

UNA INTRODUCCIÓN A LA HERMENÉUTICA DEL SENTIDO EN ORTIZ-OSÉS

HÉCTOR FERNÁNDEZ MEDRANO
Universidad de Deusto. Bilbao.

RESUMEN: Una exposición de las particularidades de la propuesta hermenéutica del autor vasco-aragonés Andrés Ortiz-Osés. En ella se trata de poner de relieve los aspectos de mayor relevancia para una lectura política de esta temática. Se maneja una selección de obras del autor y bibliografía secundaria realizada con ánimo interpretativo más que taxonómico. Las conclusiones alientan a profundizar en esta lectura, que resulta novedosa con respecto a los enfoques exclusivamente hermenéuticos o antropológico-culturales.

PALABRAS CLAVE: hermenéutica; sentido; implicación; valores; Ortiz-Osés; política.

An introduction to Hermeneutics of the Sense in Ortiz-Osés

ABSTRACT: An exposition of the distinctive features of Basque-Aragonese author Andrés Ortiz-Osés' hermeneutical proposal. Those aspects deemed more relevant for a political approach to this subject are highlighted. The selection of the writer's corpus and of the secondary literature responds more to an interpretative aim than to a taxonomical one. The preliminary findings encourage continuing with this line of in-depth research, as it presents a novel approach compared to the exclusively hermeneutic or anthropological-cultural ones.

KEY WORDS: hermeneutics; sense; implication; values; Ortiz-Osés; politics.

Andrés Ortiz-Osés (Tardienta, 1943), hijo de madre navarra y padre aragonés, estudia Teología en la Universidad Pontificia de Comillas y Filosofía en la Gregoriana de Roma. Acabará doctorándose en Hermenéutica en Innsbruck, habiendo sido alumno de Gadamer, Emerich Coreth y Franz-Karl Mayr. En contacto con el junguiano Círculo de Eranos forjará la actitud filosófica con la que se relacionará con los desarrollos de la hermenéutica gadameriana, en cuya estela se encuentra siempre. Sus intentos por dar una interpretación consistente al abundante material etnográfico vasco en sintonía con Bachofen son especialmente conocidos por su relevancia. Desarrolló su labor docente, fundamentalmente en las áreas de la metafísica y la hermenéutica cultural, como catedrático en la Universidad de Deusto (Bilbao). Cabe apuntar a modo de curiosidad, extraída de la exhaustiva tesis doctoral de Félix Guerenabarrena en torno al autor, que su primer texto de corte hermenéutico fue publicado en nuestro país antes que *Verdad y método*¹.

Su obra, habitualmente, se toma en cuenta o se descarta con idéntica ligereza. Este tipo de orillamiento o asunción de su *corpus* teórico tiene la misma consecuencia efectiva: El desatendimiento de las potencialidades y proyecciones de sus reflexiones. Estas son eminentemente prácticas.

¹ Cf. GUERENABARRENA, F. (2015). *El sentido simbólico en la filosofía hermenéutica de Ortiz-Osés*, San Sebastián-Donostia: UPV/EHU.

Es ineludible admitir y exigir ejemplificaciones cuando el tema que reverbera de fondo, a través de las páginas, es el del Sentido de la existencia. Ortiz-Osés, convencido de que éste comparece en los grandes símbolos, muestra un amplio y atractivo compendio de explicaciones de y a partir de mitos fundamentales y fundacionales. Este artículo aspira a abordar la problemática tratando de impedir tanto la desorientación como las fugas, bien desmitizantes, bien misticadoras. Es relevante prestar atención a estas, pues son tendencias factibles cuando se maneja una concepción del Sentido como «coimplicación de los opuestos» (concepción algo orientalizante, quizás; pero en ningún caso oriental). Al mismo tiempo, resulta poco acertado, si se pretende una acometida filosófica mínimamente rigurosa, hipostasiar el abundante material ejemplificante que (de)muestra el autor. Esto conllevaría perder de vista la trayectoria reflexiva que nos ocupa.

El estudio y/o manejo de símbolos siempre traslada más allá (o más acá) de los mismos. Siendo así, no es prioritario subordinarlos artificialmente a la cuestión del Sentido, pero sí prestar atención a dónde o qué predisponen los mismos. Trabajar con símbolos, ya se consideren como la forma en que se manifiesta lo sagrado, reactualización mítica del acontecimiento originario (Eliade), y/o se haga referencia a los productos culturales y su excedente de sentido (Ricoeur), es trabajar con uno mismo. Esto se ha de tener en cuenta cuando el atractivo y el interés del texto-tejido del objeto de estudio conmina a distraer la atención de su estructura interna, que habría de regir la investigación. El gesto filosófico del autor habla del Sentido de la existencia; y es susceptible de fungir como guía para la acción.

No menos interesante y atractiva es la forma en la que compone y expone sus ideas. El uso frecuente de «agudezas formuladas en dualidades contrastadas», correlaciones, paralelismos, deslexicalizaciones, formulaciones anafóricas cognitivas y, sobre todo, semánticas, el conceptismo lúdico, los neologismos, «abundantísimas nominalizaciones», un lenguaje cargado de experiencias individuales, etc. (sin olvidar el habitual recurso a los aforismos) no son, sin embargo, fruto de un «acratismo lúdico» sino propio del «perpetuo tránsito del campo del enunciado conceptual al campo del enunciado simbólico-poético, y viceversa», del vaivén de un texto dialéctico que «avanza por condensación conceptual y expansión simbólico-analógica»².

No es desatinado considerar su modo de tratar la cuestión del Sentido como uno riguroso y adecuado para los tiempos (filosóficos) que corren. Se podrá atisbar quizás, como se ha apuntado antes, cierta potencialidad política, radicalmente democrática, en el modo de tratar las problemáticas y el intento por resolverlas. Un planteamiento del Sentido afectivo, ambiguo, complicado y coimplicado, que asume la propia existencia atravesada/atravesante y desgarrada sin solución definitiva es provechoso frente a reduccionismos o soluciones simplistas.

² Cf. CAMINERO, J. (1984). «El idiolecto discursivo-estilístico en la obra del pensador A. Ortiz-Osés». *Letras Deusto*, Vol. 14, n° 28, enero-abril, Bilbao, pp. 137-140, 155-158.

1. HERMENÉUTICA EN ANDRÉS ORTIZ-OSÉS.

«El hombre no es la medida, pero sí la mediación de todas las cosas»-AOO.

La convicción básica de la Hermenéutica es que el mundo y el ser humano se constituyen como tales en y por el lenguaje: «Lo real se realiza en el lenguaje»³. El ser humano es, en un sentido biológico y morfológico, carencial y deficiente (Plessner). La «segunda naturaleza» del lenguaje viene a mediar la adaptación a la vida y posibilitar la supervivencia⁴.

El mundo, a través de la mediación del lenguaje, se *desdobla* (en realidad e idealidad) y *redobla*. El desdoblamiento es en un primer momento *imaginal* (significación) y en otro posterior *conceptual* (significado). El movimiento «de vuelta», *redoblamiento*, revierte en lo real. Imagen y concepto no sólo forman parte de lo real en sentido lato sino que lo determinan: lo subjetivo es también un redoblamiento de lo objetivo⁵. La *imagen* es totalizante, «visión» holista; el *concepto* «revisión» abstracta. Aquella, intuición previa a la noción, soporta el *símbolo*. Éste soporta al *signo*. Entonces, hay un desdoblamiento abstracto de lo real (semiótica, conceptualismo) reductor (de lo real a su función) y un redoblamiento axiológico de lo real (hermenéutica, simbolismo) amplificador (de lo real a su expresión humana). Gadamer considera la *Sprachlichkeit*, lingüicidad, como espacio de encuentro entre naturaleza y espíritu. El lugar central lo ocupa el lenguaje. El ser humano aparece descentrado, excéntrico, por él, pero abierto a la «otredad transhumana»⁶.

1.1. Una hermenéutica simbólica.

Ortiz-Osés se sitúa en el ámbito de la hermenéutica filosófica contemporánea de una manera particular. Asumiendo las reflexiones heideggeriano-gadamerianas, pretende comple(men)tarlas mediante una atención/énfasis especial al símbolo. A través de la hermenéutica gadameriana no sólo asume que la interpretación es un interlenguaje condición y medio de toda donación de sentido. Trata de profundizar la crítica al positivismo, que se presenta como el fundamento último de lo real, y el historicismo, que defiende la filosofía como un caminar desde el «no-saber» mítico al conocimiento racional-científico. Operará aquí la recuperación del símbolo frente al olvido del mismo y la priorización occidental del signo.

