tradicional, la corriente soterrada y la hermenéutica del sentido como diálogo en torno al sentido y el sinsentido.

### 3. DEL SER AL SENTIDO

Una hermenéutica que indague las razones históricas debe proporcionar la inteligibilidad del tránsito de una ontología del ser como verdad racional al sentido como vía para la comprensibilidad del mundo.

---

<sup>721</sup> Spinoza. *Ética*. Madrid: Alianza, 1987.

<sup>722</sup> Hume, D. *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos, 2005.

<sup>723</sup> Damasio, A. *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Barcelona: Crítica, 2005.

A juicio de Ortiz-Osés este proceso discurre sobre tres carriles principales. Son los siguientes:

- La ontología como saber del ser de las cosas es un saber no absoluto como pretendían los griegos y en algún momento el propio Heidegger<sup>724</sup>. Es, por el contrario, relativo, en la medida en que está condicionado por la estructura lingüística indoeuropea. Esta estructura lógico-gramatical condiciona la comprensión de la realidad como “siendo”, mientras que en otras lenguas las cosas acontecen (el verde verdea, según Ortiz-Osés<sup>725</sup>).
- Esta forma de esencializar la realidad está directamente relacionada con una preponderancia de la captación visual del mundo.
- La esencialización de la realidad acarrea su consideración como verdadera. A juicio de Ortiz-Osés, esta característica está relacionada con la idiosincrasia étnica de los griegos, al punto que “*el heleno tiene una fascinación por la Luz y el Sol, probable consecuencia de un éxtasis visionario de los inmigrantes indoeuropeos en Grecia, ignorando el lado terrible del arquetipo del sentido (ahuecado por el sinsentido)*”<sup>726</sup>.

Ortiz-Osés expone dos argumentos por los que los pilares mencionados resultan insuficientes para dar cuenta de un saber comprensivo de la vida. Por una parte, el ser-verdad predica la transparencia de la realidad para el conocimiento del hombre. Sin embargo, la auténtica metafísica “*tiene que ver con el ser y el no-ser, con la verdad y su contra-verdad, con la luz y con lo olvidado, reprimido y oprimido*”<sup>727</sup>. La transparencia del ser denunciada por Ortiz-Osés no pasó tampoco desapercibida a la sensibilidad existencial de Sartre cuando vió en el amor una experiencia más densa, más opaca y más consistente que la transparencia absoluta<sup>728</sup>.

Por otra parte, la apelación por el sentido implica contar con lo que “ya no es” o “aún no es”. La historia, ya sea como memoria (Ricoeur), como estructura (Marx, Jung) o como herida (Cioran) forma parte del sentido de la vida. Asimismo, la esperanza (Bloch), las expectativas (Heidegger) y el horizonte (Gadamer) determinan la interpretación que de los hechos lleva a cabo el hombre. Todas estas dimensiones no pueden ser dejadas de lado con el pretexto de no pertenecer al ser actual, porque sin duda alguna lo condicionan.

El paso de un planteamiento al otro se realiza según Ortiz-Osés a través del lenguaje, porque el lenguaje “*se diferencia de la razón y poder abstracto de pensarlo casi todo, por el hecho de ser una especie de red, malla o topología imaginaria-real (imaginal) en la que se coimplican (condicionan) las jugadas de un modo correlacional*”<sup>729</sup>. Este lenguaje imaginal al que hace referencia Ortiz-Osés ha sido objeto de estudio minucioso por parte de autores como Bachelard o Durand. Lo que diferencia la postura de *Metafísica del sentido* sobre el lenguaje en relación con obras anteriores reside en

---

<sup>724</sup> Heidegger, M. Op. Cit. 1989.

<sup>725</sup> Al respecto nos remitimos al comentario realizado sobre el estudio de Müller sobre la lengua Dakota.

<sup>726</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1989. P. 31.

<sup>727</sup> Ibidem.

<sup>728</sup> Sartre, J.P. *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada, 1953. P. 225.

<sup>729</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1989. P. 34.

que el lenguaje apelado no se trata de un lenguaje cualquiera. Ortiz-Osés especifica el tipo de lenguaje que sirve de logos a la experiencia del sentido y del sinsentido. Este lenguaje es el símbolo.

*El lenguaje que revela el Ser como Valor/Sentido es el símbolo, definido certeramente por Jung como configuración de la energía psíquica o libido. Si se tiene en cuenta que en Platón/Sócrates el eros es filósofo, entonces el lenguaje filosófico ofrece la simbólica del sentido como eros/valor. Así definido, el símbolo es símbolo del sentido; transducción energética, metamorfosis de la libido, explicación implicadota, religación<sup>730</sup>.*

La referencia al símbolo como lenguaje del sentido representa la consideración del mundo como interpretación valorativa de las cosas en su acaecimiento. Porque el símbolo condensa el sentido y el sinsentido, el placer y el dolor, la experiencia de la vida y de la muerte. La referencia a Jung no parece gratuita. El psicólogo suizo desarrolló una psicología de lo profundo cuya principal característica puede definirse como la conjunción de los contrarios. Los contrarios tensionan la vida y proporcionan un marco de comprensión a los hechos biográficos. Por ello, la psicología analítica, procurará el maridaje anímico, existencial-erótico de las contradicciones que se sostienen mutuamente<sup>731</sup>.

#### **4. EL SENTIDO COMO URDIMBRE SINCRÓNICA**

La eficacia del símbolo para dar cuenta de las experiencias complejas de la vida descansa sobre una idea de las cosas que Ortiz-Osés, siguiendo a Jung, denomina sincronía. Con este término se quiere dar a entender que la realidad se organiza en sistemas complejos de relaciones y que en un momento dado presentan una determinada estructura. La identificación de la estructura y su expresión sónica suponen el reconocimiento de relaciones entre elementos que se afectan mutuamente de forma sincrónica. Recordemos que el estructuralismo levi-straussiano también denominaba enfoque sincrónico a su propio método. La diferencia más importante del enfoque de Ortiz-Osés respecto al del antropólogo francés reside en que para Ortiz-Osés las interrelaciones tienen carácter simbólico, es decir, son nombrables o señalables a través de un símbolo que las representa. Otra diferencia importante es que los símbolos poseen virtualidad metamórfica, es decir, las relaciones del sistema pueden variar, transformando de esta manera el símbolo humano que las designa.

Ortiz-Osés había tratado extensamente el tema del correlacionismo en sus exposiciones sobre Amor Ruibal. La diferencia de matiz que se aprecia en *Metafísica del sentido* en relación con exposiciones del mismo tema en libros precedentes radica en la asunción por parte de Ortiz-Osés de la psicología analítica de Jung y su noción de arquetipo. Es decir, si bien para Amor Ruibal el conocimiento es al mismo tiempo objetivo-subjetivo, para Ortiz-Osés, los arquetipos junguianos representan los símbolos básicos en que se interpreta el acontecer de la vida. Por ello, ahora, ofrece un mayor rendimiento filosófico la referencia a los arquetipos que a un esquema objetivo-subjetivo genérico.

---

<sup>730</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1989. P. 34.

<sup>731</sup> Véase Jung, C.G. *Aion, introducción a los simbolismos del sí-mismo*. Barcelona: Paidós ibérica, 1992.

*El libre juego de nuestra conjugación lingüística tiene, según K. Lorenz, unas reglas fundantes que posibilitan (o mejor potencializan) estructuras de implicación. Tales estructuras de implicación son los arquetipos, en cuyas mallas se enhebra el sentido cual configuración, gestalt o nódulo/módulo –nudo- de la energía biofísica. Los arquetipos son así estructuras emergentes, correlaciones del ser, matrices de la materia, carriles del sentido*<sup>732</sup>.

Los arquetipos en tanto que estructura psicológica tienen la doble naturaleza de ser materia articulante y forma definitoria. Por otra parte, es preciso señalar que la elección de Jung tampoco parece azarosa. Como ha señalado una de sus principales discípulas, Jaffé<sup>733</sup>, entre las observaciones que realizó Jung en su práctica clínica destaca que muchos de sus pacientes no presentaban rasgos de una neurosis concreta, sino que padecían como síntoma más saliente la neurosis genérica de su tiempo, la falta de sentido y de un auténtico propósito en la vida. El propio término de sincronicidad fue acuñado por Jung, si bien ha sido objeto de una desigual recepción. Ortiz-Osés interpreta el principio aludido en los siguientes términos:

- La sincronicidad es el ordo relacional subyacente a los cambios. Se trata de una especie de sentido latente y carente de sujeto trascendental, en el que el azar es significativo. Como vemos, la diferencia esencial en relación con el esquema de Amor Ruibal reside en la importancia concedida al sentido, es decir, en que la correlación de hechos resulte significativa.
- Para Ortiz-Osés existe una red que “*posibilita o potencia el sentido: un interlenguaje sincrónico y transversal, un sentido a priori potencial, un nomos azaroso o anómico, un logos ilógico o relacional, una larvada teleonomía al través y revés de una evolución creadora*”<sup>734</sup>. El arquetipo mienta la correlación estructural que preforma la experiencia y determina sus puntos de contacto y de ruptura. En la medida en que esa estructura pueda ser identificada y descrita, puede hablarse de leyes que la gobiernan, es decir, de la teleonomía a que se refiere Ortiz-Osés.

Desde un punto de vista crítico podemos señalar que el hecho de concebir la realidad como estructurada sistémicamente y en continuo proceso recreador, es positiva. Sin embargo, la descripción de los arquetipos o formas de articulación de la experiencia deja pendiente la cuestión de qué es lo que puede hacerse para modificar esas estructuras. Es decir, deja abierta la cuestión del modo en que se puede incidir en la estructura para operar una modificación en la forma de vida, incidiendo en la cuestión del sentido y del sinsentido.

La respuesta a esta pregunta quizás precise de un enfoque que no sea tanto hermenéutico como pragmático. Así, por ejemplo, en la psicología profunda, también en la junguiana<sup>735</sup>, se reconoce la posibilidad de movilizar la estructura arquetípica por

---

<sup>732</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1989. P. 35.

<sup>733</sup> Jaffé, A. *The myth of meaning*. New York: Penguin Books, 1975.

<sup>734</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1989. P. 36.

<sup>735</sup> Véase Jung, C. G. *Psicología de la transferencia*. Barcelona: Paidós ibérica. 1983.

medio de la transferencia, en el setting analítico. Del mismo modo, habría que operar a cada nivel relacional para procurar modificar el sistema.

## 5. METAFISICA Y HORIZONTE HISTORICO

La mayor parte de las interpretaciones que se realizan de la historia de la filosofía, presentan un desarrollo más o menos lineal en la que corrientes, ideas e influencias mutuas dan como resultado la persistencia de determinados principios y la desaparición de otros. En *Metafísica del sentido* Ortiz-Osés nos ofrece una interpretación de la metafísica en clave antropológica, es decir, poniendo en relación la contingencia histórica de determinadas posiciones filosóficas con la existencia de condicionantes antropológicos y culturales. Es decir, amplía el ámbito contextual de la filosofía para comprender en su reflexión las circunstancias en que se produce la especulación filosófica. De este modo se da cierta continuidad en la obra de Ortiz-Osés a la presencia del elemento antropológico, que aparece por vez primera en *Antropología hermenéutica* y prosigue en sus siguientes obras, en particular en *Comunicación y experiencia interhumana*. Desde un punto de vista metodológico, ello supone considerar a la filosofía metafísica como un producto cultural más, que es necesario poner en conexión con otros productos culturales (como por ejemplo, la religión o el arte) con la finalidad de extraer una interpretación histórico-contextual. A los efectos de lograr una exposición lo más clara posible he estructurado la misma en tres apartados: la forma de las productividades culturales de cada período, las estructuras simbólico-sociales que las condicionan y la interpretación que realiza de las mismas. Las etapas evolutivas que distingue son las siguientes:

a) Paleolítico: del 33.000 a.C. – 5.000 a. C.

Forma de las productividades culturales:

El hombre realiza una plasmación simbólica y mágico-ritual de un universo experienciado como numinoso o cargado de energía cósmica.

Estructuras simbólico-sociales:

- Se observa la presencia de figuras de mujer, en su función procreadora y recolectora de tubérculos.
- La presencia de animales es significativa.

Interpretación:

Frente a la imagen tradicional de predominio masculino en el patriarcado (por ser el varón cazador), parece que se da una proliferación de elementos femeninos, en torno a un naturalismo representado por los animales.

b) Neolítico: 5.000 a. C.

Forma de las productividades culturales:

Se produce el surgimiento de la agricultura y la aparición de las figuras divinas relacionadas con la tierra. Es una religiosidad cíclica y bifronte, ya que frente a la mentalidad ganadera que ve en la muerte del animal un mal absoluto, la tierra se regenera. En ella, vida y muerte están conectadas.

Estructuras simbólico-sociales:

- Se consolida el culto a la diosa madre, ligada al cereal y a la fertilidad de la tierra.
- Aparecen los cultos místicos, que consagran la existencia de un orden nocturno, junto al diurno.
- El tiempo es reversible y cíclico.
- La divinidad femenina es pasible, frente a la impasibilidad de los dioses masculinos.

Interpretación:

Es el ámbito de la religiosidad matriarcal, con sus misterios sagrados y su aceptación de la vida como inherentemente compleja, es decir, ambivalente.

c) Socráticos.

Ortiz-Osés incluye bajo el epígrafe de socráticos también a los presocráticos. Empecemos por ellos. Acaso el rasgo más característico de este período consista en la autonomía que adquiere la reflexión sobre el ser de las cosas, estableciendo así el fundamento de la práctica filosófica.

Pre-socráticos: (s. VII – VI a. C.)

Forma de las productividades culturales:

El ser se experimenta como physis emergente. La especulación de los presocráticos corresponde a un fisiologismo elemental.

Estructuras simbólico-sociales:

Adquiere creciente importancia en la sociedad griega el proceso de formación de los varones o paideia. Al parecer, la consolidación de la vida civil griega en torno a la fratría favorece la especulación.

Interpretación:

El logos originario, no es aquí ser sino devenir, reunión del Uno-Todo atravesado por el fuego. El logos es la ley universal ontológica, la relación originaria que funda dioses y mortales, cielos y tierra. El logos es sentido, es decir, armonía de los opuestos o equilibrio de los contrarios reunidos. A partir de Sócrates comienza la historia

misma de la Filosofía. En esta época de esplendor del pensamiento filosófico, la especulación adquiere el rango que antaño ocuparan la religión o la magia.

Sócrates:

Su figura representa el inicio del pensar filosófico propiamente tal. Para Ortiz-Osés, en Sócrates se encuentran dos elementos que van a configurar vías diferenciadas dentro de la filosofía en los siglos posteriores:

- La consideración de la filosofía como diálogo.
- La pregunta por el ser de los entes.

Platón:

Elige la segunda vía de Sócrates. Para él, la verdad es verdad del ser ideal. El ser es arquetípico, es decir, las ideas inteligibles y eternas que emanan de la Divinidad son prototipo, modelo y logos de unas realidades cuya materialidad las distorsiona.

Aristóteles:

El ser aristotélico se realiza en el ente, en lugar de en la idea, como ocurre en Platón. La principal preocupación de la metafísica aristotélica reside en dar cuenta del cambio o movimiento al tiempo que se mantiene el valor de la esencia, como lo inmutable e individuante. Aristóteles resuelve el problema señalando que la esencia inmóvil funda la movilidad de la materia, lo mismo que el Dios inmóvil ejerce de motor universal.

d) El cristianismo.

Ortiz-Osés estima que el cristianismo monoteísta debe recuperar el trasfondo politeísta en el que surgió, en el ámbito cultural definido por el naturalismo babilónico y el politeísmo canaanita. En este punto sus conclusiones coinciden con la hermenéutica religiosa postjunguiana, tal y como la han puesto en circulación Rabinowitz<sup>736</sup> y Miller<sup>737</sup>. El paso del politeísmo al monoteísmo resulta sintomático respecto a la forma, ya que a través de este proceso se dejan atrás cualesquiera elementos que pudieran resultar sospechosos de politeísmo, perdiendo de esta manera, lo que de positivo tuviera la simbólica precedente. Esto significa, según Ortiz-Osés que *“el éxodo metafísico de Abraham y Moisés logra entronizar un Dios por encima de los dioses paganos ahora reconvertidos en demonios, por lo que no será un dios implicativo”*<sup>738</sup>.

De ahí que la aportación de Jesús de Nazaret conlleve la reversión de ciertos valores. Simbólicamente, el Antiguo Testamento representa la disolución de la tríada politeísta de Padre, Madre e Hijo. Con ello, persiste el Padre como divinidad única, pero sin asumir los atributos que definen a las otras personas divinas, la compasión característicamente materna y la proximidad del hijo. Como prueba de ello puede

---

<sup>736</sup> Rabinowitz, J. Op. Cit. 1998.

<sup>737</sup> Miller, D.L. *Three faces of God. Traces of Trinity in Literature and Life*. Philadelphia: Fortress Press, 1986.

<sup>738</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1989. P. 53.



consultarse la interpretación que hiciera Jung<sup>739</sup> sobre las personas divinas en *Respuesta a Job*. Por ello, el cristianismo viene a remover el sentido simbólico veterotestamentario.

*Jesús de Nazaret inmanentiza el ordo patriarcal antiguotestamentario por su propia encarnación, pasión y muerte, reconstruyendo una nueva/arcaica Trinidad que se compone de un Padre (tratado como Papà: Abba, en el arameo jesuiano), el Espíritu Santo como divinidad simbólicamente matriarcal-femenina y él mismo que se presenta fundando un nuevo fratricado bajo el emblema de un amor implicativo y radical<sup>740</sup>.*

Este amor es el verdadero signo de identificación del cristianismo. Un amor que para Ortiz-Osés se puede calificar como ágapeístico, donde ágape hace referencia al acogimiento o asunción del otro. Desde un punto de vista crítico, este amor como ágape ha sido criticado por los maestros de la sospecha, calificándolo de narcótico social (Marx), pusilánime (Nietzsche) e ilusorio (Freud). En realidad, lo que el amor cristiano conlleva es la aceptación de lo que adviene en la vida de acuerdo con una actitud de alegría. El propio Jesús de Nazaret es el máximo exponente de esta doctrina al aceptar su muerte en la cruz y amar a los que lo condenaron. La propuesta de Jesús aparece como radical, en el límite de lo humanamente posible, pero sirve asimismo de elemento corrector a la tendencia occidental por la constante superación del mundo. Probablemente el énfasis en uno de los elementos ideológicos (acción y transformación de las cosas) y la simultánea preterición del otro (aceptación de lo que nos ha tocado) sea lo que hay que revisar. Es decir, no siempre podemos aspirar al ideal, tenemos que aceptar lo real, pero al mismo tiempo tenemos derecho a soñar, a imaginar y no dar por bueno lo que nos ha tocado. Con todo, una interpretación del Cristianismo en profundidad y más aún, de sus interpretaciones a lo largo de la historia, daría para varias monografías por lo que lo comentado tiene el valor de apunte, más que de conclusión definitiva.

e) Modernidad y posmodernidad.

Lo que se ha dado en llamar Modernidad no es sino una interpretación del crisol de figuras que desde el renacimiento han iluminado el panorama intelectual de Occidente. Las tensiones existentes entre las diversas concepciones de lo que el ser, el sentido y la verdad constituyen, probablemente refleje la necesidad de un paso hacia la posmodernidad, entendida como asunción del legado de la modernidad. De la lectura de Nicolás de Cusa, Descartes, Leibniz, Kant o Hegel, puede extraerse una imagen que exprese la tensión que caracteriza a la Modernidad, tendida entre la verdad y el amor, la identidad y el vacío, lo bello y lo insustancial. Por ello, en la posmodernidad se producirá la confluencia de las tensiones latentes de la Edad Moderna.

La figura que mejor representa este encuentro de lo diverso es Nietzsche, que ya en su primera obra trató de desentrañar la dialéctica entre lo dionisiaco, la vida corporal, el exceso, y lo apolíneo, es decir, la medida, el equilibrio y la razón. Nietzsche recupera de este modo el mundo que la tradición filosófica con Sócrates al frente, intentó dejar de lado: el mundo estetizante de dioses y demonios, la religión de la vida, anterior a la

<sup>739</sup> Jung, C.G. *Respuesta a Job*. Madrid: Fondo de cultura económica, 1998.

<sup>740</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1989. P. 54.

religión institucionalizada. Ortiz-Osés extrae la conclusión de que lo que Nietzsche aporta a la historia de la filosofía es un acercamiento valorativo al mundo:

*Ser es, en el último Nietzsche, interpretación musical; perspectivismo axiológico; pero entonces interpretar es ser, o sea, recreación esencial de un mundo abierto en su valor/sentido*<sup>741</sup>.

La apertura hermenéutica posibilita el acceso a las cosas y su reconsideración. Tal vez haya que matizar en este punto cierto optimismo filosófico y considerar las constricciones socio-reales que condicionan la contingencia humana. La hermenéutica ortizosesiana, por su vocación emancipadora, propicia un ablandamiento de los discursos que tratan de esencializar la realidad y tecnificar las decisiones. Porque lo que se desprende de la tesis creativista de la voluntad de poder es la naturaleza ficcional de todo discurso social, aún de los que se nos presentan con pretensiones de validez. Para Ortiz-Osés “*lo que llamamos verdad lo llamamos (lenguaje): pura fantasmagoría, simulacro, para entendernos bien que mal. Mal, si las tomamos por el bien-verdad; bien, si las tomamos por lo que son: un mal menor o componenda*”<sup>742</sup>.

La fragmentación de lo modernamente tenido por verdadero en fragmentos ficcionales constituye uno de los caracteres más destacados de la posmodernidad. Una posmodernidad que aspira, según Ortiz-Osés, no tanto a la posesión de lo verdadero como al disfrute de lo que provee sentido.

## 6. INTERPRETACIÓN DE LA TRADICIÓN METAFÍSICA

La consideración de la historia de la metafísica como proceso global lleva a Ortiz-Osés a anticipar una interpretación de la misma en clave psicosocial. En efecto, para Ortiz-Osés la metafísica y sus derivaciones no pueden considerarse de forma aislada sino que remiten a constelaciones ideológicas complejas que engloban elementos diversos, tales como la religión, el sexo, la muerte, la vida, el amor, la esperanza y la desesperanza. Estas constelaciones, según Ortiz-Osés, tienen un eminente componente psicológico que la antropología y el psicoanálisis han contribuido a desentrañar. Sin embargo, lo psicológico no ha de ser entendido en este caso como función mental individual sino como estructura psíquica de conformación colectiva, es decir, como estrato psicológico filogenético. El análisis de la filogénesis psicológica se inició históricamente a raíz de la postulación por parte de Freud del carácter universal del complejo de Edipo. Posteriormente, sus discípulos corrigieron algunas de las conclusiones en torno al Edipo, sin embargo la noción de desarrollo filogenético se ha mantenido en autores tan diversos como Rank<sup>743</sup>, para el que la evolución filogenética consiste en una sustitución de la angustia provocada por la madre por una angustia provocada por el padre. Posteriormente, Jung puso en evidencia las múltiples estructuras psicosociales<sup>744</sup> que se despliegan en complejos simbólicos y están presentes en la conciencia colectiva de los pueblos. La conclusión interpretativa que Ortiz-Osés extrae del contraste entre metafísica y filogénesis incide en la vinculación entre la razón y el estrato prerracional de la experiencia. Todo ello tiene influencia en la propuesta de una filosofía del sentido, puesto que, “*lo que intentamos es implicar la*

---

<sup>741</sup> Ibid. P. 63.

<sup>742</sup> Ibid. P. 65.

<sup>743</sup> Véase Rank, O. *El trauma del nacimiento*. Barcelona: Paidós ibérica, 1991. Pp. 118 y ss.

<sup>744</sup> Véase Jung, C.G. Op. Cit. 1982.

*Razón clásica en el sustrato pre- y posracional (o pararacional) sobreseído, retraduciendo la problemática del Ser en Sentido no-reductor de lo sentido*<sup>745</sup>.

Ello se justifica debido a que, según Ortiz-Osés, el mito es el lenguaje axiológico de nuestras implicaciones. Es decir, detrás del mito no se encuentra una voluntad fantasiosa y caprichosa, ni siquiera una mentalidad primitiva a lo Levy-Bruhl, sino, más bien una lógica de la vida, de sus misterios y descubrimientos, del dolor y del placer. Recuperando el esquema ya presentado en *Mundo, hombre y lenguaje crítico*, según el cual el mito es interpretación de la realidad como sentida espontáneamente, es decir, acriticamente, Ortiz-Osés presenta el siguiente esquema comprensivo de mito y de logos.

Mito: la vida, el devenir y la apariencia.

Lenguaje: mundo de la correlación y la representación.

Logos: mundo de los conceptos.

La razón vital comprensiva de mito y logos desarrolla su aplicación en un proceso dialéctico que comprende mito y logos teniendo en cuenta los siguientes cuatro principios:

- Coexiste una dialéctica del mito al logos (racionalización) junto con una dialéctica del logos al mito (resimbolización). La vuelta del mito al logos no es una cuestión del todo pacífica dentro de la tradición hermenéutica. El propio Schleiermacher se opuso a toda metodologización del discurso mítico, al decir que *“there is, though, no technical interpretation for myth, because it cannot originate in one individual, and the wavering of common understanding between literal and figurative meaning here makes the duality most apparent”*<sup>746</sup>. Sin embargo, estimo con Ortiz-Osés, que el discurso social que es el mito puede ser objeto de cierta metodologización, aún en su condición de acto de habla denso.
- El lenguaje dialógico sirve de ponderación de la dialéctica anterior. Es decir, en opinión de Ortiz-Osés, *“es en el lenguaje intersubjetivo en el que decidimos si un tal valor vale y si un sentido tiene sentido”*<sup>747</sup>.
- Con ello, se desecha el sentido de las cosas como adecuación de cosa e intelecto, puesto que en ella se deja a un lado el valor o consideración axiológica de las

---

<sup>745</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1989. P. 84.

<sup>746</sup> Schleiermacher, F. *Hermeneutics and criticism, and other writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. P. 16.

<sup>747</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1989. P. 86.

cosas. Asimismo, se desecha la intuición como revelación, puesto que adolece de falta de consenso crítico.

- El lenguaje no es únicamente designativo (significación), sino asimismo, asignativo de sentido (energético).

Las conclusiones antecedentes llevan a Ortiz-Osés a proponer una metodología del sentido. La finalidad de un método tal consiste en la identificación de diversos niveles semióticos, de tal manera que cada nivel provea un significado determinado o porción de sentido. Los tres niveles que distingue Ortiz-Osés son:

- Nivel semántico: describe el contenido referencial del acto de habla. Es el qué de lo que se habla.
- Nivel sintáctico: trae a colación la ley inherente al discurso, es decir, el código. Es el cómo.
- Nivel pragmático: pone énfasis en el acto lingüístico y sus efectos. Es el para qué del discurso.

Junto a este modelo, Ortiz-Osés proporciona una clave de interrelación de los diversos niveles, desde la perspectiva de una hermenéutica del sentido. Se trata de una norma según la cual, *“una metodología del sentido recorre los tres niveles, pero encuentra en el último su locus proprius”*.<sup>748</sup>

Sin embargo, es necesaria una acotación de la metodología aportada por Ortiz-Osés. En efecto, el nivel pragmático hace referencia al aspecto aplicativo de todo discurso. La interpretación que Ortiz-Osés realiza del aspecto pragmático del sentido no es ni mucho menos similar a lo que en la filosofía del siglo XX se conoce como pragmática. El análisis pragmático de la lengua se inicia con la obra de Austin *How to do things with words*. En esa obra Austin explica que el interés de la filosofía del lenguaje ha consistido preferentemente en determinar cuándo un discurso es verdadero o falso. Sin embargo, la aportación que la pragmática lleva a cabo del lenguaje consiste en desvelar que los actos de habla no sólo llevan a cabo una referencia a la realidad, sino que ellos mismo son constitutivos de nuevas realidades, en este caso, lingüísticas. Para Austin, todo acto de habla conlleva un efecto sobre el hablante. Este efecto puede consistir en abrir un conjunto de posibilidades, inexistentes antes del acto de habla, como ocurre en el paradigmático ejemplo de la promesa. Al acto que produce este efecto llama Austin acto de habla ilocucionario. El acto ilocucionario tiene que ver por una parte, con la relación que se establece entre dos hablantes, en la medida en que despliega un conjunto de esquematismos rituales: apertura de la conversación, información, interrogación, mandato, etc. Por otra parte, tiene que ver con que el acto de habla acarree un efecto de felicidad o infelicidad a los actuantes en la conversación. Éste sería el efecto de sentido a que hace referencia la pragmática y que tiene un carácter altamente contextual o situacional.

Por el contrario, el nivel pragmático al que alude Ortiz-Osés no tiene que ver con la felicidad o infelicidad que se deriva de la realización de un acto de habla, es decir, de

---

<sup>748</sup> Ibid. P. 93.

que el acto de habla sea fallido, por ejemplo, por el incumplimiento de una promesa. Para Ortiz-Osés el sentido a nivel pragmático tiene que ver con la afección que provoca en el ser-íntimo del hombre. Toda acción humana, todo hecho del mundo ejerce una influencia en el sí-mismo, fortaleciéndolo o minándolo, de tal manera que la experiencia retributiva positiva puede entenderse como provisora de sentido, mientras que la negativa deja al hombre perplejo, cuando no desorientado y fatigado anímicamente. Estimo que el nivel pragmático en Ortiz-Osés debe entenderse en relación con esta forma de experimentar el acontecimiento. Esta experiencia constituye el auténtico motor o núcleo energético de la persona y determina el tono erótico (placer/displacer) de la experiencia. Por ello, Ortiz-Osés argumenta que, “según nuestra hermenéutica, el sentido aparece finalmente al nivel pragmático-axiológico: el sentido es el valor, que sólo puede articularse en un lenguaje simbólico o pregnante (el símbolo como metamorfosis de la libido: Jung)”<sup>749</sup>. Entiendo que la aclaración de lo que supone la pragmática para la filosofía del lenguaje americana y el nivel pragmático en Ortiz-Osés es necesaria para una correcta comprensión de la metodología del sentido propuesta.

## 7. DIEZ TESIS SOBRE EL SENTIDO

Como síntesis del pensamiento hermenéutico de Ortiz-Osés en su obra *Metafísica del sentido* exponemos sus diez tesis sobre el sentido. Estas diez tesis suponen la propuesta del autor sobre el sentido de las cosas y su incardinación cultural, es decir, mediada. En *Metafísica del sentido*, Ortiz-Osés define el sentido como

*relación/relato de (lenguaje) de una realidad en su direccionalidad y sincronía, es decir, en su urdimbre. Su órgano de captación es, por tanto, la imaginación simbólico-arquetípica como “razón extática” capaz de intuir o entrever la red o hilado trascendental del ser sub specie eonis (bajo el respecto de su implicación ontoaxiológica)*<sup>750</sup>.

Las diez tesis sobre el sentido son el desarrollo de la noción del sentido mencionada. Por ello, constituyen la articulación interpretativa de la fenomenología del sentido, es decir, de su emergencia en la vida. Las diez tesis sobre el sentido dicen así:

Tesis 1<sup>a</sup>: “La metafísica es la conciencia del sentido en cuanto consentido. Su objeto material es lo asentido, su objeto formal, lo sentido”<sup>751</sup>.

El objeto material hace referencia a lo que resulta relevante en el diálogo hermenéutico. Para Ortiz-Osés lo relevante es lo que se comunica intersubjetivamente, los temas de discusión interpersonal. La forma de abordar estos temas guarda relación, según Ortiz-Osés, con el modo como afectan a los sujetos intervinientes en el acto de comunicación. Este afeccionismo es el que identifica su hermenéutica como interpretación del sentido, a diferencia de la interpretación meramente semiótica o centrada en desentrañar el significado de los signos.

Tesis 2<sup>a</sup>: “La metafísica del sentido no funciona ni por deducción, ni por inducción, sino por implicación”<sup>752</sup>.

---

<sup>749</sup> Ibid. P. 95.

<sup>750</sup> Ibid. P. 104.

<sup>751</sup> Ibid. P. 101.

Nos hemos referido ampliamente a la metodología propia de la hermenéutica de Ortiz-Osés. Ya en el comentario a *Antropología hermenéutica* se pusieron de manifiesto las diferencias que existen entre el método deductivo (o de inferencia necesaria), el inductivo (o de inferencia probable) y el método implicativo o integrador. Cabe resaltar en este punto, el cariz sensitivo que progresivamente va adquiriendo la hermenéutica del sentido de Ortiz-Osés. Este componente no se encuentra tan presente en las primeras obras del autor, especialmente en *Antropología hermenéutica*, en la que la hermenéutica tiene un cierto carácter de continuidad con la obra de Gadamer y los postgadamerianos.

Tesis 3ª: “*El sentido es aquello por lo que el ser tiene significancia o valor*”<sup>753</sup>.

La cuestión del sentido reemplaza a la cuestión de la verdad (en la metafísica tradicional) e incluso a la cuestión del ser (en la ontología heideggeriana) como temas relevantes de la discusión filosófica. Para Ortiz-Osés lo que importa es el sentido de las cosas y de las interpretaciones. La verdad pura aislada del contexto vital resulta estéril a la hora de proporcionar sentido a la vida humana. Por ello, las verdades, parciales y abstractas han de ser valoradas, puestas en conexión con la vida y en su caso, preferidas o diferidas. La filosofía es interpretación valorativa del mundo humano, de las cosas en la medida en que afectan al hombre.

Tesis 4: “*El sentido emerge a nivel de mitos (vivencia) y se articula a nivel de lenguaje (convivencia)*”<sup>754</sup>.

El logos que hace posible la articulación de la experiencia humana no puede por tanto, ser un logos abstracto, formalizado y separado de la vida. Por el contrario, es un logos apegado al mundo, al acaecimiento de los hechos y a su valoración humana. Por ello, siguiendo una tradición epistemológica que encuentra apoyo en autores como Cassirer o el propio Gadamer, Ortiz-Osés califica esta lógica como mitológica. Lo mítico en lo mitológico hace referencia a la interpretación y valoración inmediata de los hechos, es decir, en el grado mínimo de elaboración conceptual. El aspecto lógico de lo mitológico hace referencia a la aplicación de elementos críticos a la interpretación espontánea. Así también, a la identificación de su específico carácter, es decir, a su forma o posición en una taxonomía de las configuraciones mítico-estructurales.

Tesis 5ª: “*El sentido no dice, como el ser, perfección sino compleción: por ello encuentra en el lenguaje simbólico su correlato*”<sup>755</sup>.

El lenguaje mitológico, que da cuenta del sentido, no se basa en el principio de contradicción, que es el fundamento del razonamiento lógico-formal. Por el contrario, y como ya observaran Kant y Hegel, la razón que da cuenta de los hechos de la vida, la razón impura (antinómica en terminología kantiana) es tendencialmente contradictoria. Por ello, el sentido dice integración de las contradicciones o conjunción de los opuestos. El símbolo es el lugar o topos en que los opuestos se presentan. De ahí que

---

<sup>752</sup> Ibidem.

<sup>753</sup> Ibid. P. 102.

<sup>754</sup> Ibidem.

<sup>755</sup> Ibidem.

una tónica o fenomenología del sentido precise para su desarrollo la utilización de un lenguaje simbólico.

Tesis 6ª: *“La sustancia propia del sentido es accidental, su esencia existencial, su logos pathos, su forma material, su acto en potencia”*<sup>756</sup>.

La noción de sustancia es una de las que más fortuna han tenido a lo largo de la historia de la metafísica. Etimológicamente sustancia significa lo que permanece por debajo, es decir, lo sub-estante, aquello que en el cambio, permanece sin modificación. Ortiz-Osés revierte este orden ontológico y concede rango esencial a lo accidental, a lo mudable y cambiante. Ello implica una comprensión ontocinética del mundo, donde el cambio es lo relevante, frente a la metafísica clásica. El órgano de interpretación de estos cambios no es un logos intelectual sino pático, es decir, afeccional. Como consecuencia de todo ello, lo pato-lógico será no sólo síntoma de lo periférico o marginal, sino símbolo de lo relevante, de lo que hay que ocuparse con esmero.

Tesis 7: *“La implicación del sentido se verifica en su aplicación. Si el ser dice acto, el sentido dice actitud”*<sup>757</sup>.

De nuevo reaparece un tema de la metafísica clásica, en este caso, la noción de acto. Para Aristóteles el ser dice perfección y por tanto, permanencia, inmovilidad. Es decir, actualidad, ser en acto. El ontocinetismo de la hermenéutica ortizosesiana destaca la mutabilidad del ser-símbolo. Es decir, no es el ser actual el que resulta relevante sino la actitud o tendencia, el movimiento voluntativo o apetitivo (Spinoza, Schopenhauer, Schelling) de las cosas en su metamorfosis. No hay ser definitivo sino ansia o voluntad de sentido.

Tesis 8: *“El sentido es el rastro de lo sagrado, cuyo rostro es Dios”*<sup>758</sup>.

En la metafísica clásica, junto a la teoría de la verdad, jugaba un papel importante la teoría de los actos humanos. Sin embargo, el énfasis en el sentido recupera aquella parte de la experiencia que el hombre, pese a su pujanza racional y dominadora del mundo, no puede doblegar. Se trata del ámbito de lo sagrado, cuya hipóstasis (Amor Ruibal) o epítome (Walter Otto) lo constituye Dios. La interpretación humana del discurrir de las cosas no se realiza de forma causalista o abstracta, como ya observó Schelling<sup>759</sup> en sus ensayos sobre la libertad humana. Por el contrario, el hombre interpreta su encaramiento o enfrentamiento con el mundo de forma simbólica. Como han puesto de manifiesto los estudios mitológicos, los símbolos de lo sagrado adquieren con preferencia el carácter de personas y, muy habitualmente, el de personas con las que el hombre mantiene una relación de filiación: madre-padre-hijo. Es por ello, que el símbolo del rostro sea tan universal a la hora de expresar la relación afectiva o interpersonal del hombre con su propio destino. Otros autores como Campbell (las máscaras de Dios), Lacan (el Nombre-del-Padre como semblante) o Bloom (relación yo-Tú con lo sagrado) han empleado la misma imagen del rostro-semblante como símbolo de lo-Otro.

---

<sup>756</sup> Ibid. P. 103.

<sup>757</sup> Ibidem.

<sup>758</sup> Ibidem.

<sup>759</sup> Schelling, F.W.J. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Barcelona: Anthropos, 2004. Pp. 135 y ss.

Tesis 9ª: “*El sentido de la vida es la vivencia del sentido*”<sup>760</sup>.

Para Ortiz-Osés el sentido de la vida consiste en vivirla con el grado máximo de sentido posible. Ello implica, frente a la metafísica racionalista y a la teología escolástica, que no existe un sentido único equiparable a la verdad, porque el sentido, como hemos visto, es afección personal de la ocurrencia de las cosas, pero también implica que el sinsentido y la experiencia nihilista de la vida no tienen tampoco carácter absoluto. La vida, por lo tanto, discurre a lo largo de la delgada línea que separa sentido de sinsentido.

Tesis 10ª: “*La axiología del sentido ofrece como estructuras ontosimbólicas fundamentales: la estructura matriarcal-naturalista, la estructura patriarcal-racionalista y la estructura fratriarcal o implicativa*”<sup>761</sup>.

Las estructuras patriarcal, matriarcal y fratriarcal configuran la forma en que la realidad se articula simbólicamente. Estas diez tesis constituyen el núcleo del pensamiento maduro de Ortiz-Osés que versa en torno al sentido. Las obras posteriores, *La razón afectiva* y *Amor y sentido* desarrollarán extensamente estos puntos, constituyendo una propuesta hermenéutica de sensibilidad mediterránea.

---

<sup>760</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 1989. P. 103.

<sup>761</sup> Ibid. P. 104.



## **LA RAZÓN AFECTIVA**



El núcleo de la reflexión madura de Ortiz-Osés está constituido por dos temas principales, la interpretación del sentido y el desarrollo de una razón o racionalidad afectiva. Ambos temas se encuentran relacionados toda vez que el sentido para Ortiz-Osés, como iremos viendo a lo largo de los capítulos que siguen, se configura a partir de la experiencia cognitivo-emocional del hombre. A ello va a dedicar sus esfuerzos en *La razón afectiva* y en *Amor y Sentido*. La diferencia de planteamiento entre ambas obras reside en que si bien en *La Razón afectiva* aparecen los temas centrales de su última filosofía, el tratamiento que de ellos realiza el autor no tiene el carácter sistemático que va a ser característico de su obra mayor, *Amor y Sentido*. Cabe por ello considerar *La razón afectiva* como un ensayo general de lo que en *Amor y Sentido* se presentará ordenada y serenamente. *La razón afectiva* consta de dos partes claramente diferenciables. En una de ellas, el autor realiza una síntesis de su modelo hermenéutico. En la otra, ofrece la aplicación de ese modelo a materiales de la cultura, en concreto, al arte y a la religión. A los efectos de la tesis, voy a centrarme exclusivamente en desentrañar las claves que permiten entender el modelo, sin entrar en las cuestiones referentes a la aplicación del mismo.

El autor sintetiza aforísticamente su propuesta hermenéutica como “*interpretación anímica de sentido*”<sup>762</sup>. Con ello, trata de individualizar su filosofía dentro del abanico de diversas hermenéuticas postgadamerianas. En efecto, emplea el término hermenéutica simbólica, tratando de marcar cierta distancia respecto a otras filosofías que, o bien no son estrictamente hermenéuticas (la semántica formal de Tugendhat, por ejemplo) o bien no son preferentemente simbólicas (la más pragmatista semiótica trascendental de Apel, por ejemplo). Asimismo, señala claramente el ámbito de su investigación, apelando a una interpretación del sentido, es decir, diferenciándolo del significado de las palabras. La presencia del término ‘anímico’ puede entenderse como la referencia a la afectividad, es decir a la localización de esa tarea hermenéutica dentro del trayecto o proyección humana. Procurando lograr un acercamiento al pensamiento del autor lo más diferencial y cercano posible, vamos a dar cuenta de esas tres cuestiones: el sentido, la interpretación anímica, y la hermenéutica simbólica.

## 1. LA CUESTION DEL SENTIDO

La apelación al sentido debe entenderse desde dos puntos de vista. Por una parte, el empleo del término sentido se opone al de significado. Por otra parte, el contenido semántico del sentido hace referencia a un determinado punto de vista radical desde el que se plantea el proyecto filosófico.

### a) Sentido versus significado.

Ortiz-Osés sitúa su pensamiento en las coordenadas de las hermeneútics del lenguaje. Para él, la hermeneútica contemporánea

*tiene por quehacer filosófico la interpretación de la realidad como un lenguaje: por ello se habla del “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*<sup>763</sup>.

<sup>762</sup> Ortiz-Osés, A. *La razón afectiva*. Salamanca: Editorial San Esteban, 2000. P. 9.

<sup>763</sup> *Ibid.* P. 13.

Sin embargo, las posiciones más ortodoxas dentro del llamado giro lingüístico provienen del campo de la filosofía analítica, no de la hermenéutica. Tal y como señala Rorty, ellas comparten un mismo interés por desvelar el significado de las palabras empleadas por los filósofos, evitando así la ambigüedad y la confusión.

*El nominalismo metodológico es la creencia en que todas las preguntas que los filósofos se han hecho sobre conceptos, universales subsistentes o naturalezas que a) no pueden ser contestadas mediante investigación empírica sobre la conducta o las propiedades de los particulares subsumidos bajo tales conceptos, universales o naturalezas, y que b) pueden ser respondidos de algún modo, pueden serlo contestando preguntas sobre el uso de expresiones lingüísticas, y de ninguna otra manera*<sup>764</sup>.

Siguiendo la senda de Wittgenstein y de Frege, la tarea filosófica se agotaría, según estos autores, en mostrar el uso de las palabras en que consiste el discurso filosófico. A diferencia de este planteamiento, Ortiz-Osés propone una hermenéutica del sentido, no del significado. Con ello, pretende realizar una torsión antropológica, dentro del giro lingüístico.

*Este giro lingüístico de la Hermenéutica ha oscurecido el giro mayor del pensamiento hermenéutico, el cual consiste en la torsión antropológica que ha significado su actividad intelectual. El propio giro lingüístico no es sino una parte aunque importante de ese giro mayor antropológico que está al fondo de la Hermenéutica, y cuya función fundamental está en predicar/practicar la interpretación como modo ineludible de todo entendimiento y comprensión de lo real por parte del hombre*<sup>765</sup>.

Esta doble vinculación de Ortiz-Osés con la tradición hermenéutica, el giro lingüístico y su torsión antropológica, acerca en cierta manera a nuestro autor a la figura paradigmática del último Tugendhat. En consonancia con los filósofos analíticos, Tugendhat señala que

*está claro que al hablar de “filosofía analítica del lenguaje” nos referimos a una manera de filosofar que cree poder o deber resolver los problemas planteados a la filosofía por el camino de un análisis del lenguaje*<sup>766</sup>.

Sin embargo, ello no le impide declarar con claridad que “*La antropología no es simplemente una disciplina filosófica entre otras, sino que se la debería entender como la filosofía primera, es decir, que la pregunta ¿qué somos como seres humanos? Es aquella pregunta en que tienen su base todas las otras preguntas y disciplinas filosóficas*”<sup>767</sup>.

