

La ontología hermenéutica en el horizonte lingüístico

J.A. Binaburo Iturbide

El modelo que representa entre nosotros la neohermenéutica de A. Ortiz-Osés, diríamos que, se orienta por lo que G. Deleuze siguiendo a Nietzsche llamaría una voluntad de interpretar. En efecto, la neohermenéutica de A. Ortiz-Osés postula la necesidad de una actividad interpretativa capaz de religar el entendimiento actual con alguna fuente de *sentido*; el modelo *dialógico* propuesto por A. Ortiz-Osés sirve para la articulación *simbólica del sentido y de la axiología* y dicho modelo nos servirá para superar los obstáculos de entendimiento provocados, especialmente, en las hermenéuticas de corte heideggeriano por un olvido de lo ontológico originario.

Comenzamos esta exposición delimitando las fronteras de uno de los modelos filosóficos de nuestro pensamiento contemporáneo, cual es el de la «Ontología Hermenéutica en el Horizonte Lingüístico». Se trata de un modelo filosófico hondamente articulado, pero a su vez, diferenciador de posiciones que alcanzan a pensadores ya clásicos como por ejemplo:

— M. Heidegger: en la conexión entre Ser y Lenguaje que descubre Heidegger, va produciéndose un desplazamiento según el cual cada vez se enfatiza más el aspecto del lenguaje frente al del Ser como se refleja en su obra *Unterwegs zur Sprache*. El Ser se lingüística más tarde en el pensar esencial, tal como aparece en *Brief über den Humanismus*: no es el pensar esencial el que lingüística al Ser, sino que es el Ser quien se lingüística en el pensar esencial, y esto resulta inaudito porque se ha concebido al lenguaje como algo exterior que adviene al Ser provocado por el pensamiento (el pensamiento es ya lingüístico). La novedad radical de que el Ser se lingüística en el pensamiento esencial está en que la iniciativa de esa génesis del lenguaje se le atribuye al Ser. Digamos con Heidegger que hay un «viraje» en el destino del Ser, lo que significa por un lado, el fin de la filosofía entendida como metafísica y ya realizada, pero, por otro lado, el inicio de un «pensar interpretante», errante y dispuesto por la voz de lo olvidado.

— H. G. Gadamer: que enlaza con la tradición heideggeriana de querer disolver el Ser en el lenguaje, expresada y enfatizada en su ya conocida tesis de

que «el Ser que puede ser comprendido es el lenguaje». Así pues, sobre el carácter lingüístico de la comprensión y la aceptación del mundo que el lenguaje comporta, se levanta la dimensión ontológica de la hermenéutica gadameriana.

— P. Ricoeur: También en este caso la contribución de Heidegger a la teoría hermenéutica de P. Ricoeur será proporcionar los fundamentos de una ontología de la comprensión, por tanto de una hermenéutica fundamental aportando como base el lenguaje. Esta tarea hermenéutica que emerge animada por una ontología de P. Ricoeur diverge en efecto de la tradición onto-teo-lógica de una filosofía «metafisicada» que haría círculo consigo misma, y que a la vez, tampoco es identificable con las filosofías de la diferencia, como por ejemplo las de Lévinas o Derrida. En P. Ricoeur la instancia descriptiva de lo discontinuo se remite a lo continuo, a lo ontológico secretamente reconciliado, a pesar de ser siempre en el presente una ontología rota, es decir, en estado de no coincidencia.

Por citar ejemplos más recientes digamos sucintamente algo sobre R. Rorty que, desde posiciones más pragmáticas y también heideggerianas lleva a cabo una revolución hermenéutica por medio de un desplazamiento del modelo de conocimiento especular-especulativo por el lenguaje como mediación entre realidad e idealidad. Así como el hodierno G. Vattimo que desde un enfoque de la postmodernidad propone un modelo de «ontología del declinar» desde la que trata de explicar el fin de la modernidad como consecuencia del desfundamiento del Ser anunciado por F. Nietzsche y desvelado por M. Heidegger.