³ LANCEROS, P. «Antropología hermenéutica». En: VV. AA. Ortiz-Osés, A. y Lanceros, P. (eds.). (2004). *Diccionario de Hermenéutica*. Bilbao: Universidad de Deusto, p. 21.

⁴ Cf. SOLARES, B. «Hermenéutica del sentido». En: VV. AA. (2011). Garagalza, L. (coord.), *Filosofía, Hermenéutica y Cultura. Homenaje a Andrés Ortiz-Osés*. Bilbao: Publicaciones de la Universidad de Deusto, p. 256.

⁵ Cf. ORTIZ-OSÉS, A. (2003). *Amor y Sentido. Una hermenéutica simbólica*. Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial, pp. 82 y ss.

⁶ Cf. ORTIZ-OSÉS, A. (2003); p. 26.

En este glosar la actitud gadameriana simbólicamente, es clave el encuentro con el «Círculo de Eranos» y su pretensión de interpretar del mismo modo la historia de la filosofía⁷. Junto con Jung, estos suponen el enlace entre una hermenéutica de la comprensión dialógica del otro y una psicología de la asunción crítica de lo propio. Se trata de una implicación de lo real a través de su tansubstanciación simbólica. «A partir de Eranos, y mi propia cuenta, he aprendido que en realidad el denominado materialismo es un espiritualismo camuflado, ya que diviniza la materia»⁸. Inscrito en el giro lingüístico de la filosofía contemporánea, aspira a complementarlo mediante un giro antropológico en pos del Sentido de lo real-existencial. Éste comparece prioritariamente en los símbolos, que son entendidos por Ortiz-Osés en un sentido eminentemente culturalista.

El símbolo es «la realidad virtual que posibilita la realidad real»⁹. Este signo virtual, vacío, no es nihilista sino potencial: está impregnado de sentido. «El signo es extenso; el símbolo es intenso»¹⁰, dirá. Su función es consustancial al ser humano y funda la vida cognitiva y social del mismo. Los sistemas simbólicos son marcos en los que «se constituyen los valores y comportamientos básicos de un grupo, los que legitiman las conductas, identifican o disuelven los conflictos, generan identidad y diferencia»¹¹. Sin racionalidad son «tiránicos», pero «la racionalidad sin símbolo es estéril»¹².

Remiten, al mismo tiempo, a vivencias antropológicas arquetípicas, de sentido pragmático y mítico. Como afirma Ricoeur, el símbolo tiene raíces, está enraizado y ligado¹³. El sentido que aflora en las vivencias a las que nos remite el símbolo conlleva la implicación axiológica. Más allá de la descripción factual que ofrecen los símbolos, también requieren una interpretación valorativa. No se trata de un metafóriso eufemizador de la realidad: co-implica sus aspectos tácitos catafóricamente. El lenguaje mito-poético, vehículo simbólico de lo ausente y/o obviado, remite al origen humano las realidades culturales. El símbolo es «palabra clave o palabra llave (...) que permite abrir las puertas de la cultura y mirar en su interior, un interior que a veces está pintado de sórdidos trazos»¹⁴. Ser un filósofo simbólico es ser un filósofo axiológico.

En consonancia con el uso de expresiones imaginativas y poéticas del autor, consecuentes con la apología del símbolo y su lenguaje metafórico, hay quien ha definido su pensamiento como «surfilosofía»¹⁵. Se trata, así, de hacer cons-

⁷ ORTIZ-OSÉS, A. (2012). *Hermenéutica de Eranos*. Barcelona: Anthropos, pp. 58 y ss.

⁸ Id. p. 222.

⁹ ORTIZ-OSÉS, A. (2001). *El alma de las cosas*. Alegia (Gipuzkoa): Hiria, p. 78.

¹⁰ Id. p. 157.

¹¹ LANCEROS, P. «Antropología hermenéutica». En: VV. AA. (2004). Ib. p. 23.

¹² ORTIZ-OSÉS, A. «Epíodos» En: VV. AA (2004b) *Arquetipos y símbolos colectivos*. Rubí (Barcelona): Anthopos, p. 423..

¹³ Cf. ORTIZ-OSÉS, A. (1989) *Metafísica del Sentido. Una filosofía de la implicación*. Bilbao: Universidad de Deusto, p. 160.

¹⁴ LANCEROS, P. En: VV. AA. (2011). Ib. p. 245.

¹⁵ Cf. ZUBIAUR, I. «Obertura: filosofía aforística». En: VV. AA. (2011). Ib. p. 18.

tar los aspectos definitorios del mismo. Por un lado estaría el carácter sudista y mediterráneo, decididamente afectivo («sur»). Por otro, el talante lúdico y acuático, deslizante y líquido/disolvente («surf»). Este segundo aspecto viene, de alguna manera, a suavizar los límites del primero, que es punto de partida del filosofar ortizosesiano en forma y contenido. Se ha de llevar a cabo una autocrítica de la cualidad hispana/latina, su «incapacidad hermenéutica», y su «desmesura en el hábito del querer» (incluso fanático); una firmeza tradicional que se afirma y confirma en su «sequedad» dogmática¹⁶.

El tratar de fungir como contrapunto afectivo de la Filosofía (hermenéutica) centroeuropea y el racio-empirismo anglosajón supondrá necesariamente el tránsito «del amor a la verdad (filosofía) al sentido del amor (sofophilía), de la explicación racional a la implicación relacional, del *logos* semántico al *logos* simbólico»¹⁷, en un intento de aportar «el color/calor del sentido al rostro pálido de la razón imperante»¹⁸. No es una hermenéutica del lenguaje la suya, sino una del Sentido. «El Ser no es lenguaje sino Sentido, porque el lenguaje no significa si no se usa (...) No es el significado objetual lo que importa, sino el sentido simbólico o el uso significativo que haces de las palabras»¹⁹.

1.2. Implicaciones ontológicas

La hermenéutica ha postulado una interrealidad lingüística frente a la realidad sólida clásica. Ya no funciona de-suyo, sino «de-nuestro»²⁰. Se da un ablandamiento o disolución de lo real como fijo/fijado: Un desmontaje de «la filosofía clásica del Ser como sustancia (*ousía* – Aristóteles) revisándolo ahora como relación/retrato: como acaecimiento o accidentación cuya interpretación es esencialmente narración»²¹.

De Amor Ruibal hereda su concepción correlativista del Ser. Según este, es necesario partir del todo, pues él otorga, de él se deriva, el sentido de las partes. Estas partes (elementos) sólo son concebibles/cognoscibles en/por sus relaciones. El ente se compone de elementos, pero se constituye por las relaciones que hay entre ellos. Es el prisma correlativo previo (sujeto-objeto) el que posibilita el conocimiento: esta relación co-implicativa aparece como principio de inteligibilidad, cognoscibilidad y determinabilidad. El conocer, en último término, es relativo porque el ser al que se refiere también lo es²². La realidad es dual, pero no contrapuesta, pues elementos y relaciones se mueven en planos distintos. Mundo y ser humano se co-referirían en una relación sin resolución

¹⁶ ORTIZ-OSÉS, A. (2003); p. 23.

¹⁷ Id. p. 5.

¹⁸ Id. p. 17.

¹⁹ REGUERA, I. «Heidegger según Ortiz-Osés». En: VV. AA (2011). Ib. p. 85.

²⁰ Cf. ORTIZ-OSÉS, A. (1989); p. 32.

²¹ ORTIZ-OSÉS, A. «Relación hermenéutica». En VV. AA (2011). Ib. p. 478.

²² Cf. MARTÍNEZ-CONTRERAS, J. «Escrutando el magma: Amor Ruibal y Ortiz-Osés» En: VV. AA. (2011) Ib. pp. 356 y 357.

conciliadora, en tensión: en el conocer comparecen al mismo tiempo e indisolublemente el conocimiento sobre uno mismo y sobre lo otro/el Mundo. La relación es la realidad (y viceversa). Este Ser se podría calificar de «inserencia»²³, pues no puede pensarse diferencialmente (al menos de manera absoluta), estando como está inserto, interpuesto.

El lenguaje es para Amor Ruibal la clave para pensar el universo, abordar la relación conocimiento-realidad. Lo concibe de una manera medial entre las posturas analogistas (lenguaje «dado») y las anomalistas (lenguaje «puesto»); es naturaleza y artificialidad, al mismo tiempo y procesualmente. Razón y uso conforman la correlatividad en el lenguaje, aquella en su origen, éste su sometimiento a la costumbre. El lenguaje se da en el cruce entre Ser y Ser humano, para comprender(se). Significa el concepto objetivo mediante el subjetivo y viceversa. Las palabras vendrían a ser «reflejos» de objetos (objetividad del lenguaje), pero sólo a través del espíritu se traducirían en sonidos (subjetividad del mismo). En resumen: Toda palabra expresa una idea; ésta está contenida en la raíz de aquella; el resto, separado de la raíz, es el elemento de relación. Elementos y relaciones construyen la «trama indivisible de la palabra». Ésta es un constructo objetivo-subjetivo que surge en contacto con la realidad, que lo es siempre mediada por palabras. Por lo tanto, la realidad sería un sistema de elementos en relación como lo es el lenguaje mismo²⁴.