---

<sup>764</sup> Rorty, R. *El giro lingüístico*. Barcelona: Paidós ibérica, 1998. P. 67.

<sup>765</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 2000. Pp. 13-14.

<sup>766</sup> Tugendhat, E. *Introducción a la filosofía analítica*. Barcelona: Gedisa, 2003. P. 18.

<sup>767</sup> Tugendhat, E. *Antropología en vez de metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2008. P. 17.

El punto de partida de Ortiz-Osés es por lo tanto, la consideración del problema del sentido como problema humano, a resolver desde una consideración de la experiencia vital total y radical. En ello consiste la torsión antropológica que propone Ortiz-Osés. De lo contrario, según nuestro autor, la hermenéutica se convierte en una mera semántica que deja de lado la impregnación del lenguaje por la experiencia humana.

b) La radicalidad del sentido.

Con todo, la cuestión del sentido, en el marco de una hermenéutica de cuño antropológico significa la recuperación de la radicalidad del pensamiento filosófico. Ello implica reconocer su vecindad con los productos del arte y de la religión. Como ha señalado Nishitani,

*Nuestra vida choca con la muerte a cada paso; todo el tiempo mantenemos un pie plantado en el valle de la muerte. Nuestra vida permanece en el borde del abismo de la nihilidad, al cual puede regresar en cualquier instante. Nuestra existencia es a la vez una no-existencia, oscila desde y hacia la nihilidad, feneciendo sin cesar y sin cesar recobrando su existencia. Esto es lo que se denomina el devenir incesante de la existencia.*

*La nihilidad se refiere a aquello que vuelve en sinsentido el sentido de la vida*<sup>768</sup>.

También Tugendhat es consciente del momento de radicalidad en que aboca la comprensión humana.

*Uno quisiera encontrar un punto de arranque en lo que se podría considerar como la pregunta más básica que nos podemos plantear en cuanto seres humanos. Hay un pasaje en el primer libro de la República de Platón (352d) donde Sócrates dice en su conversación con Trasímaco: “pues no estamos tratando de un problema cualquiera, sino de qué manera se debe vivir”*<sup>769</sup>.

Por su radicalidad inmanente, la cuestión del sentido transporta la filosofía de Ortiz-Osés a territorios colindantes con el arte y con la religión, precisamente porque en ellos reside el enigma de la vida, el resto difícilmente acotable del discurso.

*Presentar la relación entre religión y arte es ofrecer el relato del misterio del ser y del enigma del ente correpectivamente. La religión habitaría el ámbito de la “tiniebla trasparente”, cuya expresión bíblica es la zarza que arde sin consumirse como símbolo del ser trascendente, mientras que el arte cohabitaría el ámbito de la “traspacidad opaca” cuya expresión es la llama que se consume como símbolo de un fuego inmanente (un fuego pasado por agua)*<sup>770</sup>.

---

<sup>768</sup> Nishitani, K. *La religión y la nada*. Madrid: Siruela, 2003. P. 40.

<sup>769</sup> Tugendhat, E. Op. Cit. 2008. P. 23.

<sup>770</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 2000. P. 25.

Asímismo, la cuestión del sentido permite establecer un diálogo entre la filosofía de Ortiz-Osés y la de Deleuze. En efecto, el filósofo francés comparte con Ortiz-Osés la particularidad de que ha dedicado una obra completa a la cuestión del sentido. Para Deleuze, sentido y sinsentido irrumpen en forma de paradoja. Frente a la verdad clásica y a la negatividad dialéctica, sentido y sinsentido establecen un nuevo campo de juego para el lenguaje.

*Cuando suponemos que sinsentido dice su propio sentido, queremos indicar, por el contrario, que el sentido y el sinsentido tienen una relación específica que no puede ser calcada sobre la relación de lo verdadero y lo falso, es decir, que no puede concebirse simplemente como una relación de exclusión. Se trata, en efecto, del problema más general de la lógica del sentido: ¿De qué valdría elevarse de la esfera de lo verdadero a la del sentido si fuese para encontrar entre el sentido y el sinsentido una relación análoga a la de lo verdadero y lo falso?...*

*...La lógica del sentido está necesariamente determinada a poner entre el sentido y el sinsentido un tipo original de relación intrínseca, un modo de copresencia que por el momento sólo podemos sugerir tratando el sinsentido como una palabra que dice su propio sentido<sup>771</sup>.*

La lógica del sentido para Deleuze dice explicación, según la cual, “*todo nombre normal tiene un sentido que ha de ser designado por otro nombre y que debe determinar disyunciones cumplidas por otros nombres*”<sup>772</sup>. El sinsentido, por su parte, también tiene su propia lógica y contribuye a la creación de sentido: “*Por lo menos igual que una determinación de significación, también el sinsentido opera una donación de sentido*”<sup>773</sup>. En este anudamiento de sentido y sinsentido encuentra Deleuze el significado del sentido como efecto:

*En una palabra, el sentido es siempre un efecto. No solamente un efecto en el sentido causal, sino un efecto en el sentido de “efecto óptico”, “efecto sonoro”, o mejor aún, de efecto de superficie, efecto de posición, efecto de lenguaje<sup>774</sup>.*

Como consecuencia de ello, tres son los rasgos que mejor descubren la naturaleza del sentido para Deleuze:

- El sentido es producto.
- El sentido es neutral, es decir, impasible.
- El sentido es efecto de superficie.

Ortiz Osés coincide con el filósofo francés en que el sentido no está dado objetivamente ni puesto subjetivamente, sino que es una mediación lingüística. No obstante, mientras el sentido en Deleuze está irresolublemente localizado en la superficie, para Ortiz-Osés el sentido es implicación y, como tal, desvela la

---

<sup>771</sup> Pág. 93. Deleuze, G. op. Cit. 1971. P. 93.

<sup>772</sup> Ibid. P. 94.

<sup>773</sup> Ibidem.

<sup>774</sup> Ibid. P. 96.

articulación no evidente, lo subterráneo que se hace sentir, de las cosas en el mundo. Por lo tanto, los elementos de la hermenéutica del sentido en Ortiz-Osés son los siguientes:

- El sentido es implicación, es decir, articulación de las cosas.
- Es articulación de lo evidente y de lo sepultado, no mero efecto de superficie.
- Es pasible, en tanto que incide en el hombre, es decir, le afecta.
- Se plasma en el lenguaje en forma simbólica.

c) Una interpretación anímica.

En la hermenéutica del sentido de Ortiz-Osés, la racionalidad misma ha de ser replanteada. En efecto, la racionalidad clásica se ha basado en la supuesta transparencia del ser y la nítida separación entre sujeto vidente y realidad objetivada. Inteligir ha sido equiparado con ver. Desde Platón y su salida de la caverna, el acceso al conocimiento se ha comparado con el encuentro con la luz. Hasta Descartes y sus ideas claras y distintas, conocer ha sido tanto como ver claramente un objeto. Como ha señalado Jay en su clásico libro sobre el tema, *Downcast eyes. The denigration of vision in twentieth century french thought*,

*But nowhere has the visual seemed so dominant as in that remarkable Greek invention called philosophy. Here the contemplation of the visible heavens, praised by Anaxagoras as the means to human fulfillment, was extended to become the philosophical wonder at all that was on view. Truth, it was assumed, could be as "naked" as the undraped body. "Knowledge (eidenai) is the state of having seen", Bruno Snell notes of Greek epistemology, and the Nous is the mind in its capacity as an absorber of images.*

*In a seminal essay entitled "The nobility of sight", Hans Jonas has outlined the implications of this visual bias both for Greek thought and for the subsequent history of Western philosophy. Because of their favoring vision, a number of its apparent inclinations influenced Greek thinking. Sight, he contends, is preeminently the sense of simultaneity, capable of surveying a wide visual field at one moment. Intrinsically less temporal than other senses such as hearing or touch, it thus tends to elevate static Being over dynamic Becoming, fixed essences over ephemeral appearances, greek philosophy from Parmenides through Plato accordingly emphasized an unchanging and eternal presence. "The very contrast between eternity and temporality", Jonas claims, "rests upon an idealization of 'present' experienced visually as the holder of stable contents as against the fleeting succession of nonvisual sensation"<sup>775</sup>.*

Una segunda consecuencia deriva de esta racionalidad óptica. El acto de contemplación permite una separación entre el objeto observado y el observador. De esta manera, la objetividad se convierte en criterio que garantiza el buen conocimiento. Así, Jonas afirma que uno de los rendimientos más destacados de esta razón es la

---

<sup>775</sup> Jay, M. *Downcast eyes*. Berkeley: University of California Press, 1994. P. 24.

objetividad, “*the concept of objectivity, of the thing as it is in itself as distinct from the thing as it affects me, and from this distinction arises the whole idea of theoria and theoretical truth*”<sup>776</sup>. Por lo tanto, la racionalidad clásica y su carácter óptico, favorecen el desarrollo de la noción de objetividad y de la separación estricta entre sujeto y objeto. Es frente a este tipo de razón pura que Ortiz-Osés propone una racionalidad diferente, la razón afectiva.

*Con esta fórmula se desvincula la razón de toda implicación y afección. Finalmente la razón aristotélica se exhibe impudicamente en Hegel como Estado: razón estatal o razón de Estado, razón superadora de toda afección por cuanto irracional e impura y lastrada.*

*Frente a este heroísmo de la razón pura/puritana, libre o liberada de vínculos, aquí reevaluamos la razón simbólica como razón afectiva y aferente, razón adhesiva y adherente, razón implicada e implicante, razón afectada y aficiente (sic). Mientras que la razón aristotélico-hegeliana acaba definida como razón de Estado, la razón afectiva es un estado de la razón: un estado de ánimo/ánima, un modo de estar ad/herido que caracteriza al hombre en cuanto necesitado de conexión, una razón aprehensiva y no aprensiva. Así, nuestro concepto de razón se reclama del alma –la razón anímica–, la cual es según el propio Aristóteles como una mano: táctil y (a)morosa o humana y no atrapadora o meramente animal, acogedora y no simplemente cogedora<sup>777</sup>.*

Desde el punto de vista de una hermenéutica crítica cabe preguntarse por la validez de semejante propuesta. La cuestión de la verdad ha estado tan ligada al desarrollo de la filosofía que cuesta trabajo plantearse otra racionalidad que no irradie desde el centro mismo de esa búsqueda, la búsqueda de la verdad. Sin embargo, aunque Ortiz-Osés no sea sistemático u ordenado en su exposición, nos ha ido dejando pistas sobre sus intenciones. El centro de su hermenéutica no está ocupado por el estatuto de la verdad, o al menos no exclusivamente, sino por el del sentido. La interpretación del sentido reclama, según Ortiz-Osés, un discurso o racionalidad que tenga en cuenta el contacto de las cosas con los hombres, la afección de la realidad sobre los sujetos de carne y hueso.

La situación de partida para Ortiz-Osés no consiste en un sujeto y un objeto enfrentados, sino en el carácter proyectivo de la vida humana. El estatismo que declaraba Jay, en el que un observador contempla las cosas y las describe lo mejor que puede, se sustituye aquí por un dinamismo existencial. Ortiz-Osés bebe en las fuentes de la filosofía existencial, porque su experiencia vital le confirma la condición de arrojamiento del hombre al mundo. En esa primera proyección, el hombre es intérprete, se hace cargo de las cosas y tiene que anticipar decisiones. La razón no es pura porque el mundo no está parado. Es una razón práctica, tanto como teórica. Es una razón desde la vida pero, sobre todo, para la vida. La interpretación permite al hombre recrear su viaje en la vida. Hace posible que pueda optar por unas alternativas o por otras. Esas decisiones que el hombre adopta no son independientes de la forma

---

<sup>776</sup> Ibid. P. 25.

<sup>777</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 2000. P. 17.



en que el discurrir de las cosas le afecta. Las respuestas de los afectos son tan decisivas como los rendimientos del órgano visual. El tiempo opera a modo de vector afectivo, sedimentando el valor (mayor o menor) de unas experiencias sobre otras y prefigurando las decisiones futuras. Los afectos esculpen el futuro, porque encauzan la razón por unos caminos, descartando otros. Comparativamente, su propuesta encuentra un punto de apoyo en la llamada “Sociología de las emociones”. Uno de sus principales representantes, Heise, describe la relación entre comportamiento situado y sentimientos en los siguientes términos:

*The overall operation of the system can be indicated roughly by describing the natural history of social action in a particular setting:*

- 1. The persons present do cognitive work to define the situation.*
- 2. Events that are comprehensible within this definition of the situation are recognized.*
- 3. These recognitions generate particularized feelings about the participants in the events.*
- 4. Discrepancies between these particularized feelings and corresponding established sentiments lead to conceptualizations of the new events that would bring present feelings closer to established sentiments. If the self is the actor in such a conceptualization, a behavioral intention or disposition is the result; if another is the actor, the result is an expectation for the other's behavior.*
- 5. Behavioral intentions are implemented when feasible, creating new events and looping the process back to step (2).*
- 6. If for some reason established sentiments cannot be confirmed behaviorally, higher-order feedback causes redefinition of the situation on the basis of the most recent event, thereby helping to stabilize the process.*

*Such a model reflects the classical sociological insight that action occurs within a definition of the situation<sup>778</sup>.*

El hombre, arrojado al mundo e inmerso en el despliegue del evento, es Ser-ahí en tanto que interpretando. Esta interpretación requiere del sentimiento su confirmación, es por ello, una razón-sentida, la que determina las decisiones que confirman la interpretación o conducen a una acción que restablezca la homeostasis entre hombre y mundo.

d) Consideración crítica.

La confrontación con la filosofía de Zubiri permite un diagnóstico diferencial de las propuestas de Ortiz-Osés. En efecto, Ortiz-Osés ha sido especialmente crítico con el filósofo navarro. En su obra académica *Visiones del mundo* dedica un capítulo a criticar el conceto zubiriano de la realidad como de-suyo.

*Constantemente se nos habla del poder de real, de su poderosidad y fuerza. Mas creo que se olvida del sim poder e impoder y, con ello, de*

---

<sup>778</sup> Heise, D. R. *Understanding events. Affect and the construction of social action*. Cambridge: Cambridge University Press. P. 3.

*lo irreal y surreal, de lo transreal y de lo relativo. Pero la realidad no es de-suyo sino de-nuestro, el hombre no es suidad sino apertura, y Dios no es suísimo (ens realissimumj) sino comunísimo*<sup>779</sup>.

En *La razón afectiva* señala que ello explica “que la realidad se traduzca en Ortega como nuestra realidad, frente a su discípulo Zubiri, y que nuestra realidad sea el ámbito medial de la naturaleza y la cultura y, por tanto, el ámbito de actos, actitudes, ciencias y propósitos”<sup>780</sup>. A mi entender, Ortiz-Osés, al criticar a Zubiri, no toma en consideración la distinción fundamental entre la cuestión de la verdad y la cuestión del sentido. En efecto, el propio Zubiri en *Sobre la Esencia*, distingue entre cosas-sentido y esencia.

*Esta versión de las cosas al viviente humano es lo que hace de ellas cosas-sentido. El sentido es, precisa y formalmente, el carácter constructo de las cosas como momentos de la vida humana. Y en este carácter constructo se construyen las posibilidades de la vida. Recíprocamente, el “de” expresa en esta línea que las cosas son, formalmente, “cosas-de” la vida. Si se borrara de ellas este “de” constitutivo de las cosas sentido en cuanto tales, éstas dejarían de tener realidad en cuanto sentido*<sup>781</sup>.

Es decir, para Zubiri las cosas en cuanto constituyen el horizonte de posibilidades del hombre, tienen sentido, son cosas-sentido. Junto a ellas, las cosas tienen esencia, que en Zubiri, es la estructura física de la realidad. La esencia se ubica en el ámbito de la verdad, mientras que las cosas, en cuanto momentos de la vida de las personas, integran el ámbito del sentido. Zubiri se ocupó de forma muy tangencial de las cosas-sentido, porque su interés residía en desarrollar un pensamiento sobre la estructura física de la realidad. Ortiz-Osés por su parte, se ocupa muy tangencialmente de la estructura física de las cosas. Su interés se dirige a desarrollar una hermenéutica que interprete la cuestión del sentido.

Llegados a este punto, del mismo modo que Tugendhat criticó la noción heideggeriana de revelación o desocultamiento—*Erschlossenheit*—, cabe preguntarse si Ortiz-Osés ha descuidado la cuestión acerca de la verdad, por haberse centrado en el sentido. Tugendhat observó que Heidegger, al proponer la noción de desocultamiento al tiempo que ampliaba el horizonte de comprensión de la tarea verificativa, no ofrecía un criterio claro para deslindar, dentro del desocultamiento, entre aquellas oraciones o proposiciones verdaderas y aquellas que pudieran ser falsas. En el caso de Ortiz-Osés, hay que señalar que el autor ha sido muy vehemente en subrayar su interés preferente por el sentido, pero al menos nos ha dejado cierta constancia de su respeto por la cuestión de la verdad. En *La razón afectiva* afirma que en la realidad humana “conviven la verdad científica y el sentido mitológico, así pues la razón y la afección, la referencia y la aferencia, la objetividad y la subjetividad, la circunstancia y el yo”<sup>782</sup>. Por lo que parece, un equilibrio ha de presidir la tarea hermenéutica, dando a la razón científica lo que es suyo (el ámbito de la verdad) y a la afección existencial lo que le pertenece (el ámbito del sentido).

---

<sup>779</sup> Ortiz-Osés, A. *Visiones del mundo*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1995. P. 83.

<sup>780</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 2000. P. 20.

<sup>781</sup> Zubiri, X. *Sobre la Esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1985. P. 291.

<sup>782</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 2000. P. 20.

## 2. ELEMENTOS DE LA RAZÓN AFECTIVA

El proyecto de plantear una racionalidad afectiva conlleva la necesidad de hacer explícitos sus presupuestos, es decir, de nombrar aquellos elementos que la hacen posible. Ortiz-Osés señala tres componentes de la razón afectiva:

- La metafísica de la implicación.
- El alma como órgano psico-poiético.
- El amor.

Analizaremos en primer lugar la implicación como categoría que permite una reinterpretación de las diversas metafísicas, para posteriormente explicitar los tres elementos principales de la propuesta de razón afectiva de Ortiz-Osés.

a) La implicación como metacategoría hermenéutica.

El punto de partida para proponer una nueva racionalidad reside en la incomodidad que provocan las categorías de la metafísica tradicional. Estas categorías, como viera Derrida, se insertan en nuestros discursos, sin apenas percibir las, como elementos del logos heredado, de los que nos resulta difícil desprendernos. Por ello, Ortiz-Osés comienza por realizar una reinterpretación de las categorías que han vertebrado la metafísica tradicional y extrae la conclusión siguiente:

*Con ello abrimos la inquietante página de la metafísica, la cual se define como (con)ciencia de lo real en general, y no ya de una u otra realidad en particular. Pero la metafísica no es una ni única, de modo que tendremos que hablar de las metafísicas, aunque la metafísica clásica greco-cristiana represente la versión oficial o escolástica de la metafísica en nuestra cultura occidental*<sup>783</sup>.

El estudio de las culturas en clave antropológica consignado en diversas obras le permite al autor distinguir entre dos metafísicas opuestas y proponer una alternativa para el futuro. Para llevar a cabo esta clasificación o tipología de las metafísicas históricas, Ortiz-Osés propone una metacategoría que permite una visión oblicua y re-interpretativa de ellas. La metacategoría indicada es la implicación. La implicación ortizosesiana se distingue de la implicación tal y como la emplea Deleuze en su obra, *Lógica del sentido*. Para Deleuze, la implicación es el signo que expresa, en el seno de una argumentación lógica, la relación entre las premisas y la conclusión<sup>784</sup>. Para Ortiz-Osés,

*la “implicación”, es la (meta)categoría radical del universo, el cual se define precisamente por su carácter de coimplicación de las realidades en la realidad*<sup>785</sup>.

Por lo tanto, para Ortiz-Osés, la implicación no es tanto una categoría del razonamiento silogístico, como el entramado de las cosas mismas, que se llevan al lenguaje en la interpretación del hombre. La interpretación que nos propone Ortiz-

---

<sup>783</sup> Ibid. P. 128.

<sup>784</sup> Deleuze, G. Op. Cit. 1971. P. 25.

<sup>785</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 2000. P. 128

Osés tendrá como eje principal, el modo en que las diversas metafísicas han configurado la meta-categoría de la implicación. El resultado que obtiene el autor es el siguiente.

#### a.1. Metafísica clásica del ser y el ente (los seres).

En esta metafísica, cuyos representantes paradigmáticos, a juicio del autor, son Aristóteles y Santo Tomás, se concibe el ser como implicación de todos los seres. Todas las realidades, “*participan del ser en cuanto son así o asá, y todos los seres están informados por el ser como forma de formas (forma formarum): se trata de una metafísica racionalista que entiende el ser como sustancia o esencia formal de lo real, cual idea (eidos) inmanente/trascendente a los seres, y cuyo fundamento es*”<sup>786</sup>. La razón por la que están implicados los entes a través del ser es su explicación: “*La metafísica clásica entiende la implicación de los seres por parte del ser como su explicación: el ser es la explicación de lo real, así pues su razón de ser*”<sup>787</sup>.

#### a.2. Metafísica naturalista.

Esta metafísica, propia de aquellas culturas que se han desarrollado al margen de las estructuras metalingüísticas greco-cristianas, se caracteriza por que “*mientras que en la metafísica racionalista la implicación del ser se entiende como explicación racional de los seres, en la metafísica naturalista la implicación del cosmos se entiende mitemáticamente como energía cuasi numinosa que recircula mágicamente por todo el universo: llámese tao, maná, physis, adur*”<sup>788</sup>.

Si la metafísica clásica daba cuenta de la implicación de las cosas a través de la idea, en tanto que forma del ser, la metafísica naturalista da cuenta de las cosas a través de la materia. Así ocurre con el elementalismo (tierra, agua, fuego, aire) que se encuentra en el pensamiento presocrático y aún en el védico.

#### a.3. Filosofía del implicacionismo cordial.

Entre ambas posiciones, Ortiz-Osés reconoce la posibilidad de una tercera metafísica, caracterizada por que expone “*la implicación de lo real no en la razón o idea ni tampoco en la naturaleza o materia sino en el propio corazón del mundo: en el amor que coimplica la realidad universal dotándola de cohesión anímica, cuya nítida expresión es el amor humano*”<sup>789</sup>.

Ortiz-Osés observa que una tal metafísica ha seguido el hilo de Platón a través del renacentista Marsilio Ficino hasta arribar al romanticismo de Hölderlin. Aún más, señala que el desarrollo de la moderna hermenéutica a través de Heidegger y Gadamer se concilia de un modo más satisfactorio con la metafísica cordialista que con la aristotélica. En efecto, la referencia a Ficino parece más que procedente, puesto que en su pensamiento, aparece una similar proyección metafísica. Así, por ejemplo, en el primer discurso del *De Amore*, explica la formación del mundo en los siguientes términos:

---

<sup>786</sup> Ibidem.

<sup>787</sup> Ibidem.

<sup>788</sup> Ibid. P. 129.

<sup>789</sup> Ibid. P. 129.

*Los platónicos llaman caos al mundo sin forma, al mundo caos formado. Para ellos, hay tres mundos e igualmente existirán tres caos. El primero de todos es Dios, autor de los universos, y al que llamamos bien en sí mismo. Este crea, como Platón afirma, primero la mente angélica, después el alma de este mundo, y por último el cuerpo del mundo. A este mismo sumo dios no lo llamamos mundo, porque mundo significa ornamento, compuesto de muchas cosas, y verdaderamente El debe ser absolutamente simple, pero afirmamos que es el principio y el fin de todas las cosas. Así, la mente angélica es el primer mundo hecho por Dios. El segundo, el alma del cuerpo universal. El tercero, todo este artificio que vemos<sup>790</sup>.*

En cuanto a la filiación de esta metafísica con la hermenéutica contemporánea, cabe señalar lo siguiente. En Ficino existe también una referencia expresa a las facultades cognoscitivas que mejor captan la aspiración por el amor.

*Cuando decimos amor, entendido deseo de belleza. Porque ésta es la definición del amor en todos los filósofos. La belleza es una cierta gracia, que principalmente y la mayoría de las veces nace en la armonía del mayor número de cosas. Y ésta es triple. Porque la gracia que hay en los espíritus, lo es por la consonancia de muchas virtudes La que hay en los cuerpos, nace de la concordancia de líneas y colores. Y del mismo modo la gracia altísima que hay en los sonidos, viene de la consonancia de muchas voces. La del espíritu sólo es conocida por la mente, la de los cuerpos por los ojos, y la de las voces es percibida por los oídos<sup>791</sup>.*

Por lo que el amor,

*considera el disfrute de la belleza como su fin. Y ésta pertenece sólo a la mente, al ver y al oír. El amor, entonces, se limita a estos tres. Y el apetito que sigue a los otros sentidos no se llama amor sino deseo libidinosos y rabia<sup>792</sup>.*

De tal manera que, según Ficino, el amor abriría el conocimiento a las sensaciones auditivas, además de a las visuales. Hay que tener en cuenta que, según Martin Jay,

*The tradition of hermeneutics, which gained a new life in the early nineteenth century with Friedrich Schleiermacher, was also resolutely tied to aural experience. As one of its leading twentieth-century practitioners, Hans Georg Gadamer has acknowledged that the primacy of hearing is the basis of the hermeneutical phenomenon<sup>793</sup>.*

---

<sup>790</sup> Ficino, M. *De amore*. Madrid: Tecnos, 2008. P. 11.

<sup>791</sup> Ibid. Pp. 14-15.

<sup>792</sup> Ibid. P. 16.

<sup>793</sup> Jay, M. *Op. Cit.* 1994. P. 106.

El énfasis en el amor, propiciaría, por lo tanto, una cierta apertura a la experiencia auditivo/lingüística, frente al unidireccionalismo visual/óptico dominante en la metafísica clásica. Ortiz-Osés sintetiza esta apertura hermenéutica del siguiente modo:

*Ahora la implicación que el ser realiza respecto a los seres se concibe como Ereignis o acontecimiento articulador, señalando en su articulación de lo real un carácter cuasi lingüístico que funciona a modo de apalabramiento o logos-reunión de los contrarios contractos*<sup>794</sup>.

Pese a que la implicación como metacategoría se encontraría presente en todas las metafísicas aludidas, es necesario explicitar la forma que adopta en su propuesta de una filosofía de la implicación, es decir, ¿qué tiene de particular ésta? Para Ortiz-Osés,

*Que la realidad dice implicación y las realidades exhiben implicaciones significa que lo real no es fundamento sustancial y, por tanto, kath'autó o de-por-sí, como quería Aristóteles y repite nuestro X. Zubiri, sino relación y, por tanto, apertura (ad aliud o pros-ti, traducible como entre-ser); la realidad dice primariamente realización, lo mismo que el ser de lo real dice (in)serencia. De esta guisa la realidad clásica se reconvierte en interrealidad o realidad abierta, no de-suyo sino de-nuestro, no intransitiva o irrelata sino transitiva o transicional, transeúnte y medial*<sup>795</sup>.

La propuesta de Ortiz-Osés consiste en una filosofía no basada en el ser clásico cerrado y esferoidal (cual mónada leibniziana), sino abierto y en constante interrelación. Con todo, la terminología empleada recuerda las nociones de creatividad, conjuntividad y concrescencia acuñadas por Whitehead. En efecto, en *Proceso y realidad*, Whitehead define la creatividad como “el principio último mediante el cual los muchos, que forman disyuntivamente el universo, se tornan la ocasión actual única que es el universo conjuntivamente. Está en la naturaleza de las cosas que los muchos se unan en una unidad compleja”<sup>796</sup>.

Tal vez la principal diferencia entre ambas interpretaciones resida en que para Whitehead la realidad presenta, en su radical irreductibilidad, cierta formalización atómica, mientras que, en el caso de Ortiz-Osés, la realidad se asemeja más a una especie de hilo o cuerda. Un tal ser, cualificado como filamentosos, en su apertura interrelacional daría como resultado una realidad co-sida, entretejida. En palabras del propio Ortiz-Osés,

*El fundamento de una tal revisión del ser clásico procede de una reinterpretación fenomenológico-hermenéutica de la realidad como coligación de realidades y coapertenencia de sucesos. La realidad como realización dice (h)ilación, lo que se manifiesta en el encabalgamiento de las realidades y en su coimplantación. Podemos hablar del aglutinamiento de lo real, así como de la urdimbre y trama de un universo caracterizado por el entretejimiento, enrollamiento o*

---

<sup>794</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 2000. P. 130.

<sup>795</sup> Ibid. P. 132.

<sup>796</sup> Whitehead, A.N. *Proceso y realidad*. Buenos Aires: Losada, 1956. P. 40.

*plegamiento (coimplicación). El proceso de realización de lo real es aditivo y funciona por imbricación y coalescencia, de modo que puede hablarse del entrelazamiento de las cosas y de su vinculación bajo la efección/afección (aferencia) de la vis implicationis o virtualidad implicativa que todo lo conjunta*<sup>797</sup>.

Para Ortiz-Osés, la realidad se constituye por la conjunción de opuestos. Este enfrentamiento “*de contrarios caracteriza a la realidad como coimplicación o afrontamiento de opuestos. La realidad dice pues composición o adjunción, juntura o junción, hilatura trascendental/inmanental del mundo, disposición de las realidades en su articulación*”<sup>798</sup>. Estas coimplicaciones de la realidad, serían en la terminología de Whitehead, concrecencias, es decir, “*producción de conjuntidad nueva*”<sup>799</sup>.

Podemos extraer algunas conclusiones preliminares de semejante filosofía implicacionista. Debido al carácter abierto de la realidad, no se establece una fijación valorativa de los hechos (coimplicaciones), ni una clasificación de los mismos, lo que proporciona la sensación de un cierto igualitarismo ontológico. Además, está sobreentendida la ineludibilidad de los opuestos, que operan a modo de elementos necesarios para los procesos de síntesis. En la versión ortizosesiana, la realidad adopta cierta forma tapizada, lo cual invita a reflexionar sobre el papel de la discontinuidad en su propuesta. El propio Ortiz-Osés matiza que “*la realidad como implicación coimplica incluso a su propio envés o desimplicación, representada por una nada que funge simbólicamente como contrapunto cuasi musical del ser*”<sup>800</sup>. Es decir, la discontinuidad ejerce la función de respiradero de una realidad que, sin ella, sería una pura opacidad de continuo. Así también, la nada operaría como recorte del ser, aquello en contraste con lo cual se dibuja la figura de la realidad.

La importancia que Ortiz-Osés otorga al pliegue y al enrollamiento nos sugiere que tras la escritura implicacionista puede encontrarse una metafórica determinada. Esta metaforología está relacionada con una teología no racionalista ni escolástica, sino cercana a la experiencia mística, en tanto que teología-de-la-uniión (con Dios). Mejor dicho, recoge dispersamente elementos de varias teologías (Nicolás de Cusa, Giordano Bruno, Ibn-Arabi). Este simbolismo cercano a lo místico subraya el valor de la experiencia afectiva de la fenomenología religiosa y se ordena de acuerdo con unas figuras determinadas (tejido, concavidad, pliegue, alma, corazón). La comprensión de la metafísica implicacionista de Ortiz-Osés exige una ampliación de la letra, mediante el acceso a la luz de la estructura metafórica con la que se encuentra relacionada.

En efecto, el propio Deleuze ha puesto de manifiesto la correlación entre la monadología de Leibniz, la estructura metafórica del pliegue y la metafísica mística de Giordano Bruno. El filósofo francés señala que,

*Sabemos qué nombre dará Leibniz al alma o al sujeto como punto metafísico: mónada. Este nombre lo toma prestado de los neoplatónicos, que lo utilizaban para designar un estado de lo Uno: la unidad en la medida en que envuelve una multiplicidad,*

---

<sup>797</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 2000. P. 132.

<sup>798</sup> Ibid. P. 134.

<sup>799</sup> Whitehead, A.N. Op. Cit. 1956. P. 40.

<sup>800</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 2000. P. 134.

*multiplicidad que desarrolla lo Uno a la manera de una “serie”. Más exactamente, lo Uno tiene una potencia de envolvimiento y de desarrollo, mientras que lo múltiple es inseparable de los pliegues que hace cuando está envuelto y de los despliegues que hace cuando está desarrollado. Pero así los envolvimientos y los desarrollos, las implicaciones y las explicaciones, siguen siendo movimientos particulares que deben ser incluidos en una universal Unidad que los “complica” todos, y complica todos los unos. Bruno llevará el sistema de las mónadas al nivel de esta complicación universal: Alma del mundo que todo lo complica<sup>801</sup>.*

Pero si en Giordano Bruno el alma complica o co-implica las realidades individuadas, el propio Deleuze destaca que es Nicolás de Cusa quien primero se refirió a la implicación, en tanto que categoría opuesta a la explicación (que sería, por su parte, el desenrollamiento o desenvolvimiento lingüístico de lo realmente implicado). El empleo por parte de Nicolás de Cusa del término *complicatio* se refiere a que Dios, que es máximo de todos los máximos o infinito en acto, se distingue del universo, que es máximo contrato. Es decir, que la noción de universo es compatible con la idea de pluralidad, mientras que Dios se confunde con la unidad.

*Ahora bien, allí se encuentra puesto de manifiesto que no puede haber sino un único máximo de todos los máximos. Por otra parte, lo máximo es aquello a lo cual nada puede oponerse, en el que también lo mínimo es lo máximo. Por lo tanto, la unidad infinita es complicación de todo. Esto, ciertamente, indica la unidad: que une todo. La unidad infinita no solamente es máxima a la manera como la unidad es complicación del número, sino porque es complicación de todo. Y así como en el número que explica la unidad no se encuentra sino la Unidad, así también en todo lo que es no se encuentra sino lo máximo<sup>802</sup>.*

La implicación ortizosesiana conlleva, como hemos señalado, una síntesis de los elementos contrapuestos. La síntesis ortizosesiana se refiere también a la conjunción entre el tejido de la realidad y el tejido espiritual del hombre. La cuestión de la síntesis trascendental fue uno de los desarrollos fundamentales de la filosofía kantiana. Según el filósofo alemán, el conocimiento es posible gracias a la conjunción entre el esquema trascendental del hombre y el mundo. Ortiz-Osés parte del carácter sintético del conocimiento, siguiendo a Kant, pero apoyándose en experiencias que acentúan la participación de los afectos en ese conocimiento interpretativo del mundo. En efecto, para Ortiz-Osés, la conciencia especular se sustituye por el alma, a modo de espejo cóncavo.

*Esta expresión de lo real se refracta en el hombre y, más concretamente, en el alma a modo de espejo cóncavo. Está claro por tanto, como ya adujimos, que lo dicho metafísicamente no se dice al margen del hombre (tarea imposible) sino a través de su realidad implicada, implicadora e implicativa de modo relevante<sup>803</sup>.*

---

<sup>801</sup> Deleuze, G. *El pliegue*. Barcelona: Paidós ibérica, 1989. P.36.

<sup>802</sup> Nicolás de Cusa. Op. Cit. 2003. Libro I. Pp. 35 y ss.

<sup>803</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 2000. P. 136.



Procedamos, por pasos, observando en primer lugar, la reaparición de la noción de alma en la psicología profunda de filiación psicoanalítica.

#### a.4. La noción de alma en la psicología contemporánea.

El empleo del término alma, en el seno de una reflexión filosófica contemporánea, puede sorprender, en la medida en que arrastra, debido al uso continuado durante siglos, una cierta carga religiosa. La filosofía racionalista, supuestamente, se habría encargado de desarticular la noción de alma, bien exponiendo el carácter material de las conexiones sinápticas, bien describiendo la fenomenología de la conciencia, como ocurre con Husserl. Sin embargo, el auge de la psicología profunda y su descubrimiento del carácter imaginal de la experiencia psíquica (sueños, actos fallidos, escritura automática) han devuelto el término a la conversación reflexiva. Eso sí, no se comprende el alma de forma literal, como elemento contrapuesto al cuerpo, sino de un modo metafórico, como región imaginal en que habita el centro de sentido del hombre. Se ha destacado que, siguiendo el origen etimológico de alma, el hombre debe encargarse de cuidar de su alma, no para acceder al cielo, sino para entender la vida y abrazarla. Así, por ejemplo, el psicólogo Hillman señala que

*The primary metaphor of psychology must be soul. Psychology (logos of psyche) etymologically means reason or speech or intelligible account of the soul. It is psychology's job to find logos for psyche, to provide soul with an adequate account of itself. Psyche as the anima mundi –is already there with the world, so that a second task of psychology is to hear psyche speaking through all things of the world, thereby recovering the world as a place of soul<sup>804</sup>.*

Lo característico de esta recuperación por parte de la psicología del concepto de alma es por tanto, que el alma se convierte en el instrumento que rinde la experiencia del hombre en clave imaginal. Es decir, a través de las imágenes que provoca el contacto de las cosas con el sentimiento.

Al igual que hemos visto con el uso por parte de Ortiz-Osés del término coimplicación, es conveniente referirse a las redes de significación que le son comunes al término alma. Se trata de indicar las figuras que, procedentes del pensamiento imaginal, están relacionadas con el empleo por Ortiz-Osés de la noción de alma en su filosofía implicacionista. En primer lugar, Nicolás de Cusa se refiere a la idea que albergaban los platónicos del 'anima mundi' como razón cohesiva de lo existente.

*De donde quisieron que todas las almas se complicaran en ella misma, tanto dentro como fuera de los cuerpos, porque dijeron que está difusa por todo el universo, no por partes, porque es simple y sin partes posibles, sino toda ella en la tierra, donde conecta la tierra, toda ella en la piedra, donde produce la solidez de las partes, toda ella en el agua, toda ella en los árboles, y así respecto de las demás cosas. Y porque ella es la primera explicación circular –siendo la mente divina como punto central y el alma del mundo como círculo*

---

<sup>804</sup> Hillman, J. *Archetypal psychology. A brief account*. Connecticut: Spring publications, 1983. P. 25.

*que explica el centro- y la complicación natural de todo el orden temporal de las cosas, de ahí que a causa de la separación y el orden, a la misma la llamaron “número que se mueve a sí mismo” y afirmaron que era de lo mismo y de lo diverso. También creían que difería del alma del hombre tan sólo en el número, de manera que así como el alma del hombre se relaciona al hombre, de la misma manera ella se relaciona al universo, creyendo que todas las almas por ella y en ella finalmente se funden, si no obstará ningún demérito*<sup>805</sup>.

Si para los platónicos el alma del mundo es la razón cohesiva de las cosas, para Nicolás de Cusa,

*El alma del mundo ha de ser considerada como cierta forma universal que complica en sí todas las formas y, sin embargo, no existe en acto sino contractamente en las cosas, la cual en toda cosa es la forma contracta de la cosa, tal como más arriba se dijo del universo. Por lo tanto, Dios es la causa eficiente y formal y final de todo, quien causa en el Verbo uno todas las cosas diversas entre sí de cualquier modo posible; y no puede haber criatura que no sea disminuida por la contracción, descendiente por esta obra divina infinitamente. Sólo Dios es absoluto, todo lo demás es contracto*<sup>806</sup>.

Es decir, para el cusano, siguiendo en esto a los platónicos, el alma reside en las cosas contractamente, sin que sea un ente distinto o una mente separada de ellas. Unicamente en la mente de Dios, la diversidad está co-implicada en unidad. Ortiz-Osés recupera parte de la terminología del cusano, pero de una forma más poética que literal. Si bien para Nicolás de Cusa la implicación está indisolublemente unida a la reflexión proveniente de su mirada de matemático, la implicación ortizosesiana está vinculada, ab initio, con una concepción afectiva del universo, más en la línea de Ficino y los neoplatónicos. El amor y no el Uno, ocupa en la filosofía de Ortiz-Osés el centro de la realidad. Para nuestro autor, “*el alma señala el (re)pliegue radical de la realidad y la interiorización del universo, a modo de inflexión/reflexión del mundo y aferencia relacional significada por el amor que la inhabita*”<sup>807</sup>.

El énfasis que Ortiz-Osés pone en la interiorización del universo, nos recuerda que tras la filosofía de la implicación, se despliega una metafórica de corte afectivo, más cercana a la experiencia mística que a la formalización escolástica. Así por ejemplo, Corbin<sup>808</sup> señala como claves del desenvolvimiento de la experiencia mística en el pensamiento sufí las siguientes:

- La finalidad de toda experiencia mística es la unión entre el hombre y Dios. Pero Dios no es un motor universal abstracto, sino un Dios patético, que anhela la conjunción con el hombre.

---

<sup>805</sup> Nicolás de Cusa. Op. Cit. 2003. Libro II. P. 75.

<sup>806</sup> Ibid. P. 81.

<sup>807</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 2000. P. 136

<sup>808</sup> Corbin, H. *Alone with the Alone. Creative imagination in the Sufism of Ibn‘Arabi*. New Jersey: Princeton University Press, 1998. Pp. 105-135.

- Esta unión no es mental, sino simpatética, es decir, en ella el elemento clave es el pathos o sentimiento. Por lo tanto, no se trata de un ejercicio del pensamiento, sino que comprende la estructura física y la imaginación del hombre.

Ortiz-Osés nos presenta un discurso en el que resuenan algunas de las nociones imaginables que menciona Corbin como propias de la experiencia mística:

*De esta guisa, el alma es una y dual, situándose humanamente entre el espíritu puro y el cuerpo material. El alma define al hombre medialmente, diferenciándose del espíritu divino y del cuerpo animal a modo de espíritu encarnado o materia espiritual. En esta topología simbólica el cuerpo como materia (animada) es el basamento telúrico caracterizado por la sensación y la percepción cuasi táctiles, mientras que el espíritu dice razón pura o descarnada, intelecto abstracto o desligado, significado por la racionalidad pitagórica (lógico-matemática) y la mística extática<sup>809</sup>.*

Todo ello reafirma la tesis de que por detrás de la filosofía de la implicación de Ortiz-Osés, puede observarse la presencia de una metáfora que no emana de la mirada racionalista de la filosofía escolástica, sino de la experiencia del amor. En ella, lo fundamental es el contacto cuasi-físico y la síntesis afectiva.

#### a.5. El alma del mundo y el alma humana.

Las características hasta ahora apuntadas describen el alma en tanto que alma del mundo, es decir, en tanto que “*el alma realiza la animación del ser, por lo que es simbólicamente el corazón o centro radical de lo real, es decir, la razón afectiva*”<sup>810</sup>. Es ésta una visión cósmica del alma, más transpersonal que individual, es el anima mundi, pero no el alma humana. Veamos de qué modo afecta esta noción del alma del mundo a la idea que tiene Ortiz-Osés del alma personal.

*Al respecto podemos/debemos distinguir entre el consenso anímico y el consenso psíquico, pero en ambos casos el alma articula el ámbito del cosentido. El alma es la disposición interior que refleja la disposición exterior, la interioridad de las cosas revertida en intimidad personal, por eso es la virtud representativa del universo en Ch. Wolff, así como el punto de intersección del sintiempo con el tiempo (para decirlo con T.S. Eliot)<sup>811</sup>.*

Es decir, que además del entendimiento racional, ejemplificado por la cultura argumentativa y representado clásicamente por la retórica, es posible un entendimiento anímico o afectivo, que vendría reflejado en la co-harmonía de las intimidades, reflejado en el término cosentido (sic). Al igual que el empleo del lenguaje con fines argumentativos genera consentimientos,

*A partir de aquí definimos el alma (humana) como logos-reunión o lenguaje interior (verbum entis): comunicación y apertura del ser,*

<sup>809</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 2000. P. 136.

<sup>810</sup> Ibidem.

<sup>811</sup> Ibid. P. 138.

*relación (im)pura que (re)media entre el cuerpo material y el espíritu inmaterial, razón dialógica en busca de la (Un)animidad o consensus*<sup>812</sup>.

Como nos recuerda Agamben, el término co-sentido fue empleado por Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, referido a la amistad.

*Mais il est une autre sensation, spécifiquement humaine, qui insiste au coeur de la sensation d'exister. Elle a la forme d'un con-sentir (synaïsthanesthai) l'existence de l'ami. L'amitié est l'instance de ce con-sentir l'existence de l'ami dans le sentiment de sa propre existence. Mais cela signifie que l'amitié est porté à un niveau tout à la fois ontologique et politique*<sup>813</sup>.

Por lo que parece, la referencia al co-sentido determina una cierta humanización del amor cósmico y onto-teológico, en tanto que encuentra su realización en la amistad. Es decir, se produce una proximización y terrenalización del amor en favor de la amistad. La reflexión moral no es tampoco ajena al planteamiento de Ortiz-Osés, en la medida en que el alma, asume ciertas facultades atribuidas tradicionalmente a la conciencia moral.

*Esta metafísica hermenéutica obtiene una vertiente ética no sólo en cuanto crítica de toda realidad desalmada, sino en cuanto reafirmadora de la megalopsiquía o magnanimidad como virtud o actitud remediadora de sentido. En esto la metafísica del alma es también una lucha contra el desaliento en nombre del aliento que define al alma desde el Génesis bíblico y diferentes mitologías religiosas*<sup>814</sup>.

Fiel a su metodología lingüística, Ortiz-Osés propone tres principios anímico-éticos:

- Crítica de las realidades des-almadas.
- Magnanimidad o grandeza de alma.
- Lucha contra el desaliento, en tanto que el alma se equipara al soplo o aliento.