Lo que me propongo en este trabajo no es una exposición exhaustiva de la «Ontología Hermenéutica en el Horizonte Lingüístico», sobradamente conocida a través de la obra de los autores anteriormente citados, sino el análisis del funcionamiento práctico de dicho modelo a partir de la extensa obra de hermeneutización que de los autores anteriormente citados ha realizado entre nosotros el profesor A. Ortiz-Osés, gestando un modelo muy particular de hermenéutica a partir de tres registros: Hombre/Ser-Sentido/Símbolo, que aún siendo términos tematizables por separado, son fundamentalmente solidarios a la hora de construir una teoría general de la interpretación de nuestra cultura como es la hermenéutica.

Con A. Ortiz-Osés descubriremos la estructura que subyace a todo modelo de interpretación y las relaciones que entre sí guardan los términos en cada modelo. Comenzaré exponiendo el modelo del profesor A. Ortiz-Osés y para justificar su interés en este trabajo reproduciremos las palabras del prólogo que José Luis L. Aranguren hace a su obra «Comunicación y experiencia interhumana. Una hermenéutica para las ciencias humanas»:

«El término de hermenéutica que constantemente maneja es, deliberadamente, polisémico, según su gusto de distinguir para confundir o viceversa, y también, sin duda para ser fiel, por lo menos terminológicamente a la línea de pensamiento Heidegger-Gadamer, prolongada por Ricoeur (...). Actualmente pensamos que el itinerario que se ha de

recorrer para alcanzar el sentido de un texto se nos ha complicado y, por decirlo así, multiplicado: o sea que presenta no un sentido, sino una pluralidad de sentidos, en función de los itinerarios posibles para llegar a él, es decir, en función del método de interpretación adoptado. Esto lo sabe muy bien Ortiz-Osés, y lo dice con agudo juego de palabras, al considerar cada texto como pre-texto y, por tanto, pre-texto. Como sabe también que la hermenéutica heideggeriana consistía en la proyección previa del hermeneuta en el mito y su texto, y que la hermenéutica de Ricoeur toma como pauta de lectura el repertorio exegético de los mitos clásicos arquetípicos»¹.

I. Ontología hermenéutica: lenguaje relativo y/o correlativo

La propuesta radical que nos ha hecho A. Ortiz-Osés ha sido transvestir a la metafísica clásica en una metafísica entendida como hermenéutica o interpretación *totalizadora* del mundo que se expresa diversamente de acuerdo a las diversas culturas. La metafísica no es sino una concepción del mundo y del *sentido* de la vida, el cual se expresa en un lenguaje cultural o forma de vida. Hay así tantas metafísicas como formas de vida o formas de apalabrar la realidad en su sentido. Y hay tantas formas de vida como formas de ser o modos de ser. Ahora bien, es típico de la metafísica occidental el haber querido presentarse como la forma de ser auténticamente, o sea, como modo del Ser, lo que no es sino un intento mitológico ya no sólo totalizador sino en peligro de convertirse, por su etnocentrismo, en totalitario.

En vez de hacer del Ser la condición de la experiencia humana y de las leyes lógicas de la realidad, se trata de hacer emerger el ser de la experiencia humana del mundo y su lenguaje. La verdad del Ser —pero también su no verdad— compadece precisamente en el lenguaje humano como apalabramiento de la realidad en su sentido auténtico e inauténtico; pues la realidad auténtica buscada por la metafísica no puede encontrarse sino a través del lenguaje, o sea, como intersubjetividad vivida positiva o negativamente, ya que la realidad y el Ser emergen en el lenguaje humano como realidad vivida o forma de ser:

«El apalabramiento que el lenguaje realiza respecto al hombre es un apalabramiento del hombre con el "mundo", o, dicho en terminología clásica, del hombre con el sentido último (posulado) de la realidad, es decir, con el Ser. El lenguaje dice últimamente el Ser. Y aquí aparece la gran antinomía antropológica: el lenguaje no habla del hombre sino del Ser (mundo).»²

¹ ORTIZ-OSÉS, A.: *Comunicación y experiencia interhumana. Una hermenéutica interdisciplinar para las ciencias humanas*. Desclée de Brouwer. Bilbao, 1977, p. 12.