1.3. *La función de la interpretación.*

La interpretación está «bajo el patrocinio de Hermes, el dios del lenguaje oblicuo y la comunicación transversal»²⁵. Divinidad dúplice, contradictoria, ambigua/ambivalente y de naturaleza mentirosa falsa y traidora²⁶. La Filosofía que se pretende asume que en este ámbito «el Sentido se dualiza, es el ámbito simultáneo (coexistencial) de libertad y necesidad»²⁷. La interpretación media entre opuestos; pero no los equilibra en un sentido conservador.

Ortiz-Osés trata de recoger la herencia nietzscheana que considera toda auténtica interpretación como una re-creación, trasposición y transmutación de lo interpretado²⁸. Hay espacio para la producción e innovación, con la aportación, la apertura y la positivación de lo recibido en negativo o reprimido como criterios. Esta sería la corrección hermenéutica de un equilibrio conservador entre opuestos. «Nombra lo más necesario, lo que no tiene nombre»²⁹. Se trata de conseguir relacionar lo irrelato. Prestando atención al interés que para un (con) texto tiene lo no-dicho, lo oculto u ocultado, latente. La relectura ortizosesian

²³ Id. p. 358.

²⁴ Id. pp. 360 y ss.

²⁵ ORTIZ-OSÉS, A. (2003). Ib. p. 25.

²⁶ Cf. VERJAT, A. «Hermes». En: VV. AA. (2004). Ib. p. 206

²⁷ Cf. ORTIZ-OSÉS, A. (1989). Ib. p. 97.

²⁸ Cf. ORTIZ-OSÉS, A. (2003). Ib. pp. 24 y ss.

²⁹ Cf. Id. p. 30.

del Ser como Sentido consiste en asumir la realidad transida de surrealidad y su trasfondo. Entre Sentido y sinsentido existe una co-implicidad en la dicción.

2. SENTIDO EN ANDRÉS ORTIZ-OSÉS

«Si hasta ahora se ha explicado meramente el mundo, ahora se trata de coimplicarlo»-AOO.

El Ser relacional es Sentido existencial; y a este se accede oblicuamente mediante el símbolo. La verdad tiene que ver con la realidad, mientras que el Sentido lo hace con la realidad humana: vendría a ser la verdad encarnada/humana.

El Sentido se constituye mediante el símbolo y el mito pero se instituye lingüísticamente, y las ciencias del lenguaje pueden ayudar a elucidarlo³⁰. En el nivel semántico se designa el objeto, el sintáctico es lógico-formal (intralingüístico) y el pragmático es expresivo-interpretativo; los tres se dan simultáneamente. El último respondería al «para qué». Ortiz-Osés distinguirá, entonces, tres tipos de categorías: empírico-semánticas (corporales), lógico-sintácticas (espirituales, *logos*) y dialécticas (alma). Corresponderían a las hermenéuticas del Sentido marxista, estructuralista y hermenéutica, estando esta última anclada en un nivel pragmático-vital, (co)existencial. Su propuesta incide en que una metodología del Sentido recorrería los tres niveles encontrando en el último su lugar apropiado frente al sociologismo del primero y el formalismo del segundo. Un ordenamiento lógico de las relaciones formales ha de tener en cuenta su significado material (marxismo) y su significación o pregnancia simbólica (sentido) para no perder el sentido encerrado en una lógica de los significantes³¹.

La hermenéutica marxista sería el primer nivel de la hermeneusis con la contextualización social, el estructuralismo trata de ligar el sentido a la razón-*logos*, con sus pares de oposiciones; entre cultura y naturaleza. Sin embargo, se hace preciso tener en cuenta, no sólo los significados sino también las «significaciones» simbólicas (Sentido). Para ello eso es necesaria una interpretación de tipo axiológico.

2.1. Estatuto del Sentido.

El Sentido no sólo es objeto sino también sujeto. «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) (...) sino interpuesto objetivo-subjetivamente»³². El sentido consensual, lógico-formal, es di-

³⁰ Cf. ORTIZ-OSÉS, A. (1989). Ib. pp. 91 y ss.

³¹ Cf. ORTIZ-OSÉS, A. «Metodología hermenéutica». En: VV. AA. (2004). Ib. pp. 360 y ss.

³² ORTIZ-OSÉS, A. (2003). Ib. pp. 28 y 29.

ferente de la teoría del sentido co-implicacional ortizosesiana. La atribución de sentido al otro no es sólo consentida. Es de corte ontológico-existencial, yendo más allá del funcionalismo de aquel. No trata de explicar abstractamente lo real; es una explicación implicativa de lo real (con)vivido. No es un sentido «categórico» (o dado en el ágora), tampoco «alegórico» (dado fuera de la misma), sino simbólico que atraviesa las categorías «metafórica» o «metacategóricamente»³³.

Es por ello que el Sentido así asumido es relacional, intersubjetivo, plural y abierto, frente a pretensiones absolutas o dogmáticas. Que venga definido de esta manera no implica necesariamente una situación nihilista. Por un lado, hay rastros de sentido profundo que descubrimos en vivencias radicales como el amor, la amistad, el arte, la religión, etc.³⁴. Hay ciertas experiencias que ofrecen un Sentido no relativizable. Por otro, el que la ambivalencia de su definición proceda de la pretensión de tener en cuenta los aspectos ausentes (ya sea por represión, sobreseimiento, olvido, etc.) de la existencia (propia y general) desaconsejan una lectura en este sentido.

Aboga por una metafísica posclásica del Sentido³⁵, entendiendo ésta como conciencia del Sentido en cuanto con-sentido que opera por implicación, siendo sus juicios axiológicos. Sentido como «universal concreto» cuyo ser dice co-determinación de lo real en su valencia. Es inmanente, y por él recibe significancia el Ser a través de la mediación imaginal. Surge, como ha quedado apuntado, a nivel mítico y se articula lingüísticamente (el ámbito del consenso) para ser captado por una razón axiológica, con la con-tuición imaginal/simbólica (arquetipológica). El Ser es asimbólico; el sentido simbólico, y correlaciona realidad e irrealidad. Sus principios son los de la co-implicación y el tercio excluso. La lógica dialéctica del sentido es dualéctica plural y co-ímplice, ambivalente.

2.2. *Dinámicas del Sentido: Dualéctica e implicación.*

Asume la mediación hegeliana reinterpretada como implicación; en un sentido ecuménico y (re)mediador. Plantea frente a idealismo y realismo, una concepción real-ideal del mundo, capaz de articular consonancias y disonancias propias del universo; y es que «toda explicación que no implique a su contrario, resulta una explicación ideológica»³⁶. La implicación habría de preceder y fundar la explicación. El Sentido, en último término, se entiende como implicación axiológica: «Pensar lo otro es com-pensar lo propio»³⁷. Una trascendencia que articula la inmanencia. Un Sentido de la existencia que asume/co-implica el

³³ Id. pp. 68 y 69.

³⁴ Id. p. 15.

³⁵ Cf. ORTIZ-OSÉS, A. (1989) Ib. pp. 101 y ss.

³⁶ ORTIZ-OSÉS, A. (1999). *Cuestiones fronterizas. Una filosofía simbólica*. Barcelona: Anthropos, p. 33.

³⁷ ORTIZ-OSÉS, A. (2001). Ib. p. 125.

Sinsentido de manera crítica; pues si bien el Sentido es una ilusión constitutiva del ser humano para su supervivencia, no es suficiente para la misma.

Se trataría de co-implicar los contrarios en una síntesis que no diría abstracción sino mediación. Una filosofía de la co-implicación lo es, militantemente, del contrapunto. Se articularía en una «dualéctica» que intentara co-implicar los contrarios manteniéndolos en su relacionalidad y ambivalencia mutua. Ni para superarlos por arriba, abstractivamente (Hegel), ni por abajo, reductivamente (Marx), sino para «supurarlos»³⁸: Una «re-mediación» abierta, simbólica y axiológica. No se trata de superar contradicciones sino de integrarlas en un sistema amplio que las explique. Frente a la abstracción y generalización en la búsqueda de términos medios de la dialéctica aristotélica el lenguaje hermenéutico trataría de descubrir términos mediadores cada vez más simbolizantes; entendiendo con esto, términos co-implicadores o asuntos de una realidad (con)vivida³⁹ y con-sentida.