Se trata de una propuesta que, si bien sería deseable el autor la hubiera desarrollado más extensamente, debe ser acogida positivamente. En ella combina el carácter ético-formal, con el ético-material y el contingente-existencial.

b) El amor.

Si el alma representa el centro del replegamiento íntimo de la realidad, “*el símbolo humano del alma es el corazón, el cual funge simbólicamente de co-razón auténticamente humana*”<sup>815</sup>. Este corazón no es el órgano de forma cónica formado de carne y situado a la izquierda del pecho, sino que corresponde a lo que se denomina en numerosas tradiciones gnósticas como cuerpo sutil o fisiología sutil. De todo ello cabe

---

<sup>812</sup> Ibid. P. 139.

<sup>813</sup> Agamben, G. *L'amitié*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2007. P. 33.

<sup>814</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 2000. P. 150.

<sup>815</sup> Ibid. P. 139.

interpretar que la alusión al corazón dentro de la filosofía implicacionista de Ortiz-Osés, califica a ésta como una filosofía conscientemente metafórica. Con todo, no se trataría con ello de suplir una ausencia del lado del discurso analítico sobre el funcionamiento del universo, sino de aplicar categorías poéticas a la comprensión humana de la globalidad de la experiencia. Ello se debe a que, junto a la cuestión de la explicación de la verdad, el hombre precisa, según Ortiz-Osés hacerse cargo de la cuestión del sentido. Es decir, dar cuenta del universo en tanto que en radical respectividad hacia el hombre.

#### b.1. El amor como cópula.

El entendimiento afectivo mencionado se realiza plenamente en la experiencia amorosa, entendida ésta como síntesis o cópula. Para Ortiz-Osés, el consentimiento no es una categoría abstracta, sino que “*se verifica o sensifica como amor, el cual expresa el contenido ontosimbólico del alma, siendo definido por M. Ficino siguiendo al Simposio de Platón como clave y cópula del universo, explicación/explicitación de la implicación latente, anudamiento perpetuo de lo real, creador y conservador de todo, por cuya potencia somos y vivimos, principio y fin, dios y mago*”<sup>816</sup>. Entre las características de este amor ontológico, Ortiz-Osés señala su ambivalencia.

*La originalidad del sócrates inspirado por Diotima en el Simposio platónico radica en entrever la “ambivalencia” del amor como positividad o abundancia del que da (en cuanto hijo del poroso Poros) y como negatividad o penuria del que busca (en cuanto hijo de la penuria de Penia)*<sup>817</sup>.

En efecto, el propio san Agustín concebía el amor, no en términos absolutamente positivos, sino más bien ligado a una falta; como un anhelo, más que como la plenitud del ser. En su clásico estudio sobre el amor en el de Hipona, Hanna Arendt expone esta idea.

*“Amar no es otra cosa que anhelar algo por sí mismo”, escribe San Agustín, y más adelante añade que “el amor es un tipo de anhelo”. El anhelo (appetitus) está ligado a un objeto determinado, y toma a este objeto por el desencadenante del propio anhelo, al cual provee de meta. El anhelo está determinado por la cosa precisa que busca, igual que el movimiento se despliega por el fin hacia el que se mueve. Pues, como dice San Agustín, el amor es “un tipo de movimiento, y todo movimiento va hacia algo”. Lo que determina el movimiento del deseo, siempre está dado de antemano. Nuestro anhelo se dirige a un mundo que conocemos, y no descubre en él nada nuevo. La cosa que conocemos y deseamos es un “bien” (bonum); no la buscaríamos por sí misma si no lo fuese. Todos los bienes que deseamos en nuestra búsqueda de amor son objetos independientes, desligados de otros objetos. Cada uno de ellos no representa más que su bondad aislada. El rasgo distintivo de este bien que deseamos es que no lo tenemos*<sup>818</sup>.

---

<sup>816</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 2000. P. 140.

<sup>817</sup> Ibidem.

<sup>818</sup> Arendt, H. *El concepto de amor en San Agustín*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2001. P. 25.

El itinerario espiritual de san Agustín estará marcado por la dependencia del hombre respecto de su circunstancia mundanal, de su indigencia causada por la atadura apetitiva. Únicamente el encuentro con lo eterno interno podrá remediar su padecimiento. No un amor cualquiera, sino un amor cualificado y perfectamente identificado, el amor a Dios en el interior de su ser.

Otro rasgo de la ambivalencia del amor, según Ortiz-Osés, consiste en que para que llegue a ser eficaz, el hombre debe vaciarse. “*Por una parte el amor es autodonación y, por tanto, vaciado de sí, el cual se rellena simbólicamente en/con la otredad: de esta guisa el amor es pérdida de sí y ganancia del otro, vaciamiento y relleno, entrega y recepción*”<sup>819</sup>. Esta metáfora del vaciamiento recuerda un pasaje de Nishitani. El autor japonés señala en su obra *La religión y la nada*, que “*también el amor de Dios es contemplado como el amor de quien se vació a sí mismo (la kenosis de Dios, manifestada en la ekkenosis de Cristo, quien se vació a sí mismo tomando la forma de un siervo) para salvar a una humanidad pecadora. La nada que se ha constituido en la realización (apropiación) del pecado puede ser pensada como correlativa a esta kenosis divina*”<sup>820</sup>.

Esta ambivalencia que Ortiz-Osés observa en la experiencia del amor presenta un rasgo más experiencial que el amor de cariz onto-teológico o cósmico que mencionábamos anteriormente. De este modo, Ortiz-Osés desciende del simbolismo de la realidad en su conjunto al simbolismo de la experiencia humana en concreto. El amor vivido recibe un tratamiento más completo en su siguiente obra, *Amor y sentido*. En la primera parte de la tesis hemos comprobado que el interés de Ortiz-Osés recaía sobre los problemas hermenéuticos derivados de la lingüística gadameriana. En *La nueva filosofía hermenéutica* hemos observado que la problemática del lenguaje va cediendo a favor de una filosofía centrada en la vida, de la que los valores son expresión. En *La razón afectiva* el tema del amor y su simbólica ocupan el lugar central de la exposición hermenéutica, en el marco de una filosofía general de la implicación de las cosas en el mundo. Tal y como venimos exponiendo, finalmente este amor implicacionista se humaniza, presentando los caracteres de la experiencia amorosa en su radical ambivalencia. El amor plenamente humano recibe tratamiento amplio en la obra *Amor y sentido*, mediante un replanteamiento de la tradición hermenéutica desde una perspectiva mediterránea, como veremos en el capítulo siguiente.

### 3. LA HERMENÉUTICA SIMBÓLICA

Si hay una referencia recurrente, casi constante, en la caracterización que Ortiz-Osés realiza de la hermenéutica después de Gadamer, es el giro antropológico. Desde su primera obra, *Antropología hermenéutica*, nuestro autor ha tratado de mostrar que, tras la destrucción de la metafísica operada por Heidegger y la posterior obra edificante de Gadamer, la hermenéutica como proyecto no puede sino contemplarse desde la mirada descentrada y oblicua que aporta la antropología o discurso acerca del hombre. El giro antropológico de Ortiz-Osés se encuentra en sintonía con el nihilismo de Vattimo, el cual a su vez, es descendiente en línea directa de la labor demoledora emprendida por Nietzsche y Heidegger. En origen, el pensamiento débil de Vattimo y la hermenéutica simbólica de Ortiz-Osés comparten unos presupuestos similares. Para

<sup>819</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 2000. P. 140.

<sup>820</sup> Nishitani, K. *La religión y la nada*. Madrid: Siruela, 1999. P. 64.

Ortiz-Osés la hermenéutica *“transita del mundo objetivo del ente al mundo (inter)subjetivo del sentido, lo que coimplica una vuelta de las cosas del hombre caracterizado por el lenguaje y la interpretación”*<sup>821</sup>.

Esta interpretación se realizará desde el horizonte de la relativización de los valores supremos, acaecida gracias a la palabra centelleante de Nietzsche y desde la axiologización o reducción del ser a valor provocada por Heidegger. Es decir, como lo ha descrito Vattimo, para Heidegger, *“el nihilismo sería pues la indebida pretensión de que el ser, en lugar de subsistir de manera autónoma, independiente y propia, estén en poder del sujeto”*<sup>822</sup>. La metafísica, que dibujaba una imagen de la realidad aprehensible y sólida, contempla su propia liquidación. Ello supone, asimismo, su liquidación o debilitamiento. Desde ese momento, la filosofía deberá replantearse su propio quehacer. Como señala Vattimo

*Para el nihilista consumado ni siquiera la liquidación de los valores supremos es el establecimiento o el restablecimiento de una situación de “valor” en el sentido fuerte del término, no es una reapropiación porque lo que se ha hecho superfluo es cabalmente lo propio de cada cual (aún en el sentido semántico del término). “El mundo verdadero se ha convertido en fábula”, dijo Nietzsche en el Crepúsculo de los ídolos. Y aquí no se trata empero del “presunto” mundo verdadero sino que se trata del mundo verdadero tout court. Y si bien Nietzsche agrega que de esa manera la fábula ya no es tal porque no hay ninguna verdad que la revele como apariencia e ilusión, la noción de fábula no pierde del todo su sentido. En efecto, la fábula impide atribuir a las apariencias que la componen la fuerza contundente que correspondía al ontos on en metafísica*<sup>823</sup>.

Esta realidad fabulada es la que va a ser objeto de interpretación por parte de Ortiz-Osés, siendo consciente de que las reglas que regían el acceso al ser en la metafísica no pueden seguir resultando válidas. Será necesario un lenguaje intermedio entre el ‘ontos on’ y el silencio, entre la situación de confinamiento del hombre y el testimonio lingüístico. La vía que elige Ortiz-Osés es la del lenguaje simbólico, no literal, pero que se remite al mundo. Este lenguaje es susceptible de ser comunicado, al tiempo que muestra la huella de la experiencia del hombre en su signo. Porque para Ortiz-Osés, 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”*<sup>824</sup>.

En efecto, porque si hay un rasgo que acompaña a la situación post-metafísica es precisamente, la desmundanización del discurso<sup>825</sup>. Como ha expresado acertadamente Apel, *“el lenguaje deja de estar, en su uso, entretelado con la praxis de la vida”*<sup>826</sup>. Asimismo, su asentamiento en códigos asépticos se corresponde con una correlativa despersonalización del mundo. La respuesta que la filosofía debe proveer consistirá en

---

<sup>821</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 2000. P. 73.

<sup>822</sup> Vattimo, G. *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa, 2000. P. 24.

<sup>823</sup> Ibid. P. 28

<sup>824</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 2000. P. 75.

<sup>825</sup> Apel, K. O. Op. Cit. 2002. Pp. 52-75

<sup>826</sup> Ibid. P. 71

una reapropiación por parte del hombre del lugar que le corresponde en el lenguaje, en la medida en que éste posibilite la libertad o desalienación y un re-asimio de la vida. Para ello, será necesario un lenguaje que sea relacional entre hombre y mundo. El paso de una hermenéutica del lenguaje a una hermenéutica del lenguaje simbólico es posible a partir de una revisión del lenguaje, entendido no en su mera función lingüística, sino relacional. Para Ortiz-Osés, “*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 mito-simbólico. O el lenguaje como relato del alma y sus avatares de sentido*”<sup>827</sup>. En este planteamiento, el símbolo ejerce de elemento mediador universal, gracias al cual se evita la univocidad o rigidez del lenguaje literal, possibilitando la apertura de la realidad simbolizada y la apertura a nuevas realidades a través del símbolo, de su potencia amplificativa.

*El quehacer de una filosofía hermenéutico-simbólica radicaría a nuestro entender en auscultar otras formas de vida más amorosas, otras culturas más abiertas, otras axiologías menos heróicas, otros sentidos más consentidos, otras relaciones más humanas, otros arquetipos menos inhumanos, otras cosmovisiones más coimplicativas, otros símbolos menos reductivos, otros lenguajes más comprensivos, otras razones más razonables, otras verdades más verdaderas, otras mediaciones más remediadoras*<sup>828</sup>.

De nuevo, Ortiz-Osés reafirma la vocación emancipadora y remediadora de su hermenéutica. Con ello, excede el ámbito puramente técnico en que se desenvuelve habitualmente la hermenéutica, para aplicarse en el ámbito de los problemas humanos. Para ello, Ortiz-Osés propone el símbolo como lenguaje medial que moviliza las interpretaciones. Esta mediación simbólica se diferencia de la mediación hegeliana en que para Hegel realidad y razón se equiparan<sup>829</sup>. Es decir, su mutua relación es de univocidad, mientras que la mediación simbólica se caracteriza por su multivocidad, es decir, su caudal semántico no se agota en una definición.

*Para decirlo sucintamente simbolismo quiere decir aquí apertura, lo que implica abrir las culturas humanas unas a otras en un diálogo intercultural, así como sacar al hombre de su encerrona en el mundo inhumano del sinsentido*<sup>830</sup>.

Como hemos venido mencionando en capítulos precedentes, todas las culturas comparten el carácter de ser semiosferas o conjuntos de signos más o menos ordenados y la hermenéutica posibilita un diálogo con esas formaciones simbólicas. Este diálogo hace posible cierta movilización del sentido. Sin el concurso de la hermenéutica, las fuerzas materiales que crean o mantienen estas conformaciones semióticas propenden a apropiarse del sentido, fijarlo y protegerlo de toda injerencia externa. La movilización del sentido significa también la liberación del hombre y el acceso por parte de éste a nuevas combinaciones de significante y significado. En esto

---

<sup>827</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 2000. P. 77.

<sup>828</sup> Ibid. P. 78.

<sup>829</sup> Kojève, A. *Introduction to the reading of Hegel*. London: Cornell University Press, 1980. P. 170.

<sup>830</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 2000. P. 79.



precisamente reside la fuerza revolucionaria del símbolo, en su capacidad de remoción semántica. Porque de acuerdo con el linguistic turn, el lenguaje es el a priori que relaciona lo-ante-los-ojos y el hombre. Asimismo, conforme al pragmatic turn, el significado de toda expresión lingüística está incompleto sin la indicación de su fuerza ilocucionaria. En el caso del símbolo, su enunciación inserta una diferencia al tiempo que constata. El símbolo efectúa la inscripción de la disyunción en la constatación. Es por ello que el carácter dialógico o conversacional de la hermenéutica unido al carácter disyuntivo (a-literal) del sentido simbólico, cualifica a la hermenéutica simbólica como diálogo liberador.

#### 4. VALORACIÓN CRÍTICA

Llegados a este punto conviene realizar una valoración crítica de la propuesta de Ortiz-Osés. La pregunta que debemos hacer es ¿en la situación actual de la filosofía, tras la destrucción de la metafísica operada por Heidegger, la deconstrucción propuesta por Derrida y la disolución practicada por Tugendhat, es pertinente una hermenéutica que proponga una filosofía de la implicación?

En cuanto a la destrucción heideggeriana, estuvo dirigida a la metafísica clásica del ser-ante-los-ojos como presencia (parousía). La filosofía de Ortiz-Osés, en la medida en que recupera la categoría de la implicación, es decir, lo que no-está-ante-los-ojos pero debe traerse-al-signo o significarse, se convierte en una filosofía de la ausencia. Porque la ausencia no es la nada, sino la verificación de lo faltante, de aquello sin lo cual, lo presente es no-Todo. La filosofía de la ausencia positiviza los puntos ciegos de la filosofía de la presencia, el resto que falta a su decir definicional y óptico. En definitiva, la ausencia es, sobre todo, lo postergado por la tradición filosófica.

Si contemplamos el implicacionismo desde la óptica de la disolución de los problemas filosóficos mediante un adecuado análisis de los términos lingüísticos, en línea con la propuesta de Tugendhat, debemos plantearnos si el planteamiento ortizosesiano tiene aplicabilidad más allá del campo de la aporía. La propuesta de Tugendhat de una disolución lingüística rememora la práctica socrática de la reducción aporética de los pseudo-problemas sofísticos. Ella, en tanto que claro-del-ser en el que irrumpe el nihilismo (Sócrates sólo sabe que no sabe nada) se encuentra, por lo tanto, en el nacimiento mismo del pensar metafísico. Sin embargo Tugendhat<sup>831</sup>, en su famoso análisis de las proposiciones asertóricas señala que existe cierta secundariedad de las proposiciones nominales respecto de las predicativas. Es decir, la proposición

‘El cielo es azul’

Tiene cierta anterioridad sobre la proposición, más metafísica,

‘La azuleidad del cielo’

Asumiendo la conclusión de Tugendhat, cabe sin embargo añadir que la proposición primera (el cielo es azul), en el momento de su enunciación, es arrojada al lenguaje, desde el lenguaje, pero sin agotar la cualidad poética del propio lenguaje (poieticidad). El mismo enunciado,

---

<sup>831</sup> Tugendhat, E. Op. Cit. 2003. Pp. 39 y ss.

‘El cielo es azul’,

puede propiciar la palabra del enamorado en su ensimismamiento, la del soldado que constata el fin de un conflicto bélico, así hasta el infinito. Este potencial poiético es el que hace posible la generación de nuevos recortes del lenguaje, retales simbólicos o restos del ser como ha indicado últimamente Zabala<sup>832</sup>, es decir, la creación por la hermenéutica de remanentes del ser.

Apel se ha referido a la posibilidad de una filosofía primera que no sea metafísica, en tanto que semiótica trascendental. Su propuesta, pese a la asimilación necesaria de elementos peirceanos, como la comunidad ideal de intérpretes, persigue una vez más la restauración de un punto primero de partida. Es una filosofía del punto de partida. En contra, ya Ricoeur señaló que la filosofía se encuentra con el sentido en el lenguaje y en los símbolos. No puede partir de cero, porque en el lodo del lenguaje es donde la filosofía encuentra sus significantes. Esos sedimentos que halla en su recorrido y que por medio del propio lenguaje re-forma, constituyen la autoconciencia histórica de la filosofía. Por ello, también Vattimo y Zabala han destacado la radical historicidad de la hermenéutica, cuyo más claro representante puede ser precisamente Heidegger con su apelación a los orígenes de la terminología metafísica. En ese planteamiento cabe insertar la hermenéutica simbólica de Ortiz-Osés.

La esencial ‘poieticidad’ del lenguaje abre el campo del sentido a manifestaciones lingüísticas no-unívocas, es decir, simbólicas. Como ha señalado Derrida, filósofo con el que Ortiz-Osés comparte una mayor afinidad,

*Señalando el momento del giro o del rodeo durante el cual el sentido puede parecer que se aventura completamente solo, desligado de la cosa misma a que, sin embargo, apunta, de la verdad que lo concilia con su referente, la metáfora también abre el vagabundeo de lo semántico. El sentido de un nombre, en lugar de designar la cosa que debe designar el nombre habitualmente, se dirige a otra parte. Si digo que el atardecer es la vejez del día o que la vejez es el atardecer de la vida, “el atardecer”, por tener el mismo sentido, ya no designará las mismas cosas. Por su poder de desplazamiento metafórico, la significación estará en una especie de disponibilidad, entre el no-sentido que precede al lenguaje (ella tiene un sentido) y la verdad del lenguaje que hablará de la cosa tal como es en sí misma, en acto, propiamente<sup>833</sup>.*

Por último, la constitución de la hermenéutica simbólica de Ortiz-Osés realiza la tarea, históricamente situada, de propiciar en el interior del lenguaje la generación de remanentes del ser, en el sentido explicado por Zabala.

*Although it is only through interpretation after the end of metaphysics that Being is newly generated, this same generation (always in the form of remnants) only occurs within metaphysics, hence, as the*

---

<sup>832</sup> Zabala, S. *The remains of being. Hermeneutic ontology after metaphysics*. New York: Columbia University Press, 2009.

<sup>833</sup> Derrida, J. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 2003. P. 280.

*remain of Being, because, as we have seen, metaphysics can only be overcome through incorporation, that is hermeneutics*<sup>834</sup>.

Por lo tanto, podemos concluir que la hermeneútica simbólica de Ortiz-Osés se sitúa en el horizonte post-heideggeriano, pero en tanto que hermenéutica, re-apropia la palabra histórica para abrirla al diálogo con los lenguajes del porvenir. Este planteamiento crítico de los presupuestos de la hermenéutica puede servir de introducción propedeútica al despliegue de la hermeneútica simbólica en su forma más meditada y madura, tal y como viene recogida en *Amor y sentido*.

---

<sup>834</sup> Zabala, S. Op. Cit. P. 101.



## **AMOR Y SENTIDO**



En *La razón afectiva* Ortiz-Osés llevó a cabo una primera exposición de los temas principales de su filosofía madura. En *Amor y sentido* esta madurez se convierte en un discurso de gran amplitud y coherencia. Son varios los rasgos que caracterizan a este libro. Por una parte, en *Amor y sentido* se elabora una teoría hermenéutica completa. En esta obra el autor expone el bagaje de toda una vida académica y filosófica dedicada a dilucidar cuál debe ser el sentido de la hermenéutica, tras los avatares de esta disciplina en el último medio siglo. Como señalara Vattimo<sup>835</sup> en *Las aventuras de la diferencia*, la hermenéutica ha corrido el riesgo en algún momento de perder sus señas de identidad, por adscribir a esta disciplina teorías de diversa procedencia y casual familiaridad.

Para ello, nuestro autor dialoga extensamente con la tradición cultural occidental, siguiendo en esto la tendencia puesta en circulación por el padre de la moderna hermenéutica, Gadamer. Este diálogo con la tradición cultural supone reconocer que en la conformación de la hermenéutica han influido tanto corrientes filosóficas como fenómenos culturales no estrictamente filosóficos: el cristianismo, la filología o la literatura. Con ello, Ortiz-Osés sintoniza su filosofía con la de otro de los proto-padres de la hermenéutica, Nietzsche, que vió la importancia de relativizar los grandes constructos culturales (cristianismo, ciencia), con el objeto de acceder al sentido valorativo de la cultura humana anidada en los discursos.

En *Amor y sentido* se perciben también ciertos ecos unamunianos, no tanto por referencias explícitas al autor bilbaíno, sino por el carácter carnal de la propuesta filosófica. Ello se transcribe en el texto ortizosesiano en la presencia recurrente de san Agustín (otro pensador de carne y hueso, en diálogo consigo mismo) a lo largo de *Amor y sentido*. Hay que tener en cuenta que en obras anteriores era Nicolás de Cusa (un pensador más cósmico) el autor cristiano con el que más conversaba nuestro filósofo.

## 1. LA APERTURA HERMENÉUTICA

Ortiz-Osés constata el hecho de que la hermenéutica, tras cuatro décadas de andadura, se ha convertido en la escuela filosófica por antonomasia. El auge de la hermenéutica o, tal vez pueda decirse de las hermenéuticas se debe, en buena parte, al descrédito de la metafísica, antes comentado, tras las obras destructivas de Nietzsche y Heidegger. Con ello, la hermenéutica progresivamente adquiere la condición que la escolástica poseía en la Edad Media, la de ser el centro de generación de discursos de la época. A ello contribuyó sin duda, su vocación democrática y de respeto por la diferencia, por el discurso postergado. Sin embargo, Ortiz-Osés distingue muy bien la escolástica hermenéutica de la propiamente medieval.

*La Hermenéutica comparece como la nueva Escuela del pensar en general y filosófico en particular, pudiéndose hablar por tanto de una Escolástica posmoderna que sobrepasa la tradicional Escolástica medievalizante de carácter cerrado al proponer un modo de reflexión radicalmente abierto. La Hermenéutica es en efecto la apertura de lo*

---

<sup>835</sup> Vattimo, G. *Las aventuras de la diferencia*. Barcelona: Altaya, 1999. Pp. 15 y ss.

*hermético y el sobrepasamiento del sentido literal por el sentido pleno (sensus plenior)*<sup>836</sup>.

La apertura como categoría filosófica constituye para Ortiz-Osés la condición fundamental que distingue a la hermenéutica del resto de discursos culturales (metafísica y ciencia, fundamentalmente). Con ello quiere resaltar el carácter relativizante de la hermenéutica respecto de las diversas dogmáticas. La hermenéutica, en realidad, es un diálogo que contrapesa los discursos. Los discursos, principalmente los que logran un arraigo social y una circulación comunicativa intensa, propenden a la esencialización, tienden a considerarse como la verdad que enseña lo que las cosas son. Por ello, la hermenéutica tiende a oxidar los discursos más sólidos.

Para ello, en un primer momento, la hermenéutica garantiza el acceso a cualesquiera discursos, aún los más marginados, gracias a su carácter dialógico. Podríamos llamar a este primer momento hermenéutico como de “apertura al fenómeno”. En segundo lugar, la apertura de la hermenéutica se pone de manifiesto en la explicitación de los elementos que están presentes en la enunciación de ese discurso. Es lo que Ortiz-Osés llama condiciones. Las condiciones son las condiciones que determinan los elementos diferenciales de un discurso. Es decir, por qué un discurso es el que es y no es otro. Este segundo momento hermenéutico puede describirse como la “apertura del fenómeno”.

Corresponde al término condición su deliberado carácter lingüístico. En efecto, la hermenéutica, al abrir o diseccionar los diversos fenómenos culturales, pone de manifiesto su condicionamiento lingüístico. De este modo, pone en el centro de la interpretación de la cultura la relatividad de todo discurso respecto de sus condicionantes lingüísticos, de sus condiciones. La hermenéutica realiza, por lo tanto, una crítica de todo discurso y de toda cultura. Con ello, “*la Hermenéutica se presenta como un Humanismo que toma consciencia del lenguaje, lo que incluye un elemento crítico o autocrítico en nuestro conocimiento, así como un matiz relativizador de todo absolutismo*”<sup>837</sup>.

Ortiz-Osés señala que, a su entender, la labor de la hermenéutica no consiste tanto en proveer un texto más, otro discurso, como en intercalarse entre los varios discursos. De ahí su carácter de entrometida y molesta para los guardianes de los discursos asentados, consolidados.

*Aquí se funda la universalidad de la Hermenéutica, en la que la razón humana se convierte en razón interpretativa y, en consecuencia, en una razón interpuesta o intercalada, entrometida y medial, impura y relacional. Interpretación dice, en efecto, interposición, y define la tarea de mediar o remediar entre los diferentes y sus diferencias, sea el objeto y el sujeto sean los propios sujetos diferenciados*<sup>838</sup>.

No obstante, la hermenéutica de Ortiz-Osés tiene un genuino carácter generativo o poético. En efecto, si algo distingue la hermenéutica de Ortiz-Osés es su consustancial dinamismo. El lenguaje intercalado del que nos habla en *Amor y sentido*, no es un

---

<sup>836</sup> Ortiz-Osés, A. *Amor y sentido*. Barcelona: Anthropos, 2003. P. 21.

<sup>837</sup> Ibid. P. 22.

<sup>838</sup> Ibid. P. 23.



lenguaje posicional, como pueda ser el de un estructuralista. Se trata de un lenguaje en incesante movimiento.

*La interpretación no se sitúa, por lo tanto, en el medio (estático) entre los diferentes, sino en la mediación (dinámica) de sus diferencias. De este modo, la interpretación es la comprensión o comprensión de lo diferente o diferenciado, así pues la coimplicación de el/lo otro y la asunción de la otredad: pues el/lo otro nos salva de nuestra propia encerrona al sacarnos de nosotros mismos*<sup>839</sup>.

La mediación del lenguaje, reconocida desde Hegel, deriva en Ortiz-Osés en una hermenéutica humanista, que dinámicamente (no estructuralmente) intermedia entre posiciones opuestas, realizando lo que el autor llama, complexión de los opuestos. De este modo, la hermenéutica propicia la comunicación de lo incomunicado, abriendo el diálogo entre los elementos enfrentados.

Hemos mencionado el momento de apertura al fenómeno y el momento de apertura del fenómeno. No obstante, cabe un tercer momento hermenéutico, que podemos denominar como de “apertura desde el fenómeno”. En este tercer momento, el hermeneuta, en tanto que portador de una competencia lingüística, es sujeto de una enunciación. Habitualmente, esta enunciación es un discurso, lo que suele denominarse una interpretación. Si bien el acto interpretativo, a mi entender, es el conjunto de los tres momentos, abarcando no sólo la apertura desde el fenómeno, en la práctica es habitual equiparar interpretación a este tercer momento de “dación de un texto”. La apertura desde el fenómeno viene garantizada por la capacidad poética del lenguaje –tan sólo poéticamente mora el hombre en este mundo, decía Hölderlin- de la que el homo interpretans no puede escabullirse. Ortiz-Osés se refiere a lo que aquí llamamos como tercer momento cuando señala que cabe una hermenéutica creativa, además de la puramente medial o intertextual.

*Con ello replanteamos una Hermenéutica creativa que, tras asumir el texto o contexto en cuestión, apunta una nueva perspectiva original, un matiz inédito o una nueva apertura de sentido. Si el criterio de la Hermenéutica mediadora es la corrección, el criterio de la Hermenéutica recreadora es la aportación, apertura y positivación de lo dado en negativo (recuperando así la verdad como revelación o aletheia)*<sup>840</sup>.

## **2. EL SENTIDO HERMENÉUTICO COMO LENGUAJE INTERPUESTO**

El lenguaje y sus usos se sitúan en el centro de la discusión hermenéutica. Mas, ¿qué uso del lenguaje es el propio de la hermenéutica? ¿Puede distinguirse un uso que reclame la exclusividad de su empleo? Tras la destrucción (de la metafísica) y la deconstrucción, ¿cabe otro lenguaje que no sea el verificable, el constatativo ante-los-ojos?

---

<sup>839</sup> Ibidem.

<sup>840</sup> Ibid. P. 24.

La respuesta que Ortiz-Osés ofrece ante estas interrogantes filosóficas se condensa en el empleo del término sentido, como el lugar o topos propiamente hermenéutico. Señala nuestro autor que,

*Esta terminología quiere indicar que el sentido no está “dado” como una verdad objetiva (por eso hablamos de verdad-sentido), pero tampoco “puesto” por una razón subjetiva (por eso hablamos de razón-sentido): el sentido no está ni dado objetivamente ni puesto subjetivamente, sino interpuesto objetivo-subjetivamente por cuanto es un sentido lingüístico, algo dado en relación al hombre, algo objetivo dicho subjetivamente, sentido medial<sup>841</sup>.*

Ortiz-Osés propone el sentido como categoría hermenéutica, para señalar que la hermenéutica provee interpretaciones, es decir, textos o enunciados, en las que no sólo se constata objetivamente un estado de cosas, sino también el modo en que éstas inciden en los hombres. Es por ello que el sentido engloba tanto el aspecto referencial –la realidad- de la experiencia, como el aspecto incidental de la experiencia, es decir, cómo ésta es experimentada por el hombre. Al aspecto incidental, Ortiz-Osés lo denomina aferencia, por oposición al otro polo de la interpretación, que es la referencia. La experiencia es la metacategoría que permite comprender el acto interpretativo como el conjunto de referencia y aferencia. Lo podemos exponer gráficamente del siguiente modo:

La hermenéutica de Ortiz-Osés es una disciplina interpretativa del sentido, es decir, de los signos de la experiencia, de la experiencia significada o de la experiencia-signo. Su finalidad es dar cuenta de la experiencia humana transcrita lingüísticamente. Como veremos más adelante, a esta experiencia-signo Ortiz-Osés denomina símbolo. De un modo análogo al del lenguaje referencial, en el que la verdad se opone a lo falso, en lo que se refiere al sentido, su categoría opuesta no es lo falso, sino el sinsentido.

*Parfraseando un aserto de N. Bohr, yo diría que una verdad dada es un enunciado (significado) cuyo opuesto es falso (verdad versus no-verdad), mientras que un sentido es una enunciación (significación) cuya oposición también obtiene sentido (sentido coimplicado): lo cual tiene importancia a la hora de no ya de decir/decidir sobre las cosas*

---

<sup>841</sup> Ibid. P. 29.

*cósicamente (técnica), sino de decir/decidir sobre las cosas o asuntos humanos, así como sobre los individuos personalmente tal y como acaece en el mundo de la vida, la ética y la política*<sup>842</sup>.

Como hemos señalado en el capítulo sobre la razón afectiva, el planteamiento de Ortiz-Osés guarda relación con el de Deleuze cuando éste señala que *“la lógica del sentido está necesariamente determinada a poner entre el sentido y el sinsentido un tipo original de relación intrínseca, un modo de copresencia que por el momento sólo podemos sugerir tratando el sinsentido como una palabra que dice su propio sentido”*<sup>843</sup>.

Es decir, en ambos autores, la relación sentido-sinsentido se puede describir en términos de una copresencia. Sin embargo, estimo que Ortiz-Osés ha explicitado de un modo más claro que Deleuze la citada copresencia de sentido y sinsentido. El autor francés concluye que *“el sinsentido es lo que no tiene sentido y a la vez lo que, como tal, se opone a la ausencia de sentido al efectuar la donación de sentido. Esto es lo que hay que entender por sinsentido”*<sup>844</sup>. Es decir, para Deleuze, el sinsentido no tiene sentido, pero tampoco es no-sentido. Y ello, ¿Cómo?

A mi entender Ortiz-Osés aporta un esquema más comprensivo del fenómeno de la significación y del sentido que Deleuze. Tratando el sentido como una categoría de la significación de la experiencia (humana), corta el círculo de las puras series significantes. Es decir, en Deleuze, no obstante el carácter cinético de su teoría, pesa el sincronismo y panlogismo de su enfoque. Ortiz-Osés por el contrario, al adscribir la díada sentido/sinsentido al ámbito de la conjunción entre cosas y hombre sitúa la relación de aferencia bajo la cúpula del signo lingüístico. Con ello, relaciona el sinsentido con el rechazo del signo-experiencia por parte del hombre. Es decir, si el valor de verdad/falsedad viene dado por la constatación “ante-los-ojos” del enunciado, el valor de sentido/sinsentido de un enunciado viene dado por el rechazo o aceptación visceral o afectivo del mismo. Podemos reflejar estas correspondencias en el siguiente cuadro.

<b>Verdad/Falsedad</b>	<b>Sentido/Sinsentido</b>
Relación de referencia	Relación de aferencia
Constatación/No constatación	Aceptación/Rechazo
Ante-los-ojos	Visceral (No-ante-los-ojos)

Esta interpretación viene corroborada por la afirmación del propio autor cuando señala que

*“puedo atribuir un sentido a un sujeto sólo si el propio sujeto lo consiente. Frente a la teoría consensual de la verdad (lógico-funcional), proponemos aquí una teoría consentimental del sentido*

<sup>842</sup> Ibid. P. 29.

<sup>843</sup> Deleuze, G. Op. Cit. 1971. P. 93.

<sup>844</sup> Ibid. P. 98.

(consentido), destacando el derecho inalienable de la persona a su autointerpretación o autodeterminación personal: lo que viene a decir que nadie interprete por nosotros en cuestiones que nos atañen existencialmente<sup>845</sup>.

Esta afirmación, resultaría incongruente y escandalosa de no estar encuadrada en el esquema antes desplegado de la relación de referencia y de aferencia. La enunciación de la verdad, como han mostrado Habermas y Apel, conlleva una pretensión de veracidad y su consecuente verificabilidad (constatación). No puede, por tanto, aceptarse o rechazarse, salvo incongruencia performativa o irrazonabilidad. Ella exige, como señalaba Peirce y ha recogido más tarde Apel, el establecimiento de una comunidad de intérpretes que lleven a cabo la tarea de verificación o constatación.

El ámbito del sentido, por su parte, tiene que ver con formaciones lingüísticas que se refieren al hombre en su versión al mundo o al mundo en su versión al hombre. Algunas de estas formaciones pueden ser rechazadas por el hombre, porque “no tienen sentido”. Ortiz-Osés quiere recalcar el derecho inalienable del individuo a rechazar un enunciado de este tipo, porque si bien puede estar “en superficie” recubierta de una pátina de verdad, para él, “no tienen sentido”. Estas formaciones lingüísticas suelen canalizarse habitualmente en forma de mensajes dirigidos a la generalidad social, ya sea estableciendo modelos de conducta, objetivos en la vida o marginalizando los opuestos a ellos. Es el ámbito de la mitopoética social con sus héroes y villanos. Un mensaje circulante socialmente de favorecimiento de un modelo de vida, por ejemplo, constituido por la cadena de elementos:

Ascenso social – Precio de la vivienda en continuo ascenso – Logro (éxito)

Puede en un determinado momento constituir verdad, ser verificable socialmente su cumplimiento. No obstante, el individuo preserva, en la teoría de Ortiz-Osés, el derecho inalienable de determinar que esta verdad para ella/él, “no tiene sentido”. La teoría de Ortiz-Osés guarda en este aspecto cierta vecindad con el debilitamiento de la verdad en el planteamiento de Vattimo y Zabala, si bien el proyecto ortizosesiano sigue una línea de desarrollo original. Con ello, damos paso al tema central del símbolo, que como hemos mencionado, en la hermenéutica de Ortiz-Osés cumple la función de significante-de-la-experiencia.

### **3. EL SÍMBOLO COMO LENGUAJE DE LA EXPERIENCIA HUMANA**

En nuestra exposición de *La razón afectiva* señalaba que la implicación puede entenderse como categoría de una filosofía de la ausencia. Podemos relacionar este término con el mito de Edipo. En el Edipo, únicamente un ser que no puede contemplar la realidad-ante-los-ojos (el ciego) posee la verdad; un ser privado del sentido de la vista sabe más del destino de Edipo que el heroe mismo. Edipo tiene ojos, pero no ve lo que le adviene, no acierta a identificar lo ausente ante los ojos, lo implicado. En este sentido, puede decirse con Ortiz-Osés que la cultura occidental ha sufrido de un complejo edípico, de ausencia de la implicación, un complejo de desatención de lo implicado. Lo implicado y la implicación se refieren al aspecto de contenido de la sucesión de las cosas.

---

<sup>845</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 2003. P. 30.

Junto a este aspecto de contenido, podemos identificar también una vertiente formal del acontecimiento. En este caso, el mitologema que mejor describe la situación de la cultura occidental es el del noble Macbeth. Efectivamente, Macbeth compromete su vida por entregarse a un error de forma repetida. Ese error es el de la literalidad. Alentado por predicciones de un futuro de poder y dominación, no es capaz de entender lo que junto a ello se le desvela. Atiende únicamente al sentido literal de lo que se le predice. Pero hay una diferencia entre el destino favorable y el malvenir. La fortuna adviene según la palabra literal del augur. El infortunio, por el contrario, ha de ser interpretado. Como revés que es, no puede leerse de forma literal. Si así se hace, como en el caso de Macbeth, significa tanto como la ceguera y la desatención de lo implicado. Macbeth refleja por lo tanto, el error de literalidad que, una hermenéutica de la implicación, debe salvar mediante la apelación a una lectura simbólica, que reúna la experiencia de entre su inherente contradictoriedad. El lenguaje hermenéutico es para Ortiz-Osés, “*un lenguaje simbólico, puesto que intermedia lo parahumano y lo humano a través de una correlación de coapertenencia, y podemos describirlo como un logos cuasi mítico*”,<sup>846</sup>.

Lo propio del lenguaje simbólico es la mediación. Pero esta mediación no es idealizante, como en el caso hegeliano, sino que produce un efecto remediador en la experiencia de la realidad de por sí contrapuesta o resquebrajada. De ahí que la divisa hermenéutica de Ortiz-Osés se sintetiza en el principio:

*La significación hermenéutica o sentido dice pues, consignificación, es decir, remediación simbólica de la fisura o escisión real*<sup>847</sup>.

Debemos hacer un inciso para señalar que cuando Ortiz-Osés habla de lo simbólico lo entiende de un modo diferente a como lo hacen otros autores, por ejemplo, Lacan. En efecto, para Lacan, lo simbólico es uno de los tres órdenes que configuran el psiquismo humano, junto con lo imaginario y lo real. Lo simbólico lacaniano es el habla, de tal manera que en lo simbólico se hace presente la realidad descentrada del sujeto humano, en tanto que desplazado por el Otro. Metafóricamente, ha comentado J. Alain Miller que, en su vertiente simbólica, el hombre es en cierta manera un ventrílocuo, puesto que al hablar, habla no tanto el sujeto de la enunciación como el Otro. Por el contrario, en Ortiz-Osés lo simbólico articula trópicamente toda la experiencia comunicable del hombre, su vivencia. Como tal, esta vivencia es ambivalente, esto es, la interpretación se expresa de tal manera que da lugar a la proliferación de elementos contrapuestos (bien/mal, hermoso/feo, vida/muerte, rico/pobre). Lo propio de una hermenéutica simbólica es recoger esa riqueza originaria de la experiencia, su carácter ambivalente y otorgarle un sentido. Este sentido es simbólico y trata de integrar los elementos opuestos en una significación más completa (como mínimo, darle alguna significación). Como sea que la tendencia de la razón consiste en aplicar el principio de contradicción, para dar cuenta de una realidad contrapuesta, es necesario contar con una razón simbólica que lo permita. En la medida en que la hermenéutica simbólica tiene como objeto la vivencia o experiencia, puede interpretar ésta en su radicalidad, en la confrontación de la vida con la muerte.

---

<sup>846</sup> Ibid. P. 31.

<sup>847</sup> Ibid. P. 32.

*Asumir la vida es entonces asumir la muerte, y asumir la muerte es asumir el sentido que coimplica el sinsentido. La Hermenéutica revierte así el significado de la existencia a su sentido simbólico, el cual se define como implicación de los contrarios, es decir, como sutura o mediación de los opuestos representados por la vida y la muerte, lo real y lo surreal, el ser y el transer<sup>848</sup>.*

#### **4. HACIA UN HUMANISMO HERMENÉUTICO**

Ortiz-Osés nos ha recordado en reiteradas ocasiones que la originalidad de su aportación filosófica descansa en la torsión antropológica que imprime a la hermenéutica. Con ello, nuestro autor devuelve al hombre un lugar dentro de la discusión filosófica. Una de las tendencias más notables de la filosofía y la antropología del siglo XX fue precisamente la dilución del hombre. El principal impulsor de esta forma de concebir al hombre fue Lévi-Strauss con su antropología estructural. En ella, las series de oposiciones que constituyen la forma/contenido de una cultura determinan las acciones de los individuos, sus preferencias, identificaciones y ritos. Siguiendo a Lévi-Strauss, Lacan revisó la teoría psicoanalítica, otorgando papel preponderante al significante. El hombre lacaniano es un ser-hablante o *parl'etre*, que se desliza en la cascada de significantes que él mismo enuncia y que, sin embargo, está neuróticamente sometido al dominio del Otro. Por último, Foucault habló de la muerte del hombre, de un modo análogo a como Nietzsche había anunciado la muerte de Dios. Para Foucault el hombre sería una función derivada de las estructuras de dominación. Tras el estructuralismo, parecería corriente pensar que no hay hombres sino estructuras. A ello cabría oponer, como en el mayo revolucionario francés, el grito de los estudiantes de que las estructuras no ocupan las calles.

Si la estructuralista ha sido una de las aportaciones posmodernas en torno a la idea del hombre, ¿cuál es la aportación específicamente hermenéutica? La propuesta gadameriana no excluía un sesgo estructural en su planteamiento pero tampoco lo exigía. El hombre heideggeriano llega a ser un pastor del ser, de tal manera que es éste y no el hombre el elemento que reclama la mayor atención. La *Sprachlichkeit* o lingüisticidad podría hacernos pensar que es el lenguaje el que hace y deshace al hombre. Aún más, el interés explícito de Ortiz-Osés por la psicología profunda nos induce a pensar que la noción de sujeto que maneja nuestro autor, a la que tan vinculado está el concepto de hombre, ha debido sufrir una transformación radical.

En efecto, así sucede. Ortiz-Osés ha definido el lenguaje hermenéutico como lenguaje intersticial o interlenguaje, de ahí que *“el hombre trata de remediar simbólicamente la propia escisión producida por su misma aparición a través de un lenguaje suturador”*<sup>849</sup>. El lenguaje de Ortiz-Osés, sin embargo, no es un lenguaje estructuralista. Las oposiciones que se manifiestan en las cadenas significantes del lenguaje no determinan para el hombre ortizosesiano una labor de indagación y búsqueda del sentido flotante de la cultura por entre los significantes. El hombre, para hacer consciente su cultura no cumple, a juicio de Ortiz-Osés, la labor de un descifrador cultural. Por el contrario, los opuestos para Ortiz-Osés, están enfrentados de un modo no-puramente-formal. Ellos reflejan la ambivalencia de la comprensión de

---

<sup>848</sup> Ibid. P. 36.

<sup>849</sup> Ibid. P. 40

las cosas, del acontecimiento. El lenguaje para Ortiz-Osés es mediación, pero mediación de la experiencia humana. La tarea del hombre-intérprete no es hacer consciente el metacódigo de la cultura, sino hacer posible existencialmente, esto es, experiencialmente, la mediación entre los opuestos lingüísticos o simbolizados (hechos signo). Esta misión del hombre en tanto que intérprete preserva cierto carácter despersonalizado del posmodernismo, en la medida en que el hombre es un mediador-de-posiciones, rebajando la omnivalencia del hombre en el humanismo tradicional. Sin embargo, en la medida en que su tarea es existencial, experiencial, a él le corresponde llevarla a cabo, sin que pueda remediarse el conflicto cultural por un mero mecanismo socio-cultural autorregulador (como puede ser el caso en el estructuralismo marxista). El hombre se encuentra en el centro de los opuestos, pero es un centro que no lo determina él, sino que le viene dado en la experiencia. Por lo que el hombre en la filosofía de Ortiz-Osés renace del sepulcro posmodernista, eso sí transfigurado en mediador hermenéutico-cultural. Esta concepción del hombre es a juicio de Ortiz-Osés, el resultado de la hibridación del logos griego, fundado en la razón y el logos cristiano fundamentado en la carne.

*Yo diría que la actitud humanista de la Hermenéutica representa la síntesis de paganismo y cristianismo, síntesis que facilitará la Universidad de la Edad Media, el Humanismo renacentista y la Democracia moderna y, en definitiva, la civilización occidental abierta al otro. Si el paganismo griego aporta el Logos racional, el cristianismo aporta el Logos personal: la noción de persona como razón simbólica<sup>850</sup>.*

## 5. LA ASUNCIÓN COMO CATEGORÍA HERMENÉUTICO-VITAL

Con todo, una de las principales aportaciones de la hermenéutica al pensamiento humanista consiste en que provoca un reencuentro entre la filosofía y la vida. La disciplina filosófica que, desde Descartes, había arrojado una luz de sospecha sobre la vivencia ingenua, calificándola de aparente e infundada, vuelve al punto de partida griego, según el cual, se trata de vivir filosóficamente. La relación entre filosofía y vida ha sido siempre compleja. En su planteamiento, al menos tres dimensiones del ser se imbrican inexcusablemente: el conocimiento (y su valor para la vida), la satisfacción (y la insatisfacción) de la vida, así como la categorización ética de lo vivido. Desde un punto de partida hegeliano, el filósofo francés Kojève, señalaba lo siguiente sobre estos temas:

*Generally speaking, there is a tendency to underestimate the difficulties of satisfaction and to overestimate those of omniscience. Accordingly, the thinkers who, on the one hand, believe in the myth of easy satisfaction (a myth invented by moralists) and, on the other hand, preserve the ideal of the Wise Man and know that it is extremely difficult to realize, have in mind neither omniscience, which they believe to be unattainable, nor satisfaction, which they believe too easy, but a third definition: they identify Wisdom with moral perfection. Hence the Wise Man would be the morally perfect man<sup>851</sup>.*

---

<sup>850</sup> Ibidem.

<sup>851</sup> Kojève, A. Op. Cit. 1980. P. 78.

La respuesta que Ortiz-Osés propone para hacer frente a estos cuasi-universales de la reflexión vital o de la vida reflexiva, se apoya en la idea de la asunción de lo real, tanto en lo que se refiere a su forma (contradictoria/paradójica), como a su contenido (ambivalente: satisfactoria/insatisfactoria).

*Yo hablaría de vivir hermenéuticamente como designación de un modo de vida interpretativo o abierto, comprensivo y lingüístico, remediador. Más en concreto, vivir hermenéuticamente significaría vivir coimplicativamente, lo que conlleva la aceptación crítica de lo real y su filtraje, la ambivalencia del sic et non, la concepción dialéctica de los contrarios contractos, la visión transversal u oblicua<sup>852</sup>.*

Ello se traduce en que desde el punto de vista de la moral, es necesario asumir el mal, asumir que no es evitable su emergencia. La asunción del mal es la aceptación de la ambivalencia de las series en que se manifiesta el acontecimiento, la realidad que en su despliegue incesante, es sin-rostro. Para Ortiz-Osés, la nueva divisa hermenéutica es “*Implico(r) ergo sum: Soy cómplice, y nada mundano me es ajeno. Ello implica no sólo una ética de la buena vida o buen-vivir sino también la asunción del mal: una ética de la buena muerte o bien-morir*”<sup>853</sup>.

Vivir filosóficamente se traduce hermenéuticamente en la aceptación de la diversidad y riqueza del ofrecimiento vital. Este ofrecimiento, que en la mente religiosa se traducía en una ofrenda (para estar a bien con los dioses o con Dios), más modernamente se ha traducido en ofertas (más o menos economicistas) de cosas y personas, salvíficas o mortíferas. Hermenéuticamente, se trata de adoptar una actitud (inexcusable) de aceptación del ofrecimiento y de su virtualidad ambivalente (lo que se nos ofrece puede llegar a ser bueno o malo). De este modo, la realidad mediada es el resto o sedimento de lo vivido, presentando el doble carácter de luz y de sombra. La actitud genuinamente filosófica es, en este sentido, una mirada hacia atrás, una metanoia que significa –trae al signo- los sedimentos de la experiencia. Ambas, componen la perspectiva que permite enfocar el dinamismo vital, el proyecto del hombre en tanto que arrojado a su propia futurición. Preterir la presencia del mal y querer desprenderse de la sombra proyectada (el sedimento de la existencia) puede llevar al hombre a querer desasirse de su propia realidad, a su alienación. Por ello, una ética hermenéutica debe ser capaz de integrar la experiencia vital del hombre en su totalidad, asumiendo críticamente lo sublime y lo miserable.

*La implicación de lo real no es dogmática o literal sino simbólica o surreal, que la razón abstracta precisa el contrapunto del corazón, que la luz de la conciencia tiene que asumir la oscuridad de la sombra personal y colectiva y que en definitiva la vida coimplica a la muerte y el sentido al sinsentido<sup>854</sup>.*

Esta noción ética es bien distinta de la idea clásica de perfección moral. La perfección moral, como señalaba Kojève<sup>855</sup>, conlleva la aceptación de la misma por parte de la

---

<sup>852</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 2003. P. 47.

<sup>853</sup> Ibid. P. 41.

<sup>854</sup> Ibid. P. 47.

<sup>855</sup> Kojève, A. Op. Cit. P.79.



generalidad, es decir, que para ser perfecta moralmente, la conducta debe ser universalmente aceptable (Kant) y/o aceptada (Hegel). Sin embargo, añade Kojève, dada la pluralidad de puntos de vista morales socialmente vigentes, es poco factible un reconocimiento universal de perfección. Por ello, señala el filósofo francés, es necesaria cierta autonomización de la satisfacción moral. El hombre debe sentirse satisfecho consigo mismo, puesto que no puede alcanzar la satisfacción por el reconocimiento universal. La ética hermenéutica de Ortiz-Osés recupera la emancipación o individuación respecto del entorno como elemento clave. La ética de Ortiz-Osés se distingue de la ética hegeliana en que en lugar de conceder centralidad a la idea del reconocimiento por los otros, preserva el valor de la disidencia por encima de las constricciones del colectivo. Podemos expresar las diferencias entre ambos pensadores en la siguiente tabla.

	Hegel	Ortiz-Osés
<b>Conocimiento</b>	Auto-conocimiento absoluto	Metanoia
<b>Moral</b>	Superación	Asunción
<b>Satisfacción</b>	Reconocimiento universal	Integración

Este elemento libertario de la ética ortizosesiana ha sido calificado por su discípulo Garagalza como anarco-humanismo. El propio autor acepta el término y lo explica del modo siguiente:

*Anarchohumanismo señala pues una crítica tanto del empirismo positivista prehumano como del idealismo trascendentalista poshumano, precisamente en nombre del hombre y lo específicamente humano caracterizado por el “seso del alma”, para decirlo con Jorge Manrique, así pues por el seso-senso-sensus-sentido (simbólico) sobreseído por la razón pura o reducido a mera empiría. Ahora el símbolo no es ya un mero signo real-positivo o irreal-abstracto del ente sino un signo surreal, pregnante o preñado de sentido, el cual asume lo irracional o irracionalizado por nuestros procesos de racionalización (el sentimiento y la afección, la emoción y lo estético, lo religioso y sublime, lo inconsciente y transconsciente, lo onírico e imaginal, lo psicológico y anímico); pero asumir el sentido significa según lo dicho más arriba coasumir su contrario complementario: el propio sinsentido del mundo y de la vida, así pues la sombra, la negatividad, la muerte y el mal<sup>856</sup>.*

Tal vez podamos encontrar algún antecedente de esta posición en la tradición humanista. Así, por ejemplo, la propuesta de Erasmo de elogiar la disidencia individual como locura (reflexiva) frente a la convención social (puesta, irreflexiva y viciada). Así también la interpretación rousseauiana del estado de naturaleza y el estado de sociedad. Entre ambas, se sitúa, en opinión de Todorov<sup>857</sup>, un estado intermedio e integrador de los dos polos opuestos. Se trata de la libertad como

<sup>856</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 2003. Pp. 56-57.

<sup>857</sup> Todorov, T. *El jardín imperfecto*. Barcelona: Paidós ibérica, 1999. Pp. 260-265.

conquista a través del tiempo de la vida. Además, si el progreso social exige, como ha recordado Apel, la necesaria articulación de comunidades de intérpretes más o menos cualificados, la disidencia anarcoide emerge como necesidad cuando las comunidades citadas no se atienen a los ideales de la crítica y ejercen un cierto cierre social, en el sentido weberiano. Por ello, la disidencia ortizosesiana se convierte en hiancia del círculo cerrado y respiradero de la asfixia social. De este modo, el anarco-humanismo de Ortiz-Osés se convierte en crítica de la conciencia social estancada, que se representa de modo acertado en la democracia formalmente sustentada, pero axiológicamente desvalijada. Ortiz-Osés constata que la banalidad acrítica va reemplazando los valores democráticos por sustitutos travestidos y placebos presentados como remedios.

*Mientras que la auténtica democracia se basa en una mitología cómplice o de la complicidad política, la democracia espúrea vive en vacío o vaciado simbólico por cuanto cree haber superado ya toda mitología, sin darse (cuenta) de que se le cuele desde la escuela la tradicional mitología del héroe que, con su purista razón-espada, ataja el mal concentrado en el monstruo dracontiano*<sup>858</sup>.

Junto a las democracias formales, de papel y moneda, Ortiz-Osés propone el desarrollo de una democracia axiológica, es decir, la revisión de si el aparato formal político-jurídico sigue alimentado por los valores de participación e igualdad. Porque la tendencia libidinal del hombre a constituirse en amo o en someterse al dictado de uno, ejercen un dinamismo tal que la libertad preconizada en Constituciones y leyes se instituye, con frecuencia, en disfraz de la ciudadanía. Resulta relativamente sencillo proclamar epidérmicamente la vigencia de la democracia y al mismo tiempo evitar la inserción de la sonda axiológica. Frente a Deleuze, para Ortiz-Osés, la piel no es lo más profundo. La mitopoética social con sus héroes, tabúes, tesoros y chivos expiatorios, exige una mito-crítica que la relativice y muestre sus límites: los atavismos libidinales, las imágenes inconscientes vinculadas a miedos colectivos, los falsos ídolos mediáticamente diseñados que ocultan las prioridades de la generalidad, etc.

*De este modo, también la democracia es una interpretación, relato, mito o cuento más del hombre sobre el hombre, pero un cuento que cuenta con los demás y aún con todos (en principio), un mito o mitología emnicipadora, un relato o narración humana del hombre que se autorrefiere o autorrelata. La Hermenéutica como teoría y práctica de la interpretación nos hace así conscientes de nuestra libertad y de nuestra condición: por ello el baremo de la interpretación es la libertad condicional o condicionada: condiccinada por el otro u otredad compresente ya en el nos-otros democrático*<sup>859</sup>.

Como mitología de la modernidad, la democracia debe someterse a la crítica de sus discursos y de sus símbolos. De este modo, la mitocrítica ortizosesiana desempeña su función oxidativa y relativizante no sólo en relación con los productos culturales del pasado sino también de los del día.

---

<sup>858</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 2003. P. 57.

<sup>859</sup> Ibid. P. 76.

## 6. EL HUMANISMO Y LO SURREAL

Siendo así que la hermenéutica de la coimplicación es una interpretación de las cosas que incorpora los aspectos soslayados o ausentes del discurso ortodoxo (una filosofía de la ausencia), Ortiz-Osés ha señalado que, en cierta manera, se trata de una razón surreal. Lo surreal es aquello que permanece por debajo de lo real, agazapado bajo el discurso de lo ante-los-ojos-de-la-generalidad.

*En mi caso podría hablarse de una visión aforística del mundo basada en el foro, fuero o aforo de lo desafortado o sobreseído por nuestra racionalización oficial (simbolizada por la dictablanda mediática), lo que también se manifiesta en un pensamiento aferente o auscultativo (estetoscópico) que vivencia lo real con retranscripción hermenéutica<sup>860</sup>.*

Los sedimentos o restos del ser-interpretado, en los que se puede observar la huella humana y su excedente (el ser-Otro), en cuanto expuestos al foro social, tienden a la reificación. Esta reificación es una consolidación que acarrea la solidificación de la experiencia y la rigidificación de la comprensión de las cosas. Es el riesgo del dogmatismo como prejuicio o barrera de la apertura al mundo. Ortiz-Osés propone el amor como fuerza licuefactante de la solidez dogmática.

*Allí donde fracasa la razón clásica, todavía el logos religioso (cristiano) proyecta una metarazón (metánoia) a modo de surracionalidad, y allí donde el ser se estagna o detiene reificadamente aún es posible la licuefacción simbólica o fluidificación hermenéutica en nombre del amor –el cual representa el paso del estado sólido al estado líquido, así pues del sentido cósmico al sentido antropológico<sup>861</sup>.*

De este modo, la hermenéutica de Ortiz-Osés adopta un sesgo carnal. Si en las primeras obras prevalecía un interés técnico en desentrañar la imbricación lingüística del mundo humano (la Sprachlichkeit), en su obra de madurez Ortiz-Osés propone el amor como experiencia que “resuelve” el entramado experiencial en que se encuentra el hombre. Se trata de una resolución del problema humano por disolución del complejo discursivo. El amor funde la realidad y con ello funda la posibilidad de una experiencia renovada. Por lo tanto, el hombre vuelve a postularse como elemento transversal de la interpretación de las cosas y la hermenéutica establece su topos en la tradición humanística europea. Ortiz-Osés postula junto al lenguaje científico o “medidor” de la experiencia, un lenguaje “mediador” o hermenéutico.

*Pues el hombre no es la medida pero sí la mediación de todas las cosas: su mediador, intérprete o hermeneuta en un lenguaje simbólico que a modo de madrepora o pólipa radiada alberga el Uno como inicio/iniciación (pos)plotiniana, el Uniser plural de las transposiciones o traducciones de lo real, el Logos que apalabra las cosas y la palabra que las reúne en el nombre del Hombre. Así que el mundo de la experiencia es un mundo independiente de nosotros pero*

---

<sup>860</sup> Ibid. P. 61.

<sup>861</sup> Ibid. P. 49.

*que nos incluye, como dice N. Elías: esa inclusión del hombre condiciona precisamente los símbolos humanizadores de la experiencia. Por eso el lenguaje hermenéutico no describe meramente la realidad dada sino que la circunscribe simbólicamente configurando así el sentido, el cual surge en el encuentro de hombre y mundo, en la intersección de la subjetividad y lo objetivo, del alma y las cosas, de la adaptación a lo real y su readaptación al hombre*<sup>862</sup>.

## 7. REALIDAD Y SIMBOLISMO: LA MEDIACIÓN HUMANA

Arribamos, de este modo, al nudo que constituye la reflexión hermenéutica de Ortiz-Osés. Uno de los conceptos fundamentales de su hermenéutica simbólica es el de la mediación. La noción de mediación admite una acepción genérica y otra más técnica. En su empleo genérico, puede decirse que la mediación supone la toma de conciencia de que el hombre se encuentra en el espacio intermedio de mundo y conocimiento. En un sentido más técnico, la mediación fue empleada profusamente por Hegel, como parte integrante de su dialéctica.

Como bien ha señalado Löwith, la filosofía racionalista alcanza su cénit en Hegel y con él llega a término la necesidad de una reconciliación entre sujeto y objeto, a través de la noción clave de mediación. Por si no fuera suficiente la aportación hegeliana, Löwith señala que también en Goethe, la mediación constituyó el término clave de la armonía entre hombre y mundo.

*What appealed to Goethe about Hegel was nothing less than the principle of his spiritual activity: mediation between self-being (Selbstsein) and being other (Anderssein). In Goethe's idiom, Hegel placed himself in the middle, between subject and object, while Schelling emphasized the breadth of nature, and Fichte, the height of subjectivity*<sup>863</sup>.

Tan importante es la mediación en el sistema hegeliano que cualquier noción de mediación posterior debe reconocer su inspiración hegeliana. Es por ello que conviene realizar una aproximación entre la mediación en Ortiz-Osés y la mediación en Hegel. Uno de los rasgos más salientes de la exposición ortizosesiana es la acuñación de una terminología particular sobre la que se edifica la noción de mediación. Ortiz-Osés emplea dos términos singulares, el desdoblamiento y el redoblamiento de la realidad.

Para Ortiz-Osés la mediación supone un doble movimiento epistemológico-hermenéutico. Por una parte, se produce el desdoblamiento de la realidad en idealidad, “*es decir, de lo real dado en lo ideal proyectado: las cosas se desdoblan en signos, las realidades en ideas, las visiones en imágenes, las sensaciones en emociones, las impresiones en expresiones, las personas en tipos o arquetipos, los deseos en utopías, los afectos en amores, la objetividad racional en ciencia, la potencia en poder*”<sup>864</sup>.

---

<sup>862</sup> Ibid. P. 70.

<sup>863</sup> Löwith, K. Op. Cit. 1991. P. 6.

<sup>864</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 2003. P. 82.

Este desdoblamiento recuerda el movimiento de la conciencia hegeliana, que pasa de la certeza sensible a lo universal, es decir, de la intuición al concepto. Sin embargo, como ha señalado acertadamente Cubo,

*El prejuicio fundamental de la “certeza sensible” es creer que se puede entablar una relación inmediata con lo que es, prescindiendo de su inserción en un saber y lenguajes determinados. Sin embargo, la experiencia que va a hacer esta primera figura de la conciencia va a desmentir esta su primera suposición. Anticipando el resultado final diremos que la conclusión de esta primera figura es que la experiencia lingüística del mundo es “absoluta” (H.G. Gadamer. 1996:360)<sup>865</sup>.*

Por su parte, Ortiz-Osés partiendo de la lingüisticidad gadameriana, logra configurar una teoría del signo simbólico que abarca un campo más amplio que el constituido por las proposiciones apofánticas, de las que principalmente se ocupa Hegel. Es decir, la mediación simbólica de Ortiz-Osés comprende no sólo las figuras de la conciencia, los universales, sino también las figuras concretas. Como ha demostrado en su mitocrítica, el paso de lo real a lo ideal, no se concreta únicamente en el lenguaje demostrativo, sino que da lugar a símbolos complejos. Estos símbolos, a diferencia de las figuras hegelianas, no siempre tienen carácter universal, sino que se encuentran profundamente enraizadas en la vida en común de los grupos humanos. Es decir, no son tan universales, como creía Hegel, sino que se forman en la filogénesis o historia común de los pueblos. Así se puede hablar de una mitología indoeuropea, que presenta unas claves simbólico-imaginarias recurrentes; así también de una simbólica pre-indoeuropea. Del mismo modo, es posible la hibridación simbólica en cuentos y leyendas que presentan elementos de ambos regímenes imaginarios. Lo que la hermenéutica simbólica de Ortiz-Osés posibilita es la comprensión meta-cultural (rebasando su particularidad) de esos cuasi-universales (concreciones lingüísticas amplias). Con ello, hace posible también su ubicación y traducción a un lenguaje que pueda dar cuenta de ellos.

Asimismo, se produce un redoblamiento de lo ideal en lo real, “*del influjo o influencia de lo denominado superior en lo inferior, del pensamiento sobre la vida, de las creencias sobre la existencia, de las ideas y signos sobre la conducta, de las ideas sobre las realizaciones, del alma sobre el cuerpo, del imaginario simbólico sobre la vida, del lenguaje sobre el mundo, del amor sobre el corazón, de lo subjetivo sobre lo objetivo, del propio Dios sobre la creación*”<sup>866</sup>. El ámbito que pretende abarcar este movimiento es francamente amplio. Sin embargo, podemos interpretar el redoblamiento como la causalidad que lo simbólico ejerce sobre la realidad. Si lo simbólico se concreta en configuraciones complejas que, como en el caso de los mitos, proporcionan al hombre sus ideales (desde un punto de vista semiótico puede decirse que la comunidad transmite estos ideales al individuo por medio de estas configuraciones simbólicas), puede hablarse de que lo simbólico sirve para re-mover la realidad. De este modo, Ortiz-Osés rechaza la simplificación de lo simbólico a la explicitación de sus elementos sónico-materiales. La voluntad del hombre, figurativamente canalizada, sirve de motor a la acción y a la transformación del

---

<sup>865</sup> Cubo Ugarte, O. *Actualidad hermenéutica del Saber Absoluto. Una lectura de la fenomenología del espíritu de Hegel*. Madrid: Dykinson, 2010. P. 64.

<sup>866</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 2003. P. 82.

mundo. Precisamente hemos mencionado anteriormente la función revolucionaria de la hermenéutica simbólica, por cuanto sirve para remover las configuraciones simbólicas consolidadas y que condicionan la acción del hombre en su entorno.

Con todo, la teoría del simbolismo de Ortiz-Osés añade un elemento adicional de significación, el elemento del sentido. El sentido es la significación valorativa de la realidad consignada mediante el lenguaje. De donde Ortiz-Osés extrae la distinción entre signo conceptual e imagen simbólica.

*La diferencia entre signo conceptual e imagen simbólica se funda pues en la distinción entre el desdoblamiento de lo real (el conceptualismo, la semiótica) y el redoblamiento axiológico o reversión valorativa de lo real (el simbolismo, la hermenéutica): mientras que el conceptualismo es reductivo o abstractivo (explicativo), el simbolismo es asuntivo o amplificativo (implicativo). El concepto reduce lo real a su función, el símbolo conduce lo real a su expresión humana<sup>867</sup>.*

Si Hegel emplea el método dialéctico para explicitar los movimientos de la conciencia (sus figuras), Ortiz-Osés explica la formación de la hermenéutica simbólica desgranando los elementos que han contribuido a su concreción: la filosofía griega, el cristianismo y la filosofía franciscana, así como las filosofías de Heidegger y Gadamer. Con ello, Ortiz-Osés quiere subrayar que el proyecto hermenéutico está situado culturalmente en las coordenadas del humanismo y de la afectividad, en lugar de la razón pura o de la razón dialéctica.

## **8. LA FORMACIÓN DE LA HERMENÉUTICA SIMBÓLICA**

La filosofía griega presenta para Ortiz-Osés un caso paradigmático del destino del saber filosófico, por cuanto en ella lo simbólico experimenta una transformación decisiva. En el caso de los presocráticos, “*sus conceptos son sin duda conceptos simbólicos, por cuanto interpretan la realidad en imágenes-de-sentido: el principio de lo real se propone simbólicamente en la tierra como materia, en el agua como origen, en el fuego como mediación transformadora o en el aire como elemento racioespiritual*”<sup>868</sup>. Ciertamente el pensamiento mítico y el filosófico se encuentran entrelazados en este momento de emergencia. Hemos visto en otro capítulo que, de acuerdo con West, algunas de estas ideas circulaban con cierta profusión entre los pueblos orientales. Heráclito constituye, a juicio de Ortiz-Osés, el pensador que adivina un logos o razón que atraviesa la realidad elemental mítica. Finalmente, será Parménides quien detenga la fenomenología de ese logos, de tal manera que “*el ser se capta por la razón porque dice razón, razón inmóvil frente a la caducidad de lo que no es propiamente*”<sup>869</sup>.

Para Platón, en la quietud de la idea reside la realidad de verdad, “*la Idea es el prototipo de la realidad realizada según aquella cuasitrascendentalmente*”<sup>870</sup>. Esta línea de pensamiento recibirá continuación en la *Metafísica* de Aristóteles, donde “*se*

---

<sup>867</sup> Ibid. P. 84.

<sup>868</sup> Ibid. P. 87.

<sup>869</sup> Ibidem.

<sup>870</sup> Ibidem.

*acaba privilegiando la esencia frente a existencia, la identidad frente a la diferencia, la sustancia frente a los accidentes, la forma frente a la materia, el acto concluso frente a la potencia abierta y, en definitiva, el ser estático frente al devenir dinámico*<sup>871</sup>.

De este modo, se va configurando un modo determinado de pensar. A juicio de Ortiz-Osés, paradójicamente, de este estilo de pensar queda relegado Sócrates. *“Hay que observar cómo la figura transversal del fundador de la filosofía -Sócrates- queda marginada por sus discípulos Platón y Aristóteles, los cuales señalan el paso de una filosofía dialógica como la socrática a una filosofía lógica como la platónico-aristotélica clásica*<sup>872</sup>.

Esta aparente contradicción fue objeto de interpretación por Heidegger. En uno de sus cursos sobre la filosofía antigua, señaló que el método propio de Sócrates es la mayéutica, cuya característica principal consiste en dirigir-la-mirada-sobre algo, pero teniendo siempre en cuenta que la mayéutica es la antítesis de la impartición de un saber, *“maieutics is the antithesis of the imparting of cognitions*<sup>873</sup>. No obstante, señala Heidegger, en Sócrates comienza a surgir un interés por el concepto, el cual explica la senda elaborada por sus discípulos Platón y Aristóteles: *“Indeed there had been proofs, grounding, reflection on cognitive comportment, but now the concept as such is explicitly made prominent and understood precisely as concept*<sup>874</sup>.

Podríamos resumir este apartado diciendo que la emergencia de la filosofía como saber en Grecia supone la localización del conocimiento alrededor del concepto o mediación conceptual (tendente al acotamiento semántico) y un marcado desplazamiento hacia la periferia del signo-simbólico o mediación simbólica (y su correspondiente exuberancia semántica). A juicio de Ortiz-Osés, el modo de pensar griego que se difunde en occidente asienta una visión racional de las cosas, de tal manera que *“el ser se define como aquello por lo que el ente (lo real) es inteligible. La realidad dice aquí entidad, y lo ente expone la luz racional de lo que es patente, clara y distintamente (como formulará Descartes)*<sup>875</sup>.

Tal es el ser y sus rasgos se predicán, asimismo, del ser supremo, Dios que pasa a ser motor inmóvil en Aristóteles. La otra influencia decisiva en la configuración del pensamiento occidental es la del Antiguo Testamento. El pensamiento hebreo gira, efectivamente, en torno a Dios, pero este dios, a diferencia del dios griego, resulta ser el *“Motor Móvil de la historia, un Dios creador y ya no una mera Entelequia, el Dios vivo de Abraham, Isaac y Jacob. Una tal Divinidad no se presenta como el fundamento racional del universo, sino como su fundación relacional por medio de la Alianza con el pueblo de Israel*<sup>876</sup>.

Si en Grecia prevalece una relación cognoscitiva entre los entes (en particular, el hombre) y Dios, en Israel prevalece una relación moral entre el señor y los súbditos (la alianza). A juicio de Ortiz-Osés, el cristianismo complementó ambas concepciones, al

---

<sup>871</sup> Ibid. P. 88.

<sup>872</sup> Ibidem.

<sup>873</sup> Heidegger, M. Op. Cit. 2008. P. 74.

<sup>874</sup> Ibid. P. 75.

<sup>875</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 2003. P. 89.

<sup>876</sup> Ibid. P. 90.

postular una trascendencia relativa, frente a la trascendencia absoluta griega (objetivante) y la trascendencia absoluta hebrea (subjetivante).

*Pues bien, es esta trascendencia absoluta del Dios pre-cristiano la que queda “relativada” en el cristianismo con su aportación radical del Dios encarnado. El Dios cristiano no es el Dios clásico del ser, pero es algo más que el Dios hebreo del devenir, ya que se trata de un Dios-que-deviene: un Dios que deviene Hombre, de modo que el Dios-Espíritu puro se hace carne impura (caro cardo salutis: la carne como mediación de salvación). A partir de aquí, el Dios cristiano ya no es ni fundamento ni mera Fundación sino desfundamento del ser y del logos clásicos, así como de la verdad pura y aun la mera veracidad. En efecto, este Dios hecho Hombre es el Ser que deviene no-ser, la Vida que asume la muerte, la Verdad veraz que coimplica su envés (el error y la mentira, el mal y el pecado)<sup>877</sup>.*

De este modo Ortiz-Osés se decanta por una hermenéutica carnal, que media entre la objetividad de lo lingüístico y la subjetividad de lo espiritual. Esta hermenéutica de la religión cristiana nos recuerda en cierta manera la hegeliana. Así, por ejemplo, Löwith explica que la dialéctica hegeliana efectúa una reconciliación entre el hombre y lo divino:

*For Hegel, the philosophical truth of Christianity consisted in the fact that Christ effected a reconciliation of the estrangement between the human and the divine. This reconciliation can come into existence for man, only because it has already taken place per se in Christ; but it must also be brought about through us and for us as individuals, in order that it may become the truth which it already is<sup>878</sup>.*

No obstante, hay una diferencia fundamental entre Ortiz-Osés y Hegel. Para el filósofo alemán, cada etapa del proceso fenomenológico del espíritu es una superación real e ineludible del devenir histórico. En Ortiz-Osés, por el contrario, tanto el logos griego como la religión hebrea se contemplan en tanto que construcciones culturales, en sí mismas relativas y contingentes. Otra diferencia sustancial consiste en que para Hegel, con el cristianismo el espíritu alcanza su punto álgido de progreso en la medida en que es un proceso de apropiación de la libertad. Löwith lo explica del modo siguiente,

*When upon this path of progress the spirit ultimately achieves its full being and knowledge, or its self-consciousness, the history of the spirit is completed. Hegel completes the history of the spirit in the sense of its ultimate fulfillment, in which everything which has taken place hitherto or has been conceived is comprehended in a unity; but he completes it also in the sense of an eschatological end, in which the history of the spirit is finally realized. And because the essence of the spirit is the freedom of existing with itself, complete freedom is achieved with the completion of its history<sup>879</sup>.*

---

<sup>877</sup> Ibidem.

<sup>878</sup> Löwith, K. Op. Cit. 1991. P. 47.

<sup>879</sup> Ibid. P.32.



Por el contrario, Ortiz-Osés siguiendo a San Agustín observa en el Cristianismo la realización de un logos de amor.

*El Dios cristiano es el Logos encarnado por amor y, por lo tanto, el Logos de amor. San Agustín, el mejor intérprete del cristianismo, lo vierte al latín neoplatónicamente como Verbum cordis (Verbo del corazón), por cuanto se trata del Logos encarnado en el corazón como Verbo o Palabra cordial, o sea, como Inteligencia afectiva. No es, por tanto, el Logos conceptual sino el Logos concebido, no el Logos desimplicado, sino el Logos implicado<sup>880</sup>.*

Este saber sobre el amor constituye para Ortiz-Osés la aportación esencial del cristianismo, es decir, la realización de un amor difusivo. A diferencia del amor platónico, que se proyecta ascensionalmente hacia la idea, el amor cristiano se proyecta descensionalmente de Dios hacia los seres. Como realización ejemplar del amor difusivo cristiano Ortiz-Osés se centra en la filosofía franciscana y en particular, en la figura de san Buenaventura.

Como hemos mencionado más arriba, para Ortiz-Osés los procesos culturales no tienen carácter absoluto y superador. Es decir, que si bien el Cristianismo rebasa algunas de las limitaciones del logos griego y de la religión hebrea, no por ello dejan de existir principios y esquemas derivados de aquellos. En particular, el desarrollo de la filosofía griega dio lugar a la convivencia de algunos de sus resultados con el desarrollo de una filosofía cristiana durante la Edad Media. Por ello, la filosofía franciscana representa la toma de posición frente al exceso racionalista y una voluntad de compensar ésta mediante la atención a los frutos de la vida, en particular, de la vida monástica. Ortiz-Osés lo expresa del modo siguiente:

*En efecto, junto al principio del ser esencial (principium essendi) representado por la forma, San Buenaventura distingue nítidamente el principio del ser existencial (principium existendi) representado por la materia, la cual entre los franciscanos ya no es un minus-ser devaluado sino el contrapunto de la forma y, por tanto, una entidad autónoma que posee realidad propia y actualidad existencial<sup>881</sup>.*

De este modo, Ortiz-Osés recalca su interés por la experiencia humana, a diferencia de la tradición filosófica, cuyo objeto de reflexión lo constituían las ideas. En efecto, san Buenaventura acogió la teoría del ejemplarismo que provenía del platonismo. Carpenter señala que según esta doctrina

*Dios en cuanto creador ha dejado su huella en todo lo que nos rodea, como la escritura de un libro que habla de él. Lo único que debemos hacer es abrir los ojos para ver esto “porque las creaturas de este mundo sensible significan las perfecciones invisibles de Dios”. En este sentido, San Buenaventura fue un fiel discípulo de San Francisco,*

---

<sup>880</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 2003. P. 90.

<sup>881</sup> Ibid.P. 92.

*que saludaba a toda la naturaleza para hacer presente a Dios de maneras diferentes*<sup>882</sup>.

Es decir, que la vía para conocer a Dios es conocer las cosas, porque en ellas se refleja el creador, como el artista se refleja en sus obras. Consecuentemente, para Ortiz-Osés la transición que supone acentuar la materia respecto de la forma, incidir en los seres con preferencia sobre las entidades, supone el paso de una filosofía centrada en la razón a una filosofía centrada en el amor. Para Ortiz Osés el ser, “*ya no dice razón sino amor, de acuerdo a su uso copulativo en el lenguaje; por su parte, Dios ya no tiene simplemente amor como quiere Santo Tomás (amor est in Deo), sino que es Amor*”<sup>883</sup>.

Esta interpretación en clave afectiva de la tradición filosófica (griega y medieval) y teológica (hebrea y cristiana) constituye una importante aportación ortizosesiana al corpus teórico de la hermenéutica. En efecto, nuestro autor recupera la base sentimental que fue postergada por la tradición exegética luterana. El protestante Schleiermacher, proto-padre de la hermenéutica contemporánea expuso la importancia central del sentimiento en su Teología. Por ello, fue duramente criticado por Hegel y aún sigue siendo escasamente reconocido, debido principalmente a la arraigada y potente tradición filosófica de cuño protestante, como queda de manifiesto en las exposiciones de Löwith y Thielson. Löwith señala al respecto que, para Hegel,

*a Theology like Schleiermacher's, on the other hand, which takes feeling to be the ground of believing knowledge of God, and “merely describes emotions”, necessarily remains stranded in the fortuitous realm of empirical events*<sup>884</sup>.

Thielson por su parte, indica que para Schleiermacher el sentimiento es mucho más que un mero estado de la mente: “*A feeling of the infinite signifies not simply a purely human mode of apprehension, perception, or emotion, but God's presence as immediately known*”<sup>885</sup>.

Siendo así que la tradición filosófica protestante culmina en el sistema de Hegel como reconciliación, cénit e implosión del pensamiento racionalista-teológico, la interpretación que realiza Ortiz-Osés de las tradiciones griega, hebrea y cristiana, supone el reconocimiento de una hermenéutica de inspiración católica y sureña (mediterránea) frente a la interpretación de inspiración luterana del centro y norte de Europa. En particular, la referencia a san Buenaventura y la filosofía franciscana, supone un giro existencial-católico frente al curso típicamente protestante del pensamiento filosófico y que dio lugar a las reacciones críticas de Bauer, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Stirner y Kierkegaard, hábilmente relatadas por Löwith. De este modo, Ortiz-Osés recupera la tradición cristiana que proviene del africano san Agustín, se realiza en el mediterráneo san Francisco de Asís y que, confluyendo en san Buenaventura, alcanza su expresión contemporánea en los *Estudios sobre mística*

---

<sup>882</sup> Carpenter, C. *San Buenaventura. La teología como camino de santidad*. Barcelona: Herder, 2002. P. 110.

<sup>883</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 2003. P. 93.

<sup>884</sup> Löwith, K. Op. Cit. 1991. P. 332.

<sup>885</sup> Thielson, A. C. *New horizons in Hermeneutics. The theory and practice of transforming biblical Reading*. Michigan: Zondervan publishing house, 1992. P. 229.

*medieval* del primer Heidegger. A esta tradición podemos denominar como agapeística porque toma como eje de su planteamiento el amor difusivo. Una vez más, Ortiz-Osés extrae del suelo filosófico una contracorriente que, de no ser por su intuición sentimental, habría de permanecer soterrada bajo el mármol de la historia filosófica linealmente interpretada.

Con Heidegger la hermenéutica pasa de ser una aplicación sectorial del saber a inundar de raíz el planteamiento filosófico. En su figura se integran ambas tradiciones, la católica y la luterana. Por una parte, Heidegger, que era originariamente católico, se dedica al estudio en profundidad de la tradición neoplatónica y agustiniana, como hemos visto en el epígrafe anterior. Por otra, su acercamiento a Husserl redundaba en una apreciación de la tradición filosófica luterana. Así también su atención a la filosofía de Nietzsche y el nihilismo, que puede considerarse como la filosofía de los nuevos tiempos.

En *Amor y Sentido* la referencia a la aportación heideggeriana es breve. Más adelante nuestro autor dedicará un libro monográfico a Heidegger, así como otro a Nietzsche, tal y como veremos en sucesivos capítulos. Ortiz-Osés distingue un primer Heidegger en el que la noción de ex-sistencia del Dasein es la clave que permite el acercamiento a la cuestión de cuestiones, la pregunta sobre el sentido del ser. Ortiz-Osés observa que se aprecia cierta desmesura, tanto en la radicalidad de la pregunta como en la focalización de la solución a través de la analítica del ser-ahí, es decir del hombre. Lo cierto es que el número de interpretaciones a que ha dado lugar la obra heideggeriana es prácticamente incontable. Como muestra puede consultarse el capítulo que Vattimo<sup>886</sup> dedica en su libro *Introducción a Heidegger* a la historia de la crítica. Siguiendo a Vattimo, podemos señalar que la interpretación ortizosesiana se aproxima a la de Schultz. En cualquier caso, como ha señalado acertadamente el propio Vattimo, la obra de Heidegger puede entenderse situada entre dos bornes, el sujeto y el ser, en tanto que el viraje o Kehre “*sería el paso que va de fundar el ser (=objetividad) en el sujeto a fundar el sujeto en el ser*”<sup>887</sup>.

Con Gadamer la herencia heideggeriana adquiere cierto eclecticismo. El eje de la aportación gadameriana gira en torno a la lingüística del mundo humano, de tal manera que el ser que puede ser comprendido es lenguaje. El lenguaje pasa a ser la medida de todas las cosas, si bien Gadamer propende a no privilegiar unas teorías lingüísticas sobre otras. Partiendo de esta base, es decir, del carácter lingüístico de la comprensión de las cosas, Ortiz-Osés propone la acotación de una región de signos específica: los signos simbólicos o símbolos. Para Ortiz-Osés la experiencia lingüísticamente mediada realiza en el símbolo la mediación axiológica de la experiencia. Es decir, el símbolo añade a la expresión lingüística cierta vectorización o modulación axiológica. Esto es, el símbolo añade al acto de comunicación la valoración que los sujetos del mismo realizan de la experiencia.

*Como ya adujimos al principio de este texto, el simbolismo conrea una situación de pregnancia o impregnación axiológica, en la que se da el tránsito -metá-fora- del significado dado al sentido donado: el primero es fundamentalmente una descripción o constatación de*

---

<sup>886</sup> Vattimo, G. Op. Cit. 2002. Pp. 131 y ss.

<sup>887</sup> Ibid. P. 141.

*hecho, el segundo añade una interpretación valorativa o de derecho*<sup>888</sup>.

En este capítulo hemos observado que Ortiz-Osés proporciona una interpretación original de la tradición hermenéutica europea de carácter sureño y mediterráneo. Esta tradición contrasta con la filosofía de inspiración luterana que dio lugar al sistema hegeliano y a los esfuerzos destructivos del mismo. Siguiendo esta reinterpretación mediterraneísta de la hermenéutica, Ortiz-Osés nos presenta la columna vertebral de su aportación teórica: la posibilidad de una hermenéutica simbólica que, alzándose sobre la noción de lingüisticidad de Gadamer, complementa a la misma. A continuación vamos a explicitar los elementos que integran esa hermenéutica simbólica en su versión más elaborada y madura.

## **9. LOS PRESUPUESTOS DE UNA HERMENEUTICA SIMBOLICA DE INSPIRACIÓN CRISTIANA**

En efecto, en *Amor y Sentido* Ortiz-Osés nos ofrece la versión más elaborada, madura y reflexiva de su versión de la hermenéutica simbólica. A continuación detallamos sus presupuestos, es decir, aquellos elementos que individualizan su propuesta filosófica. Como se ha comentado anteriormente, esta versión de la hermenéutica simbólica asume la influencia de la tradición cristiana que proviene de san Agustín y se realiza existencialmente a través de la escuela franciscana. Se trata, por lo tanto, de propuestas vitalistas y vivenciales, alejadas de todo escolasticismo y cercanas a la experiencia de vida en común. Vamos a proceder a interpretar las tesis de Ortiz-Osés al respecto, al igual que hemos realizado al estudiar *Metafísica del sentido*.

Tesis 1ª: “*El simple hecho está engarzado en un contexto relacional, lo mismo que la realidad dada se da en una interrealidad más amplia*”<sup>889</sup>.

Sabemos por Gadamer que la interpretación de los hechos se asemeja a una red tejida por los hilos del lenguaje. Lo que Ortiz-Osés añade en este apartado a la Sprachlichkeit gadameriana consiste en la percepción de que en esa red lingüística es posible distinguir diversos usos del lenguaje. Uno de ellos, el más común, es el del lenguaje constatativo, definitorio o apofántico. Mediante él, la realidad se define en sus elementos y el sujeto se vincula a un predicado. Este lenguaje, se ha empleado filosóficamente con la pretensión de que fuera no sólo definitorio, sino también definitivo. Esto es, que toda aplicación lingüística se pudiera derivar, mediante el consiguiente trabajo filosófico, en una definición. Ocurre así, por ejemplo, en la filosofía de Tugendhat. No obstante, para Ortiz-Osés caben usos del lenguaje diferenciados del definitorio y que están justificados, como por ejemplo, el uso simbólico o el uso metafórico.

Tesis 2ª: “*Mientras que la dialéctica aristotélica busca términos medios cada vez más generales y, por lo tanto, abstractores, el lenguaje hermeneútico buscaría términos mediadores cada vez más simbolizadores y, ello dice, coimplicadores o asuntos de la realidad (con)vivida*”<sup>890</sup>.

---

<sup>888</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 2003. P. 99.

<sup>889</sup> Ibid. P. 110

<sup>890</sup> Ibid. P. 100

La lógica aristotélica de las categorías se fundaba sobre la distinción del género y la especie. El género es según relata Aristóteles en los *Tópicos* (I, 5, 102 a 31) “*lo que se predica respecto de los que es de muchas cosas que difieren en la especie*”. Por lo tanto, la reconciliación de las diversas especies diferenciadas se produce mediante su comprensión en un género más amplio. La categoría hermenéutica que puede reconciliar los símbolos en conflicto no es el género o conjunto genérico, sino la mediación. La lógica de la mediación no busca un término más genérico, sino un símbolo que comprenda los significantes con valores enfrentados. Es decir, significantes cargados con valores opuestos. Para ello, debe asumir la valencia de sentido que manifiesta cada símbolo. Esta valencia puede ser positiva o negativa y la mediación busca la comprensión dialéctica (resimbolización) de los opuestos enfrentados.

Tesis 3<sup>a</sup>: “*La hermenéutica simbólica interpreta el hecho o realidad en el contexto simbólico de su valor, por lo que la interpretación funge de mediación objetivo-subjetiva*”<sup>891</sup>.

Hemos hablado de signos, de valencias, de simbolización, de opuestos y de una tarea hermenéutica de mediación. Ello resulta así, porque como hemos señalado en la Tesis 2<sup>a</sup>, los significantes, en la medida en que circulan en un entorno comunicativo, se van cargando de valor, es decir, añaden a su significado definicional una valoración. Éste no es un resultado aislado de la hermenéutica simbólica, que pudiera hacer pensar en cierta desubicación respecto del discurso contemporáneo. Antes bien, el estructuralismo en sus diversas formas fue muy explícito señalando que junto a la forma de un signo (su de-finición) era preciso tener en cuenta el valor del mismo en el discurso o sistema cultural. Para el estructuralismo, el valor de cada significante viene determinado por su relación con los demás significantes. Como señala el psicoanalista Darmon respecto de los significantes en el psicoanálisis lacaniano, lo característico del significante es “*estar enteramente determinado por relaciones de vecindad*”<sup>892</sup>.

La mediación simbólica que propone Ortiz-Osés, a diferencia de la estructuralista, tiene en cuenta no tanto la posición objetiva de un signo en el conjunto de signos, como en relación con los participantes en el acto de comunicación. Es decir, a diferencia del estructuralismo, la asignación de valor, no se produce por el posicionamiento de los signos, sino por el modo en que éstos afectan a los sujetos comunicantes. Para conocer el valor de un símbolo hay que atender no sólo a la posición sino también al modo en que afecta a los integrantes del sistema comunicativo. Con ello, la hermenéutica simbólica propicia un retorno al hombre, toda vez que el estructuralismo, en sus versiones más radicales, llegó a propugnar la muerte del hombre, corolario de la muerte de Dios.

Tesis 4<sup>a</sup>: “*Toda referencia coimplica una aferencia, toda explicación una implicación, toda efectividad una afectividad, toda razón una emoción, toda verdad un sentido*”<sup>893</sup>.