«Llamo “dualéctica” a una concepción conceptiva, que no conceptual, de lo real irrealizado (...) desde la marginada razón lingüística. (...) denominamos “dualéctica” a una filosofía de la correlatividad y la implicación reversiva»⁴⁰. Dualéctica como «supuración» en vez de superación dialéctica violenta, jerarquizadora, una «dualéctica» (multiéctica, pluraléctica) fundada en la co-implicación de los contrarios, cuyo símbolo es el amor y el juego, juego del «diálogo» conjugativo frente a toda belicosidad. En ella no hay vencedores ni vencidos o, mejor dicho, se vence y se pierde al mismo tiempo: la frontera sólo se piensa con objeto de trascenderla, eliminando su violencia. La mediación como elemento de dignificación del pensamiento⁴¹. «Sombreado trascendental del mundo, una concepción semi-trágica»⁴² frente a lo luminoso-solar-optimista-heroico de la vida en Occidente. Se trataría de una posición gnóstica que conociese lo «desgarrado» de la unidad, que fuera consciente y lo asumiera. El sinsentido está dado; el sentido hay que recrearlo. Ante la situación del hombre en el mundo caben dos salidas «escapismo» o «implicancia».

2.3. Consecuencias metafísicas.

Desfundación de los fundamentalismos y la aceptación de la ambivalencia y la relatividad radicales en un replanteamiento democrático de la pura razón abstracta en impura razón impura intersubjetiva. «Implicar al contrario no significa dormir con el enemigo: si no despertarse juntos»⁴³.

³⁸ GARAGALZA, L. «La hermenéutica simbólica: entre la metafísica y la mito-mística». En VV. AA. (2011). Ib. p. 13.

³⁹ Cf. ORTIZ-OSÉS, A. (2003) Ib. p. 100.

⁴⁰ Cf. ORTIZ-OSÉS, A. (1989). Ib. pp. 37 y 38.

⁴¹ Cf. LANCEROS, P. En: VV. AA. (2011). Ib.

⁴² ORTIZ-OSÉS, A. (1989). Ib. p.38.

⁴³ ORTIZ-OSÉS, A. (2001). Ib. p. 156.

«Frente al principio clásico del ser como identidad, el sentido de implicación dice “didentidad” o identidad diferenciada y diferida, es decir, herida. Frente al principio clásico de no-contradicción, la lógica implicacionista afirma el principio de condicción o co-implicación. Frente al principio del tercero excluido entre los extremos, la implicación por su parte confirma el principio de inclusión o tercero incluido. Y frente al principio de razón suficiente, aquí reafirmamos el principio de razón aficiente o implicativa, reinterpretado como principio de relación suficiente»⁴⁴.

La metafísica atraviesa la cultura, lenguajes, articulaciones de sentido. El Sentido sería el horizonte móvil que marca la direccionalidad (esquema de modos de acometer el Ser/Sentido)⁴⁵. Revisa críticamente la metafísica clásica del Ser, con una metafísica hermenéutica del sentido. Aquella es siempre trascendental o trascendente y busca los primeros principios y las causas últimas de lo ente; concibe el Ser como racionalidad omnímoda inteligible subyacente a lo real. El principio de lo real está racionalizado en Occidente. Ortiz-Osés trataría de trascender lo indoeuropeo relacionado con el *logos* «padre» para postular un sentido que no es ni existe, sino que co-existe. Implicaría una «catafísica» que asuma también el «desfundamiento», dualécticamente, que proyecta el origen sobre un futuro abierto, en vez de manejar la razón final (regresividad mítico mágica naturalista junto al te(le)ologismo y utopismo). Frente al privilegio del futuro y del pasado respectivamente, el autor que preferiría un presente móvil⁴⁶: el de una «diafísica», en favor de un sentido transicional, medial, relacional. Razón diafórica de implicación hermenéutica entre la razón mítica y la razón utópica. Un Sentido con-sentido: a-palabramiento.

La preeminencia del modo visual-objetivador de lo indoeuropeo, con un Ser Verdad, y una razón olímpica-solar-optimista es incapaz de ver lo irreal (no-ser). La auténtica metafísica tendría que contar también con este aspecto. Sentido y sinsentido sólo pueden captarse por una razón axiológica ya que éste responde al «para-qué» y no al «por-qué»; «no comparece ni a nivel mental puro ni a nivel meramente sensible sino a nivel romántico de la imaginación trascendental (...) el Sentido es la sombra del ser»⁴⁷. El pasar de la Verdad al Sentido exige sostener la inadecuación junto a la adecuación, y la resimbolización junto a la desmitificación, reclamando en cierto sentido lo irracional.

⁴⁴ ORTIZ-OSÉS, A. (1999). Ib. pp. 161 y 162.

⁴⁵ Cf. ORTIZ-OSÉS, A. (1989). Ib. p. 41.

⁴⁶ Cf. Id. pp. 29 y 30.

⁴⁷ Id. p. 31.

2.4. *Una racionalidad afectiva e implicante.*

La posmodernidad, considerada positivamente, es para Ortiz-Osés la apertura de posibilidades negadas. «Nuestra posmodernidad resulta ser una especie de re-renacimiento, en el que la Hermenéutica fungiría de re-humanismo contemporáneo»⁴⁸. Permite la (re)sensualización, inversión libidinal, del Sentido abstracto. Valorar el fragmento a modo de hilo conductor de una red, supone una co-implicidad omnímoda. Ante un mero sentido «prostético» o *kitsch*, el planteamiento de uno «prostemático» fundado en la coaligación, que opere por relación y nunca más por abstracción y se constituya como consentimiento⁴⁹ es necesario. Sentido como detección e intención, talante y actitud, configuración energética⁵⁰. La fragmentación y diseminación del Sentido en la posmodernidad, desplaza cierto uso de la razón, unívoco y monolítico. «Propugno una posmodernidad simbólica: no literal»⁵¹

Es notable, como se apuntó en la introducción, la reiterada utilización de aforismos, «esos gnomos de pensamiento sutil»⁵² y «género lúdico/lúcido»⁵³, por parte de Ortiz-Osés. Una explicación los vería relacionados con dicha estructura «dialéctica» mediante la cual el sistema del autor se hace fragmentos para luego reintegrarlos, indefinidamente. «El aforismo no capta el ser sino su accidentalización, no atrapa la esencia sino la existencia, no apalabra la cosa sino su alma o ánima tráfuga»⁵⁴. En cualquiera de los casos, el aforismo parece un modo expresivo a tomar en cuenta en la circunstancia que se esboza; balizas en la tensión de una ambivalencia irresoluble. «Un aforismo es una vivencia condensada»⁵⁵.

Se parte de la racionalidad hermenéutica heideggeriano-gadameriana. Ésta media objetivismo clásico y subjetivismo moderno a través del lenguaje, que es articulación entre ser humano y mundo. Resulta greco-prottestante, personalista y post-humanista, que comprende lo diferente asumiéndolo (co-implicándolo), esto es, dándole sentido⁵⁶. Racionalidad semántica apunta al mundo de las cosas, del significado dado. La hermenéutica al espacio interhumano/inter-subjetivo del sentido humano. El implicacionismo simbólico es, fundamentalmente, asunción crítica de lo real a través de su transubstanciación simbólica, como ha quedado dicho. Nueva racionalidad es hermenéutica que actuando «como instancia intermediaria penetra en los opuestos, los relaciona y articula

⁴⁸ ORTIZ-OSÉS, A. (2003). *Ib.* p. 65.

⁴⁹ Cf. ORTIZ-OSÉS, A. (1989). *Ib.* pp. 15 y ss.

⁵⁰ Cf. ORTIZ-OSÉS, A. (1989). *Ib.* pp. 87 y ss.

⁵¹ ORTIZ-OSÉS, A. «Aforística: libro de la vida». En: VV. AA. (2011). *Ib.* p. 461.

⁵² ORTIZ-OSÉS, A. (2001) *Ib.* p. 222.

⁵³ ORTIZ-OSÉS, A. «Introducción. La herida simbólica: avatares de la existencia». En: VV. AA. (2011). *Ib.* p. 31.

⁵⁴ ORTIZ-OSÉS, A. (2001). *Ib.* p. 23.

⁵⁵ ORTIZ-OSÉS, A. (2010). *Ib.* p. 267.

⁵⁶ Cf. ORTIZ-OSÉS, A. (2003) *Ib.* pp. 21 y ss.

conservando, sin embargo, sus diferencias»⁵⁷. Prescribe, en primer término, una captación crítica de lo real. Esta «filtra» y «asume» simbólicamente/relacionalmente. No de manera abstracta o «racioide»⁵⁸.