La hermenéutica simbólica de Ortiz-Osés propugna una comprensión afectiva de las cosas. Ello supone tener en cuenta el modo en que toda verdad, es decir, todo acto de enunciación constataivo, afecta al hombre en su apropiación de las cosas. De este

---

<sup>891</sup> Ibid. P. 110

<sup>892</sup> Darmon, M. *Ensayos acerca de la topología lacaniana*. Buenos Aires: Letra Viva, 2008. P. 45.

<sup>893</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 2003. P. 111

modo, la hermenéutica simbólica recupera el espectro de emociones que emanan del hombre.

Tesis 5ª: *“No es la razón pura sino la razón encarnada (el corazón) la que conoce la verdad: el amor conoce la verdad, sin duda porque reconoce el sentido, de modo que el amor se convierte en la verdad-sentido de la existencia”*<sup>894</sup>.

El símbolo, como hemos mencionado anteriormente, se distingue del signo convencional en que acarrea en su formulación el valor afectivo de la experiencia. Si éste es el aspecto material del símbolo, su aspecto formal viene dado por su carácter figurativo, trópico o metafórico. La figura que de una forma más simple y directa representa el sujeto del acto cognoscitivo/valorativo es el corazón.

Ello quiere decir que, si la lógica se predica de un sujeto racional, de modo análogo, la valoración debe predicarse de un sujeto cordial. La cordialidad, en la hermenéutica de Ortiz-Osés, no se reduce a ser baremo de normas sociales, sino que posee la centralidad de criterio que en las filosofías racionalistas ostenta la racionalidad. De tal manera que la cordialidad o el estar acorde con el corazón, informará la hermenéutica en su aplicación. Así por ejemplo, al interpretar que:

- a) Frente al héroe conquistador del paganismo, en el cristianismo se revela un (anti)héroe amoroso o fratriarcal.
- b) La hermenéutica simbólica expone el cruce cultural entre la filosofía griega que representa el amor a la sabiduría y la filiasofía cristiana o sabiduría del amor.
- c) La hermenéutica simbólica tiene como finalidad la interpretación del alma, es decir la interpretación del sentido en cuanto significación humana mediada lingüísticamente.

Situando al amor como eje central de su hermenéutica Ortiz-Osés realiza un giro cordial a la disciplina. Tengamos en cuenta que Gadamer, al proponer la Sprachlichkeit de la interpretación, subrayó el giro lingüístico de la hermenéutica. Posteriormente, Ortiz-Osés, en sus primeras obras recalcó el giro antropológico que era necesario en la filosofía, toda vez que la filosofía del lenguaje, en algunas de sus versiones estructuralistas, operaba un desvanecimiento o desaparición del hombre. La manifestación más completa de este giro antropológico en la hermenéutica de Ortiz-Osés es su filosofía axiológica. Por último, en su filosofía madura, Ortiz-Osés realiza un tercer giro, el giro cordial, que supone poner en el centro de la hermenéutica el amor. Porque el amor es la experiencia humana que disuelve los lenguajes más oclusivos, abre hermenéuticamente el mundo humano y otorga sentido a la vida. Es decir, el amor realiza una triple transformación de la experiencia: lingüística (comunicativa), de apertura (existencial) y donadora de sentido (sentiente).

La interpretación que Ortiz-Osés realiza de las tradiciones griega y cristiana supone una reevaluación de las mismas. Esta reevaluación contrasta con el curso que la filosofía había adquirido tras las revoluciones del siglo XIX, en particular tras

---

<sup>894</sup> Ibidem.

Nietzsche y su vocación nihilista e iconoclasta. Sin embargo, ya Löwith alertaba de la dificultad de pasar por alto el cristianismo, aún en el caso de su opositor más feroz, Nietzsche.

*How little Nietzsche had outgrown Christianity is shown not only by his Antichrist, but also by its counterpart: the theory of eternal recurrence. It is an avowed substitute for religion; no less than Kierkegaard's Christian paradox, it is an escape from despair: an attempt to leave "nothing" and arrive at "something"*<sup>895</sup>.

Es necesario estimar si con ello Ortiz-Osés se aleja de la posmodernidad y en concreto del curso de la hermenéutica posgadameriana. La apreciación que Ortiz-Osés realiza del cristianismo es culturalista y específicamente hermenéutica. Es decir, trata de observar el cristianismo como fenómeno signifiante y relativo, no como verdad religiosa ni como dogma, sino como constructo cultural que aporta un elemento original en la historia de las ideas. Con ello, interpreta el curso de las formaciones culturales históricas en clave sureña y filo-católica, pudiendo servir de contrapunto al desenvolvimiento de la filosofía protestante y del nihilismo que advino posteriormente.

La interpretación que realiza del cristianismo se refiere principalmente a su contenido afectivo, en la medida en que las filosofías o teologías racionales de inspiración luterana sobreyeron o marginaron la afectividad como elemento central de sus doctrinas. La expresión de la afectividad se ha manifestado con preferencia en formas simbólicas, de tal manera que la hermenéutica simbólica puede ofrecer el instrumental teórico necesario para realizar una interpretación de las cosas (naturales o culturales) que resulte sensible a los afectos humanos. Es decir, sirve para constituir una hermenéutica atenta al sentimiento.

## 10. HOMO IMPLICATOR

El interés por recuperar al hombre dentro de la hermenéutica contemporánea ha impulsado a Ortiz-Osés a desarrollar algunos temas relacionados con la filosofía antropológica. En su filosofía más madura, Ortiz-Osés nos propone hablar del homo implicator, es decir, aquel hombre que, al mirarse a sí mismo, contempla no sólo su propio rostro, sino también el del otro implicado en su existencia. Nuestro filósofo rescata una cita del poeta Hugo Mújica en la que condensa la idea básica.

*El camino hasta la propia identidad es el de la alteridad acogida: lo otro, el extranjero, lo ajeno, lo otro como otro, lo que nos adviene. El que no podríamos esperar porque no le conocemos, al que no podemos llamar por no saber su nombre, por no hablar su idioma, por ser palabra nueva. El que llega a nosotros es el que nos lleva hasta nuestra última posibilidad: la de salir de nosotros mismos*<sup>896</sup>.

En cualquier caso, el redescubrimiento del otro como instancia antropológica puede ponerse en relación con avances en el campo del psicoanálisis (Lacan, Kohut) y de la filosofía (Heidegger, Nancy). La comparación de la teoría del homo implicator con

<sup>895</sup> Löwith, K. Op. Cit. 1991. P. 373.

<sup>896</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 2003. P. 114

estas teorías ofrece el siguiente resultado. Por una parte, se observa cierta tendencia posmoderna que pretende subrayar el lazo interpersonal, por encima de cualquier idealismo o trascendentalismo. En el ámbito ideológico puede considerarse la contracultura como realización popular de esta idea básica. Ello supone que no todo posmodernismo es abstraccionista, deconstructivo o nihilizante. Esto por la parte que comparten las teorías aludidas. En lo que las separa, se observa que el homo implicator, pese al cultismo de su nombre latino, es un hombre de carne y hueso, cercano al universo filosófico de Unamuno. Siguiendo con la tradición filosófica española, puede considerarse como una versión más personalista de la idea orteguiana del hombre y su circunstancia. Aquí la circunstancia fundamental o fundamentante es la co-presencia del otro. Pero el Homo implicator no sólo es co-presencia, al estilo del mitsein (ser-con) de Heidegger. Porque, como nos recuerda Wolin, en *El ser y el tiempo* Heidegger confina al ser-con al ámbito de la existencia inauténtica.

*Since in Being and Time the majority of individuals -the "They"- attempt to cover up and deny the rigors of authentic Selfhood via "busyness", "idle talk", "curiosity", "publicness", and other such ruses of social conformity, their Dasein is for the most part confined to the nether sphere of inauthentic existence. Yet, as a result of this a priori devaluation of the sphere of "being with" or "Mitsein", in Heidegger's existential ontology, prospects for meaningful human intersubjectivity seemd to be either negligible or nonexistent<sup>897</sup>.*

También dentro del panorama filosófico contemporáneo, Nancy ha señalado que la co-presencia (el ser-con-otros) funda no sólo la existencia, sino también el sentido.

*Nosotros hacemos sentido: no confiriéndole un precio, un valor, sino exponiendo el valor absoluto que el mundo es en sí mismo. "Mundo" no quiere decir otra cosa, nada más que esta "nada" que nada puede "querer decir", pero que lo dice todo: el ser mismo como valor absoluto en sí de todo cuanto es: pero este valor absoluto como el ser-con de todo cuanto es, en sí desnudo e inestimable. Ni querer-decir, ni decir-evaluar, sino el valor en cuanto tal, es decir, "el sentido" que no es el del ser sino porque es el propio ser: su existencia, su verdad. Ahora bien, la existencia es con: o nada existe<sup>898</sup>.*

Podemos señalar críticamente que Nancy parte de una consideración fenomenológica del ser, faltando en su planteamiento una teoría propiamente hermenéutica. Porque el ser-con es el ser, es verdad, pero no todo ser es sentido, ni tiene valor absoluto. El ser de un arma mortífera o de un genocidio no tiene valor-de-ser absoluto. Falta en Nancy una teoría hermenéutica de inspiración axiológica, como la que expone Ortiz-Osés. Para nuestro autor, el sentido se funda en la interpretación axiológica de las cosas, cosas que son, efectivamente, unas-con-otras, pero sin que esta co-habitación tenga carácter de confinamiento. Porque este homo implicator es el sujeto propiamente hermenéutico, en tanto que realiza las tareas hermenéuticas por excelencia: la apertura y la mediación. Es por lo tanto, un ser generador de ser.

---

<sup>897</sup> Wolin, R. *Löwith and Heidegger: an introduction*, en Löwith, K. *Martin Heidegger and european nihilism*. New York: Columbia University Press, 1995. P. 5.

<sup>898</sup> Nancy, J. L. *Ser singular plural*. Madrid: Arena libros, 2006. P. 20.



*En efecto, lo otro es la transición, el otro es el transeúnte y la otredad dice tránsito: transicionalidad del lenguaje revertido en interlenguaje, presencia del otro convertida en compresencia, alteridad que altera nuestra identidad, mismidad o ensimismamiento, apertura hermenéutica, pues la implicación del otro conlleva la explicación del yo<sup>899</sup>.*

Lo que propone Ortiz-Osés es una cinética de la identidad humana, que deja de ser tal identidad, para convertirse en alteridad mediante la alteración de su ser en la apertura al otro. Propongamos desde aquí que la alteración por la alteración no desemboque en adulteración, puesto que la apertura interpersonal naive pudiera en algún caso resultar perjudicial axiológicamente (corrupción política, etc.). Asimismo la apertura puede resultar en aliteración, más que en alteración, si en cada apertura se buscan las mismas notas en el otro, por ejemplo, en la apertura amorosa. Con todo, si antes mencionábamos que la hermenéutica axiológica recupera el sentimiento y posibilita el acceso a la interioridad del sujeto intérprete, el homo implicator puede considerarse como exo-tismo que otorga solidez al conjunto de la propuesta ortizosesiana. De este modo puede decirse que su teoría guarda un equilibrio formal entre la atención a la interioridad y la apertura a la exterioridad.

En cualquier caso, Ortiz-Osés se afana en subrayar la diferencia que existe entre la coimplicación y la compensación. La compensación interpersonal, citada por Ortiz-Osés a propósito de Marquard, presupone que el ser natural del hombre es indigente y puede compensar su carencia mediante el recurso a la cultura.

*Por eso frente a la filosofía del Homo compensator nosotros proponemos la filosofía del Homo implicator, que es el homo-interpres interpuesto hermenéutica y simbólicamente entre los opuestos compuestos: defendemos así una filosofía no sólo del desplazamiento sino de la condensación, capaz de implicar lo desimplicado y de asumir lo sobreseído por la sobrecompensación<sup>900</sup>.*

El homo implicator, por el contrario, no busca compensar nada, sino que su actividad consiste en la innovación del ser, aún cuando esta innovación tenga lugar en el ámbito del ser frondoso.

## **11. UN LOGOS DE AMOR**

La reevaluación del amor por vía de una hermenéutica de inspiración cristiana desemboca en una propuesta filosófica que puede sintetizarse en los siguientes elementos mínimos. Por una parte, para Ortiz-Osés, el sentido es “*una recreación humana de lo sentido*”<sup>901</sup>.

Frente al signo-verdad, Ortiz-Osés opone el signo-sentido, el mismo que emana de la experiencia del hombre, asumiendo la tarea dinamitadora de Nietzsche, consignada principalmente en *La voluntad de poder*. Sin embargo puede apreciarse una diferencia de matiz, puesto que si para Nietzsche la cultura tradicional adolece de ser humana,

---

<sup>899</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 2003. P. 114

<sup>900</sup> Ibid. P. 115

<sup>901</sup> Ibid. P. 119.

demasiado humana, para Ortiz-Osés hay una asunción de este carácter humano, como límite mismo de la experiencia. Nietzsche propone superar al hombre por el superhombre. Ortiz-Osés por su parte, propone acceder por el amor a la diversidad del ser.

*La gran aportación religiosa yace aquí: en la apertura de lo ocluído, en la transcendencia de la inmanencia, en la simbolización de lo literal. Ahora el acceso al sentido se realiza por vía cuasi hermenéutica, interpretando humanamente (espiritual o anímicamente) lo inhumano (cósico o dado)<sup>902</sup>.*

Si expresamos en una tabla las diferencias entre ambos pensadores, podemos poner a la izquierda el origen común, la primariedad del sentimiento, mientras que a la derecha queda el divergente logos y la actitud de respuesta asimismo distinta.

	<u>Afección</u>	<u>Logos</u>	<u>Apertura al ser</u>
<i>Nietzsche</i>	Sentimiento	Nihilismo	Como voluntad de poder
<i>Ortiz-Osés</i>	Sentimiento	Sentido (humano)	Como amor

El sentido simbólico de Ortiz-Osés pretende dar cuenta de la realidad significada en cualquiera de sus expresiones, pero a diferencia del espíritu absoluto hegeliano que da razón del todo, la razón ortizosesiana es razón simbólica de todo y, por lo tanto, reconsideración simbólica de lo realmente separado, disjunto y opuesto.

*la verdad incluye la mentira, la vida a la muerte, el amor a su cruz, el día a la noche, lo infinito a lo finito, el sentido al sinsentido, Dios al diablo, la transcendencia a la inmanencia (y viceversa). Éste es el juego de contrarios que conjugamos en un lenguaje hermenéutico que trata de remediarlos a través de su articulación dialéctica (coimplicativa)<sup>903</sup>.*

El signo simbólico es el medio en el que se manifiestan los opuestos y el sentido consiste en la comprensión de estos juegos duales, en su relativización y puesta en contexto. Este simbolismo, sin embargo, es propiamente hermenéutico. Se ha liberado de la carga místicoide que arrastra de la tradición religiosa. Podríamos decir que se trata de un simbolismo inmanente, a diferencia del simbolismo trascendente de la tradición. El propio Ortiz-Osés observa esta diferencia cuando compara su punto de vista con el de Norman O. Brown. Señala Ortiz-Osés que para Brown, la totalidad está en todas partes, mientras que a su juicio, la totalidad está en las partes. La suya es una teoría simbólica que ha pasado por el tamiz de la semiología.

Ortiz-Osés se plantea cuál ha de ser la pregunta radical de la hermenéutica. La historia de la filosofía puede, en cierto modo, escribirse en torno a las preguntas más fundamentales del ser humano. De algún modo puede considerarse la historia de la filosofía como una historia del preguntar o del preguntarse. Podemos encuadrar en este

<sup>902</sup> Ibid. P. 119.

<sup>903</sup> Ibid. P. 121.

marco, la actitud socrática, interrelativa más que responsiva; la duda cartesiana y las tres preguntas fundamentales de Kant. En el siglo XX, Heidegger había recalcado la necesidad de no olvidar la pregunta radical sobre el sentido del ser: la distinción entre ser y ente. Ortiz-Osés nos proporciona su versión hermenéutica del preguntar radical.

*Y bien, la realidad quiere decir algo, pero ¿qué quiere decir? ¿Qué simboliza lo real en su estructura significativa? ¿Qué señala siquiera enigmáticamente? Nuestra respuesta es que la realidad señala, indica o simboliza una ambivalencia radical, la cual dice bivalencia o doble valencia positiva y negativa: la vida y la muerte, el sentido y su límite, el amor y su constrictión o domeñamiento. Podemos simbolizar esta ambivalencia radical por el término hispano de “amo”, a la vez verbo, que expresa la acción transitiva del amor como voluntad, y sustantivo intransitivo que mienta el dominio o poder<sup>904</sup>.*

Entre estas dos acepciones del vocablo, la propia del amor cristiano y la voluntad de poder nietzscheana, transita la figura del hombre. La originalidad de la aportación ortizosesiana reside en que ofrece una interpretación creativa de esta oposición fundamental. La aportación de nuestro autor se concreta en la identificación de una serie de figuras antro-po-simbólicas que vencen las limitaciones propias del nietzscheanismo y del cristianismo. Porque la voluntad de poder confina en cierta manera al hombre a una actitud única y exclusiva: ser el amo. Pero como descubrió Freud, el amo y la histérica son figuras correspectivas. Ambas se necesitan mutuamente. Sin embargo, ésta es una alternativa psicosocial de finales del XIX. El cristianismo por su parte, confía al amor la salvación del confinamiento terrenal. Mas el amor libera personalmente, en todo caso mediante el perdón, pero puede no liberar de las cadenas sociales, que instaura el amo. Para ello, es preciso una hermenéutica que sitúe al hombre en una variedad de figuras simbólicas. Estas figuras simbólicas tienen un contenido axiológico, de tal manera que se diferencian de los roles sociales. Los roles sociales se definen en función del sistema, de la estructura (social, económica, jurídica) que se da en cada momento histórico. Las figuras simbólicas ortizosesianas, ejercen una función oxidativa o correctiva de lo-que-es, propiciando unas alternativas, es decir, lo-que-puede-ser, son generadoras de ser. Veremos más adelante que estas figuras simbólicas son denominadas por Ortiz-Osés como mitologías culturales. Hemos tratado ya algunas de ellas en capítulos anteriores, pero es en *Amor y sentido* donde nuestro autor expone sus variantes mitológico-culturales de un modo más desarrollado y extenso.

En cualquier caso, lo que justifica la necesidad de interpretar en clave simbólica estas variantes existenciales es la ambivalencia de lo real. Efectivamente, para Ortiz-Osés la inscripción simbólica o producción de signos-de-la-experiencia por parte del hombre está estrechamente ligada a la bivalente vivencia. Lo experimentado no puede dejar de ser favorable o desfavorable; la noche precisa del día, lo implica y para articular de forma comunicable el sentido de la experiencia humana es preciso abarcar ambos polos del ser. Ello significa una actitud crítica respecto de la conciencia contemporánea. Ésta propende a quedarse con lo considerado regionalmente en una cultura como bueno desechando lo etiquetado como malo por la comunidad de intérpretes. Para Ortiz-Osés, bueno y malo se dan en un mismo campo de significación

---

<sup>904</sup> Ibid. P. 124.

y únicamente una comprensión de ambas de forma simultánea garantiza el acceso al ser, que en el caso de Ortiz-Osés, es un ser-símbolo. Este ser-símbolo es, por lo tanto, co-implicativo de lo realmente contrapuesto. Y el resultado de esta labor interpretativa, de la mediación coimplicativa es, finalmente, el sentido. Es por ello, que el sentido del ser para Ortiz-Osés es sentido simbólico.

Recapitulando, podríamos afirmar que para Ortiz-Osés, la experiencia de lo real se inscribe simbólicamente como acceso al ser de la ambivalente experiencia del hombre. Este acceso al ser permite al hombre salir de su confinamiento mediante una apertura de su propio yo al otro. Esta apertura se realiza, en la filosofía de Ortiz-Osés, en la forma de mitologías culturales, que posibilitan una vivencia creativa, más allá de cualquier dialéctica de amo y esclavo. Entiendo que el autor refleja claramente su propuesta en el siguiente párrafo:

*Así entendida esta Hermenéutica realiza una auténtica labor de mediación de los contrarios: por una parte abre el positivismo al espíritu y su trascendencia, por otra parte repone al trascendentalismo espiritualista con los pies en el suelo de la materia y la empiría. Pero además una Hermenéutica simbólico-anímica realizaría una labor de desarrollo del alma y, por lo tanto, de las personas y su personalidad, un aspecto sin duda relevante en el desarrollo humano de Occidente (a pesar de otros pesares). Una tal Hermenéutica afirma en el alma la intratrascendencia del hombre y del sentido situada simbólicamente entre la nada orientalizante y nuestras realidades cósmicas o reificadas<sup>905</sup>.*

## 12. LAS MITOLOGÍAS CULTURALES

Las mitologías culturales son articulaciones de signos simbólicos que se producen de forma espontánea en la sociedad y que constituyen un marco de formación, al estilo de una bildung, del individuo. Éste se socializa y se hace persona en un medio social, medio en el que se comunican y circulan los signos-símbolos que a continuación vamos a explicar. Debido a que su origen tiene un grado alto de espontaneidad social o grupal, el trato que mantenemos a diario con estos estos símbolos es predominantemente y primariamente acrítico, es decir, habitualmente no nos detenemos a reflexionar sobre su incidencia en nuestras vidas. Por ello, la hermenéutica simbólica de Ortiz-Osés tematiza la interpretación de las mitologías culturales, como crítica de la cultura circundante y de los símbolos dominantes en un grupo social. Como explica el propio Ortiz-Osés, la clave simbólica de toda cultura “está en el sistema de creencias subyacentes, que funge como ideario o ideología compartida en cuyo entramado se instalan ideas, conceptos y reflexiones críticas”<sup>906</sup>.

Estas creencias añaden una componente valorativa al mundo circundante, representando auténticas opciones con las que el hombre debe convivir y entre las que tiene que elegir, bien recibiendo las que espontáneamente se le presentan en su grupo social, bien modificando las opciones recibidas a través de la interpretación y la reflexión. Debido al carácter fuertemente figurativo (con-figuran el mundo humano y social) y semi-espontáneo de estos complejos sýgnicos, Ortiz-Osés los denomina

---

<sup>905</sup> Ibid. P. 129.

<sup>906</sup> Ibid. P. 189.

mitologías culturales. Con ello, da a entender que la mitología no es un asunto del pasado, sino que se trata de fragmentos de la cultura que presentan una estructura determinada (idealizante/demonizante, figurativa, circulante); así como que en los tiempos contemporáneos no cesan de surgir y circular mitologemas.

La aportación de la hermenéutica simbólica de Ortiz-Osés consiste en una explicitación de la concurrencia de estas mitologías culturales en la actualidad social, así como en la relativización de su valor. Puesto que las mitologías culturales tienden a idealizar y convertirse en marcos absolutos del comportamiento de los individuos en su medio social, se trata de una hermenéutica crítica, oxidativa. Esta hermenéutica crítica presenta la originalidad de que accede (por medio de la metodología simbólica) al aspecto axiológico, es decir, valorativo de la cultura. La axiología es en cierto modo, el fondo oculto del discurso, aquello que se interpone entre la letra proferida y la conducta mantenida. Ya Deleuze y Guattari<sup>907</sup> señalaban la dificultad de modificar el aspecto libidinal o catéctico de la cultura, es decir, los valores realizados a través de los hechos. Es a este fondo intermedio entre discurso y realización al que permite acceder la hermenéutica simbólica, poniendo de manifiesto que tras la palabra literal hay un símbolo social, tras el discurso una mitología y que el precipitado de todo ello es lo que denominamos historia. En *Amor y sentido*, Ortiz-Osés nos propone seis mitologías culturales.

a) Protomitología oriental: lo indefinido.

Ortiz-Osés nos advierte que la exposición que realiza de las mitologías culturales no tiene un valor histórico, sino más bien lógico. Es en definitiva, una interpretación categorizada de diversas axiologías. Como hemos visto en capítulos precedentes, lo propio de las culturas es su carácter híbrido. Diversos elementos, signos y símbolos circulan en las sociedades. Algunos de ellos adquieren carácter central y articulan un mundo, otros permanecen en los márgenes. Pero como bien adivinó Lotmann<sup>908</sup>, aún el signo marginal mantiene la virtualidad de generar ser, de centralizarse o formar nuevas configuraciones. También permite el paso o salto de una mitología cultural con sus valores y la práctica que se le asocia, a otra mitología cultural que requiera un modo de vida diferente.

La primera mitología, simbolizada por el cero, es la mitología oriental. Si bien el término oriental resulta excesivamente genérico, el cero nos da una idea del contenido o ausencia del mismo que caracteriza esta mitología. Se trata del vacío budista, antecedido en algunos rasgos por el brahmaísmo hindú. Así también, según Ortiz-Osés, se trata del del vacío taoísta.

*En este sentido el budismo es la protomitología más radical, por cuanto declara como ser auténtico el no-ser o nirvana (anihilación): aquí se inscribe la no-acción (wu wei), el vacío (sunyata), la liberación (moksa), la indiferencia y el silencio (om)<sup>909</sup>.*

---

<sup>907</sup> Deleuze, G; Guattari, F. Op. Cit. 1998. Pp. 24 y ss.

<sup>908</sup> Lotman, I. M. *La semiosfera II*. Madrid: Cátedra, 1998. Pp. 63 y ss.

<sup>909</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 2003. P. 191.

Pudiera parecer en una primera lectura que el vacío oriental encuentra su semejante en el nihilismo occidental contemporáneo. Sin embargo, autores como Nishitani se han encargado de recordarnos la diferencia entre vacuidad y nihilidad.

*En el budismo este tipo de nihilidad ha sido denominado “la vacuidad de la perspectiva nihilizante”, acentuando una vacuidad absoluta también vacía de tal vacuidad. En esta vacuidad absoluta puede ser sobrepasado por primera vez el campo de la conciencia, que considera al yo y las cosas como realidades meramente internas o externas, así como la nihilidad establecida en el fundamento de este campo. Aquí son superadas tanto la perspectiva nihilizante, esa actitud meramente negativa hallada en cualquier tipo de nihilismo, como también la perspectiva de constancia, la actitud meramente positiva de todo tipo de positivismo y de realismo ingenuo. Todo apego es negado: son vaciados tanto el sujeto como la manera en que las cosas aparecen como objetos de apego. Así todo está vacío verdaderamente, lo que supone que todas las cosas se hacen presentes a sí mismas aquí y ahora, tal como son, en su realidad original. Se presentan a sí mismas tal como son, en su tathata, esto es, en su “no-apego”<sup>910</sup>.*

La potencialidad del pensamiento budista reside en la capacidad que tiene de debilitar (Vattimo, Zabala) y de desapegar (Nishitani). La interpretación que realiza Ortiz-Osés es más bien estetizante, puesto que entiende el vacío como vaciamiento (más a la manera de Oteiza), de tal modo que permite relacionarlo con la sustancia impregnante de la naturaleza, el maná. En la medida en que el maná y el brahman (noción antecedente del vacío budista) guardan cierta similitud funcional, la interpretación de Ortiz-Osés supone una comprensión semiótico-figurativa del vacío oriental. Puede decirse en efecto que si la realidad del todo es brahman o maná, lo ante-los-ojos es vacío-de-propia-identidad.

b) El mito matriarcal: la Diosa Madre.

En palabras del propio Ortiz-Osés, “*La naturaleza vacía e impersonal de la protomitología oriental se rellena y personifica en/por la Diosa Madre, cuyo cuerpo es la tierra entera y cuyos miembros son cosas y personas*”<sup>911</sup>. Ortiz-Osés realiza su interpretación en un plano metahistórico, puesto que la aparición histórica de las doctrinas manaísticas o animistas es muy anterior a la del vacío budista o taoísta. Por lo tanto, Ortiz-Osés se permite una licencia interpretativa. Podemos admitir el juego lingüístico de nuestro autor por una razón: las mitologías culturales se enhebran en el decurso histórico solapándose, sin llegar a desaparecer del todo las unas por mor de las otras. Por ello, no puede hablarse de una superación absoluta en sentido hegeliano, sino más bien de una interpenetración y cohabitación, no obstante la preeminencia que alguna puede mostrar en un período determinado.

---

<sup>910</sup> Nishitani, K. *La religión y la nada*. Madrid: Siruela, 2003. P. 73. También el budismo tibetano, en su desarrollo escolástico se ha cuidado de distinguir entre la posición del vacío, propia de la vía media y la posición nihilista.

<sup>911</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 2003. P. 193.

Otra puntualización que cabe realizar es que, tal y como vimos en la parte dedicada a los estudios matriarcales, hay que advertir al lector frente a una interpretación que, basándose en la experiencia histórica de las religiones patrifocales, desarrolle un mitologema matrifocal simétrico. Un elemento presente abundantemente en la religión paleolítica de las regiones vasco-cantábrico-aquitanas es el teriomórfico y totémico. Por ello, me remito a las consideraciones críticas que he apuntado en la parte II de la tesis, dedicada a los estudios matriarcales, en relación con el teriomorfismo y el totemismo.

c) Mitología patriarcal: el Dios Padre.

La emergencia del mitologema patriarcal se produce, en opinión de Ortiz-Osés, a partir de dos focos.

*A partir del 2000 a.C., dos culturas significativas proyectan un panteón patriarcal, es decir, un panteón con una divinidad masculina al frente: la cultura indoeuropea, con un Dios Padre celeste al frente del Estado (Zeus, Júpiter), y la cultura hebrea con su divinidad patriarcal al frente del pueblo de Dios (Él, Yahvé). En ambos casos esta divinidad patriarcal se corresponde al poder del paterfamilias en sus respectivas sociedades, así como a la concomitante devaluación del papel femenino<sup>912</sup>.*

La filosofía griega y la religión judeocristiana serían los frutos de esta mitología cultural, que ha sido hegemónica en las sociedades patriarcales durante 2500 años (helenismo y judeo-cristianismo). Paralelamente a los trabajos de Derrida en *Diseminación* anteriormente mencionados, la hermenéutica de Ortiz-Osés ha puesto de relieve la vinculación de logos, razón y organización socio-familiar. Todo ello supone una mirada oblicua del acervo cultural occidental y la posibilidad de una comprensión alternativa de la herencia greco-hebraica. Por ello y por su contribución a una hermenéutica de inspiración contracultural, debe valorarse positivamente.

d) Mitología filial: el Hijo-Héroe.

La presencia de figuras filiales (junto a la madre) en la mitología pre-helénica (cretense) fue sustituida en el período clásico por una simbología que confinaba lo energético, extático y abismático (el elemento chamánico) al ámbito de lo inframundano. Al mismo tiempo, lo diurno, luminoso y delimitado se convertían en el centro del saber y del conocimiento. En la Grecia clásica esta oposición se recogía en la divergencia entre Dionisos, representante de la vieja religiosidad de la vida incesante, y Apolo, representante de la luz, la claridad y la definición, icono de una religiosidad de los ojos y de la razón.

Como hemos visto en la parte dedicada a los estudios matriarcales, en el ámbito europeo las diversas culturas llevaron a cabo una integración y síntesis de elementos de carácter particular. Así, por ejemplo, en el caso vasco o en el caso lituano. Por ello, conviene estudiar tanto las fenomenologías religiosas regionales, como el esquema transmitido de la Grecia clásica. Con todo, la figura filial aparece tempranamente en

---

<sup>912</sup> Ibid. P. 195.

diversas teogonías patriarcales, pero con un marcado carácter mortífero, sucediendo a sus progenitores por la vía más expeditiva, incluyendo la castración genital. Sin duda, son figuras que representan una amenaza al orden patriarcal. Por otro lado, Ortiz-Osés apunta que en la religiosidad germánica Baldr sirve de ejemplo filial y contraste a la religiosidad retorcida de Odin.

Al respecto, Puhvel, señala de Baldr, que *“he is bright and beautiful, wise, just, and merciful -in short, too good for this world or the flawed regime of the Germanic gods ruled by the devious Odin, with the serpent Niohögga gwaing at the roots of Yggdrasill and Heimdallr keeping a round-the-clock watch for signs of Ragnarök”*<sup>913</sup>. La figura del hijo piadoso y brillante aparece y reaparece en medio de un mitocosmos de engaño y violencia. Este rasgo se repetirá en la mitología filial por excelencia, la del cristianismo.

Gracias al cristianismo germinará otro rasgo psicosocial correlativo, el de la hermandad. Para Ortiz-Osés *“en el cristianismo encontramos una nueva mitología filial-fratriarcal, en la que el Hijo es fundamentalmente el Hijo-Hermano, proyectando ahora la cosmovisión de la Hermandad universal”*<sup>914</sup>.

Si, como hemos comprobado en el caso de las teogonías patriarcales, el hijo es sucesor y amenaza del ámbito de poder, influencia y orden del padre, a la manera de un polluelo que debe romper el cascarón para poder sobrevivir, el cristianismo supone la apertura del huevo universal de los seres, de tal manera que el orden regional de poder del padre o figura paterna/regia queda superada existencialmente por el orden universal del amor.

e) Mitohistoria fratriarcal: la hermandad cristiana

La figura del hermano y la del hijo en la mitología cultural siguen una suerte correlativa. Como señala Puhvel, las primeras manifestaciones del símbolo de los hermanos se remontan a la antigüedad, cristalizando en la imagen mitológica de los gemelos. Presente en la tradición indoeuropea en sus configuraciones más arcaicas, según Puhvel,

*The reconstructed Indo-European creation myth of man and society thus rests on the triple foundation of Yama and Manu in India, Tuisto and Mannus in Germania, and \*Yemo(no)s and \*Wiro(no)s in Rome. In back of these pairs we spot the more primitive cosmogonic giants Purusa, Gayomart, and Ymir, and also the butchered Romulus of the Roman senate house, the same place that saw Julius Caesar done to death. Shakespeare's Brutus even said “Let's carve him as a dish fit for the gods”. It may be that this is real mythological layer cake: underneath the murder of Caesar lurks the dimemberment of Romulus, and deepest down the primordial sacrifice of the Indo-European cosmic twin*<sup>915</sup>.

<sup>913</sup> Puhvel, J. Op. Cit. 1989. P. 213.

<sup>914</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 2003. P. 198.

<sup>915</sup> Puhvel, J. Op. Cit. 1989. P. 290.



La opinión de Puhvel es que en todos estos pares de gemelos, uno de ellos representa al hombre original, como cabeza de la estirpe o tribu y el otro, el sacrificio humano que es necesario consumir para la fundación de la sociedad organizada. La idea del sacrificio es por lo tanto, consustancial al par gemelar. También con Cristo, el nuevo Adán (que forma pareja con su ser-costilla Eva), se realiza el sacrificio que da lugar a la comunidad de hermanos. La nueva sociedad ideal resultante, se proyecta como el ámbito de los hermanos, entre los cuales ya no será necesario el sacrificio, puesto que debe regirse por la regla de la compasión y no por el de la sucesión. Una visión realista se impone, no obstante. Como apunta Ortiz-Osés,

*Obvio, la mitohistoria secular del cristianismo no siempre responde a semejante proyecto antropológico, sino que recae sea en el mito matriarcal-naturalista (así en el catolicismo ritual) sea en la mitología patriarcal (así en el racionalismo protestante). Mientras que el Cristo católico se aproxima simbólicamente al hijo sacrificial de la Diosa Madre, el Cristo protestante se acerca al Hijo heróico del Dios Padre (así en el filiacionismo calvinista estudiado por M. Weber). En el intermedio emerge en ocasiones el Gran Hermano Inquisidor, es decir, la Santa Hermandad o Inquisición como el reverso demoníaco del Fratello, Frater Minor o Hermano Menor franciscano*<sup>916</sup>.

Recuperamos aquí la reflexión vertida en el capítulo dedicado a *Comunicación y experiencia interhumana*, donde apuntábamos el carácter no-neutral de las metáforas o símbolos sociales. La realización histórica propende a recaer en determinadas figuras simbólicas dominantes, por lo que la hermenéutica simbólica opera a modo de sonda axiológica y relativizadora de los valores. Ésta es precisamente la gran aportación del giro antropológico de la hermenéutica ortizosesiana. Su virtualidad crítica y la capacidad que posee de poner al descubierto la axiología subyacente a los sistemas históricos promueven una movilización de los discursos y la generación de ser. Esta generación de ser equivale a una realización emancipadora y liberadora de las ataduras de la circunstancia histórica.

f) Mitología posmoderna: el cómplice.

El cómplice, a juicio de Ortiz-Osés, sobrepasa “*las dependencias familiares de la Madre, el Padre, el Hijo y aún el Hermano. La amistad, en efecto, es ya electiva y sus vínculos son intersubjetivos y no carnales, interpersonales y no familiares, simbólicos y no literales, abiertos y no cerrados, libres y no necesarios, existenciales más que vitales, humanos más que animales o divinos*”<sup>917</sup>.

En efecto, la categorización de la amistad como valor posmoderno corre paralela a la secularización de la cultura, la universalización de los derechos humanos y la urbanización de la vida privada. El conjunto de estas transformaciones ha dado lugar a un ideal de vida en sociedad basado en la igualdad de derechos, la libertad de elección, la negociación de los conflictos intersubjetivos y la atracción por el/la diferente. Como tal, la amistad tiene relación con el civismo, operando a modo de reverso en la esfera privada, de lo que el civismo es a la esfera pública de la vida. R. de Yurre caracterizó el civismo en los siguientes términos,

<sup>916</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 2003. P. 200.

<sup>917</sup> Ibid. P. 200.

*El civismo denota una organización del orden social más desarrollada, en la que las facultades conscientes del ser humano (especialmente su razón y voluntad) juegan papel preponderante. El civismo supone el hombre culto y civilizado, en el que se han desarrollado una serie de virtudes humanas sociales, capaces de eliminar los jugos de la selva para instaurar un orden social fundado en la libertad*<sup>918</sup>.

Si la cultura cívica construye un marco de convivencia abstracto entre libres e iguales, la política de la amistad (siguiendo la terminología de Derrida) construye vínculos interpersonales concretos basados en los mismos valores, para hacer frente a los proyectos y retos de la vida urbanizada, cuando no urbana. Porque podemos denominar a la vida en sociedad actual vida urbanizada, toda vez que se han proyectado las prácticas, modelos e ideales de la vida urbana a través de las vías de comunicación, incluidos los últimos desarrollos en redes sociales. Entre los retos de esta vida urbanizada podemos mencionar la vida en soledad, la desmembración familiar y la asunción de la creciente complejidad demográfica. Todo ello ha provocado un cambio en la forma de habérnoslas con las emociones, puesto que buscamos en el medio complejo de la vida urbanizada la manera de crear y mantener el entusiasmo, como nos recuerda Todorov<sup>919</sup>, siguiendo a Constant. Ello permite hablar de cierto exotismo de la vida posmoderna, puesto que nos encontramos con la posibilidad libre de tabú de relacionarnos con el muy-otro. En ocasiones esta posibilidad es necesidad, pero en otros casos puede hablarse de un verdadero exotismo libidinal, guiado por el deseo, que propicia mestizajes varios, culturales o vitales. Por otra parte, la amistad permite superar el encapsulamiento ideológico propio de lo que Lyotard denominaba las grandes verdades. La relación interpersonal cruzada en el ámbito ideológico es una de las claves éticas del pos-ideologismo. Lo que el hombre y la mujer posmodernos han perdido en lo relativo a verdad ideológica lo han ganado en la posibilidad de enriquecerse por la impregnación existencial mutua.

---

<sup>918</sup> R.de Yurre, G. *Civilización y civismo*. Vitoria: ESET, 1968. P. 13.

<sup>919</sup> Todorov, T. Op. Cit. 1999. Pp. 293-318.

## **NIETZSCHE, LA VERDAD AMBIVALENTE**



Nietzsche es el filósofo que representa el final de la historia de un modo de saber y el inicio de otro distinto. El combate filosófico nietzscheano, afectó de manera decisiva a la comprensión del cristianismo, de la ciencia y más radicalmente, a la noción de verdad. No es extraño que los filósofos que han seguido la tradición hermenéutica, desde Heidegger hasta Zabala, pasando por Ortiz-Osés, Vattimo o Sloterdijk se hayan ocupado extensamente del filósofo de Basilea. En el caso de Ortiz-Osés la relectura de la obra de Nietzsche, es continuada en el tiempo y relativizante en cuanto a su recepción. En efecto, Ortiz-Osés vuelve a Nietzsche para recordar que debemos guardarnos de confiar en una noción de verdad que tenga por ésta la coincidencia pacífica entre un discurso y un objeto. La verdad en Nietzsche es una continua lucha y su producto final es semióticamente co-instituido, es decir, una interpretación.

Por otra parte, la explosividad del pensamiento nietzscheano conduce a Ortiz-Osés a procurar extraer de él un sentido trasladable a discurso. Para ello, identifica dos polos entre los que transcurre la energía y el pensar de Nietzsche. Estos dos polos, Dioniso y Apolo, son simbólicos, es decir, culturales. Se concretan en signos o imágenes concretas que cabe poner en contexto y, por consiguiente, dar cuenta de ellos.

## 1. LA VERDAD COMO LUCHA DE FUERZAS

Una de las aspiraciones de la hermenéutica como proyecto cultural consiste en desentrañar el sentido de las configuraciones culturales positivas o históricas. Al abordar la obra de Nietzsche, Ortiz-Osés señala que, para el pensador alemán, la cultura puede presentarse con el carácter de una composición musical. La filosofía sería de este modo, *"una alianza de fuerzas que unen (a modo de médico de la cultura), así como a la cultura como el acuerdo de muchas fuerzas originariamente hostiles que pueden repentizar hoy una melodía"*<sup>920</sup>.

La lucha de fuerzas es uno de los puntos decisivos de toda hermenéutica que relea la letra de Nietzsche. En todo caso, es preciso aclarar en qué coordenadas interpretativas hay que situar la teoría de las fuerzas en lucha dentro del panorama filosófico. Deleuze es quien se ha encargado de llevar a cabo una interpretación comprensiva de la obra nietzscheana. El filósofo francés ha señalado que la propuesta de Nietzsche tiene sentido cuando se observa como reacción a las dudas generadas por la síntesis kantiana. En opinión de Deleuze, Nietzsche hizo de la síntesis kantiana *"una síntesis de las fuerzas; ya que, si no se veía que la síntesis era una síntesis de fuerzas, se desconocía su sentido, su naturaleza y su contenido. Entendió la síntesis de las fuerzas como el eterno retorno, hallando así en el centro de la síntesis, la reproducción de lo diverso. Asignó el principio de la síntesis, la voluntad de poder, y determinó esta última como el elemento diferencial y genético de las fuerzas presentes"*<sup>921</sup>.

La diferencia principal entre la lectura de Deleuze y la de Ortiz-Osés reside en que para Ortiz-Osés las fuerzas, en cuanto hacen su aparición, se significan, es decir, se hacen cultura, convirtiéndose en material simbólico. De ahí que, una vez significadas en forma de símbolos culturales, aún en el mejor de los supuestos de convivencia, no dejan de producir una cierta disonancia. En el peor de los casos, son material simbólico, y por lo tanto, maleable, transformable, manteniendo su cualidad poético-poética. Deleuze, por el contrario, reserva a la interpretación una posición

<sup>920</sup> Ortiz-Osés, A. *Nietzsche: la disonancia encarnada*. Zaragoza: Libros del insonante, 2010. P. 65.

<sup>921</sup> Deleuze, G. *Nietzsche y la Filosofía*. Barcelona: Anagrama, 2012. P. 77

funcionalista. Para él, el problema de la interpretación es que “ante un fenómeno o un acontecimiento, estimar la cualidad de la fuerza que le da un sentido, y a partir de ahí, medir la relación de las fuerzas presentes”<sup>922</sup>.

Por el contrario, la interpretación es para Ortiz-Osés acción liberadora de lo soterrado, sean estas fuerzas naturales, sociales o psico-individuales. La hermenéutica es liberadora porque las fuerzas son susceptibles de simbolización, es decir, pueden ser objeto de reconocimiento y traslación. En medio de todo ello, se sitúa el intérprete, el hombre.

*El hombre es anhelo en medio del mundo, anhelo que lingüísticamente significa “respiración fatigosa” sin duda a causa del atrapamiento en este mundo, cuya angostura tratamos de abrir fervientemente. Por eso el anhelo es la búsqueda de una salida o éxito, de una apertura o amplitud, de una incierta trascendencia que sobrepase toda inmanencia agarrotada o cosificada, todo encierro y encerrona existencial, toda confinitud como confinamiento. El anhelo humano anhela el hálito o respiración, poder respirar libremente, tener un alma o respiradero, sobrevivir a este condenado mundo*<sup>923</sup>.

No obstante, el esfuerzo de Nietzsche por corroer las bases del conocimiento occidental afecta muy especialmente al individuo ¿Qué cabe esperar del filósofo que realiza su labor a martillazos? Para Vattimo, seguir la labor de Nietzsche implica una doble tarea. Por una parte, se impone una labor desmitificadora y por otra, una labor de creación de valores. Contrastemos estas propuestas con las de Ortiz-Osés.

a) ¿Desmitificación o hermenéutica mitosimbólica?

Vattimo y Ortiz-Osés se han ocupado del problema hermenéutico que plantea Nietzsche en su escrito *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. El carácter metafórico que Nietzsche asigna a todo saber, aún de las así conocidas como *Naturwissenschaften*, introduce un sesgo nihilista desconcertante, con el que debe habérselas el hermeneuta. Sin embargo, las respuestas de Vattimo y Ortiz-Osés ante este hecho son distintas.

Vattimo señala que Nietzsche llevó a cabo una desmitificación radical del conocimiento. Esta desmitificación conlleva la historicización del saber y aún del instinto. En cuanto al saber, no cabría ya distinguir entre verdad y falsedad, siendo así que ambas se engloban en el ámbito de lo ficcional. Para Vattimo, la verdad “se constituye así históricamente al arraigar ciertas valoraciones, que se convierten en esenciales porque sostienen un cierto modo de pensamiento y un cierto tipo de vida. La verdad no indica, pues, lo contrario del error”<sup>924</sup>. Vattimo, pese a que emplea el término desmitificación, se aleja del uso que Bultmann hiciera de este término, en el sentido de remitir el contenido de todo mito a su fondo de verdad, que se considera conocido o cognoscible. Referido todo ello a los avatares del instinto, cabe señalar que también éste parece estar moldeado por las metáforas compartidas. Podría decirse con

---

<sup>922</sup> Ibid. P. 78.

<sup>923</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 2010. P. 21.

<sup>924</sup> Vattimo, G. *Diálogo con Nietzsche*. Barcelona: Paidós ibérica, 2002a. P. 116.

Vattimo que el complejo de Edipo no es consecuencia del instinto sino que la modulación de éste es función derivada del mito en el que se vive.

*El sentido de este discurso es que los instintos, a los que en un primer momento parecía que debía llegar la desmitificación como fondo último de toda actividad del espíritu, no están en la raíz de la historia, sino que son ya producto suyo. La institución de una cierta humanidad histórica, la fundación de una época, no es nunca obra de los instintos; éstos son sólo modos, consolidados con el tiempo, que una cierta humanidad ingenia para conservarse y desarrollarse<sup>925</sup>.*

Con todo, el empleo por parte de Vattimo del término desmitificación, aún desmarcándose del uso bultmanniano de este término, constituye un síntoma de la radicalidad que presenta la crítica de Nietzsche. La carga nihilizante de considerar a la verdad como metáfora, así como la equiparación del estatuto epistemológico de mito y discurso, descolocan incluso al pensamiento más debilitado. Una hermenéutica que afronte estas conclusiones en toda su extensión puede hablar no tanto de desmitificación, como de interpretación mitocultural. Es precisamente lo que ha llevado a cabo Ortiz-Osés. Ortiz-Osés ha procurado conjugar en su obra la recuperación del mito como realización cultural, comenzada por el dúo Bachofen-Nietzsche. Además, ha incorporado a su teoría las aportaciones de la hermenéutica gadameriana, la distancia crítica entre intérprete y texto, así como la relativización de todo conjunto significativo. En su caso, además, la relativización conlleva una correlativización de términos opuestos, dando lugar a una dualéctica, que tiene en todo caso, un carácter simbólico, puesto-en-significante y maleable. En sus propias palabras,

*Más en concreto, el sentido vital o existencial es un sentido vaciado por el sinsentido, cuyo fundamento es mitológico o simbólico, movedizo y tránsfuga. Por eso la realización del hombre en este mundo es imaginal o surreal, meta-física o axiológica, proyectiva y virtual. La consorte de Dioniso, Ariadna, es la encargada de hilar este sentido transitivo y transicional de la existencia, basado en la articulación hermenéutico-lingüística o interpretativa del mundo<sup>926</sup>.*

De este modo, nos acercamos a la cuestión del sujeto, en tanto que intérprete y axiólogo, que Nietzsche puso en el centro de sus preocupaciones filosóficas.

b) La creación de valores por el filósofo.

Para Vattimo existe una segunda tarea, acaso la más fundamental, que corresponde al filósofo en la propuesta nietzscheana. Se trata de la creación de valores.

*La tarea del filósofo, como Nietzsche la entiende para sí, es decir, del filósofo que no quiera ser un simple codificador de las valoraciones corrientes e “instintivas” de un determinado mundo, es la de “crear valores”. El término valor no indica, evidentemente, sólo la moral: así como toda evidencia lo es en cuanto que se la acepta en virtud de*

---

<sup>925</sup> Ibid. P. 117.

<sup>926</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 2010. P. 216.

*una valoración, crear valores significa tout court crear criterios de verdad. Sólo creando nuevos valores, es decir, poniéndose con un acto violento fuera del mundo de las valoraciones consolidadas y de los instintos, el filósofo puede ejercer también la desmitificación. Ésta no es, pues, la primera y fundamental actividad, sino sólo un aspecto del filosofar como un establecer valores nuevos*<sup>927</sup>.

No obstante, una cosa es propugnar una apertura axiológica y otra distinta que toda revisión de los valores resulte en una apertura del mundo de posibilidades. En particular con Nietzsche, no puede dejarse a un lado la disonancia de alguna de sus interpretaciones. Ortiz-Osés se ha percatado de ello e interpreta críticamente la axiopoiesis en los siguientes términos:

*En su intensa soledad existencial de “homo viator” que recorre el sur de Francia, Suiza e Italia, nuestro filósofo será incapaz de salvaguardar el equilibrio dinámico entre Dioniso y Apolo, desequilibrándose a favor de aquél frente a éste. Su filosofía dionisiana es el eco de la 'autoresonancia de la soledad', en la que el enfermo Nietzsche proyecta una voluntad de salud que trata de superar su propia debilidad orgánica heroicamente. Pero al final sucumbe en un desequilibrio de teoría y práctica que lo lleva al manicomio fatalmente*<sup>928</sup>.

La particular hermenéutica ortizosesiana de relativización de los opuestos previene a nuestro autor de emitir un mensaje en términos puramente positivos de una experiencia ella misma ambivalente. De este modo, Ortiz-Osés rebaja el optimismo vattimiano, según el cual lo que se trata de fundar para Nietzsche es “*la posibilidad de instituir nuevas tablas de valores, es decir, de la auténtica fundación de la historia como novedad*”<sup>929</sup>.

Que no toda institución de nuevas tablas de valores conlleva una ampliación del ámbito de lo posible lo prueba la historia (por ejemplo, en los totalitarismos del siglo XX). Asimismo, tampoco Nietzsche concebía la labor del filósofo como animada por el abrazo de la libertad, sino, al contrario, por un abrazo con el destino. Ambos intérpretes, Vattimo, y Ortiz-Osés subrayan que el ánimo de Nietzsche viene determinado por su amor fati. Este amor al destino, más propiamente dionisiaco, puede llegar a encadenar al filósofo al ancla de la vida. Por ello, Ortiz-Osés propone un amor más hermesiano, jovial y libre. Mientras que el amor fatal nietzscheano es un amor fatídico o destinal, el amor/humor es un amor libre y abierto. El problema nietzscheano radica en que la desdivinización de Dios acarrea la daimonización del mundo, reconvertido así en encierro y encerrona existencial del hombre abocado a su eterna repetición<sup>930</sup>.

El amor hermesiano, junto con las categorías de la supuración y la ascensión vitales, propuestas por nuestro autor, pueden proporcionar una comprensión de la vida en su ambivalencia, pero preservando para el hombre una cierta movilidad respecto del

---

<sup>927</sup> Vattimo, G. Op. Cit. 2002a. P.118.

<sup>928</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 2010. P. 31.

<sup>929</sup> Vattimo, G. Op. Cit. 2002a. P. 122.

<sup>930</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 2010. P. 229.



acontecimiento. Puede el hombre decir con Ortiz-Osés: sujeto soy, sí, pero no enclavado.

## 2. LA VIDA ENTRE LO DIONISIACO Y LO APOLÍNEO

Como hemos visto, la revuelta nietzscheana afectó a la interpretación de la síntesis kantiana. Para Sloterdijk, junto a la interpretación de la verdad en sentido extramoral que convierte al signo material o fenómeno en metáfora, puede identificarse en Nietzsche una especie de continuo nouménico, eterno retorno que se concreta en el dolor o sufrimiento de la vida.

*Quien no busca la verdad, tiene que ser capaz de soportarla. Por eso, todos los problemas de la verdad desembocan, finalmente, en la cuestión de saber cómo soportar lo insoportable; tal vez ésta sea la razón de por qué, en definitiva, no existe para la verdad en sentido existencial ningún método; en un laberinto no se buscan conocimientos seguros, sino simplemente la salida<sup>931</sup>.*

Más complicado parece señalar cuál de entre varias posibles es, en interés del hombre, la genuina salida. Al menos tres alternativas parecen presentarse: la salida epistemológica o solutiva, representada por la verdad científica, que desecha el error, pero ella misma es insuficiente frente a la presencia irrevocable del dolor. En segundo lugar, puede optarse por la salida aporética o disolutiva, en línea con Sócrates, el aporético y Freud, el psicoanalítico. La verdad vital aquí se hace síntoma, el significante cobra vida y la vida se hace signo; expresión doliente que, al enunciarse, se funde en puro material sonoro, eco fantasmático por el que el sujeto abandona su figura en sombra. Cabe un tercer modo de entender la salida. Es la salida hermenéutica, relativizante, culturalista, que reconoce la inmersión simbólica del hombre. Como el pez en su medio de agua, el hombre respira en un medio cultural, un mar de símbolos entre los que moviliza su tarea. Ésta es la interpretación propiamente ortizosesiana de Nietzsche, una interpretación hermenéutica y simbólica. Para Nietzsche, la vida es un chorro tensional que se extiende entre polos simbólicos por los que transita el paso cansado e inane del hombre. Como estos polos son culturales, es posible su interpretación y contextualización, su crítica y reinterpretación.

*En un aforismo de 1874, Nietzsche llega a afirmar que el sufrimiento es el sentido de la existencia. Ahora bien, afirmar que el sufrimiento es el sentido de la existencia (como trasfondo destinal) no equivale a decir que el sentido de la existencia sea el sufrimiento (como horizonte tendencial): en el primer caso el sufrimiento funge como “bajo obstinado” del existir, en el segundo como opción masoquista. Lo que el aforismo nietzscheano viene a decir es que sólo a partir de la procreación y el sufrimiento vital es posible la creación y el gozo existencial, lo mismo que a raíz del padecimiento de la vida se hace posible la alegría como un contrapunto armónico a la disarmonía de fondo. Es a partir de la tierra y el barro como construimos casas o catedrales, es a raíz del deseo carencial como podemos realizarnos.*

---

<sup>931</sup> Sloterdijk, P. *El pensador en escena*. Valencia: Pre-Textos, 2000. P. 86.

*Nuestra consciencia procede desde la inconsciencia lo mismo que el ser procede desde el no-ser. Nuestra existencia trata de encarnar la disonancia de la vida humanamente, como un acorde de la discordia*<sup>932</sup>.

Esta interpretación musical de la hermenéutica como reescritura contrapuntística de la cultura, ofrece la posibilidad de explicar el dolor como disonancia. El contraste entre vida y cultura produce manifestaciones trágicas, absurdas o meramente clínicas; disonancias todas ellas. En medio de esta disonancia comparece el cristianismo. El cristianismo ha estructurado el pensar y el sentir de la cultura occidental y por ello, para Nietzsche, constituye el foco de la enfermedad cultural que restringe al hombre a una debilidad casi congénita. Cuando Ortiz-Osés se hace cargo de la crítica nietzscheana al cristianismo lo hace siguiendo con fidelidad los presupuestos de su hermenéutica simbólica. Es decir, la reacción de Nietzsche al cristianismo es ella misma una interpretación, opuesta pero relativa, que cabe, asimismo, contextualizar. De entre las afirmaciones recogidas en *Nietzsche, la disonancia encarnada*, podemos destacar tres que conciernen a la crítica que Nietzsche realiza de la religión cristiana. En lo que concierne a la radicalidad de la crítica, Ortiz-Osés señala que

*Respecto al cristianismo, la crítica nietzscheana resulta certera aunque exagerada y despiadada. A pesar de que salva parcialmente a Jesús, el cristianismo queda condenado como una moralización monstruosa e innatural de la vida ascéticamente envenenada o culpabilizada, sólo redimible en el más allá de una hipotética trasvida enajenante*<sup>933</sup>.

El despedazamiento del eros o sensualidad cristiana por parte de Nietzsche merece, a juicio de Ortiz-Osés, la siguiente valoración:

*El fino olfato nietzscheano conduce a nuestro autor a una regeneración de la sensualidad decadente o innatural típicamente socrático-sacrática (cristiana) en nombre de una sensualidad natural poscristiana. La sensualidad cristiana es una sensualidad enfermiza porque es una erótica del ideal, que busca la salvación en lugar de la sanidad o sanación. La salvación es moral y fantasmagórica, la sanación es biológica y fisiológica*<sup>934</sup>.

Junto a una saludable biofilia que debe procurar recuperar el cuerpo como eje de la vida, Nietzsche provoca el necesario replanteamiento hermeneúutico del tema cristiano de la culpa. Para Ortiz-Osés, esta relectura del tema de la culpa debe enlazarse con la cuestión del sinsentido, porque entre las debilidades nietzscheanas “*está precisamente su falta de una fuerte felicidad, como confiesa al final de su vida, lo que le obliga a soportar el sinsentido pero sin culpabilizar ni culpabilizarse, que sería la gran gangrena cristiana*”<sup>935</sup>.

---

<sup>932</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 2010. P. 61.

<sup>933</sup> Ibid. P. 54.

<sup>934</sup> Ibid. P. 57.

<sup>935</sup> Ibid. P. 56.

Es precisamente la amputación de la culpa, así como la revalorización del cuerpo y el énfasis nietzscheano en el sinsentido lo que permite a Ortiz-Osés una valoración apreciativa del nietzsche anticristiano. Como contrapunto, Ortiz-Osés percibe cierta ceguera del filósofo alemán para distinguir en Jesús de Nazaret valores hermesianos y aún dionisiacos. Todo ello lleva a Ortiz-Osés a valorar ambivalentemente a Nietzsche, no en vano llega a titular uno de sus artículos *Así no habló Zaratustra*.

La interpretación que Ortiz-Osés realiza de Nietzsche es, por lo que llevamos estudiado, simbólica y ambivalente. La razón de todo ello es que, para Ortiz-Osés, Nietzsche es el gran axiólogo. En su obra, los valores son lo principal. Los valores no se inscriben en la cultura por medio de una definición, sino que la dinamizan y la dirigen hacia un polo u otro de la comprensión de las cosas. En Nietzsche Ortiz-Osés observa un eje que discurre entre Apolo y Dioniso, las dos figuras griegas, una procedente del período clásico y racionalista (Apolo), la otra (Dioniso) de procedencia preclásica y apegada a la vida en su radical ambivalencia (vida/muerte). Si bien es el Nietzsche de juventud el que se ocupa expresamente de la dicotomía entre ambas figuras simbólicas, a juicio de Ortiz-Osés, la oposición Apolo/Dioniso explica en gran medida la evolución del pensamiento nietzscheano en su conjunto. No obstante, a juicio de Ortiz-Osés, el equilibrio entre ambas figuras simbólicas es frágil. En particular, el Nietzsche maduro opta por Dioniso en detrimento de Apolo, pero se trata de un Dioniso enfurecido, no del dios-músico de la tradición cretense.

*Sin embargo este equilibrio irregularmente encarnado por Zaratustra no logra mantenerse homeostáticamente, y en la última etapa nietzscheana Dioniso destruye agresivamente a Apolo. Tal ocurre en su aguerriada obra La genealogía de la moral, en la que lo apolíneo representado por la moral cristiana encadenadora sufre el furor fatal de un Dioniso cual Prometeo desencadenado. Aquí Dioniso ya no es el hijo de la madre Demeter, tal y como comparece en Creta o en Eleusis, sino una figura protogriega emparentada con el ario Wotan de la mitología germana. Ahora Dioniso es un dios patriarcal, guerrero y belicoso en lucha a muerte contra los valores femeninos y fementidos, enfermizos y judaicos, socráticos y sacráticos, débiles y cristianos, románticos y decadentes<sup>936</sup>.*

El Dionisos que Ortiz-Osés observa en el último Nietzsche es un dios alejado del lado jovial de la vida, un dios que, como la hiedra que le representa, se desliza por las regiones umbrías de la existencia. Por ello, Ortiz-Osés reclama una salida hermenéutica al enclaustramiento cultural. La hermenéutica puede permitir el distanciamiento necesario de los productos culturales lo suficientemente válida como para apreciar su carácter condicionado y su relativismo consustancial, es decir, su metafóricidad o insustancialidad. De tal modo que, puesto que todo es símbolo, el ser en su incesante acontecer es simbolización.

---

<sup>936</sup> Ibid. P. 38



## **HEIDEGGER Y EL SER-SENTIDO**



La influencia de Heidegger en la filosofía de Ortiz-Osés se hace presente de manera temprana, en el momento de la elaboración de su tesis doctoral. En ella, nuestro autor procura enlazar la filosofía de Amor Ruibal con la del pensador continental por antonomasia del siglo XX, Heidegger. La posterior obra hermenéutica ortizosesiana, si bien elabora temas centrales de la hermenéutica posgadameriana, lo hace de un modo original. La originalidad consiste en que, en ocasiones, Ortiz-Osés parece conversar más largamente con Heidegger que con Gadamer. No debe extrañar este movimiento pendular entre Heidegger y Gadamer. El mismo Vattimo señalaba en *Más allá de la interpretación*<sup>937</sup> que ambos autores representan los dos polos de un campo tensional, los bornes extremos que limitan el ámbito dentro del cual los hermeneutas contemporáneos desarrollan su obra.

En cualquier caso, la obra teórica de Ortiz-Osés alcanza un punto de autorreflexión en el mismo momento en que dedica dos libros a los principales dinamizadores de la filosofía continental y de sus avatares, Nietzsche y Heidegger. En el caso de Heidegger, su obra es susceptible de interpretaciones divergentes, en función del punto sobre el cual se quiera hacer girar su filosofía. Por otra parte, la implicación de Heidegger en la época oscura del nacionalsocialismo, ha propiciado interpretaciones en las que se tiene en cuenta no sólo la letra de la palabra escrita, sino su proyección en la historia. Por ello, resulta interesante observar el modo en que Ortiz-Osés enmarca la cuestión heideggeriana.

*Mi interpretación es que el primer Heidegger, bajo lo que después él mismo llamará la influencia destructiva de Nietzsche, acaba proyectando un Dasein inflado de rasgos prometeicos, heroicos y fascistoides. Filosóficamente ello se traduce en la autoafirmación mentada del hombre auténtico embarazado y embargado por el ser-sentido de lo real, capaz de captar y realizar lo esencial, o sea, la esencia del propio ser*<sup>938</sup>.

El estatuto del hombre en la filosofía del siglo XX es ciertamente problemático, como hemos consignado en capítulos anteriores. No obstante, la posición de Heidegger es poco menos que única y de difícil clasificación. En efecto, cuando se ha acercado al tema del hombre, lo ha hecho desde el prisma del ser, un vocablo elusivo y que escapa a las garras del pensador más sagaz, aún del propio Heidegger. Si bien el autor alemán se empeñó en repetir que es decisivo para el destino de la filosofía distinguir entre el Ser y los seres (entes), no parece que aún en su propia práctica filosófica Heidegger se haya aplicado con claridad y rotundidad. Así lo explica Löwith, en relación con las sucesivas ediciones (4ª y 5ª) de *Qué es Metafísica?*<sup>939</sup>, en las que Heidegger remueve el sentido de las palabras, para dar lugar a aseveraciones prácticamente opuestas. Que todo ello ocurra en torno a la cuestión que él mismo ha considerado como nuclear, da buena cuenta de la transitoriedad con que es necesario leer al autor alemán. Löwith señala que debe concluirse que,

*Heidegger erred regarding what is decisive in the ontic-ontological difference, by maintaining that Being is distinguished from beings*

---

<sup>937</sup> Vattimo, G. *Beyond interpretation. The Meaning of Hermeneutics for Philosophy*. Cambridge: Polity Press, 1997. P. 3.

<sup>938</sup> Ortiz-Osés, A. *Heidegger y el ser-sentido*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2009. P. 19.

<sup>939</sup> Löwith, K. Op. Cit. 1995. P. 66.

*inasmuch as beings are of course always dependent on Being even though Being cannot essence without beings. But how was he able, in the presentation of such a fundamental thesis, to be on such dubious woodpaths?*<sup>940</sup>.

Con todo, desde una hermenéutica informada semióticamente, podemos recoger la riqueza interpretativa a que pueden dar lugar algunas de las discusiones mencionadas, especialmente, en las lecturas de Löwith, Vattimo, Nishitani y Ortiz-Osés. Desde un punto de vista metodológico, la interpretación de Ortiz-Osés es coherente con el desarrollo de su hermenéutica simbólica. Ello significa proporcionar importancia decisiva al lenguaje en la filosofía heideggeriana, hasta el punto de que, para Ortiz-Osés, existe un tercer Heidegger (el de *Unterwegs zur Sprache*), que reconcilia en cierto modo los dos anteriores, el de *Sein und Zeit* y el de *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)* a través del lenguaje. No menos coherente con la hermenéutica simbólica resulta la identificación de un cierto tropismo en el lenguaje de Heidegger que, en la interpretación de Ortiz-Osés, lo acerca al discurso mitológico. Para Ortiz-Osés, en el lenguaje “*el ser se implica en el hombre y el hombre se coimplica en el ser*”<sup>941</sup>. Como una primera intuición podemos destacar que la interpretación de Ortiz-Osés se desmarca de las otras aquí citadas en que desplaza el centro de sus intereses del nihilismo al ámbito de la simbolización.

## 1. LAS TRES ETAPAS DEL PENSAMIENTO EN HEIDEGGER

Durante buena parte de la segunda mitad del siglo XX, la crítica filosófica distinguía dos momentos en el pensamiento del filósofo alemán. El primer momento se realizaría plenamente en *El ser y el tiempo*. Caracteriza a este momento, la reflexión sobre el sentido del ser y su encauzamiento práctico por la vía de un análisis existencial del Dasein. El segundo momento, coincidiría con la llamada Kehre o giro. Este giro se refiere a que la pregunta sobre el sentido del ser se plantea como toma de conciencia por parte del filósofo de la diferencia entre el ser y los entes (los seres), otorgando primacía a la elucidación del ser, sobre la de los entes. De esta última se habrían encargado la metafísica tradicional y la ciencia, que es su corolario. El segundo momento tiene un marcado carácter ontológico y disolutivo. Hemos mencionado en capítulos anteriores el tono disolutivo de este segundo Heidegger, que trata de escapar en cierta manera a la lógica de las oposiciones de la metafísica tradicional (el bien, el mal,...). Buen ejemplo de ello es el libro *Conceptos fundamentales (Grundbegriffe)*, en el que se dice del ser, que es lo más vacío y al mismo tiempo, lo más exuberante.

*El ser es lo más vacío y al mismo tiempo lo más exuberante.  
El ser es lo más común de todo y al mismo tiempo la unicidad.  
El ser es lo más comprensible y al mismo tiempo la ocultación.  
El ser es lo más desgastado y al mismo tiempo el origen*<sup>942</sup>.

No obstante, Ortiz-Osés identifica un tercer momento, de carácter más hermenéutico-cultural, por cuanto se centra en el lenguaje. Esta importancia preponderante del lenguaje había sido reconocida por el filósofo alemán En Hölderlin y *la esencia de la poesía (Hölderlin und das Wesen der Dichtung)*, que cronológicamente se sitúa en el

---

<sup>940</sup> Ibid. P. 66.

<sup>941</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 2009. P. 22

<sup>942</sup> Heidegger, M. Op. Cit. 1989a. P. 99.



momento de auge del segundo período, tras la Kehre. Alcanza no obstante, una preponderancia central en su pensamiento tardío, en particular, en su obra *De camino al habla* (*Unterwegs zur Sprache*). En este libro, Heidegger encamina la ruta ontológica emprendida tras la Kehre por la vía de la palabra.

*“Ninguna cosa sea donde falta la palabra”. Tan pronto hemos reparado que aquí se nombra la relación entre cosa y palabra y con ello la relación del habla con cualquier ente en tanto que tal, hemos invocado lo poético a pasar a la vecindad del pensamiento. Pero sin embargo, éste no encuentra nada extraño en ello. En realidad la relación entre cosa y palabra es de las cuestiones primordiales que el pensamiento occidental ha suscitado, particularmente en la figura de la relación de ser y decir. Esta relación subyuga el pensamiento de manera tan pasmosa que se anuncia con una sola palabra. Esta dice: Logos. Pronuncia simultáneamente el nombre para ser y decir<sup>943</sup>.*

Vattimo también ha reconocido tres momentos en la obra de Heidegger, destacando, no obstante, su interna conexión, así como la dificultad de establecer una rígida periodización cronológica. En cualquier caso, para el filósofo italiano, lo genuino del pensar sobre el ser de Heidegger tras *El ser y el tiempo*, consiste en que “*se trata de ver cómo sea posible una comprensión no metafísica del ser*”,<sup>944</sup>. Tras esta introducción general, procedamos a reflexionar sobre la interpretación ortizosesiana de cada una de las etapas del pensamiento de Heidegger.

## **2. HEIDEGGER I: SER Y TIEMPO COMO HORIZONTE**

Ortiz-Osés interpreta el pensamiento heideggeriano según su propia posición filosófica, la hermeneútica simbólica. Podemos señalar que los rasgos que particularizan el primer Heidegger desde la hermeneútica simbólica son su carácter eminentemente hermenéutico, su riqueza simbolizante y la importancia decisiva del lenguaje.

En efecto, para Ortiz-Osés, desde el punto de vista de la hermeneútica, *El ser y el tiempo* supone la consagración del carácter interpretativo de la propia existencia humana, algo que condiciona el estatuto del saber y el de la verdad. Dentro del planteamiento hermenéutico del conocimiento, cobra particular importancia la noción de comprensión.

*Con la propuesta comprensión hermenéutica como con-dicción de toda pregunta y respuesta, de todo asunto y cuestión, se lleva a cabo en Ser y Tiempo una hermeneutización general de la realidad y su idealidad. El mundo del hombre está inter-relacionado ab initio, y no hay nada fuera de esta relacionalidad hermenéutica universal<sup>945</sup>.*

Según esta interpretación, desde su primera gran obra, Heidegger dió los pasos para una superación de la epistemología de la metafísica tradicional, basada en la progresión de tesis y antítesis, del problema por la solución. Se inicia, de este modo, el

---

<sup>943</sup> Heidegger, M. *De camino al habla*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2002b. P. 137

<sup>944</sup> Vattimo, G. Op. Cit. 2002b. P. 96.

<sup>945</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 2009. P. 29.

camino hacia un decir esencial que no es de la retórica clásica, sino el decir de la hermenéutica y su reconocimiento del carácter comprensivo del conocer, con sus contextos y sus interrelaciones lingüísticas. El ser-en-el-mundo es, en definitiva, ser-entre-signos-lingüísticos, una auténtica democracia semiológica. Otros autores han puesto de manifiesto la importancia del carácter auténtico/inauténtico de la existencia y el arrojamiento o *Geworfenheit* en esta primera etapa de Heidegger. Para Ortiz-Osés sin embargo,

*El paso del primer Heidegger al Heidegger posterior es el paso del ser afirmado por el hombre heroicamente (Dasein) al ser afirmado en sí mismo antiheroicamente: tránsito del decisionismo y la autoafirmación del hombre (el ser propio) a la heteroafirmación del propio ser*<sup>946</sup>.

Parece que Ortiz-Osés se inclina por una interpretación en clave heroica del primer Heidegger, que ve en el hombre (el Dasein) el lugar en que la cuestión del sentido del ser se clarifica. Esta interpretación, es coherente con la afirmación de Ortiz-Osés de que el primer Heidegger sufre una inflación antropocéntrica, desembocando históricamente en el decisionismo que, a su vez, será compartido con los partidarios nacionalsocialistas. Ello da lugar a una interpretación de los contenidos de *El ser y el tiempo* que rebasa el ámbito de la letra escrita y guarda relación con la proyección histórica de la misma, lo que pudiéramos denominar, el infortunio histórico de Heidegger. También Löwith destaca que, pese a los esfuerzos de Heidegger de situar *El ser y el tiempo* dentro de unas coordenadas ontológicas, el análisis fundamental que realiza en el cuerpo de la obra se refiere al sujeto y de ello no puede escapar el autor alemán por más que al inicio y al final de la misma la vocación que le anima sea estrictamente ontológica<sup>947</sup>.

No obstante, la analítica del Dasein ha sido interpretada, en lugar de como inflación, más bien como deflación, en clave nihilizante, por Nishitani. Señala el autor japonés que el acceso a la nada como fundamento del Dasein, tiene que ver con la forma de ser-en-el-tiempo del ser-ahí, en tanto que se trata de un ser-en-humorado o impregnado de emoción, de sentimientos.

*To understand Being in this way is to see it as fundamentally temporal. Nietzsche says that “temporality” reaches to the very essence of human being; and Kierkegaard sees Existence in temporality as a synthesis of time and eternity. Heidegger’s approach also exposes human existence as “mood-ish” being, holding that the moods of boredom, anxiety, courage and the like uncover the true face of human being in its essential temporality. To be able to employ these moods as clues in this way, one must do so from within the “mood-ish” and affected way of being. Through this “moodish” opening up of the self to the temporality of Being, the ground of it all is discovered to be nihility -and it is this sense that philosophy as existential understanding has nihilism in its foundations*

---

<sup>946</sup> Ibid. P. 154.

<sup>947</sup> Löwith, K. Op. Cit. 1995. P. 48.

Para Nishitani, el Dasein es sin-fundamento, porque la existencia es en-humorada, afectiva, a falta de un sustento más firme. Para Ortiz-Osés, sin embargo, la comprensión del mundo en que el hombre está arrojado es afectiva y, precisamente por ello, subsiste por sobre el abismo de la nada. Existe aquí una diferencia hermenéutica entre ambos autores. Esta diferencia hermenéutica se refiere a la precomprensión del ser-ahí que, en el caso de Ortiz-Osés, viene caracterizada por su raigambre mediterránea. En efecto, en castellano puede distinguirse entre el ser y el estar. El estar tiene que ver con las sensaciones, el sentido afectivo de la vida. Por ello, para Ortiz-Osés, si bien no pueda encontrarse un ser-fundamental del Dasein, el estar-afectivo es él mismo algo distinto de la nada y, puede decirse que, en cierto modo, el ser-ahí flota afectivamente sobre ella. Como hemos visto en capítulos anteriores, es precisamente la consideración de la afección en el hombre en la hermenéutica de Ortiz-Osés la que determina el carácter axiológico de su filosofía. Asimismo, si bien Ortiz-Osés se ha referido al primer Heidegger como antropto-inflacionista, reconoce que la referencia al hombre viene atravesada transversalmente por un elemento que la rebaja.

*En ambos casos el ser heideggeriano renuncia al ser clásico (cósico o reificado), proyectándose como fundamento sin fundamento, urdimbre ausente, presencia impresentable, ausencia viva, latencia de sentido y contrasentido<sup>948</sup>.*

Podemos concluir, por lo tanto, que la interpretación de Ortiz-Osés subraya el carácter inflacionista de la analítica del Dasein, en cuanto que la relaciona con su proyección histórica en la Alemania nacionalsocialista, mientras que desde un punto de vista hermenéutico, reconoce la ambivalencia del Dasein como ser-atravesado por la nada, sentido (afectivo) atravesado por el sinsentido (fundacional). Siguiendo su metodología simbólica, Ortiz-Osés identifica esta paradójica noción con la de un Apolo dionisizado, “*es decir, inmanentizado y descuartizado*”<sup>949</sup>.

A este respecto, hemos de subrayar que la originalidad de Ortiz-Osés consiste en otorgar valor al signo, a la figura, en definitiva, al tropismo de la interpretación de la experiencia del hombre. Es decir, considerar los términos de la metafísica tradicional como relativos, incluso recíprocamente relativos. Es decir, supone tomar el ser y la nada como elementos de la semiosis general; interpretar la vida y la muerte, no como elementos naturales, físicamente identificables sino como figuras interrelacionadas, interpretaciones transitorias, en suma. Con ello, se descarga de “realidad” (vaciamiento) a los términos de la metafísica tradicional para otorgarles un valor “simbólico”, más rebajado, transitorio y sujeto a transacción o a transformación (reinterpretación). Es la surrealidad de que ha hablado Ortiz-Osés en numerosos escritos. Supone el abandono de una realidad sólida por una surrealidad blanda, incluso líquida, que adviene tras la liquidación de la vieja metafísica. También Vattimo, refiriéndose al sentido que debe otorgarse al nihilismo en relación con la hermenéutica heideggeriana, ha sugerido una lectura de Heidegger desde la izquierda (filosóficamente hablando), la cual supone:

*The reading that I propose of the history of Being as the story of a “long goodbye”, of an interminable weakening of Being. In this case, the overcoming of Being is understood only as a recollection of the*

<sup>948</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 2009. P. 154.

<sup>949</sup> Ibid. P. 43.

*oblivion of Being, never as making Being present again, not even as a term that always lies beyond every formulation*<sup>950</sup>.

Podemos relacionar este debilitamiento de los conceptos fuertes de una metafísica muerta con la interpretación simbólica de Ortiz-Osés. La diferencia principal entre el autor italiano y Ortiz-Osés estriba en que Vattimo habla del acabamiento de la metafísica y, por lo tanto, del nihilismo como momento histórico de la filosofía. Ortiz-Osés por su parte, sigue preferentemente la línea culturalista de Gadamer, su énfasis en el signo lingüístico (Sprachlichkeit) como lo que queda de la filosofía, que en el caso de Ortiz-Osés, es signo simbólico. Lo que queda tras Nietzsche y Heidegger, según Ortiz-Osés, es lo simbólico, no como verdad permanente, sino como signo lábil. Ni siquiera Vattimo puede sustraerse a la idea de que en algún modo, el ser se significa, aún en sus remanentes, según la expresión de Zabala.

*If one can speak of Being (and one must, in order not to fall unwittingly back to into objectivistic metaphysics), it must be sought at the level of those inherited openings (Heidegger also says: in language, which is the house of Being), within which, Dasein, man, is always already thrown as into its provenance. This, above all, is the “nihilistic” meaning of hermeneutics*<sup>951</sup>.

### 3. HEIDEGGER II: EL PENSAR DEL SER

Löwith señala acertadamente que en *El ser y el tiempo* el asunto de que se habla es el de la relación del ser humano, Dasein, con el ser y con la verdad. Añade Löwith que, si el Dasein y nuestro pensar pertenecen primordialmente al ser y están pre-supuestos en él, resulta confuso valorar en qué medida un análisis del Dasein contribuye a dilucidar la relación del sentido del ser con la esencia humana<sup>952</sup>. Por ello, con el propósito de no recaer en un pretexto subjetivista, el punto de partida del segundo Heidegger consiste en que la relación del ser con la esencia humana pertenece enteramente al ser mismo<sup>953</sup>.

*El ser, hasta ahora sólo un suplemento del ente y ensombrecido por éste, es experimentado como el a-bismo del acaecimiento-apropiador del ser-ahí con respecto al esenciarse como espacio-de-juego-temporal de la decisión de la humanidad y de la divinidad por y contra su esencia e inesencia*<sup>954</sup>.

El lenguaje del segundo Heidegger opera una transformación del discurso sobre el ser. Podemos distinguir en este discurso el proyecto de una auténtica ontología radical, que trata de remediar el olvido de la metafísica respecto del ser. Tal proyecto presenta numerosas dificultades a las que no es ajeno el pensar de Heidegger:

*Ahora bien, a cada paso topamos con el ente. Lo distinguimos en su ser así y en su ser-diferente; formulamos juicios sobre el ser y el no-*

---

<sup>950</sup> Vattimo, G. Op. Cit. 1997. P. 13

<sup>951</sup> Ibid. P. 14.

<sup>952</sup> Löwith, K. Op. Cit. 1995. Pp. 56-57.

<sup>953</sup> Ibid. P. 57.

<sup>954</sup> Heidegger, M. *Meditación*. Buenos Aires: Biblos, 2006. P. 92.

*ser. Según esto, sabemos inequívocamente lo que significa “ser”. La afirmación de que esta palabra es vacía e indeterminada sería por tanto tan sólo un modo de hablar superficial y un error*<sup>955</sup>.

Siendo así que el discurso occidental privilegia lo positivo, lo fácilmente referenciable, toda región de la realidad que se describa mediante los términos “vacía e indeterminada” provoca una cierta prevención intelectual. Para dar cuenta de un fenómeno así, será necesario un órgano especialmente sensible al mismo. La hermenéutica simbólica puede ser un instrumento adecuado a tal fin. Anteriormente hemos calificado a la hermenéutica de Ortiz-Osés como una filosofía de la ausencia. Como tal resulta especialmente apta para interpretar la tematización que Heidegger lleva a cabo del ser. Ortiz-Osés señala que,

*Frente al platonismo Heidegger comprende el Ser como “presencia ausente” (wesen-an): el Ser como lo que esencia y presencia nuestra realidad, como lo que “es”: das Sein west. No es el Ser la presencia ante los ojos, sino la Presencia ausente que nos presencia, la presencia ante la cual comparecemos y aparecemos*<sup>956</sup>.

Frente a la lógica del principio de contradicción, estéril a la hora de interpretar la riqueza e indigencia del ser, parece que deba emplearse una hermenéutica, capaz de integrar el decir esencial del ser en un metadiscurso que incorpore la significación paradójica. Que ello constituye una ardua tarea se refleja claramente en la actitud del propio Heidegger, que parece no encontrar un camino fácil al problema del decir del ser.

*Por tanto, la palabra “ser” es indeterminada en su significado y sin embargo la comprendemos de manera determinada. El “ser” se muestra como algo sumamente determinado en tanto totalmente indeterminado. Según la lógica común, nos las tenemos que ver aquí con una contradicción manifiesta. Algo que se contradice, empero, no puede ser. No existen los círculos cuadrados. Y, sin embargo, existe esta contradicción: el ser como lo determinado completamente indeterminado. Si no nos engañamos y nos reservamos un poco de tiempo en medio de las muchas ocupaciones e impedimentos cotidianos, nos vemos metidos en el centro mismo de esta contradicción*<sup>957</sup>.

La noción ortizosesiana de coimplicación puede contribuir a una labor interpretativa de carácter metatextual, siendo así que las categorías tradicionales de la lógica conducen al intérprete a un abismo interpretativo. Ortiz-Osés señala que,

*El ser heideggeriano está horadado por la nada como el sentido está atravesado de contrasentido. El ser heideggeriano simboliza el sentido radical de la existencia a modo de trasfondo demónico, y ello dice enigmático y ambiguo, paradójico y ambivalente. Su radical ambivalencia tiene que ver con su radical sentido de coimplicación de*

<sup>955</sup> Heidegger, M. *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2003a. P. 76.

<sup>956</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 2009. P. 30.

<sup>957</sup> Heidegger, M. Op. Cit. 2003a. P. 77.

*lo positivo y lo negativo, de la vida y la muerte, de la existencia y la desistencia, del sí y del no a modo de si-no o sino (Geschick). El ser obtiene así un sentido de implicación, como hemos dicho, implicación que se expresa como junción o conjunción (Fuge), como unión o reunión (Logos), como a-contecimiento o coimplicación (Er-eignis), como relación o asunción (Verhältnis, Verwindung), como juntura disjuntiva o coajuste de contrarios en lucha (Dike, Pólemos)<sup>958</sup>.*

Ello exige desapegarse de las significaciones adheridas históricamente en la piel filosófica, liberando mediante la donación de un sentido simbólico, la espesa costra de la metafísica de la presencia. Una hermenéutica que integre la paradoja de la ontología debe proceder a una reescritura liberadora.

*El ser definido como lenguaje es el ser-sentido simbólico del universo. El simbolismo reaparece así como el cohabitante de la nada del ser, o sea, como el horadador del ser y su liberador respecto a la tiranía del ente literal, cósmico o reificado. Es el simbolismo el que anihila la realidad compacta, dura y absolutizada en nombre de la trascendencia y la libertad, la fluidificación y la animación de lo real<sup>959</sup>.*

La hermenéutica simbólica de Ortiz-Osés no es la única que puede ayudar a una comprensión radical del ser en su versión heideggeriana. Una hermenéutica de inspiración budista puede servir de marco comprensivo para la insoluble actualidad del ser. Así, la noción budista de la vacuidad, nos acerca a una comprensión de las cosas que está en un registro diferente al óntico. La vacuidad no se identifica con la nada, pero tampoco con el ser-ante-los-ojos, constituyendo la verdad radical de la hermenéutica mahayana. Con todo, existe una diferencia entre la ontología radical de Heidegger II y la hermenéutica budista. Ésta va dirigida a una realización práctica, la Iluminación<sup>960</sup>, mientras que el decir heideggeriano es consistente por sí mismo, sin necesidad de vincularse a una práctica determinada. En este punto, la hermenéutica coimplicacionista de Ortiz-Osés se sitúa en un plano intermedio, diferenciándose de ambas. Si podemos calificar a Heidegger II como una filosofía del acontecimiento (vom Ereignis), la filosofía de Ortiz-Osés puede calificarse como una filosofía de la vivencia (vom Erlebnis). En Heidegger II el Dasein y sus avatares pertenecen al ser, mientras que en la hermenéutica ortizosesiana, el nivel de comprensión viene definido por la vivencia, la experiencia mediada corporalmente, en definitiva, la experiencia humana. A su vez, esta experiencia humana es finita y mundana, a diferencia de la hermenéutica budista que persigue una liberación transmundana e infinita.

Además, es constatable un segundo aspecto interesante de Heidegger II. Si la metafísica tradicional a partir de Platón ha estado condicionada por el lenguaje, la salida original del marco de la metafísica tradicional debe concretarse en una alternativa lingüística. Esta alternativa lingüística debe poder sustraerse al principio de razón suficiente y al de causalidad, para volver a un decir originario que no sea

---

<sup>958</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 2009. P. 112.

<sup>959</sup> Ibid. P. 113.

<sup>960</sup> Véase Chang, G.C.C. *The buddhist teaching of Totality. The Philosophy of Hwa Yen Buddhism.* University Park: Pennsylvania State University, 1991. P. 117.

metafísico. Como señala Löwith<sup>961</sup>, a partir del comentario acerca de la poesía de Hölderlin, se consolida en la palabra de Heidegger el significante que remite al hogar y, de algún modo, tiene vocación de permanencia. Löwith añade que aquello que permanece es un movimiento hacia los linderos del origen, y quienquiera que more en su cercanía sirve a la esencia del permanecer.

Se desprende de todo ello, cierta vocación por parte de Heidegger de eludir las categorías lingüísticas de la metafísica tradicional y sus principios, al tiempo que retoma un decir de rasgos pre-platónicos, con un marcado carácter metafórico o simbólico. Ortiz-Osés ha interpretado esta remisión al origen de acuerdo a sus categorías simbólicas matricial y patricial.

*He aquí que el ser matricial se enfrenta al Ente patricial como el origen a lo originado. Pero el Origen es el Ser como Matriz, la cual remite tanto a la Madre Natura como a la madre natural, ambas caracterizadas efectivamente por la pro-creación. Lo intrigante del caso es que en buena lógica matricial, el Ser heideggeriano pro-crea lo real y se retira, autoafirmando su independencia o autoctonía y dejando libre a lo procreado, y lo procreado es la realidad con el Hombre como su conciencia<sup>962</sup>.*

La terminología heideggeriana sobre el acontecimiento supera en cierta manera, la tradicional oposición entre sujeto y objeto. Más bien parece que presenta a dos personajes principales, el Ser y el Dasein, junto a otros secundarios (la verdad, etc) en un escenario onto-simbólico. Si tenemos en cuenta la definición que diera Greimas de los relatos míticos<sup>963</sup>, como aquellos medios figurativos que permiten hablar del hombre, del mundo y del orden cósmico, parece que la retórica del acontecimiento de Heidegger procede a la apertura de un mundo semiológico propio que, no obstante, recuerda el contar mítico, como un eco de la voz primera. Este decir ontológico, que remite al origen, funciona gracias a una dialéctica de la correspondencia, como ha puesto de manifiesto Löwith.

*Being in its arriving waits for us, just as we prepare an arrival for Being and await it; Being grants us to itself, just as we protect Being; being protected by Being corresponds to our calling as guardians and shepherds of Being, and to the “insight” [Einblick] or “flashing-in” [Einblitz] into that which is, corresponds the Heraclitean “sight” or “flash” of Being; truth itself is an ambiguous protection of Being; Being is a self-clearing and openness for a human Being-disclosed and Being-opened; as something which clears, Being, whose veil is the Nothing, is equally a nihilating; to the “ecstatic” character of Dasein corresponds the “epochal”, i.e., the self-sustaining character of Being; to the errancy of humans corresponds the self-concealing of the clearing of Being; to the claim and the unspoken “word of Being” corresponds our capacity-for-hearing and our bringing to language; to language as the house of Being corresponds language as the abode*

---

<sup>961</sup> Löwith, K. Op. Cit. 1995. P. 61

<sup>962</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 2009. P. 69.

<sup>963</sup> Greimas, A. J. Op. Cit. 1985. P. 12.

*of humans; to the history of Being corresponds our historicality, and to the destiny of Being corresponds our propriety*<sup>964</sup>.

Pero, ¿cabe calificar este lenguaje como propiamente mitológico? ¿Al querer liberarse de las categorías lingüísticas posplatónicas, rebasa Heidegger el ámbito del decir racional, propio de la filosofía? ¿Qué recepción ha tenido este lenguaje en la interpretación de Ortiz-Osés y cuál es su conexión con su hermenéutica simbólica?