La razón posmoderna sería religada/axiológica «ocupa el *topos* intermedio, ambiguo y andrógino —fratriarcalismo— entre Razón moderna y contramoderna»⁵⁹. Si bien todo es interpretación y la interpretación es indefinida, no así el intérprete o hermeneuta, que es finito; por ello propondrá frente al hermeneutismo posestructuralista un eslogan provocativo: «interpretémoslo todo (aunque fuere mal); para poder dejar de interpretar (aunque sea bien)». «Todo es interpretación pero la interpretación no es todo»⁶⁰.

«Nuestra experiencia viva o vivida expresa nuestras impresiones cargadas de humanidad, por lo que la interpretación comparece primariamente como interpretación anímica en tanto que captación de la significación de las cosas del mundo por el alma humana»⁶¹. «El lenguaje comparece como “forma de vida”»⁶². Alma como inteligencia afectiva, «lugar de encuentro androgínico entre masculinidad (*animus*) y feminidad (*anima*)»⁶³.

La razón analítica accede al ente, la razón implicada/implicadora capta el sentido. Para Ortiz-Osés es fundamentalmente una razón social. La apertura al otro sólo se puede llevar a cabo desde el «corazón» de la modernidad, intramodernidad —ilustración romántica—: Esto fundamentalmente designa ese uso de la razón simbólica y afectiva e implica el asumir lo negado, etc. No es que sea irracionalista. Hay algo de razón (fundamento, motivo, raíz) en toda sinrazón y viceversa. Ha de ser una razón religiosa/religadora; entendiendo «religión» como el interior de la vida, una implicación radical. Un uso diferente de la razón implica una actitud diferente del «moderno heroísmo fatuo y su prometeico intento por “adueñarse del destino” (...) para esta religión irreligiosa toda religación es cobardía y la religiosidad miedo»⁶⁴. El encuentro con lo numinoso de la trascendencia inmanente representada por el arquetipo del *anima*, frente a los simulacros, entender casi amorosamente, conseguir relacionar lo irrelato. Hay un sentido implicado, que ha de ser implicativo. La razón hermenéutica, lingüística, en su versión ortizosesiana «reconoce e implica al alma como su co-razón, intentando apalabrar simbólicamente el sentido (latente) de la existencia»⁶⁵.

⁵⁷ ORTIZ-OSÉS, A. (2012). Ib. p. 47.

⁵⁸ Cf. ORTIZ-OSÉS, A. (2003) Ib. pp. 26 y ss.

⁵⁹ ORTIZ-OSÉS, A. (2010). *Nietzsche. La disonancia encarnada*. Zaragoza: Libros del Innombrable, p. 157.

⁶⁰ Id. p. 268.

⁶¹ GARAGALZA, L. En VV. AA. (2011). Ib. p. 283.

⁶² Cf. Id. pp. 276 y ss.

⁶³ ORTIZ-OSÉS, A. (2010). Ib. p. 87.

⁶⁴ ORTIZ-OSÉS, A. (1989). Ib. p. 17.

⁶⁵ GARAGALZA, L. En VV. AA. (2011). Ib. p. 282.

El Alma humana se encuentra entre el Todo occidental reducido a la nada nihilista y la Nada oriental reducida a todo (espiritualismo)⁶⁶. En ella comparece entonces el enigma universal de la ambivalencia del sentido y se ha de concebir, una vez más, como «espíritu encarnado, trascendencia inmanente, logos enmaterializado». Alma entendida como afección de sentido (amor), categoría medial abierta entre el espíritu racional y materia natural. «El sentido no está en lo literal sino en lo literario: no es lineal sino interlineal (por eso hay que leerlo entre líneas)»⁶⁷.

La propuesta ortiz-osesiana para una «filosofía correlativista de la vida»⁶⁸ parte de la concepción elemento-relacional (materia y forma) ruibaliana del Ser. El símbolo del Ser sería el lenguaje y su personificación el ser humano; su articulación, dualéctica, sería el Sentido. El destino procedente de esta «dualencia» se humaniza en «destinación» a través de la mediación simbólica; ésta, relato de la relación, sólo puede darse en una mitología (i)racional. La muerte es el envés de la relación, sólo resoluble integrando los elementos irrelatos en una nueva relación. Sentido como rastro de lo Sagrado; el Sentido de la vida es la vivencia del mismo como valor flotante. La axiología del sentido ofrece como estructuras ontosimbólicas fundamentales: la estructura matriarcal-naturalista comunalista, la estructura patriarcal-racionalista individualista y la co-estructura implicativa de tipo fratriarcal, andrógino o dualéctico arquetipificada por Hermes, Cristo y Zaratustra⁶⁹.

La metafísica implícita en la filosofía hermenéutica de Ortiz-Osés es una filosofía arquetípica que trata de acceder al origen originado (no puro) del Ser⁷⁰. Arquetipo ante el tipo, ontología, axiología y sentido, no lógica, política y verdad. «Nadie entiende el sentido de algo hasta que ausculta su simbología soterrada, descubriendo allí valores y valencias, es decir, pautas y patrones de vivencias y convivencias»⁷¹.

3. HERMENÉUTICA SIMBÓLICA DEL SENTIDO EN ANDRÉS ORTIZ-OSÉS.

«Si bien “la guerra es el padre de todas las cosas” (Heráclito), “la paz es la madre de todas las cosas” (J. Gebser)»-AOO.

Tras las culturas hay valores proyectados, cosmovisiones, axiologías compartidas, imaginarios. Todos ellos son implicaciones del Sentido que hay que tener en cuenta de cara a que no operen de manera totalmente inconsciente. Su relativización es posible a través del estudio hermenéutico.

⁶⁶ Cf. ORTIZ-OSÉS, A. (2003). pp. 107 y ss.

⁶⁷ ORTIZ-OSÉS, A. (2010). Ib. p. 280.

⁶⁸ Cf. ORTIZ-OSÉS, A. (1989). Ib. pp. 196 y ss.

⁶⁹ Cf. Id. p. 104.

⁷⁰ Cf. Id. p. 20.

⁷¹ ORTIZ-OSÉS, A. (1999). Ib. p. 125.

Los mitos significan o todo (nada menos que un mito) o nada (meramente un mito)⁷²; el mito es, en cualquier caso, un cuento que cuenta lo que cuenta. Las mitologías culturales configuran las re-ligaciones simbólicas más significativas. Ofrecen figuras de lo sagrado en diversos arquetipos y personificaciones. El Sentido se constituye como valor vital en el nivel del mito, pero se encuentra articulado como sentido consentido a nivel del inter-lenguaje filosófico. El inter-lenguaje coge el mito o vivencia como baremo axiológico para juzgar⁷³. El (sin)sentido pertenece constitutivamente al campo del mito y su dilucidación al campo lingüístico/razón dialógica-relacional-valorativa.

«La función magistral del mito es la de “fijar” los modelos ejemplares de todos los ritos y de todas las actividades humanas significativas»⁷⁴. Podría expresarse así:

«El imaginario es el ámbito en el que se constituye la conciencia humana (individual y colectiva) y sus lenguajes, el trato con la realidad (entiéndase esta como dios, hombre o naturaleza) remite lo imaginario a la escena fundamental en la que el mito se insinúa como relato básico y base de toda relación»⁷⁵.

La hermenéutica simbólica se centraría en dichas imágenes que acompañan constantemente al hombre y en variación lo marcan históricamente. No se trata de volver al pasado sino recrear el espesor arquetípico de la cultura⁷⁶.

Los arquetipos se conciben como condiciones de pasibilidad y realidad/realización, estructuras de implicación. Retícula que posibilita el sentido. Los arquetipos culturales, a modo de categorías simbólicas, articulan el mundo humano del sentido. La interpretación mitológica es una implicación simbólica de la realidad psicosocial que «sutura» sus contradicciones en lenguaje dialéctico, tratando de «sanar» el sinsentido⁷⁷.

3.1. Mitologías culturales clave

En su propia hermenéutica simbólica, Ortiz-Osés distingue, habitualmente, tres grandes cosmovisiones: la matriarcal-naturalista (positivamente comunal, negativamente anti-individualista), la patriarcal-racionalista (positivamente progresista, negativamente abstraccionista) y la fratriarcal-personalista, cuyo símbolo es la Persona (que reconciliaría en su interior *anima* y *animus*). Ni siquiera la tercera, que el autor suele ofrecer como «remediación» de las anteriores, está exenta del peligro del exceso o la totalización (mediante el integrista/familiarismo).

⁷² Cf. ORTIZ-OSÉS, A. (2003); Ib. p. 188.

⁷³ Cf. ORTIZ-OSÉS, A. (1989). Ib. p. 86.

⁷⁴ Cf. ELIADE, M. (1983) *Lo sagrado y lo profano*. 5ª ed. Trad.: Gil, L. Madrid: Labor; p. 87

⁷⁵ LANCEROS, P. «El sentido de la fábula». En: VV. AA. (1996). *Tragedia y hermenéutica. Memorias del seminario de hermenéutica y ciencias del espíritu*. México: UNAM; p. 77.

⁷⁶ Cf. ORTIZ-OSÉS, A. (1989) Ib. p. 23.

⁷⁷ Cf. ORTIZ-OSÉS, A. (2003). Ib. pp. 188 y ss.

En ese sentido valorará la categoría (pos)moderna del «Cómplice» para destacar la co-implicidad de todos los seres humanos, que comparten un mundo común. Es una cosmovisión propiamente posmoderna, una mitología co-implicacionista del otro, una salida «androgínica» y personalista⁷⁸. Se comprenderá adecuadamente este punto de llegada con una exposición más detallada de los diferentes tipos que delinea el autor.

En primer término se daría la protomitología oriental, que trata sobre la Nada (entendida de manera simbólica y no nihilista como en Occidente⁷⁹), lo indefinido. Se trataría de un «punto cero», origen sin origen, indiferenciado y vacío. El Budismo (en el que confluyen tradiciones previas preindoarias) es un claro ejemplo, al hablar de auténtico no-ser. Propugna una actitud existencial pasiva e indiferente. En el Taoísmo de Lao Tsé, el *tao* constituye el vacío sobrepuesto a lo lleno, se trata de un centro vacío/vaciado. No un interior de lo humano desprendido del exterior fenomenológico, sino un interior pre-humano, de la naturaleza transpersonal. En él cohabitan las fuerzas opuestas *yin* y *yang*. Es ley del cambio, direccionalidad del curso de las cosas. Co-implicidad originaria de los opuestos funcionando según una lógica enantiológica⁸⁰.

La mitología matriarcal, sin embargo, es de sustrato mediterráneo, pre-indoeuropeo, y tematiza el Ser bajo atributos femeninos⁸¹. Diviniza la materia, *mater*-materia, fuerza vital, potencia sagrada (*élan vital*, *indar/adur*). Se inscribe pre-históricamente (mientras que la anterior lo hacía a-históricamente) entre el paleolítico y el neolítico. En éste, definitivamente, resurgen con la agricultura las Diosas, tras un paleolítico que había finalizado con la preeminencia de los cazadores. Simboliza la muerte y la vida, esto es, el devenir re-descubierto en los ciclos agrícolas. Ritmos eco-biológicos de la materia y su potencia, simbolizados en el errar de Démeter (tiempo cíclico). De esta manera se supera lo indefinido oriental para acceder a lo finito.

Se podría hablar ya de un origen originado por la naturaleza presentada míticamente como Madre (naturaleza naturante – *physis*). La Diosa Madre es la coincidencia real entre la madre (*mater*) y la materia, personificación del todo, la tierra (su seno), en el que se encuentra el ser humano. Conlleva una visión holista-panteísta de signo animista; ella es el «alma viva» del universo y mora en el interior de la tierra (grutas húmedas). La pasividad oriental se activa, convirtiendo el fatalismo en destinación-destino. La Tierra Madre se diviniza en la gran Diosa Madre, que rige el destino. El acceso a los misterios del sentido de la vida se hace a través de la otra cara del día, del agujero ontológico del Ser personificado por la gran Diosa. La interpretación matriarcal de la nada como vacío femenino procreador frente al relleno patriarcalista del ser masculino. Es telúrico y lunar. Retracción del Ser inmutable a lo fluido.

⁷⁸ Cf. ORTIZ-OSÉS, A. (2003). Ib. p 13.

⁷⁹ Cf. ORTIZ-OSÉS, A. (1999). Ib. p. 9.

⁸⁰ Cf. ORTIZ-OSÉS, A. (1989). Ib. p.28.

⁸¹ Cf. ORTIZ-OSÉS, A. (2003). Ib. pp. 192 y ss.

Se trata de culturas orales como la minoica, la Trobriand o la vasca. En ellas, junto a la personificación de la naturaleza, siempre comparece un hijo-esposo, paredro, a modo de joven dios, con forma de animales o símbolo fálico, siempre subordinado. La significación de éste es anti-heroica, pues está al servicio de la Diosa Madre, fecundándola, muriendo y renaciendo cíclicamente.

El arquetipo del padre es el propio de las tribus nómadas indoeuropeas y coincide con la introducción de la agricultura tecnológica (arado). Se diviniza el cielo diurno patriarcalmente. Esto implica racionalización y abstracción; se eleva al hombre de su pertenencia a la tierra a la apertura del cielo luminoso: De la inmanencia de la mater-materia a la trascendencia espiritual y de la ley natural a la civil. De las artes adivinatorias del Oráculo de Delfos, matriarcal-femenino, se pasa paulatinamente al arte oracular apolíneo, regido por un colegio sacerdotal: De lo hermético a lo hermenéutico.

Se da, al mismo tiempo, la auto-afirmación individual (frente al comunismo matriarcal). El panteón patriarcal tiene un Dios-Padre celeste al frente: Zeus. De la misma manera Yahvé se presenta frente a su pueblo; y es que tanto la tradición helena como la semita son patriarcales, siendo éste Dios un tanto más ético. En cualquier caso, entre el Dios-Ser y el Dios-que-Es, cabe la mediación de Dios como ser sustantivo, Ser Abstracto. El Espíritu absoluto hegeliano parecería una culminación, habiendo trascendido toda materia⁸². El águila (celeste) somete a la serpiente (telúrica, inconsciente, etc.): En la visión patriarcal «la línea vence al círculo»⁸³.

El límite de la mitología patriarcal se encuentra en la figura del hijo. Frente al sometimiento de éste por la madre naturaleza, surgen los hijos heroicos clásicos del Gran Padre, cuyo espíritu afirman activamente frente a la pasividad matriarcal. «Gran número de mitologías heroicas son de estructura solar. El héroe se asimila al Sol»⁸⁴. Apolo surge como contrapartida luminosa y fascinante de un Dionisio terrible; dios de la forma, frente al dinamismo de la materia-potencia y lo indefinido. Frente a estos planteamientos aparecen hijos diferentes, que integran en cierto sentido lo matriarcal, como Jesús de Nazaret o Balder (el Cristo germánico, antihéroe-fratriarcal)⁸⁵.

3.2. Mediación fratriarcal.

Se inaugura una nueva mitología filial-fratriarcal, del Hijo-Hermano. Una hermandad humanada ya prefigurada por el dios-mediador Hermes. «Vivir es hacer Patria, luchar es hacer Patria, amar es hacer Fratria»⁸⁶. La Hermandad cristiana es su mayor representación simbólica: «Fabuloso paréntesis»

⁸² Cf. ORTIZ-OSÉS, A. (2003). *Ib.* pp. 194 y ss.

⁸³ Cf. ORTIZ-OSÉS, A. (1999). *Ib.* p. 10.

⁸⁴ ELIADE, M. (1983). *Ib.* p. 135.

⁸⁵ ORTIZ-OSÉS, A. (2003) *Ib.* p. 108.

⁸⁶ ORTIZ-OSÉS, A. (1989b). *Filosofía de la Vida (así no habló Zaratustra)*. Barcelona: Anthropos, p. 48.

representado por la figura-límite de Jesús de Nazaret⁸⁷ que inmanentiza el orden patriarcal veterotestamentario por su propia encarnación, pasión y muerte, reconstruyendo una nueva/arcaica Trinidad. Funda un fratriarcado del amor implicativo y radical. Amor arquetipo de la implicación en la urdimbre del Ser (Sentido), *agapé*, acogimiento. Se trata de la encarnación de Dios, mediación entre lo patriarcal-celeste y lo matriarcal-terrestre: Síntesis del mito pre-lógico y *logos* racional. «La mitohistoria cristiana afirma el pasado mítico y el futuro lógico en el presente simbólico de su mediación dialógica»⁸⁸. El resultado antropológico es la hermandad (amor fraterno, *agape*).

«Si lo característico del mito matriarcal es la “isomoiría” (la igualdad mítica ante el común destino natural), la peculiaridad del logos filial estriba en la “isonomía” (igualdad política ante la misma ley civil). Pues bien, lo propio del cristianismo estaría en la “isofilía” o amor fraterno igualitario»⁸⁹.

La hermandad universal abre la posibilidad de una democratización de la vida frente al destino y la razón, pese a los riesgos del proyecto de re-caer en los excesos de los mitos matriarcal o patriarcal: hijo sacrificial-hijo héroe. En esta vía intermedia también puede surgir el «Gran Hermano inquisidor», frente al cual siempre se preferirá el *frater minor* (franciscano)⁹⁰.