Respondiendo a la primera pregunta cabe decir que el lenguaje de Heidegger respecto del evento apropiador presenta un grado considerable de metaforización y simbolización, que sustituye a los rasgos descriptivo y delimitativo que han caracterizado al discurso argumentativo de la filosofía. Sin embargo, el lenguaje propiamente mítico se encuentra más dramatizado, dando lugar a secuencias narrativas más o menos completas. Mientras tanto, el lenguaje de Heidegger es simbólico, pero con un grado de dramatización muy bajo. Lo que hay son escenas más o menos sueltas de un ontodrama que, por ser de carácter fundante, no admite mayor desarrollo, repitiéndose una y otra vez. Podríamos comparar el uso del lenguaje de Heidegger con el de Nietzsche en *Así habló Zaratustra*. En este libro, Nietzsche emplea también un lenguaje altamente simbólico, de tal manera que traslada un conjunto de ideas filosóficas (las propias de Nietzsche) a un relato más o menos dramatizado. Pero el *Zaratustra* de Nietzsche sí que se acerca más a un relato mítico originario, por cuanto que la sucesión de acontecimientos es más completa, más diversa y más cercana a una saga. Expresados en una tabla podríamos comparar los tres tipos de relato de esta manera:

	ORIGEN	° DRAMATIZACIÓN	° DIVERSIFICACIÓN
RELATO MÍTICO	Espontáneo	Elevado	Elevado
NIETZSCHE	Autorial	Medio	Medio
HEIDEGGER	Autorial	Muy bajo	Bajo

Con relación a la segunda pregunta, esto es, si Heidegger traspasa el límite del decir racional, cabe decir con Ortiz-Osés que Heidegger elabora un decir relacional, más que un decir racional propiamente dicho, basado este último en el principio de contradicción.

*Lo cual no es caer en el relativismo, ya que entre el absolutismo y el relativismo está el relacionismo: el lenguaje relacional situado entre lo indecible y lo decible, lo inefable y lo efable, la trascendencia y la immanencia. El ser del lenguaje es entonces la ambigüedad, de modo que el lenguaje del ser sea ambiguo, retórico y simbólico*<sup>965</sup>.

La antes citada mención de Löwith acerca de una dialéctica de la correspondencia en Heidegger refuerza esta interpretación. En cuanto a la tercera pregunta, respecto a la

<sup>964</sup> Löwith, K. Op. Cit. 1995. P. 64.

<sup>965</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 2009. P. 61.



recepción del segundo Heidegger por parte de Ortiz-Osés, cabe decir que es ambivalente. Por una parte, Ortiz-Osés valora positivamente el lenguaje cuasimitológico, considerándolo como matricial, por cuanto supone una alternativa creativa al desgastado lenguaje compacto de la metafísica. Pero por otra, no deja de remarcar claramente el recurso de Heidegger al ser en su soledad. Valga este texto como muestra de ello.

*El Ser es el Acontecimiento matricial consistente en acontecer y no en suceder, ya que se trata del Acontecer originario de todo suceso pero diferente a éste como su fundación: así se retrae el ser y se diferencia de los sucesos del Ente, pero así se recae en la soledad del Ser que sólo es (y nada más). Pero el Ser que sólo es es el Ser que solo es, porque reflota en la Nada. En verdad el propio Ser nada en la Nada, ya que él mismo es nada de lo que es (Was-sein), nada del ente, nada de lo que sucede: precisamente porque es la Condición radical de todo ello. En este sentido el Ser heideggeriano se parece (demasiado) al Faro cantado por nuestro Luis Cernuda: y en efecto, el Ser es el Faro que ilumina a los seres mientras él mismo se retrotrae a su Torre de silencio y eterna soledad<sup>966</sup>.*

Con esta interpretación Ortiz-Osés nos proporciona una clave que permite comprender por qué, pese al elevado grado de estilización simbólica, el lenguaje heideggeriano no es propiamente un lenguaje mitológico. Porque es un lenguaje que no trata de apalabrar el suceso, sino el acontecimiento. Aspira a capturar el gesto inicial del acontecimiento (el noúmeno o duende en la interpretación de Ortiz-Osés), en lugar de la escenificación del ente. Por ello mismo, el ser heideggeriano puede llegar a concebirse como silencio en la palabra y soledad en medio del todo. La alternativa a la soledad ontológica de Heidegger, procede en la interpretación de Ortiz-Osés del propio lenguaje. En efecto, Ortiz-Osés propone un lenguaje fratricial,

*Mediador y mediado, coimplicacional y transversal, correlacional y hermesiano, dualético y hermanador de contrarios. Nuestra filiación se inscribe en la tradición de Laotzé, Heráclito, Cusa y Jung -siquiera autónomamente. Esta autonomía consiste en concebir el Ser como un arquetipo, el cual se interpreta como sutura simbólica de la fisura real<sup>967</sup>.*

Este lenguaje fratricial pretende realizar una articulación democrática de la realidad, en un movimiento semiológico de co-implicación, tal que cada signo remita a otro, rebasando la soledad esencial del ser heideggeriano.

#### **4. HEIDEGGER III: DE CAMINO HACIA EL LENGUAJE**

En su obra sobre el origen de la obra de arte Heidegger señala que la esencia de la obra de arte consiste en que levanta un mundo. Qué sea un mundo nos lo indica con las siguientes palabras:

---

<sup>966</sup> Ibid. P. 71.

<sup>967</sup> Ibid. P. 77.

*Un mundo no es un objeto que se encuentre frente a nosotros y pueda ser contemplado. Un mundo es lo inobjetivo a lo que estamos sometidos mientras las vías del nacimiento y la muerte, la bendición y la maldición nos mantengan arrobados en el ser. Donde se toman las decisiones más esenciales de nuestra historia, que nosotros aceptamos o desechamos, que no tenemos en cuenta o que volvemos a replantear, allí, el mundo hace mundo. La piedra carece de mundo. Las plantas y animales tampoco tienen mundo, pero forman parte del velado aflujo de un entorno en el que tienen su lugar. Por el contrario, la campesina tiene un mundo, porque mora en la apertura de lo ente. Con su fiabilidad, el utensilio le proporciona a este mundo una necesidad y proximidad propias. Desde el momento en que un mundo se abre, todas las cosas reciben su parte de lentitud o de premura, de lejanía o de proximidad, de amplitud o estrechez. En el hecho de hacer mundo se agrupa es a espaciosidad a partir de la cual se concede o se niega el favor protector de los dioses. Hasta la fatalidad de la ausencia del dios es una de las maneras en las que el mundo hace mundo<sup>968</sup>.*

De este modo, Heidegger muestra que, junto al desvelamiento de lo-presente-ante-los-ojos, la aletheia, que ha constituido el discurso de la metafísica y de la ciencia, cabe otro modo de presentación, que sería el del mundo, es decir, ese objeto que no se encuentra frente a nosotros y puede ser contemplado. El modo en que ese mundo se abre, nos lo acerca Heidegger según la palabra de Hölderlin, de tal forma que

*la presencia de los dioses y la aparición de Mundo no comienzan por ser una secuela de ese acontecimiento histórico que es el lenguaje, sino que son con él contemporáneos. Y lo son tanto que esa palabra-en-diálogo que somos nosotros mismos consiste justamente en dar nombre a los dioses y en que el mundo se haga palabra<sup>969</sup>.*

La palabra es el ámbito de apertura del mundo que, a su vez, puede permitirnos sustraernos de la tradición óptica de la filosofía. La clave aquí, consiste en clarificar la relación entre habla y lenguaje. En la interpretación que Ortiz-Osés hace de Heidegger, ello ocurre de la manera siguiente,

*El lenguaje, en efecto, nos refiere y relaciona o relata ya en nuestro propio hablar (sprechen). Por eso no se trata frente a Humboldt, de explicar el lenguaje por el habla, sino viceversa, de retrotraer hermenéuticamente el habla a su lenguaje, de explicar nuestro hablar (sprechen) por el Lenguaje fundante<sup>970</sup>.*

Por lo tanto, Ortiz-Osés interpreta la relación entre habla y lenguaje desde el punto de vista estructural, de tal manera que el acaecer histórico del habla, sería explicado por el lenguaje como estructura significativa. Este punto de vista es coherente con su comprensión de los grandes fenómenos simbólicos, a los que Ortiz-Osés ha denominado arquetipos. Desde un punto de vista crítico, hay que señalar que, de este

---

<sup>968</sup> Heidegger, M. *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza, 1998. P. 32.

<sup>969</sup> Heidegger, M. *Hölderlin y la esencia de la poesía*. Barcelona: Anthropos, 1989b. P.29.

<sup>970</sup> Ortiz-Osés, A. Op. Cit. 2009. P. 31.

modo, se pone en evidencia que el acto de habla se presenta envuelto en un manto lingüístico heredado. No obstante, hay que recalcar el carácter dinámico de habla y lenguaje. Es decir, que el lenguaje o el arquetipo simbólico en su caso, no son estructuras fijas que descansan en un ámbito de esencias platonizante, sino que están sujetas a la dialéctica del proceso histórico y a su transformación. A tenor de lo recogido en *Heidegger y el ser-sentido* Ortiz-Osés elude todo atisbo de trascendentalismo, para dejar clara su visión procesual de la relación entre habla y lenguaje. Para Ortiz-Osés,

*De este modo el lenguaje se nos anuncia como:*

- a) la dicción;*
- b) en tanto condición (con-dicción).*
- c) De su propia traducción (trasnsducción).*

*Dicho en otra terminología, la dicción que el lenguaje dice esencialmente instituye la condición (con-dicción) fundamental de todo quehacer típicamente humano –quehacer que se especifica como “traductor” (entendedor y, en consecuencia, transformador de la realidad)-. El lenguaje constituye pues el principio hermenéutico de toda interpretación, la condición radical de toda dicción y la traducción (mostración) de la realidad omnímoda<sup>971</sup>.*

De este modo, el lenguaje como estructura no es condición absoluta del habla, sino que viene a su vez condicionada por ésta en una dialéctica habla-lenguaje. En esta dialéctica se muestra el mundo; en ocasiones se demuestra, pero también se responde a él.

*La dicción (Sage) mostradora que el lenguaje inaugura es esencialmente tradición: tradición de historia y de destino (geschichtlich/geschichtlich). Efectivamente, el lenguaje –tradición- inaugura la “legenda”: lo que hay que leer, decir y contradecir. La dicción lingüística es efectiva “re-uniión”: destinación (traditium) e historiación (aparición) por modo del acontecimiento<sup>972</sup>.*

El lenguaje se desdobra en varios momentos. En tanto que tradición arrastra la experiencia histórica y la actualiza en el presente, en cuanto con-dicción presupone una cierta codificación y, por lo tanto, su descubrimiento o desvelamiento (aletheia) constituye el paso previo a la transformación. En tanto que traducción, supone cierta reflexividad y la posibilidad de un uso crítico y contradictorio de los momentos presente y pasado. Por ello, para Ortiz-Osés, el acontecimiento es primariamente acontecimiento lingüístico, es decir, apalabramiento.

*El lenguaje no significa, sino que muestra, no habla sobre cosas, sino que dice el Ser en el modo de un Acontecimiento que define un mundo, época o cultura. El lenguaje no representa, sino que presenta, no es*

---

<sup>971</sup> Ibid. P. 32.

<sup>972</sup> Ibidem.

*un mero instrumento, sino el modo del acontecer mismo:  
apalabramiento*<sup>973</sup>.

Dicho de otro modo, el mundo del hombre es un mundo lingüístico. En esto Ortiz-Osés sigue a Heidegger. Lo propiamente original de Ortiz-Osés reside en que para él, el lenguaje tiene carácter simbólico y, por ello, la relación entre signo y cosas es flotante. Por ello, Ortiz-Osés propone interpretar la ontología como apalabramiento o acuñación, es decir, semiosis general de la experiencia humana susceptible de interpretación. Ello permite contemplar la ontología en tanto que proceso abierto y susceptible de resimbolización. Para Ortiz-Osés, la ontología no es más que un sistema simbólico, pero tampoco lo es menos, puesto que gracias a él el hombre se constituye y construye el mundo. Si bien Heidegger oscila entre considerar el ser como mundo o como una nada (lo más gastado es el ser, nos decía en sus *Conceptos fundamentales*), para Ortiz-Osés, el ser es símbolo y acuñación del sentido que el hombre otorga a las cosas. Así también, el ser-símbolo trae a la mano las fugas de sentido (sinsentido) que desafían el sistema de signos que el hombre se proporciona a sí mismo para habérselas con las cosas.

---

<sup>973</sup> Ibid. P. 33.

## CONCLUSIONES

Primera. La obra filosófica de Ortiz-Osés puede estructurarse en torno a tres grandes núcleos temáticos: la teoría hermenéutica, los estudios mitosimbólicos y la cuestión del sentido. Para elucidar la noción de sentido simbólico es preciso profundizar en el estudio de los tres bloques mencionados. La teoría hermenéutica de Ortiz-Osés fue elaborándose progresivamente. Sin embargo, desde su primera obra publicada, *Antropología hermenéutica*, se pueden identificar muchos de los elementos que en obras posteriores adquirirán un desarrollo importante. De esta primera obra cabe decir que se editó en España con anterioridad a la publicación en castellano de *Verdad y método* de Gadamer. Por otra parte, los elementos que aparecen en esta obra subrayan la originalidad de la propuesta ortizosesiana. En particular, tiene en común con la hermenéutica del primer Heidegger que ambas parten de la problemática del hombre (Dasein en Heidegger). Sin embargo, así como para Ortiz-Osés el lenguaje natural o habla es el medio en el que debe ejercitarse la hermenéutica, para Heidegger se trataba de meras habladorías que propiciaban la caída del Dasein. En relación con Gadamer, tiene en común el énfasis en la lingüisticidad (Sprachlichkeit), pero si bien el planteamiento de Gadamer se caracteriza por cierto trascendentalismo, Ortiz-Osés subraya la necesidad de partir del lenguaje desde un ámbito interpersonal. En cuanto al estructuralismo, tan de moda en la época en que se escribió *Antropología hermenéutica*, puede decirse que tiene en común la consideración de que el hombre se encuentra pre-condicionado culturalmente, y, en particular, lingüísticamente. Es decir, el hombre habita ya un mundo estructurado por el lenguaje. Sin embargo, la hermenéutica que nos presenta inicialmente Ortiz-Osés se distingue del estructuralismo en que el plano semántico no se configura por oposición de los diversos elementos. Por el contrario, para Ortiz-Osés existen al menos dos formaciones metalingüísticas a las que puede remitirse todo habla objeto de la hermenéutica. Debe entenderse por formaciones metalingüísticas aquellas estructuras del lenguaje que tienen carácter englobante, dentro de las cuales se producen los actos comunicativos, tal y como ha sido explicado por Barthes, Lotman y Kristeva. Su propuesta, por lo tanto, tiene un carácter más clasificatorio que de oposición. Ortiz-Osés denomina a esas formaciones lingüísticas como lo matriarcal y lo patriarcal. Por todo ello, en su versión más embrionaria, puede afirmarse que Ortiz-Osés propone una hermenéutica de corte metalingüístico o metahermenéutica.

Segunda. El reto con el que se enfrentaron los hermeneutas postgadamerianos consistía en desarrollar de una forma más detallada los presupuestos de *Verdad y método*. Así también, se propusieron contrastar la razón hermenéutica con otras epistemologías en boga, como el marxismo, la teoría de la ciencia o el estructuralismo. Ortiz-Osés encuentra una vía original de desarrollo de su hermenéutica en la obra de Cassirer. En ella observa una epistemología en la que tienen cabida la razón pura, así como otras manifestaciones lingüísticas que no tienen cabida en la ciencia. Se trata con ello de ampliar la fenomenología del lenguaje, que incluye formas complejas y que, contrariamente a lo que el criterio racionalista pudiera juzgar, no son del todo irracionales. Todo ello es posible gracias a que Cassirer toma como base de su epistemología la noción de símbolo, en lugar de la de concepto. El acceso a las formas simbólicas permite a Ortiz-Osés considerar, si bien de forma crítica, el estudio de símbolos y mitos que, debido a su profusa circulación en las sociedades, cumplen una determinada función social. Por ello, Ortiz-Osés estima que los mitos no son productos

del todo irracionales, que hay que desechar por completo. Asimismo, descubre que en los discursos modernos pueden encontrarse rastros de elaboraciones míticas o de rasgos míticos. Frente a las tendencias racionalistas dirigidas a suprimir el mito de la vida cultural, es decir, una desmitización, la hermenéutica de Ortiz-Osés propugna una desmitologización, que traduzca la lógica del mito y una remitologización del discurso racional que lo ponga en relación con su sentido, entendido éste como el horizonte de precomprensión que le subyace. Al hablar de mito Ortiz-Osés se refiere nos sólo a los relatos primitivos que han llegado a nuestros días en diversos pueblos, sino, en general a los fenómenos metalingüísticos, ideologías, grandes relatos, etc. También aquellos discursos en los que se propende a la idealización o a la demonización, porque en ellos se manifiestan los deseos o temores de una comunidad lingüística. Ello supone un tratamiento hermenéutico y diacrítico de los productos culturales complejos, considerados en su intrínseca polaridad (como traspasados por la racionalidad y la irracionalidad). De este modo, la hermenéutica ortizosesiana adopta un sesgo original, por cuanto el resto de hermenéuticas postgadamerianas se centraron en proponer modelos normativos (Apel, Habermas), racionalizantes (Tugendhat) o de corte existencial (Vattimo).

Otra de las potencialidades de una hermenéutica centrada en el símbolo es que permite la diversificación de los sentidos de los discursos. Lo peculiar del símbolo, como destacó Ricoeur, consiste en que el sentido del mismo no es unívoco, a diferencia del concepto. Ello permite que la consideración simbólica de los discursos promueva una movilización del sentido de los diversos discursos. De esta manera, se favorece una actitud antidogmática, emancipadora y liberadora. La socialización de los discursos trae consigo que los grupos de interés tiendan a apropiarse de los significados. Con ello se propende a una solidificación de los campos semánticos y a una rigidificación de las actitudes. La hermenéutica simbólica de Ortiz-Osés, en la medida en que considera el carácter simbólico del lenguaje, libera los campos semánticos de los discursos de las ataduras sociales y propicia una cierta liquidificación de los discursos. En el caso de discursos mortíferos o esclavizantes, la liquidificación puede significar también su liquidación. De este modo, la hermenéutica simbólica de Ortiz-Osés puede considerar críticamente tanto los productos lingüísticos espontáneos como los discursos aparentemente racionales pero socialmente condicionados.

Tercera. En *Comunicación y experiencia interhumana* Ortiz-Osés singulariza de un modo más marcado su propuesta metodológica. Se aleja del formalismo estructuralista y tiene en cuenta que los discursos se generan en el ámbito social. Asimismo, considera que en ellos anida un contenido expreso y uno de carácter más inconsciente. Ortiz-Osés considera que estas estructuras lingüísticas de generación social y contenido complejo tienen estructura mitológica. Por ello, deben ser abordadas tanto desde un análisis del logos como del mythos. El análisis del logos de las estructuras lingüísticas espontáneas lleva a Ortiz-Osés a replantearse el estatuto de la verdad en la filosofía. Para ello, se apoya en la filosofía de Amor Ruibal y propone que la noción es un término que se acerca de un modo más adecuado a la generación de contenidos lingüísticos que la idea de la lógica formal. Colocando a la noción en el centro de su hermenéutica, Ortiz-Osés recalca el carácter interpretativo de los discursos socialmente circulantes. En la sociedad circulan interpretaciones que son susceptibles de entrar en conflicto. Por ello, hay que considerarlas críticamente. En particular, Ortiz-Osés considera que las nociones en circulación son juegos del lenguaje que se cristalizan en la interacción social.

Cuarta. La relevancia que Ortiz-Osés otorga a las espontaneidades lingüísticas supone un desarrollo original en el panorama de la hermenéutica postgadameriana. En particular, contrasta con la filosofía de Habermas. Ambos autores consideran que el proceso social se encuentra penetrado por las etapas de socialización del individuo, pero difieren en lo referente a la salida de ese proceso. Habermas opta por la vía normativista, de tal manera que la fase más adulta o evolucionada del proceso comunicativo sería aquella en que la resolución de diferencias se lleva a cabo mediante procesos de argumentación racional. Ortiz-Osés, por el contrario, entiende que la fenomenología de los discursos sociales muestra que las expresiones lingüísticas, aún las adultas, se encuentran empapadas de catexias y deseos. Algunas de esas tendencias son conscientes y otras permanecen bajo la superficie del significante, poniéndose de relieve en las estructuras lingüísticas englobantes o de tipo metalingüístico, como son la ideología o los mitos. Si para Habermas el conocimiento se encuentra atravesado por intereses de clase, para Ortiz-Osés, el conocimiento se encuentra teñido del espectro total de emociones que surgen en el trato humano con las cosas. Metodológicamente, Ortiz-Osés propone identificar las estructuras lingüísticas que contribuyen a configurar los discursos sociales. De este modo, propugna alternativas a los modelos de acción comunicativa postgadamerianos. En particular, esta hermenéutica de las ideologías le conduce a postular la comunicación de lo incomunicado y la puesta en paréntesis de lo supercomunicado, así por ejemplo, de la propaganda política o económica. Por último, también propone recuperar lo excluido por la cultura oficial. La hermenéutica de Ortiz-Osés tiene, por todo ello, carácter emancipador.

Quinta. La hermenéutica de Ortiz-Osés se posiciona frente a la teoría que en los años sesenta del siglo XX prolifera en las ciencias humanas, el estructuralismo. El estructuralismo invade en cierta manera el campo propio de la hermenéutica, es decir, la interpretación de los productos e instituciones culturales. El estructuralismo se centra en el análisis de los elementos presentes en un sistema cultural, para extraer del juego de esas relaciones el significado de la cultura. Siendo así que en este planteamiento el hombre es función de las relaciones elementales en que desarrolla su vida, las versiones más estilizadas de estructuralismo inciden en la muerte del hombre, corolario de la muerte de dios de Nietzsche. Frente a esta muerte del hombre, Ortiz-Osés reclama un puesto para el hombre. No como elemento central, al modo del antropocentrismo humanista clásico, sino como vector de las diversas interpretaciones. Es decir, las interpretaciones se producen en el intercambio lingüístico socialmente situado y el hombre inyecta en ellos la valoración que realiza del acontecer de las cosas. Por lo tanto, para desentrañar el sentido de la cultura es necesario tener en cuenta la valoración humana de las cosas.

Sexta. La sociogénesis de la cultura conlleva que sea necesario contar con alguna herramienta metodológica que permita interpretar los diversos productos culturales. Ortiz-Osés se fija en complejos lingüísticos de carácter englobante, de tal manera que en ellos se hacen presentes diversos elementos, tales como la constitución del individuo, las relaciones de poder, los valores, los símbolos y las ideas. Como se trata de complejos semióticos, permiten una cierta simplificación del exuberante material sígnico de una cultura. Desde *Comunicación y experiencia interhumana* Ortiz-Osés identifica tres complejos metalingüísticos que denomina, respectivamente,

patriarcalismo, matriarcalismo y fratriarcalismo. Es importante subrayar que para Ortiz-Osés el patriarcalismo es el sistema dominante en las sociedades complejas de occidente. Se caracteriza por un cierto estatismo, tanto epistemológico (búsqueda de verdades absolutas, dogmatismo) como social (estratificación social), así como por la presencia simbólica preeminente de figuras masculinas en ritos e imágenes, ya sean sagradas o seculares. Para Ortiz-Osés, los otros dos sistemas son alternativas al modelo dominante. El matriarcalismo se caracteriza según nuestro autor por la movilidad tanto epistemológica (hay interpretaciones más que verdades) como social (cierto comunismo contracultural y desestratificación). Asimismo, supone la revalorización de las imágenes femeninas, tanto sagradas como seculares. El fratriarcalismo es una formación que Ortiz-Osés opone a las anteriores, caracterizada por un igualitarismo liberador y cooperativo. En cualquier caso, lo decisivo en este esquema ortizosesiano es que se trata de sistemas de valores. Es decir, Ortiz-Osés no tiene un interés preponderante por las realizaciones históricas de cada figura sino por los valores que pueden representar los diversos sistemas axiológicos. Por ello mismo, tienen la virtualidad de operar a modo de espoletas de los sistemas establecidos en un determinado momento histórico. La axiología permite dejar atrás situaciones históricas no justificables de acuerdo con una interpretación valorativa. Ésta es la verdadera aportación ortizosesiana, que bebe de las fuentes nietzscheanas pero se aplica a la interpretación de los productos culturales situados socialmente. El esquema anticipado en *Comunicación y experiencia interhumana* será objeto de desarrollo en sus obras posteriores, que hemos denominado como estudios mitosimbólicos.

Séptima. El interés de Ortiz-Osés por la axiología propicia que en *La nueva filosofía hermenéutica* el tema de los valores se aborde de un modo directo. Para Ortiz-Osés, en las interpretaciones puede encontrarse un resto del hombre. Otros hermeneutas habían propuesto la noción de interés, que anida en las interpretaciones. El interés de Bultmann, por ejemplo, es existencial, mientras que para Habermas, el acto de conocimiento está atravesado por el interés de clase. Si en estos dos autores el conocimiento se encuentra inmerso en un mundo de intereses personales o colectivos, para Ortiz-Osés, el interés puede interpretarse como valoración, es decir, como afección del sujeto por el mundo, que condiciona su actuación racional. El énfasis en la valoración pone de manifiesto que lo que interesa al autor es el lado afectivo y sentiente de la experiencia. Se trata de tener en cuenta la aceptación o rechazo de lo que se admite como verdadero, en base a una serie de intuiciones que no descansan en argumentos de correspondencia sino de preferencia. El axiólogo por excelencia fue Nietzsche, para el que la actividad de valorar es interpretar y la verdad es voluntad de poder. La filosofía hermenéutica de Ortiz-Osés pretende conciliar la cuestión de la verdad con la cuestión del sentido. La voluntad de poder nietzscheana puede transformarse en voluntad de dominio. Por ello, Ortiz-Osés propone como alternativa una voluntad de potencia, en tanto que concede al lenguaje la capacidad o virtualidad de reconciliar las interpretaciones contrapuestas. Por ello, este lenguaje es simbólico, porque admite una diversidad de relaciones entre significante y significado.

Octava. Ortiz-Osés propone un modelo lingüístico en el que la univocidad entre realidad y concepto se sustituye por el dinamismo de la semiosis simbólica. Asimismo, este lenguaje potencial, permite rescatar los lenguajes soterrados en el sistema social. Si la experiencia humana se plasma en el despliegue de sus posibilidades en determinadas estructuras metalingüísticas, el juego de fuerzas históricas propende a estabilizar determinadas interpretaciones que, con el tiempo, se establecen como



verdades. Otros lenguajes y otras interpretaciones más o menos sepultados pueden ofrecer la capacidad de movilizar la estasis cultural y social. Siguiendo la tendencia inaugurada por Freud y retomada por Marcuse, Ortiz-Osés propone un modelo de lenguaje, el simbólico, que permite aliviar el malestar de la cultura, oxidar las tradiciones y regenerar el lenguaje de la vida comunitaria. La hermenéutica simbólica tiene por lo tanto una capacidad removedora de lo consolidado. Es por ello, emancipadora y regeneradora de los valores sociales. Porque a través del lenguaje pueden reinterpretarse los valores vividos, ponerlos en contexto y proponer lenguajes alternativos. La importancia que Ortiz-Osés concede a las estructuras metalingüísticas (mitos, ideologías...) se explica porque, como señalaba Lotman, en su seno se producen los actos comunicativos, son englobantes y constituyen mundos. La aportación ortizosesiana consiste en resaltar que estos mundos son articulaciones de sentido. Es decir, no son sólo argumentativos o imaginativos, sino también axiológicos, porque a través de ellos se modula la voluntad humana en su contexto social.

Novena. Desde un punto de vista epistemológico, la hermenéutica de Ortiz-Osés busca un equilibrio entre las posiciones realista y subjetivista de la filosofía. Para ello, Ortiz-Osés se apoya en Amor Ruibal. Amor Ruibal propuso un nuevo punto de partida que tuviera en cuenta ambos momentos, el de la presentación del objeto y el de la constitución de la experiencia por el sujeto. Pero, así como en Kant la razón pura debía limitarse a la emisión de juicios verificables o científicos, en Amor Ruibal se expande el ámbito de formación sintética al conjunto de experiencias humanas que, en su emergencia, conforman la cultura. La cultura es, por ello y ante todo, mediación. Ello lleva a Ortiz-Osés a propugnar un correlativismo de los seres, cuyas relaciones forman un entramado que es simbolizable en el lenguaje. Ello contrasta con la noción de esencia de Zubiri. En Zubiri, el respectivismo es un momento de la esencia, pero tiene carácter estructurante de la sustantividad. Es decir, es un momento físico de la realidad. Por el contrario, la noción amoruibaliana o el símbolo ortizosesiano asumen la condición de ser interpretaciones. Con ello se quiere subrayar que el logos es contingente y lingüísticamente condicionado.

Décima. La importancia que Ortiz-Osés otorga a los mitos se concreta en la serie de estudios que dedica a la interpretación de materiales de la mitología vasca. El autor reinterpreta la mitología vasca calificándola de pre-indoeuropea, a diferencia de interpretaciones anteriores como la de Barandiarán. La teoría que elabora Ortiz-Osés al respecto recibe el nombre de "Matriarcalismo vasco". La teoría del matriarcalismo vasco se expuso en varias obras, de forma que pueden identificarse varias versiones de la misma: versión lingüística, paleolítica, neolítica, mediterránea y categorial.

Undécima. La versión paleolítica estudia la mitología vasca desde tres puntos de vista: en su presentación fenoménica, en la metafísica subyacente y en el simbolismo articulador. En cuanto a la fenomenología, Ortiz-Osés destaca el naturalismo y comunalismo de la mitología vasca. La presencia de animales y seres ligados a la naturaleza así como la importancia de la casa como templo y un heroísmo atípico, característicamente no-indoeuropeo, contribuyen a encuadrar la mitología vasca en un registro pre-indoeuropeo. Asimismo, Ortiz-Osés propone que, por debajo de las manifestaciones fenoménicas de la mitología vasca, corre una metafísica que es distinta a la metafísica tradicional centrada en el ser. Para Ortiz-Osés, la metafísica del ser se desarrolló tomando como base las categorías lingüísticas del griego, que es un

idioma indoeuropeo. Por ello, presenta ciertos rasgos característicos, como son la tendencia a la fijación de los significados, la relación unilateral entre significante y significado y cierto estatismo (los entes son). En este punto Ortiz-Osés confluye con Derrida, para el que el logos occidental está vinculado al padre, es decir, a la autoridad. Asimismo, Derrida señala que en griego las ideas de padre, poder y capital se encuentran relacionadas semánticamente. Derrida propone como alternativa al logos la preferencia por la escritura, que él identifica con la posición del hijo y que se concreta en la inscripción, al poner de manifiesto la ausencia u orfandad de ciertos discursos. Ortiz-Osés, por su parte, coincide con Derrida en la vinculación del logos con lo fijado y con la autoridad. La alternativa de Ortiz-Osés consiste en una filosofía que se base en la relación no-unívoca entre significado y significante, es decir, que sea dinámica y dé lugar a una semiosis continua. Esta propuesta supone relativizar la importancia del concepto y propone la mitología como nuevo lugar de encuentro con la realidad interpretada. El mito, a diferencia del logos, no se basa en la voz personal de la autoridad, por ser fruto de la comunidad lingüística. Tampoco se identifica con la metafísica de la presencia, sino que en él se manifiesta la huella de la experiencia lingüística del grupo. Frente al rasgo personalista del logos y a la orfandad de la diseminación de la escritura, el mito destaca la inscripción de la experiencia comunitaria. Lo que Ortiz-Osés quiere subrayar es que el estudio de la mitología vasca permite relativizar el valor de la metafísica de la presencia, por vincularse ésta a las categorías lingüísticas del indoeuropeo. Ello permite una movilización de los discursos oficiales, es decir, puede operar como alternativa a los discursos imperantes. De este modo, Ortiz-Osés quiere resaltar el papel contracultural de la hermenéutica, que debe ocuparse de los discursos postergados y de relativizar los discursos dominantes.

Duodécima. En cuanto al análisis del simbolismo articulante, cabe señalar que la noción de símbolo que emplea Ortiz-Osés se diferencia del de Eliade. Para Eliade, la religión divide la realidad en dos campos, el de lo sagrado y el de lo profano. El símbolo permite acceder al ámbito de lo sagrado, por ser él mismo concreción de una manifestación sagrada o hierofanía. Para Ortiz-Osés por el contrario, el símbolo es manifestación del tropismo propio de la expresión cultural. También se diferencia del símbolo según la concepción de Jung, para el que el símbolo constituye una manifestación del instinto, teniendo un marcado carácter filogenético. El símbolo ortizosesiano es más culturalista y se encuentra menos vinculado al instinto que en Jung. El símbolo ortizosesiano es la expresión lingüística de la experiencia del hombre. Por otra parte, Ortiz-Osés aplica la noción de paralelidad de ontogénesis y filogénesis. Ello quiere decir que el proceso de formación de la personalidad individual y la evolución de los agregados sociales siguen un camino análogo. Desde un punto de vista crítico, cabe decir que esta episteme tiene de positivo que considera la ontogénesis con arreglo a una teoría no sustancialista, sino más bien estructural, siendo la estructura considerada como psico-social. Es también una episteme procesual y dinámica. Sin embargo, actualmente la paralelidad entre ontogénesis y filogénesis debe cuestionarse. Los estudios de la propagación del Neolítico muestran la cualidad asíncrona y casi azarosa de expansión de los nuevos modos de vida a lo largo del período histórico. Esta paralelidad es el punto de la teoría ortizosesiana que ha quedado más obsoleto. De hecho, el autor en sus versiones posteriores de la teoría no emplea este esquema, lo cual redundaría en una mayor autonomía de sus postulados respecto de la teoría psicoanalítica. Desde el punto de vista material, Ortiz-Osés pone de relieve la presencia en la mitología vasca del arquetipo de la Gran Madre. Ello tiene de positivo que concede a las figuras femeninas el relieve que tienen en la religión

naturalista, contrastándolo con la importancia central de los dioses masculinos en las mitologías indoeuropeas. No obstante, hay que ponderar convenientemente esta presencia, porque se corre el riesgo de construir una meta-mitología centrada en la madre como imagen especular de las religiones patriarcales.

Decimotercera. La verificación del arquetipo de la Gran Madre conlleva evaluar su presencia en el simbolismo de la religión primitiva. La versión paleolítica de la teoría debe contrastarse con las expresiones simbólicas del Paleolítico. En primer lugar, las representaciones parietales han sido interpretadas por Groenen como formando un todo con el soporte rocoso, de tal manera que las figuras parecen emerger de la superficie de la pared. Clottes y Lewis-Williams han señalado que estas figuras parecen sugerir que la pared es una membrana permeable que los hombres del Paleolítico pudieran querer penetrar. Ello supone considerar la realidad como blanda e intercomunicable. Respecto a la cualidad materna de las figuras, hay que señalar que los hallazgos de pinturas de la Grotte Chauvet muestran el dispositivo pictórico en un enclave que ha sido descrito por Azemá como matricial. Asimismo, en la sala del fondo de esta gruta, aparece una venus o figura femenina que acompaña el desfile de animales numinosamente cargados. También recientes trabajos en la cueva de Ekain a cargo de Altuna y Mariezkurrena han descubierto posibles representaciones de vulvas en la cueva. Con ello, vemos que la presencia de representaciones de animales salvajes en el arte parietal franco-cantábrico viene acompañada, al menos en ciertos casos, de representaciones de figuras femeninas o de órganos femeninos. Así también, el conjunto de la representación ha sido calificado por los especialistas como poseyendo un carácter matricial. Ello no debe impedir reconocer la presencia omnimoda de teriomorfos, animales especialmente considerados para su representación y que se presentan de forma continuada en largos períodos de tiempo. Por ello, junto a los signos apuntados de ginecomorfismo, es necesario subrayar el teriomorfismo del simbolismo paleolítico, que se extiende también al material mitológico. La clave interpretativa que aporta Ortiz-Osés consiste precisamente en distinguir el elemento axiológico que es posible extraer de los mitos y símbolos. De este modo, su método permite diferenciar entre el elemento étnico (indoeuropeo, pre-indoeuropeo) y el elemento valorativo (matriarcal, patriarcal, fratriarcal). Quiero ello decir, que en el mismo grupo étnico, incluso en expresiones simbólicas análogas (la tierra, el sol, el hombre, la mujer) pueden señalarse tendencias diferenciadas que operan a modo de vectores axiológicos.

Decimocuarta. La versión neolítica de la teoría matriarcalista se centra en aquellos rasgos de la religiosidad popular que se relacionan con un modo de vida agrícola y sedentario. En particular, resulta especialmente significativa la importancia de la casa en la cultura popular vasca. La casa o “etxe” es el ámbito del hogar, contrapuesto al ámbito de la naturaleza, caracterizada ésta por su peligrosidad. En este sentido, la cultura de casas vasca presenta analogías de concepto con el “domus” que Hodder ha identificado como rasgo cultural del Neolítico. Otro rasgo común entre ambos conceptos es que la casa se convierte en templo, en lugar de sepultura de los parientes fallecidos y espacio en el que se produce la comunicación con los antepasados. Asimismo, tanto en el “etxe” como en el “domus”, la mujer juega una importancia central. Con ello, puede decirse que el etxe o domus son ámbitos de ideas a cuyo alrededor giran los modos de vida históricos. Esta explicación parece más plausible que la visión dialéctica que Gimbutas ofreciera de la oposición entre religión indoeuropea y pre-indoeuropea.

Decimoquinta. El paso de una forma de vida cazadora-recolectora a una agrícola y sedentaria se expresa del modo más saliente en el mito de Mari peinando sus cabellos. Mari, según la versión que nos ha llegado por la tradición, aparece en el mitologema habitando la caverna. Mari se presenta en el umbral de la misma, expuesta al sol y a la belleza diurna. Para Ortiz-Osés, la actividad roturadora y la significación de la carda se emparentan con símbolos de fertilidad y de fecundidad. La carda se vuelve carga o recarga energética. Lo interesante aquí es que la imagen de Mari cardadora simboliza la inmanencia del proceso real-natural. La naturaleza, plasmada simbólicamente en Mari, se auto-regenera y renueva sin que se manifieste un sentido de trascendencia respecto de lo inmediato-natural. Junto al inmanentismo, cabe señalar que la acción de Mari es más bien autocomplaciente. En este sentido, Mari sería una divinidad mayor que se ocupa principalmente de sí misma y de manera subsidiaria de las vicisitudes de los hombres. Ello contrasta con la imagen acostumbrada de la divinidad heredada del mundo judeo-cristiano, donde Yavé no sólo espera sino que desea la relación inmediata con su pueblo. Puede decirse que Mari se encuentra más cerca del carácter de los dioses griegos, por su emancipación respecto del trato cotidiano con los hombres, que del dios personal que es Yavé. Aún es posible un grado mayor de emancipación, como ocurre con el Señor del Bhagavad Gita. La acción de Mari se encuentra en un punto intermedio entre Yavé y el Señor de la Bhagavad Gita. Comparte así un espacio contiguo al de Zeus, en sus relaciones con los hombres. Sin embargo, la cercanía de Mari es aún mayor que la de Zeus, puesto que su morada es accesible a los hombres, mientras que Zeus habita su propia región escindida del medio humano, el Olimpo. Por todo ello, podemos afirmar que la reinterpretación que Ortiz-Osés lleva a cabo de la mitología de Mari le proporciona una especificidad propia, distinta de la de los dioses indoeuropeos y de la del Dios Padre judeo-cristiano.

Decimosexta. Lo verdaderamente relevante de la mitohermenéutica ortizosesiana es su interés axiológico. Ello se manifiesta en que para extraer los valores que se expresan en estos mitos, no resulta suficiente hablar de mitos indoeuropeos y pre-indoeuropeos. Es decir, el elemento étnico o etno-lingüístico no explica la axiología subyacente de un modo definitivo, debiendo tener en cuenta el sustrato de valores del mito correspondiente. Resulta por ello de utilidad emplear el término matriarcalismo en oposición al patriarcalismo. Es decir, el término empleado por Ortiz-Osés tiene una función de contrapeso de los valores y símbolos dominantes. El patriarcalismo viene ejemplificado en el mito teogónico de la sucesión de los dioses. En el relato de la *Teogonía* de Hesíodo puede identificarse asimismo un conjunto simbólico de carácter diferente, al que podemos denominar como mito engendrador. Este mito engendrador presenta una familiaridad de carácter con la religión primitiva vasca. En el caso vasco, la figura de Mari se presenta en la tradición mitológica como Gran Metáfora o Cuerpo Universal en cuyo interior o ambiente amniótico suceden los hechos. Se trata de una visión de las cosas marcadamente inmanentista. En ella, es la propia Mari la que, simbolizando a todos los entes, se transforma en unos y otros, sin dejar de ser ella misma a través del proceso. Por ello, tiene sentido hablar de un ginecomorfismo para referirse a las hierofanías del mundo primitivo vasco. Asimismo, el término matriarcal adquiere sentido si lo oponemos al esquema de valores del patriarcalismo, ejemplificado en el mito de sucesión de la Teogonía de Hesíodo. Es decir, el esquema de Ortiz-Osés es importante como axiología alternativa y emancipadora respecto del sistema consolidado por el logos patriarcal. La propuesta de Ortiz-Osés no se ha

centrado en proponer instituciones o estructuras sociales históricas, sino en proporcionar esquemas interpretativos que permitan alternativas, es decir, miradas renovadas a la realidad consolidada. Todo ello, a través de una relativización de los valores, fruto de la actividad hermenéutica.

Decimoséptima. El tercer bloque del pensamiento de Ortiz-Osés se dedica a la elaboración de una hermenéutica del sentido. La tarea comienza por una interpretación crítica de la tradición filosófica, es decir, de la metafísica. La metafísica se constituyó como corpus principal del saber filosófico, a partir de las obras de Platón y Aristóteles. Ambos autores coinciden en su deseo por alcanzar el conocimiento del ser de las cosas. Para Platón y Aristóteles, este conocimiento es apropiable por vía racional. Su desarrollo ofrece una auténtica cartografía del mundo macroscópico ordenado en especies y de acuerdo con sus causas. Puede decirse que la metafísica tradicional es una filosofía de la presencia, es decir de las cosas ante-los-ojos. La apelación por el sentido, por su parte, implica contar con lo que “ya no es” o “aún no es”. La historia, ya sea como memoria, como estructura o como herida, forma parte del sentido de la vida. Asimismo, la esperanza, las expectativas y el horizonte, determinan las interpretaciones humanas. Todas estas dimensiones no pueden ser dejadas de lado con el pretexto de no pertenecer al ser actual, porque sin duda alguna lo condicionan. El paso de un planteamiento al otro se realiza según Ortiz-Osés a través del lenguaje. Así como el lenguaje del ser-presente es el concepto, el lenguaje del ser-sentido es, para Ortiz-Osés, el símbolo. La referencia al símbolo como lenguaje del sentido representa la consideración del mundo como interpretación valorativa de las cosas en su acaecimiento. Porque el símbolo condensa el sentido y el sinsentido, el placer y el dolor, la experiencia de la vida y de la muerte. La cuestión del sentido reemplaza a la cuestión de la verdad (en la metafísica tradicional) e incluso a la cuestión del ser (en la ontología heideggeriana) como temas relevantes de la discusión filosófica. Para Ortiz-Osés lo que importa es el sentido de las cosas y de las interpretaciones. La verdad pura aislada del contexto vital resulta estéril a la hora de proporcionar sentido a la vida humana. Por ello, las verdades, parciales y abstractas, han de ser valoradas. Ello implica ponerlas en conexión con la vida y en su caso, preferirlas o diferirlas. La filosofía para Ortiz-Osés es interpretación valorativa del mundo humano, de las cosas en la medida en que afectan al hombre. El logos que hace posible la articulación de la experiencia humana no puede por tanto, ser un logos abstracto, formalizado y separado de la vida. Por el contrario, es un logos apegado al mundo, al acaecimiento de los hechos y a su valoración humana. Por ello, siguiendo una tradición epistemológica que encuentra apoyo en autores como Cassirer o el propio Gadamer, Ortiz-Osés califica esta lógica como mitológica. Lo mítico en lo mitológico hace referencia a la interpretación y valoración inmediata de los hechos, es decir, en el grado mínimo de elaboración conceptual. El aspecto lógico de lo mitológico hace referencia a la aplicación de elementos críticos a la interpretación espontánea. Así también, a la identificación de su específico carácter, es decir, a su forma o posición en una taxonomía de las configuraciones mítico-estructurales. El sentido dice integración de las contradicciones o conjunción de opuestos, siendo así que el símbolo es el lugar o topos en que los opuestos se presentan. De ahí que una tópica o fenomenología del sentido precise para su desarrollo el empleo de un lenguaje simbólico.