Se podría hablar de cierta mitología posmoderna y buscar un nuevo nombre para la relación interhumana que sobrepase el esquema familiar. La amistad es electiva y sus vínculos intersubjetivos, interpersonales: simbólicos. «La amistad es la sublimación de la comunión en comunicación, de la vivencia en convivencia y de la existencia en coexistencia»⁹¹. Aunque, como ya advertiera Derrida, «tampoco debemos ser ingenuos cantando un himno acrítico a la amistad en general, ya que el amiguismo traducido como oligarquía es la sombra que ensombrece la positiva figura del amigo»⁹².

3.3. Axiología de la coimplicación.

Recuperar la *filía* como relación de complicidad en el mundo común: un nuevo arquetipo del héroe anti-heroico, síntesis de amor pagano y cristiano. Amar es creer en la bondad (in)cierta del mundo, sentido (in)cierto pero implícito o implicado; creer en el amor es creer en un Dios implicado, divinidad cómplice posmoderna; dios metafórico y simbólico, cuasi-ser o ser transversal y oblicuo. Se trataría de un amor implicativo, horizontal o fraterno; no meramente filial o vertical⁹³.

⁸⁷ Cf. ORTIZ-OSÉS, A. (1989). Ib. pp. 54 y 55.

⁸⁸ Cf. ORTIZ-OSÉS, A. (2003). pp. 199 y 200.

⁸⁹ Id.

⁹⁰ Id.

⁹¹ ORTIZ-OSÉS, A. (1999). p. 85

⁹² Cf. ORTIZ-OSÉS, A. (2003). pp. 201 y ss.

⁹³ Cf. ORTIZ-OSÉS, A. (1999). Ib. p. 15

Co-ímplice de los contrarios: racionalismo ilustrado y su democracia liberal y el contrapunto romántico con su comunitarismo. Preconizar un ecumenismo basado en la interculturalidad, pluralismo dialéctico de los opuestos compuestos. «Si la Ilustración intenta abrir el pasado a un futuro transparente, el Romanticismo (filosófico) trata de anclar toda superación en el rastro arcaico de un oscuro sentido de origen; en el primer caso el destino está delante, en el segundo caso el destino está detrás. Mediar entre ambos parámetros significa plantear el tercer tema de la Revolución Francesa —la fraternidad— concebido como un “hermanamiento” de los contrarios»⁹⁴. «Abogo por una Ilustración romántica, al frente de la cual no está una pura Razón abstracta sino la razón-sentido como razón-impura que nos abre al/lo otro»⁹⁵. Integración ante el integrismo, hermanar, remediar cuasi-religiosamente.

La fraternidad viene ahora entendida en el sentido radical de la democracia, pues posibilita la convivencia de los contrarios: libertad e igualdad⁹⁶. «La democracia como topología en que se encuentran los contrarios debe permitir el diálogo, la comunicación y la interacción remediadora del *hiatus* entre ambos bandos»⁹⁷.

La hermenéutica simbólica del sentido sobrepasa la teoría consensual de verdad-racional habermasiana con la teoría (y práctica) «con-sentimental» del sentido simbólico, co-implicación intercultural de los implicados. Sentido, una vez más, definido como sutura simbólica (cultural, espacial, articularia) de la fisura real (natural, temporal, vivencial)⁹⁸. Interlenguaje como democracia simbólica. Se trata de la revisión de todos los mundos fundados en dualismo religioso ético-político; nuevas formas de co-implicar lo opuesto contra la división y enfrentamiento esquizoide.

«Pues todo lo extremista es poco radical»⁹⁹. El verdadero héroe es el que se vence a sí mismo. «Hay que partir de abajo y no de arriba, hay que asumir nuestra sombra, cobardía y desgracia frente al fatuo heroísmo escapista de nuestra ética épica»¹⁰⁰. «La nuca rígida es la cabeza erguida del héroe tradicional frente al antihéroe compasivo de la cabeza doblegada»¹⁰¹, se trata de revalorizar el «santo» interiorizador frente al héroe exteriorizador¹⁰² constituyendo así un «héroe» auténtico que media e integra las partes, salvando las rupturas y niveles de lo real¹⁰³.

⁹⁴ Id. p. 117.

⁹⁵ ORTIZ-OSÉS, A. (2001). Ib. p. 87.

⁹⁶ Cf. ORTIZ-OSÉS, A. (2008). *La herida romántica. Salir del almarío*. Rubí (Barcelona): Anthropos, p. 43.

⁹⁷ ORTIZ-OSÉS, A. (2003). Ib. pp. 210 y 211.

⁹⁸ Cf. Id. p. 79.

⁹⁹ Id. p. 11.

¹⁰⁰ ORTIZ-OSÉS, A. «Ética del mal». En: VV. AA. (2004). Ib. p. 124.

¹⁰¹ ORTIZ-OSÉS, A. (2003). Ib. p. 59.

¹⁰² ORTIZ-OSÉS, A. (1989). Ib. p. 105.

¹⁰³ Cf. SOLARES, B. En VVAA (2011) Ib. p. 264.

3.4. *Humanismo resultante.*

Una auténtica ética debería aceptar la finitud y tratar de remediar lo enfermo y humanizar lo inhumano en lugar de proyectar utopías sobrehumanas¹⁰⁴. Hermenéutica es filosofía existencial consciente de la contingencia, «*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»¹⁰⁵.

«La muerte como trascendencia de la vida: concavidad o cobijo del ser»¹⁰⁶. La muerte es el «hueco o agujero surreal desde el que es posible interpretar la vida simbólicamente, ya que la muerte representa (...) la otredad radical»¹⁰⁷. Hay que asumirla, pues se trata del sentido surreal de la vida; el Sentido de la vida se simboliza positivamente en el amor y se realiza negativamente en la muerte. Co-implicando el sinsentido.

La dualética humana entre la vida y la muerte es insuperable salvo a través de un heroísmo «fatuo». La derrota radical ha de aceptarse hermenéuticamente, dándole una direccionalidad meta-racional¹⁰⁸. La conciencia de la herida simbólica de la contingencia no se supera abstractamente, sublima represivamente o consensua racionalmente, sino que se integra relacionamente. Esto significa co-implicación de lo mismo y lo diferenciado, que lo es de manera esencial, entre Ser y Sentido. Andrés Ortiz-Osés acabará definiendo el sentido de la vida como «amors» síntesis de amor y muerte (*mors*).

El humanismo que defiende el profesor Ortiz-Osés es uno «no-metafísico» en el que el ser humano ocupa, como se ha expuesto, un lugar oblicuo y transversal en el universo, con/por la hermenéutica. Un humanismo anti-humanista que corroe viejos dualismos y en el cual el sentido co-existencial lo es del encuentro entre mundo y hombre¹⁰⁹. «Predico un humanismo, sí, pero no un humanismo flácido sino un humanismo anti-humanista, posromántico y contracultural (...) Soy sólo un culturalista (crítico)»¹¹⁰. Un humanismo descentralizado y, además, descentralizador, ya que «el centro está ahora vacío de sustancia, aunque relleno de lenguaje(s) e interpretación(es) más o menos accidentales». En tanto que simbólico ese humanismo es anímico e implicador, ya que concibe el alma como la implicación del cuerpo (lo material-concreto) y el espíritu (lo formal-abstracto) articulados con el lenguaje que apalabra su sentido en un determinado contexto (inter)personal¹¹¹. Consistiría en un contrapunto al ideal humanista actual de la modernidad heredero de la tradición

¹⁰⁴ Cf. ORTIZ-OSÉS, A. (2010). Ib. p. 231.

¹⁰⁵ Cf. ORTIZ-OSÉS, A. (2003). Ib. p. 41.

¹⁰⁶ ORTIZ-OSÉS, A. En: VV. AA. (2011). Ib. p. 459.

¹⁰⁷ Cf. ORTIZ-OSÉS, A. (2003). Ib. pp. 33 y ss.

¹⁰⁸ Cf. Id. pp. 47 y ss.

¹⁰⁹ Id. ORTIZ-OSÉS, A. (1989) Ib. p. 88.

¹¹⁰ ORTIZ-OSÉS, A. En: VV. AA. (1986) *Andrés Ortiz-Osés. Monográfico. Revista Anthropos*, nº 57, Barcelona: Anthropos, p. 17.

¹¹¹ Cf. GARAGALZA, L. En: VV. AA. (2011). Ib. pp. 299 y ss.

onto-teológica, cierto «anarchohumanismo». Éste diría: «implicate a tí mismo». Una autonomía abierta que critica el colectivismo totalizador, el individualismo «liberaloide» y todo poder anti-personal laico o eclesiástico.

Andrés Ortiz-Osés «no ignora la política como campo de batalla pero reivindica la cultura como el ámbito de la mediación»¹¹². La democracia es una interpretación, relato, mito o cuento más del ser humano sobre sí mismo, pero «un cuento que cuenta con los demás y aun con todos (en principio), un mito o mitología emancipadora»¹¹³. Es una interesante síntesis de libertad pagana e igualitarismo cristiano en fraternidad intercultural¹¹⁴. Una realmente democrática instaaura, a modo de religión secular; una mitología del «cómplice» y una simbología compartida basada en la «asunción, remediación y coimplicación» de los opuestos, fundando un heroísmo anti-heroico propio del mundo cotidiano de la convivencia pacífica¹¹⁵ libre del sentido incondicional abstracto. La religiosidad propugnada aquí no espera sus transmutaciones de forma dogmática sino que generaliza el diálogo y la apertura-liberación simbólicos, en un relacionismo acorde a la posmodernidad.

«Los frentes nos afrentan, los bloques nos bloquean». Se plantea una «ecodemocracia»: «ganar menos para no perder tanto»¹¹⁶. Hay quien apunta, sin embargo, que su «visión fratriarcal, democrática, abierta e implicacional (...) no deja de ser algo más que un anhelo»¹¹⁷.

4. PUNTOS DE FUGA SOCIO-POLÍTICOS.

Pese a las conclusiones ético-culturales que se han desprendido del desarrollo de las problemáticas y temáticas ortiz-osesianas, es innegable la posibilidad de atisbar las potencialidades netamente políticas de lo apalabrado. Éstas repercutirían y serían/son de provecho para la labor política cotidiana; no tanto para los avatares de la profesional y partidista en una democracia formal electoralista (a no ser como bálsamo retórico). No puede plantearse una puesta en comunicación de contrarios, por muy centrada en el ámbito imaginal que se pretenda, sin unos efectos políticos tangibles (pues el ámbito cultural no se encuentra al margen y la axiología no opera abstractamente).

Se planteaba la posibilidad de, ante la ausencia de la figura del padre patriarcal autoritario, cierta matriarcalización de los valores. Éste matriarcalismo del que habla Ortiz-Osés «algunos lo malentendieron como “matriarcado”, y otros como “matriarcarlismo”»¹¹⁸. El proceso, sin embargo, desembocaría,

¹¹² LANCEROS, P. En: VV. AA. (2011). Id.

¹¹³ ORTIZ-OSÉS, A. (2003). Ib. p. 76.

¹¹⁴ ORTIZ-OSÉS, A. (2010). Ib. p. 52.

¹¹⁵ ORTIZ-OSÉS, A. (2003). Ib. p. 57.

¹¹⁶ LANCEROS, P. En: VV. AA. (2011). Ib. pp. 242 y 243.

¹¹⁷ SOLARES, B. En: VV. AA. (2011). Ib. p. 275.

¹¹⁸ ORTIZ-OSÉS, A. En: VV. AA. (2011). Ib. p. 29.

como se ha visto, en una nueva mitología fraterna posmoderna, centrada en el arquetipo del «cómplice».

Si bien hay quien no ha acabado de comprender que el plano manejado es el simbólico-arquetípico, y atribuye a Andrés Ortiz-Osés la caracterización de la mujer como exclusivamente «oscura, pasional, demoníaca e irracional»¹¹⁹, habría que volver a insistir sobre los efectos en la realidad material de éste y remitirse, en concreto, al planteamiento «fratriarcal-posmoderno» que se expone. La puesta en comunicación de las mitologías siempre supondrá la posibilidad de una eventual contaminación recíproca. De eso trata el marco re-mediador de la complicidad que se propone: Feminización del arquetipo masculino y viceversa; aunque no en la misma proporción ni cantidad. Como se ha apuntado, una igualación ingenua sería un error (de comprensión y aplicación). En el proceder co-implicativo simbólico de los opuestos se hayan inscritas las bases, no para un equilibrio horizontal, sino para una liberación que tenga en cuenta la dimensión vertical de las relaciones entre contrarios.

El proyecto fraternal no es un simulacro desligado de las condiciones materiales que lo posibilitan y a las que puede afectar; asume lo diferente, pero no lo hace indiferentemente. La co-implicación no significa igualación en ningún caso (ni formal ni substancial). Si así fuera, resultaría un movimiento despreocupado e irresponsable. La co-implicación tampoco dice inversión, que supondría una perpetuación revertida de la violencia entre opuestos, de la misma estructura de poder. Aún así, se aprecia cierta direccionalidad ascendente (que parte de lo oprimido o minorizado), discreta, en la transubstanciación de los contrarios que se ha tratado de explicitar a lo largo del artículo.

Hay cierta subversión no-heroica en la dualética de la que hablamos. Para describirla, las metáforas «estructurales» resultan un tanto inadecuadas, pues siempre promueven imágenes chocantes, en colisión; las líquidas, sin embargo, son más amables. El proceso es el de una emancipación disolutoria; pero emancipación al fin y al cabo. En ella se da una reivindicación y recuperación pregnante de lo reprimido/oprimido. Este reclamación amoroso/humorosa de «lo Otro» es, siempre, inherentemente polémica. Se desee o no. Si no es así, nos hallamos ante un carnaval inocuo.

Cómo operar a partir de aquí es algo que queda fuera de la pretensión de este breve trabajo y la obra de Andrés Ortiz-Osés; ésta puede tener ramificaciones o potencialidades políticas, pero no es (ni ha de ser) un programa o doctrina. Quedará siempre, e infinitamente, el ensayar en consonancia la re-mediación simbólica cotidianamente; asumiendo la dignidad propia y de quién nos rodea en el camino, siempre encrucijado, de integrar el sinsentido críticamente. Para tenerlo presente en lugar prioritario.

¹¹⁹ Cf. por ejemplo, la crítica al libro de AOO *La nueva filosofía hermenéutica: Hacia una razón axiológica posmoderna* realizada por María José de Torres Gómez-Pallete, en: *Enraonar: an international journal of theoretical and practical reason*, [en línea], 1989, Núm. 15, p. 131-5, <https://www.raco.cat/index.php/Enraonar/article/view/42716>.

BIBLIOGRAFÍA.

- Caminero, J. (1984). «El idiolecto discursivo-estilístico en la obra del pensador A. Ortiz-Osés», en: *Letras Deusto*, Vol. 14, nº 28, enero-abril, Bilbao.
- Guerenabarrena, F. (2015). *El sentido simbólico en la filosofía hermenéutica de Ortiz-Osés*. San Sebastián: UPV/EHU.
- Lanceros, P. (1996). «El sentido de la fábula», en: VV. AA. (1996). *Tragedia y hermenéutica. Memorias del seminario de hermenéutica y ciencias del espíritu*. México: UNAM.
- Ortiz-Osés, A. (2001). *El alma de las cosas*. Alegia (Gipuzkoa): Hiria.
- Ortiz-Osés, A. (2003). *Amor y Sentido. Una hermenéutica simbólica*. Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial.
- Ortiz-Osés, A. (1999). *Cuestiones fronterizas. Una filosofía simbólica*. Barcelona: Anthropos. 33.
- Ortiz-Osés, A. (1989b). *Filosofía de la Vida (así no habló Zarathustra)*. Barcelona: Anthropos.
- Ortiz-Osés, A. (2008). *La herida romántica. Salir del almarío*. Rubí (Barcelona): Anthropos.
- Ortiz-Osés, A. (2012). *Hermenéutica de Eranos*. Barcelona: Anthropos.
- Ortiz-Osés, A. (1989). *Metafísica del Sentido. Una filosofía de la implicación*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Ortiz-Osés, A. (2010). *Nietzsche. La disonancia encarnada*. Zaragoza: Libros del Innombrable.
- VV. AA. (1986). *Andrés Ortiz-Osés. Monográfico. Revista Anthropos*, nº 57, Barcelona: Anthropos.
- VV. AA. Ortiz-Osés, A. y Lanceros, P. (eds.). (2004). *Diccionario de Hermenéutica*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- VV. AA. (2004b). *Arquetipos y símbolos colectivos*. Rubí (Barcelona): Anthropos.
- VV. AA. (2011). Garagalza, L. (coord.), *Filosofía, Hermenéutica y Cultura. Homenaje a Andrés Ortiz-Osés*. Bilbao: Publicaciones de la Universidad de Deusto.

Universidad de Deusto. Bilbao
hecfermed@gmail.com

HÉCTOR FDEZ. MEDRANO

[Artículo aprobado para publicación en enero de 2018]