Decimoctava. Ortiz Osés señala que es necesario un giro lingüístico de la filosofía. En su caso, a diferencia de Rorty y los pragmatistas, lo relevante es acceder al sentido. Ortiz-Osés coincide con Deleuze en que el sentido no está dado objetivamente ni

puesto subjetivamente, sino que es una mediación lingüística. No obstante, si bien el sentido en Deleuze está irresolublemente localizado en la superficie, para Ortiz-Osés el sentido es implicación que desvela la articulación no evidente. La filosofía de Ortiz-Osés, en la medida en que recupera la categoría de la implicación, es decir, lo que no-está-ante-los-ojos pero debe traerse-al-signo o significarse, se convierte en una filosofía de la ausencia. Porque la ausencia no es la nada, sino la verificación de lo faltante, de aquello sin lo cual, lo presente es no-Todo. La filosofía de la ausencia positiviza los puntos ciegos de la filosofía de la presencia, el resto que falta a su decir definicional y óptico. Porque la filosofía se encuentra con el sentido en el lenguaje y en los símbolos. Frente a la opinión de Apel, que propone una filosofía primera, Ortiz-Osés opina que la filosofía no puede partir de cero, porque en el lodo del lenguaje es donde encuentra sus significantes. Esos sedimentos que halla en su recorrido y que por medio del propio lenguaje re-forma, constituyen la autoconciencia histórica de la filosofía. Si desde un punto de vista semiótico, todas las culturas comparten el carácter de ser semiosferas o conjuntos de signos más o menos ordenados, la hermenéutica posibilita un diálogo con esas formaciones simbólicas. Este diálogo hace posible cierta movilización del sentido. Sin el concurso de la hermenéutica, las fuerzas materiales que crean o mantienen estas conformaciones semióticas propenden a apropiarse del sentido, fijarlo y protegerlo de toda injerencia externa. La movilización del sentido significa también la liberación del hombre y el acceso por parte de éste a nuevas combinaciones de significante y significado. Es por ello que el carácter dialógico o conversacional de la hermenéutica unido al carácter disyuntivo (aliteralidad) del sentido simbólico, cualifican a la hermenéutica simbólica como diálogo liberador.

Decimonovena. La implicación hermenéutica puede entenderse como categoría central de una filosofía de la ausencia. Podemos relacionar este término con el mito de Edipo. En el mito de Edipo, únicamente un ser que no puede contemplar la realidad-ante-los-ojos (el ciego) posee la verdad; un ser privado del sentido de la vista sabe más del destino de Edipo que el héroe mismo. Edipo tiene ojos, pero no ve lo que le adviene, no acierta a identificar lo ausente ante los ojos, lo implicado. En este sentido, puede decirse con Ortiz-Osés que la cultura occidental ha sufrido de un complejo edípico (no en un sentido freudiano, sino ortizosesiano), de ausencia de la implicación, un complejo de desatención de lo implicado. Podemos identificar también una vertiente formal del problema de la desimplicación. En este caso, el mitologema que mejor describe la situación de la cultura occidental es el del noble Macbeth. Efectivamente, Macbeth compromete su vida por entregarse a un error de forma repetida. Ese error es el de la literalidad. Alentado por predicciones de un futuro de poder y dominación, no es capaz de entender lo que junto a ello se le desvela. Atiende únicamente al sentido literal de lo que se le predice. Pero hay una diferencia entre el destino favorable y el malvenir. La fortuna adviene según la palabra literal del augur. El infortunio, por el contrario, ha de ser interpretado. Como revés que es, no puede leerse de forma literal. Si así se hace, como en el caso de Macbeth, significa tanto como la ceguera y la desatención de lo implicado. Macbeth refleja por lo tanto, el error de literalidad que, una hermenéutica de la implicación, debe salvar mediante la apelación a una lectura simbólica, que reúna la experiencia de entre su inherente contradictoriedad.

Vigésima. En *Amor y sentido*, la hermenéutica de Ortiz-Osés adquiere un inequívoco sesgo carnal. Esta obra supone la presentación más madura de su hermenéutica, en la que la experiencia del amor ocupa una posición central. Con ello, se realiza un giro cordial en su filosofía, que sucede al giro antropológico de *La nueva filosofía*

*hermenéutica* y al giro lingüístico de sus primeras obras. La humanización de la hermenéutica que ello acarrea se aprecia en las nociones hermenéuticas de la mediación y el sentido. La mediación del lenguaje, reconocida desde Hegel, deriva en Ortiz-Osés en una hermenéutica humanista, que existencialmente (no estructuralmente) intermedia entre posiciones opuestas, realizando lo que el autor llama *complexión* de los opuestos. De este modo, la hermenéutica propicia la comunicación de lo incomunicado, abriendo el diálogo entre los elementos enfrentados. Ortiz-Osés propone el sentido como categoría, para señalar que la hermenéutica provee interpretaciones, es decir, textos o enunciados, en los que no sólo se constata objetivamente un estado de cosas, sino también el modo en que éstas inciden en los hombres. Es por ello que el sentido engloba tanto el aspecto referencial de la experiencia, como el aspecto incidental de la experiencia, es decir, cómo ésta es experimentada por el hombre. Al aspecto incidental, Ortiz-Osés lo denomina *aferencia*, por oposición al otro polo de la interpretación, que es la referencia. La experiencia es la metacategoría que permite comprender el acto interpretativo como el conjunto de referencia y aferencia. Si en cualquier discurso el valor de verdad/falsedad viene dado por la constatación “ante-los-ojos” del enunciado, el valor de sentido/sinsentido de un enunciado viene dado por el rechazo o aceptación afectiva del mismo.

Vigésimo primera. El lenguaje para Ortiz-Osés es mediación, pero mediación de la experiencia humana. La tarea del hombre-intérprete no es hacer consciente el metacódigo de la cultura, sino hacer posible existencialmente, esto es, experiencialmente, la mediación entre los opuestos lingüistizados o simbolizados (hechos signo). Esta misión del hombre en tanto que intérprete preserva cierto carácter despersonalizado del posmodernismo, en la medida en que el hombre es un mediador-de-posiciones, rebajando la omnivalencia del hombre en el humanismo tradicional. Sin embargo, en la medida en que su tarea es existencial, experiencial, a él le corresponde llevarla a cabo, sin que pueda remediarse el conflicto cultural por un mero mecanismo socio-cultural autorregulador (como puede ser el caso en el estructuralismo marxista). El hombre se encuentra en el centro de los opuestos, pero es un centro que no lo determina él, sino que le viene dado en la experiencia. Por lo que el hombre en la filosofía de Ortiz-Osés renace del sepulcro posmodernista, eso sí transfigurado en mediador hermenéutico-cultural.

Vigésimo segunda. Todo ello incide en la idea de filosofía práctica ortizosesiana. Para Ortiz-Osés, vivir filosóficamente consiste en la aceptación de la diversidad y riqueza del ofrecimiento vital. Ello se concreta en que desde el punto de vista de la moral, es necesario asumir el mal, es decir, asumir que no es evitable su emergencia. La asunción del mal es la aceptación de la ambivalencia de las series en que se manifiesta el acontecimiento. Desde el punto de vista de la moral, la ética hermenéutica de Ortiz-Osés recupera la emancipación o individuación respecto del entorno como elemento clave. La ética de Ortiz-Osés se distingue de la ética hegeliana en que en lugar de conceder centralidad a la idea del reconocimiento por los otros, preserva el valor de la disidencia por encima de las constricciones del colectivo. La disidencia se convierte en hiancia del círculo cerrado y respiradero de la asfixia social. Esta actitud se transforma en crítica de la conciencia social estancada, que se representa de modo acertado en la democracia formalmente sustentada, pero axiológicamente vaciada. Ortiz-Osés propone el desarrollo de una democracia axiológica, es decir, la revisión de si el aparato formal político-jurídico sigue alimentado por los valores de participación e

igualdad. Porque la tendencia libidinal del hombre a constituirse en amo o en someterse al dictado de uno ejercen un dinamismo tal que la libertad preconizada formalmente se instituye, con frecuencia, en mero disfraz. Junto a esta democracia axiológica Ortiz-Osés propone la figura del cómplice como sustituto posmoderno del héroe tradicional. El reconocimiento del cómplice conlleva la categorización de la complicidad como valor posmoderno. Ello permite hablar de cierto exotismo de la vida, puesto que nos encontramos con la posibilidad libre de tabú de relacionarnos con el muy-otro. Por otra parte, la complicidad permite superar el encapsulamiento ideológico propio de lo que Lyotard denominaba las grandes verdades. La relación interpersonal cruzada en el ámbito ideológico es una de las claves éticas del posideologismo. Lo que el hombre y la mujer posmodernos han perdido en lo relativo a verdad ideológica lo han ganado en la posibilidad de enriquecerse por la impregnación existencial mutua.

Vigésimo tercera. Desde el punto de vista de la constitución de la hermenéutica como saber histórico, Ortiz-Osés propone un reinterpretación de la tradición en clave mediterránea y filo-católica. Siendo así que la tradición filosófica protestante culmina en el sistema de Hegel como reconciliación, cénit e implosión del pensamiento racionalista-teológico, la interpretación que realiza Ortiz-Osés de las tradiciones griega, hebrea y cristiana, supone el reconocimiento de una hermenéutica de inspiración católica y sureña (mediterránea) frente a la interpretación de inspiración luterana del centro y norte de Europa. En particular, la referencia a san Buenaventura y la filosofía franciscana, supone un giro existencial-católico frente al curso típicamente protestante del pensamiento filosófico y que dio lugar a las reacciones críticas de Bauer, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Stirner y Kierkegaard, hábilmente relatadas por Löwith. De este modo, Ortiz-Osés recupera la tradición cristiana que proviene del africano san Agustín, se realiza en el mediterráneo san Francisco de Asís y que, confluyendo en san Buenaventura, alcanza su expresión contemporánea en los estudios sobre mística medieval del primer Heidegger. La interpretación que Ortiz-Osés realiza del cristianismo se refiere principalmente a su contenido afectivo, debido a que las filosofías o teologías racionales de inspiración luterana sobreyeron o marginaron la afectividad como elemento central de sus doctrinas. Recupera, de este modo, el discurso ausente o postergado de la filosofía.

Vigésimo cuarta. En el curso de la interpretación de la tradición hermenéutica, Ortiz-Osés se ocupa de dos de sus máximos exponentes, Nietzsche y Heidegger. Nietzsche relativizó las dos fuentes de autoridad más importantes del mundo occidental: el cristianismo y la verdad científica. Para Nietzsche, la verdad es lucha de fuerzas en oposición. Para Ortiz-Osés las fuerzas, en cuanto hacen su aparición se significan, es decir, se hacen cultura, convirtiéndose en material simbólico. De ahí que, una vez significadas en forma de símbolos culturales son maleables, manteniendo su cualidad poético-poética. La hermenéutica ortizosesiana es liberadora porque las fuerzas son susceptibles de simbolización, es decir, pueden ser objeto de reconocimiento y traslación. Ello acentúa el carácter creativo o renovador de la hermenéutica. Vattimo se ha referido a este aspecto de la hermenéutica al señalar que corresponde al filósofo una labor axiopoiética o de creación de valores. Si bien el aspecto renovador es consustancial a la hermenéutica, Ortiz-Osés ha apuntado que una cosa es propugnar una apertura axiológica y otra distinta que toda revisión de los valores resulte en una apertura del mundo de posibilidades. En particular con Nietzsche, no puede dejarse a un lado la disonancia de alguna de sus interpretaciones. Tanto Ortiz-Osés como



Vattimo subrayan que el ánimo de Nietzsche viene determinado por su amor fati. Este amor al destino, más propiamente dionisiaco, puede llegar a encadenar al filósofo a la corriente de la vida. Por ello, Ortiz-Osés propone un amor más hermesiano, jovial y libre. Mientras que el amor fatal nietzscheano es un amor fatídico o destinal, el amor/humor ortizosesiano es un amor libre y abierto. Con ello, Ortiz-Osés logra preservar para el hombre una cierta movilidad respecto del acontecimiento. En la filosofía de Nietzsche cabe apreciar, como lo ha hecho notar Sloterdijk, un eterno retorno al lado doloroso de la vida. Junto a la salida solutiva de la verdad científica y la salida disolutiva de la aporía psicoanalítica, la hermenéutica ofrece una salida culturalista, que reconoce la inmersión simbólica del hombre. Como el pez en su medio de agua, el hombre respira en un medio cultural, un mar de símbolos entre los que se moviliza su tarea. Ésta es la interpretación ortizosesiana de Nietzsche, una interpretación hermenéutica y simbólica. Para Nietzsche, la vida es un chorro tensional que se extiende entre polos simbólicos (Dioniso y Apolo) por los que transita el paso cansado e inane del hombre. No obstante, a juicio de Ortiz-Osés, el equilibrio entre ambas figuras simbólicas es frágil. En particular, el Nietzsche maduro opta por Dioniso en detrimento de Apolo, pero se trata de un Dioniso enfurecido, no del dios-músico de la tradición cretense. El Dionisos que Ortiz-Osés observa en el último Nietzsche es un dios alejado del lado jovial de la vida, un dios que, como la hiedra que le representa, se desliza por las regiones umbrías de la existencia. Es decir, una disonancia encarnada. Por ello, Ortiz-Osés reclama una salida hermenéutica al enclaustramiento cultural. La hermenéutica puede permitir el distanciamiento necesario de los productos culturales lo suficientemente válida como para apreciar su carácter condicionado y su relativismo consustancial.

Vigésimo quinta. En el proceso de autorreflexión hermenéutica mencionado, Ortiz-Osés se ocupa de la figura de Heidegger. La interpretación que Ortiz-Osés realiza de Heidegger se caracteriza por que desplaza el centro de sus intereses del nihilismo al ámbito de la simbolización. Para Ortiz-Osés, el ser-en-el-mundo es en definitiva, ser-entre-signos-lingüísticos, una auténtica democracia semiológica. No obstante, Ortiz-Osés no es ajeno a la inspiración antropológica del planteamiento del primer Heidegger. No obstante la vocación ontológica del filósofo alemán, Ortiz-Osés observa una inflación antropocéntrica en la resolución del problema ontológico por parte de Heidegger. Esta inflación determinará, según el autor aragonés, la desgracia histórica de Heidegger. La interpretación de Ortiz-Osés contrasta con la de Nishitani, para quien el análisis existencial del Dasein conlleva una deflación ineludible, por cuanto el Dasein encara el horizonte de la nihilidad. La diferencia de lecturas entre ambos autores se explica hermenéuticamente porque para Nishitani el Dasein es sin-fundamento debido a que la existencia es en-humorada, afectiva, a falta de un sustento más firme. Para Ortiz-Osés, sin embargo, la comprensión del mundo en el que el hombre está arrojado es afectiva y, precisamente por ello, subsiste por sobre el abismo de la nada. Existe aquí una diferencia hermenéutica marcada entre ambos autores. Esta diferencia hermenéutica se refiere a la precomprensión del ser-ahí que, en el caso de Ortiz-Osés, viene caracterizada por su raigambre mediterránea. En efecto, en castellano puede distinguirse entre el ser y el estar. El estar tiene que ver con las sensaciones, el sentido afectivo de la vida. Por ello, para Ortiz-Osés, si bien no pueda encontrarse un ser-fundamental del Dasein, el estar-afectivo es él mismo algo distinto de la nada y, puede decirse que, en cierto modo, el ser-ahí flota afectivamente sobre ella. El lenguaje del segundo Heidegger por su parte, trata de remediar el olvido de la metafísica respecto del ser. Frente a la lógica del principio de contradicción, estéril a la

hora de interpretar la riqueza e indigencia del ser, parece que deba emplearse una hermenéutica capaz de integrar el decir esencial del ser en un metadiscurso que incorpore la significación paradójica. La dualética de Ortiz-Osés, mediante el empleo de la coimplicación de los contrarios, puede contribuir a una labor interpretativa de carácter metatextual. Una hermenéutica que integre la paradoja en que recae la ontología puede proceder a una reescritura liberadora. Porque pese al elevado grado de estilización simbólica del segundo Heidegger, a juicio de Ortiz-Osés, el lenguaje del filósofo alemán no es propiamente un lenguaje mitológico. Se trata de un lenguaje que no trata de apalabrar el suceso, sino el acontecimiento. Aspira a capturar el gesto inicial del Ser en lugar de la escenificación del ente. Por ello mismo, el Ser heideggeriano puede llegar a concebirse como silencio en la palabra y soledad en medio del todo. Como alternativa, Ortiz-Osés propone un lenguaje fratricial, es decir una comunidad de signos que se remiten unos a otros en mutua coimplicación. El tercer Heidegger, por su parte, se centra en la creación de mundo por parte del lenguaje. Ortiz-Osés interpreta la relación entre discurso, habla y lengua como procesos correlacionados, de tal manera que su mutua influencia posibilita la recodificación del código, la creación de nuevos textos y la apertura de nuevos diálogos. Ortiz-Osés propone interpretar la ontología como apalabramiento o acuñación, es decir, semiosis general de la experiencia humana susceptible de resimbolización. Es decir, para Ortiz-Osés, el ser es signo-sentido (símbolo) con que el hombre nombra a las cosas. Así también, el ser-símbolo trae a la mano las fugas de sentido (sinsentido) que desafían el sistema de signos que el hombre se proporciona a sí mismo para habérselas con las cosas. De este modo, el ser-sentido puede caracterizarse como el lenguaje humano que nombra el evento apropiador.

Por último, a lo largo de la tesis hemos distinguido tres giros significativos en la hermenéutica de Ortiz-Osés. El primero de ellos es el giro lingüístico. Siguiendo la *Sprachlichkeit* de la interpretación, apuntada por Gadamer, Ortiz-Osés se emplea en delimitar y aclarar el amplio panorama que ofrece la filosofía del lenguaje contemporánea. Ello se traduce en que, en sus primeras obras, el hombre ortizosesiano habita un frondoso mundo lingüístico. El segundo giro que hemos apuntado a lo largo del estudio es el giro antropológico. Coincide con la profundización en el carácter axiológico de las interpretaciones humanas. La hermenéutica debe considerar los valores presentes en las interpretaciones a fin de que su labor sea crítica y emancipadora. El tercer giro es el giro cordial, por el que el amor se sitúa en el centro de la hermenéutica. Ello sucede debido a su triple condición de liberador de la comunicación, propiciador de una apertura existencial y de constituir la experiencia donadora de sentido por antonomasia. Con ello, la hermenéutica de Ortiz-Osés asume la tradición europea que se remonta a Hegel y el protestantismo, para darle un curso original y mediterráneo, en el que la experiencia afectiva contribuye al apalabramiento del sentido simbólico.

## BIBLIOGRAFIA

- Agamben, G. *L'amitié*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2007. 40 pp.
- Allen, N.J. *Romulus and the fourth function en Indo-european religion after Dumézil. Journal of indo-european studies, n.º. 16*. Washington: The Institute for the study of man, 1996. 196 pp.
- Altuna, J; Mariezkurrena, K. *Nuevos hallazgos en la cueva de Ekain*. Zephyrus LXI, enero-junio 2008.
- Apalategi, J. *Introducción a la historia oral*. Barcelona: Anthropos, 1987. 272 pp.
- Apel, K.O. *Understanding and explanation. A transcendental-pragmatic perspective*. Massachusetts and London: MIT Press Cambridge, 1984. 283 pp.
- *Semiótica trascendental y filosofía primera*. Madrid: Síntesis, 2002. 191 pp.
- Apellániz, J.M. *La cueva de Santimamiñe*. Bilbao: Publicaciones de la Excma. Diputación de Vizcaya, 1971. S.P.
- Arana, J. R. *Hacia un nuevo Platón*. Barakaldo: Librería San Antonio, 2001. 188 pp.
- Arendt, H. *El concepto de amor en San Agustín*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2001. 150 pp.
- Arrinda, A. *Magia y religión primitiva de los vascos*. Deba: AAA, 1985. 709 pp.
- Austin, J. L. *How to do things with words*. Massachusetts: Harvard University Press, 1975. 168 pp.
- Axelrod, R. *The evolution of cooperation*. New York: Basic Books, 1984. 264 pp.
- Azemá, M. *L'art des cavernes en action*. Tome 2. Paris: Errance, 2010. 470 pp.
- Bachofen, J.J. *Mitología arcaica y derecho materno*. Barcelona: Anthropos, 1988. 302 pp.
- Baliñas, C.A. *El pensamiento de Amor Ruibal. Una revisión de la filosofía a la luz de la correlatividad*. Madrid: Editora Nacional, 1968. 260 pp.
- Baltza, J. *El escorpión en su madriguera*. Alegia: Hiria, 2000. 228 pp.
- Barandiarán, J. M. *Diccionario de mitología vasca*. San Sebastián: Txertoa, 1984. 219 pp.
- *La mitología vasca*. San Sebastián: Txertoa, 1985. 164 pp.
  - *El hombre primitivo en el País Vasco*. San Sebastián: Orain, 1995. 86 pp.

- *Brujería y brujas*. Andoain: Txertoa, 2008. 154 pp.
- Barthes, R. *Mitologías*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2004. 257 pp.
- Benveniste, E. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. Tt. I y II*. Paris: Les Éditions de minuit, 1969. 378 y 339 pp.
- Beriain, J. *Vascos y navarros*. Alegia: Haranburu, 1998. 154 pp.
- Bleicher, J. *Contemporary hermeneutics. Hermeneutics as method, philosophy and critique*. London: Routledge & Kegan Paul, 1980. 288 pp.
- Blumenberg, H. *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Trotta, 2003. 257 pp.
- Bogen, D. *Order without rules. Critical theory and the logic of conversation*. Albany: Suny Press, 1999. 188 pp.
- Bornemann, E. *Le patriarcat*. Paris: Presses universitaires de France, 1979. 311 pp.
- Briffault, R. *The mothers*. New York: Holiday house, 1977. Abridged edition. 451 pp.
- Bultmann, R. *New Testament and mythology and other basic writings*. Philadelphia: Fortress Press, 1989. 168 pp.
- Burkert, W. *Homo necans*. Berkeley: University of California Press, 1983. 334 pp.
- Campanile, E. *Today, after Dumézil* en Polomé, E.C. (Ed.) *Indo-european religion after Dumézil*. Washington: Institute for the study of man. 196 pp.
- Campbell, J. *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*. México D.F: Fondo de cultura económica, 2001. 372 pp.
- Caro Baroja, J. *Mitos vascos y mitos sobre los vascos*. San Sebastián: Txertoa, 1985. 129 pp.
- *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza, 2010. 392 pp.
- Carpenter, C. *San Buenventura. La teología como camino de santidad*. Barcelona: Herder, 2002. 302 pp.
- Cassirer, E. *Einstein's theory of relativity*. New York: Dover Publications, 1953. 465 pp.
- *Filosofía de las formas simbólicas II. El pensamiento mítico*. México D.F: Fondo de cultura económica, 1998. 319 pp.
- Cauvin, J. *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture*. Paris: CNRS Éditions, 2010. 310 pp.

Chang, G.C.C. *The buddhist teaching of Totality. The Philosophy of Hwa Yen Buddhism*. University Park: Pennsylvania State University, 1991. 300 pp.

Cicerón. *La invención retórica*. Madrid: Gredos. 1997. 322 pp.

- *Sobre la adivinación. Sobre el destino. Timeo*. Madrid: Gredos, 1999. 418 pp.
- *Sobre el orador*. Madrid: Gredos, 2002. 509 pp.

Clottes, J; Lewis-Williams, D. *Les chamanes de la préhistoire*. Paris: Les Éditions du Seuil, 2001. 237 pp.

- *El chamanismo paleolítico: fundamentos de una hipótesis en Veleia* N°s. 24-25. Año 2007-2008.
- *Sticking bones into cracks in the Upper Paleolithic en Renfrew, C. Becoming human*. New York: Cambridge University Press, 2009. 282 pp.

Coburn, T. B. *Encountering the Goddess*. New York: State University of New York Press, 1991. 257 pp.

Cohen, H. *El prójimo*. Barcelona: Anthropos, 2004. 87 pp.

Conkey, M. *Materiality and meaning-making in the paleolithic arts* en Renfrew, C. *Becoming human*. New York: Cambridge University Press, 2009. 282 pp.

Corbin, H. *Alone with the Alone. Creative imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*. New Jersey: Princeton University Press, 1998. 406 pp.

Cubo Ugarte, O. *Actualidad hermenéutica del Saber Absoluto. Una lectura de la fenomenología del espíritu de Hegel*. Madrid: Dykinson, 2010. 191 pp.

Damasio, A. *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Barcelona: Crítica, 2005. 330 pp.

Daraki, M. *Dionysos et la déesse terre*. Paris: Flammarion, 1994. 288 pp.

Darmon, M. *Ensayos acerca de la topología lacaniana*. Buenos Aires: Letra Viva, 2008. 367 pp.

Dasgupta, S. *A history of indian philosophy, Vol. I*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2010. 544 pp.

De Galíndez, J. *El Derecho vasco*. Buenos Aires: EKIN, 1947. 220 pp.

Deleuze, G. *Lógica del sentido*. Barcelona: Barral editores, 1971. 430 pp.

- *El pliegue*. Barcelona: Paidós ibérica, 1989. 177 pp.
- *El anti-Edipo*. Barcelona: Paidós ibérica, 1998. 428 pp.

- *Nietzsche y la Filosofía*. Barcelona: Anagrama, 2012. 275 pp.
- Deren, M. *Divine horsemen, the living gods of Haiti*. New York: McPherson & Co. 2004. 350 pp.
- Derrida, J. *La dissémination*. Paris: Seuil, 1972. 445 pp.
- *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 2003. 372 pp.
- De Saussure, F. *Curso de lingüística general*. Madrid: Akal, 1989. 319 pp.
- Dilthey, W. *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*. Madrid: Istmo, 2000. 247 pp.
- Dodds, E.R. *The Greeks and the irrational*. Los Angeles: University of California Press, 1992. 327 pp.
- Dor, J. *Introduction à la lecture de Lacan*. Paris: Éditions Denoël, 2002. 555 pp.
- Dumézil, G. *Mythes et dieux des indo-européens*. Paris: Flammarion, 1992. 319 pp.
- *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*. Barcelona: Herder, 1999. 305 pp.
- Durand, G. *De la mitocrítica al mitoanálisis*. Barcelona: Anthropos, 1993. 366 pp.
- *Las estructuras antropológicas del imaginario*. México D.F: fondo de cultura económica, 2004. 484 pp.
- Eco, U. *Interpretación y sobreinterpretación*. Madrid: Cambridge University Press, 1997. 172 pp.
- Eliade, M. *Tratado de historia de las religiones*. Barcelona: Circulo de lectores, 1990. 564 pp.
- *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza, 2000. 174 pp.
  - *El vuelo mágico*. Madrid: Siruela, 2005. 255 pp.
- Engels, F. *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*. Barcelona: Planeta de Agostini, 1992. 303 pp.
- Estornés Lasa, B. *El mundo en la mente popular vasca*. San Sebastian: Auñamendi, 1975. 178 pp.
- Ferrater Mora, J. *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1992. 3589 pp.
- Ficino, M. *De amore*. Madrid: Tecnos, 2008. 242 pp.

- Foucault, M. *Las palabras y las cosas*. Mexico D.F: Siglo XXI, 2001. 375 pp.
- Fromm, E. *Love, sexuality and matriarchy. About gender*. New York: Fromm international publishing corporation, 1997. 220 pp.
- Gadamer, H. G. *Hegel's dialectic*. New Haven: Yale University Press, 1976. 118 pp.
- *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1977. 331 pp.
  - *Mito y razón*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1997. 133 pp.
- Garfinkel, H. *Estudios en etnometodología*. Barcelona: Anthropos, 2006. 319 pp.
- Garmendia, F. *Aspectos sociales en el uso de la tierra en Mendiak*, T.1. Donostia: ETOR, 1980. 414 pp.
- Geertz, C. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1990. 387 pp.
- Gimbutas, M. *The Kurgan culture and the Indo-Europeanization of Europe*. Washington: The Institute for the study of man, 1997. 404 pp.
- Greimas, A.J. *Des dieux et des hommes*. Paris: Press Universitaires de France, 1985. 233 pp.
- Greimas, A.J; Courtés, J. *Semiótica*. Madrid: Gredos, 1990. 474 pp.
- Groenen, M. *Sombra y luz en el arte paleolítico*. Barcelona: Ariel, 2000. 135 pp.
- Guilaine, J. *La mer partagée. La Méditerranée avant l'écriture 7000-2000 avant Jésus-Christ*. Paris: Hachette Littératures, 2005. 910 pp.
- Habermas, J. *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus, 1981. 315 pp.
- *Ciencia y Técnica como ideología*. Madrid: Tecnos, 1989. 181 pp.
  - *On the pragmatics of communication*. Cambridge: The MIT Press, 1998. 454 pp.
  - *Teoría de la acción comunicativa I*. Madrid: Santillana de Ediciones, 1999. 517 pp.
- Halliwell, S. *Aristotle's poetics*. London: Gerald duckworth & Co. 2000. 369 pp.
- Harris, M. *Antropología cultural*. Madrid: Alianza Editorial, 1990. 739 pp.
- Harrison, J. E. *Epilegomena to the study of Greek religions and Themis a study of the social origins of Greek religion*. New York: University books, 2010. 600 pp.

Hartmann, N. *Ética*. Madrid: Encuentro, 2011. 852 pp.

Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2000. 483 pp.

Heidegger, M. *Conceptos fundamentales*. Madrid: Alianza, 1989a 182 pp.

- *Hölderlin y la esencia de la poesía*. Barcelona: Anthropos, 1989b. 87 pp.
- *El ser y el tiempo*. México: Fondo de cultura económica, 1991. 478 pp.
- *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza, 1998. 279 pp.
- *The essence of truth*. New York: Continuum, 2002a. 253pp.
- *De camino al habla*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2002b. 200 pp.
- *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2003a. 189 pp.
- *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos: Biblioteca Internacional Heidegger, 2003b. 414 pp.
- *Introduction to phenomenological research*. Bloomington: Indiana University Press, 2005. 252 pp.
- *Meditación*. Buenos Aires: Biblos, 2006. 364 pp.
- *Basic concepts of ancient philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 2008. 253 pp.

Heise, D. R. *Understanding events. Affect as the construction of social action*. Cambridge: Cambridge University Press. 197 pp.

Hesíodo. *La Teogonía*. Barcelona: Teorema, 1986. 112 pp.

Hillman, J. *Archetypal psychology. A brief account*. Connecticut: Spring publications, 1983. 131 pp.

- *Re-visioning Psychology*. New York: Harper & Row, 1992. 266 pp.

Hodder, I. *The domestication of Europe*. Oxford: Basil Blackwell, 1990. 331 pp.

- *Reading the past*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. 312 pp.
- *Çatalhöyük, The leopard's tale*. London: Thames and Hudson, 2006. 288 pp.



- *Religion in the emergence of civilization*. New York: Cambridge University Press, 2010. 360 pp.
- Horacio. *Odas. Épodos*. Madrid: Espasa Calpe, 2006. 240 pp.
- Hornilla, T. *La ginococracia vasca: contribución a los estudios sobre el euskomatriarcado*. Bilbao: GEU, 1981. 222 pp.
- *Sobre el carnaval vasco*. San Sebastián: Txertoa, 1987. 168 pp.
  - *Zamalzain el chamán y los magos del carnaval vasco*. San Sebastián: Txertoa, 1988. 150 pp.
- Hume, D. *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos, 2005. 888 pp.
- Iser, W. *The act of Reading. A theory of aesthetic response*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1991. 239 pp.
- Isler-Kerényi, C. *Civilizing violence*. Fribourg: Academic Press, 2004. 123 pp.
- Jaffé, A. *The myth of meaning*. New York: Penguin Books, 1975. 186 pp.
- Jakobson, R. *Huit questions de poétique*. Paris: Éditions du Seuil, 1977. 188 pp.
- Jay, M. *Downcast eyes*. Berkeley: University of California Press, 1994. 632 pp.
- Jones, E; Jung, C.G; Hillman, J. *Salt and the alchemical soul*. Connecticut: Spring publications, 1995. 179 pp.
- Jung, C. G. *Psicología de la transferencia*. Barcelona: Paidós ibérica. 1983. 200 pp.
- *Aion, introducción a los simbolismos del sí-mismo*. Barcelona: Paidós ibérica, 1992. 512 pp.
  - *Símbolos de transformación*. Buenos Aires: Paidós, 1993. 441 pp.
  - *Respuesta a Job*. Madrid: Fondo de cultura económica, 1998. 132 pp.
- Jung, C.G; Kerényi, K. *Essays on a science of mythology. The myth of the divine child and the mysteries of Eleusis*. New Jersey: Princeton University Press, 1993. 200 pp.
- Kaufmann, A. *Hermenéutica y Derecho*. Granada: Comares, 2007. 207 pp.
- Kerényi, K. *Zeus and Hera*. New Jersey: Princeton University Press, 1975. 211 pp.
- *Dionisios. Raíz de la vida indestructible*. Barcelona: Herder, 1988. 285 pp.
  - *The gods of the greeks*. London: Thames and Hudson, 2002. 304 pp.

- *Eleusis*. Madrid: Siruela, 2004. 264 pp.
  - *En el laberinto*. Madrid: Siruela, 2006. 205 pp.
  - *Athene: virgin and mother in greek religion*. New York: Spring Publications, 2008. 103 pp.
  - *Misterios de los Cabiros*. Madrid: Sexto piso, 2010. 70 pp.
- Kitagawa, J.M.; Long, C. (Eds.). *Myths and symbols. Studies in honor of Mircea Eliade*. Chicago: University of Chicago Press, 1969. 438 pp.
- Kojève, A. *Introduction to the reading of Hegel*. London: Cornell University Press, 1980. 287 pp.
- Kristeva, J. *Semiotica I*. Madrid: Fundamentos, 2001. 269 pp.
- Lausberg, *Manual de Retórica literaria*. Vol. I. Madrid: Gredos. 1999. 382 pp.
- LeGuillou, Y. *La Vénus du Pont-D'Arc*. Paris: INORA, N°. 29, 2001.
- Leroi-Gourhan, A. *Les religions de la préhistoire*. Paris: PUF, 2008. 156 pp.
- Levenson, C. *Socrates among the Corybantes*. Connecticut: Spring Publications, 1999. 174 pp.
- Lévi-Strauss, C. *El pensamiento salvaje*. México D.F: Fondo de cultura económica, 1984. 413 pp.
- *Antropología estructural*. Barcelona: Altaya, 1994. 428 pp.
  - *El totemismo en la actualidad*. Madrid: Fondo de cultura económica de España, 2003. 157 pp.
- Lewis-Williams, D. *The mind in the cave*. London: Thames & Hudson, 2002. 320 pp.
- Lorblanchet, M; Le Quellec, J.L; et al. (Dirs). *Chamanismes et arts préhistoriques. Vision critique*. Paris: Errance, 2006. 335 pp.
- Lotman, I.M. *La semiosfera, I y II*. Madrid: Cátedra, 1996. 267 y 254 pp.
- *Cultura y Explosión*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1998. 238 pp.
- Lowen, A. *El lenguaje del cuerpo*. Barcelona: Herder, 2005. 402 pp.
- Löwith, K. *From Hegel to Nietzsche. The revolution in nineteenth-century thought*. New York: Columbia University Press, 1991. 464 pp.

- *Martin Heidegger and european nihilism*. New York: Columbia University Press, 1995. 304 pp.
- Lucas, D.W. *Aristotle: Poetics*. Oxford: Oxford University Press, 1980. 313 pp.
- Lukács, G. *History and class consciousness. Studies in Marxist Dialectics*. Cambridge: MIT Press, 1972. 356 pp.
- MacKinnon, N.J. *Symbolic interactionism as affect control*. Albany: Suny Press. 1994. 245 pp.
- Malinowski, B. *Sex and repression in savage society*. Chicago: University of Chicago Press, 1985. 285 pp.
- Marcuse, H. *Eros y civilización*. Barcelona: Ariel, 2003. 253 pp.
- Mahler, M. *The psychological birth of the human infant. Symbiosis and individuation*. New York: Basic Books, 2000. 309 pp.
- Mauss, M. *The gift. The form and reason for Exchange in archaic societies*. London: Routledge, 1990. 164 pp.
- Mead, G.H. *Mind, self and society*. Chicago: Chicago University Press, 1962. 401 pp.
- Merleau-Ponty, M. *The primacy of perception. And other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics*. Illinois: Northwestern University Press, 1978. 228 pp.
- Miller, D.L. *Three faces of God. Traces of Trinity in Literature and Life*. Philadelphia: Fortress Press, 1986. 164 pp.
- Montenrose, J. Python. *Estudio Del mito délfico y sus orígenes*. Madrid: Sexto piso, 2009. 735 pp.
- Mueller-Vollmer, Karl. *Language, Mind and Artifact: An Outline of Hermeneutic Theory since the Enlightenment*, en *The hermeneutics reader. Texts of the German Tradition from the enlightenment to the present*. New york: Continuum, 2002. 380 pp.
- Nancy, J. L. *Ser singular plural*. Madrid: Arena libros, 2006. 198 pp.
- Nagy, G. *Greek mythology and poetics*. Ithaca: Cornell University Press, 1996. 363 pp.
- Neumann, E. *The great mother. An analysis of the archetype*. Princeton: Princeton University Press, 1991. 185 pp.
- *Origins and history of consciousness*. Princeton: Princeton University Press, 1995. 493 pp.

Nicolás de Cusa. *Acerca de la docta ignorancia*. Ll. I y II. Buenos Aires: Biblos, 2007. 179 y 159 pp.

Nietzsche, F. *La voluntad de poder*. Madrid: Editorial EDAF, 2000. 680 pp.

- *Los filósofos preplatónicos*. Madrid: Trotta, 2003. 184 pp.

Nilsson, M.P. *A history of Greek religion*. New York: Norton & Company, 1964. 316 pp.

Nishitani, K. *La religión y la nada*. Madrid: Siruela, 2003. 379 pp.

Norris, C. *Derrida*. Cambridge: Harvard University Press, 1987. 271 pp.

Ortega y Gasset, J. *Ideas y creencias*. Madrid: Alianza, 2005. 197 pp.

Ortiz-Osés, A. *Antropología hermenéutica. Para una filosofía del lenguaje del hombre actual*. Madrid: Ricardo Aguilera, 1973. 144 pp.

- *Contracultura y revolución*. Madrid: Miguel Castellote, 1976a. 128 pp.

- *Mundo, hombre y lenguaje crítico*. Salamanca: Sígueme, 1976b. 240 pp.

- *Comunicación y experiencia interhumana*. Bilbao: Descleé de Brouwer, 1977. 323 pp.

- *Mitos, símbolos y arquetipos*. Bilbao: La gran enciclopedia vasca, 1980. 566 pp.

- *El inconsciente colectivo vasco*. San Sebastián: Txertoa, 1982. 242 pp.

- *Antropología simbólica vasca*. Barcelona: Anthropos, 1985. 177 pp.

- *La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna*. Barcelona: Anthropos, 1986. 322 pp.

- *El matriarcalismo vasco*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1988. 138 pp.

- *Metafísica del sentido*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1989. 218 pp.

- *La identidad cultural aragonesa*. Zaragoza: Centro de estudios bajoaragoneses, 1992. 173 pp.

- *Visiones del mundo*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1995. 220 pp.

- *La Diosa madre*. Madrid: Trotta, 1996. 138 pp.

- *La razón afectiva*. Salamanca: Editorial San Esteban, 2000. 174 pp.

- *Amor y sentido*. Barcelona: Anthropos, 2003. 255 pp.
  - *Heidegger y el ser-sentido*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2009. 179 pp.
  - *Nietzsche: la disonancia encarnada*. Zaragoza: Libros del innombrable, 2010. 383 pp.
- Otto, W. *Dioniso, mito y culto*. Madrid: Siruela, 2001. 185 pp.
- *Los dioses de Grecia*. Madrid: Siruela, 2003. 280 pp.
  - *El sentido de los misterios eleusinos*, en *Hombre y sentido*, *Círculo Eranos III*. Barcelona: Anthropos, 2004. 207 pp.
- Peirce, C.S. *The essential Peirce, V.I*. Bloomington: Indiana University Press, 1991. 584 pp.
- Pintchman, T. *The rise of the goddess in the hindu tradition*. New York: State University, 1994. 288 pp.
- Platón. *Diálogos, T. II*. Madrid: Gredos, 1983. 464 pp.
- *Diálogos, T. V*. Madrid: Gredos, 2002. 620 pp.
- Plutarco. *Isis y Osiris*. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta, 2007. 97 pp.
- Polomé, E. *Methodology of comparative religion en Essays in Honor of Karl Kerényi*. Washington: The Institute for the study of man, 1984. 144 pp.
- Popper, K. *La miseria del historicismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2002. 182 pp.
- *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento humano*. Barcelona: Paidós ibérica, 2003. 513 pp.
- Puhvel, J. *Comparative mythology*. Baltimore: John Hopkins, 1989. 302 pp.
- Rabinowitz, J. *Faces of God. Canaanite Mythology as hebrew Theology*. Woodstock: Spring Publications, 1998. 120 pp.
- Rahner, H. *Mitos griegos en interpretación cristiana*. Barcelona: Herder, 2003. 381 pp.
- Rank, O. *El trauma del nacimiento*. Barcelona: Paidós ibérica, 1991. 200 pp.
- Renfrew, C. *Becoming human*. New York: Cambridge University Press, 2009. 282 pp.
- Ricoeur, P. *Interpretation theory. Discourse and the surplus of meaning*. Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976. 107 pp.

- Rodriguez de Yurre, G. *Civilización y civismo*. Vitoria: ESET, 1968. 114 pp.
- Rorty, R. *El giro lingüístico*. Barcelona: Paidós ibérica, 1998. 167 pp.
- Sartre, J.P. *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada, 1953. 864 pp.
- Schaff, A. *Introduction to Semantics*. New York: Pergamon Press, 1962. 395 pp.
- Schechner, R. *Between theatre and anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985. 342 pp.
- Schelling, F.W.J. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Barcelona: Anthropos, 2004. 326 pp.
- Schelling, T.C. *The strategy of conflict*. Cambridge: Harvard University Press, 1980. 328 pp.
- Schleiermacher, F. *Hermeneutics and criticism and other writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. 284 pp.
- Searle, J. R. *Speech acts. An essay in the philosophy of language*. London: Cambridge University Press, 1970. 203 pp.
- Simondon, G. *L'individuation psychique et collective*. Paris: Aubier, 2007. 293 pp.
- Sloterdijk, P. *El pensador en escena*. Valencia: Pre-Textos, 2000. 183 pp.
- *Esferas I*. Madrid: Siruela, 2003. 582 pp.
- Spinoza. *Ética*. Madrid: Alianza, 1987. 379 pp.
- Suetonio. *Vida de los doce césares*. Barcelona: Juventud, 1978. 349 pp.
- Swami Sivananda. *The principal Upanishads*. Uttarakhand: Divine life society, 2008. 511 pp.
- Taçon, P.S.C. *Identifying ancient religious thought and iconography*, en *Becoming human*. New York: Cambridge University Press, 2009. 282 pp.
- Testart, A. *La Déese et le grain*. Paris: Errance, 2010. 164 pp.
- The Bhagavad Gita*. Uttarakhand: The Divine life society, 2008. 576 pp.
- Thiselton, A. C. *New horizons in Hermeneutics. The theory and practice of transforming biblical reading*. Michigan: Zondervan publishing house, 1992. 703 pp.
- Todorov, T. *El jardín imperfecto*. Barcelona: Paidós ibérica, 1999. 343 pp.
- Tugendhat, E. *Introducción a la filosofía analítica*. Barcelona: Gedisa, 2003. 142 pp.

- *Antropología en vez de metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2008. 187 pp.
- Turner, V. *The ritual process. Structure and Anti-Structure*. New York: Aldine de Gruyter, 1997. 213 pp.
- *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI, 1999. 455 pp.
- Ucko, P. J. *The interpretation of prehistoric anthropomorphic figurines* en *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. Vol. 92, Issue 1 (JA. June 1962).
- Van Eemeren, F.H; Grootendorst, R; Kruiger, T. *Handbook of argumentation theory. A critical survey of classical backgrounds and modern studies*. Dordrecht: Foris publications, 1987. 333 pp.
- Van Eemeren, F.H; Grootendorst, R; Snoeck Henkemans, A.F. *Argumentation*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 2002. 196 pp.
- Vattimo, G. *Beyond interpretation. The Meaning of Hermeneutics for Philosophy*. Cambridge: Polity Press, 1997. 129 pp.
- *Las aventuras de la diferencia*. Barcelona: Altaya, 1999. 173 pp.
  - *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa, 2000. 160 pp.
  - *Diálogo con Nietzsche*. Barcelona: Paidós ibérica, 2002a. 305 pp.
  - *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa, 2002b. 190 pp.
- Walton, D. *Abductive reasoning*. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 2004. 320 pp.
- Webster, W. *Légends basques*. Aubéron, 2005. 328 pp.
- West, M.L. *The East face of Helicon*. New York: Oxford University Press, 1997. 662 pp.
- *Early greek philosophy and the orient*. New York: Oxford University Press, 2002. 256 pp.
  - *Indo-European Poetry and Myth*. New York: Oxford University Press, 2007. 525 pp.
- Whitehead, A.N. *Proceso y realidad*. Buenos Aires: Losada, 1956. 474 pp.
- Wolin, R. *Löwith and Heidegger: an introduction*, en Löwith, K. *Martin Heidegger and european nihilism*. New York: Columbia University Press, 1995. 304 pp.

Zabala, S. *The remains of being. Hermeneutic ontology after metaphysics*. New York: Columbia University Press, 2009. 178 pp.

Zimmer, H. *El rey y el cadáver. Cuentos, mitos y leyendas sobre la recuperación de la integridad humana*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1999. 351 pp.

Zubiri, X. *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1998. 574 pp.