² ORTIZ-OSÉS, A.: *Antropología hermenéutica*. Ricardo Aguilera. Madrid, 1973, p. 109.

Para A. Ortiz-Osés se trataría, pues, de reemplazar a una metafísica abstracta del Ser puro por una hermenéutica del lenguaje puesto que —de acuerdo con Amor Ruibal— el Ser se nos aparece como un lenguaje impuro definidor de la realidad como realidad objetivo-subjetiva³. Con ello nos adentramos, guiados por A. Ortiz-Osés, en la crítica de Amor Ruibal a la filosofía greco-escolástica, acusada por él de idealismo (que no es sino un realismo exagerado). Frente a la consideración corethiana de lo absoluto como razón de lo relativo, afirmaríamos con Amor Ruibal que lo relativo, concreto y vital es razón de lo absoluto, abstracto y eidético. En su filosofía, el Ser no aparece hipostasiado —como en Coreth o Heidegger— sino condicionado por la realidad y el conocimiento, precisamente como lugar de intersección o correlación prelógica de lo real y lo ideal, de objetividad y subjetividad, de mundo y hombre al encuentro. El Ser, pues, en cuanto realidad radical y compleja es *objetivo-subjetivo*, correlacionalidad fundamental, relato o condición de implicación de mundo y hombre. Ello quiere decir que la realidad en su Ser y Sentido aparece como una realidad cuasi-lingüística, realidad humana o humanada, realidad alienada o impura de la que partimos para abstraer posteriormente puras esencias, ideas regulativas o denominaciones abstractas.

De este modo, la filosofía de Amor Ruibal se destaca también de la concepción de Zubiri sobre la realidad como realidad «muda y desnuda» o realidad pura y «de-suyo». La realidad en Amor Ruibal, al contrario, sería una realidad de nosotros o nuestra, puesto que *la protorrelación de realidad y conocimiento*, objetividad y subjetividad, antecede totalizadamente a la posterior disgregación y abstracción o distinción. Frente al realismo absoluto zubiriano, el realismo ruibaliano es *relativo o correlativo*, pues la realidad dice relación ineludible al conocer, aunque esa relación sea de independencia (relativa y correlativa). Del mismo modo se diferencia la noción de esencia en Amor Ruibal, la cual es definida como relación objetivo-subjetiva, es decir, algo considerado por nosotros como calificativo fundamental.

Reinterpretar el Ser como lenguaje es, por lo demás, tomar en serio a Aristóteles según el cual «el Ser *se dice* de diferentes modos». La expresión anteriormente subrayada quiere manifestar que el decir pasa por el lenguaje. Mientras que, frente a la metafísica clásica, no todo pasa por el Ser, por el lenguaje sí que pasa todo, pues incluso puede hablarse de la nada con sentido. El lenguaje es, así, más envolvente o totalizador que el Ser clásico que excluye al no-Ser. El trasfondo presupuesto sobre el cual se conocen los objetos no es el Ser sino el lenguaje como horizonte común y comunitario. Frente al Ser clásico, el lenguaje no reaparece como absoluto sino como *relativo y/o correlativo*. Esta especificidad del lenguaje correlativista de A. Ortiz-Osés es recogida en el estudio monográfico que sobre su obra publicó la revista «Anthropos», donde se afirma «que subyace a la dialéctica lingüística de A. Ortiz-Osés un rasgo correlativista que

³ ORTIZ-OSÉS, A.: *Comunicación y experiencia interhumana. Una hermenéutica interdisciplinaria para las ciencias humanas*, p. 67.

empalma con sus juveniles estudios sobre el galaico Amor Ruibal, este "correlativismo lingüístico" servirá al autor de falsilla para retroproyectar en el lenguaje su posterior problemática lingüística⁴.

2. Mito y lenguaje: los protosímbolos

Todo análisis es ya una interpretación y toda interpretación se lleva a cabo en y por el lenguaje. El lenguaje, en cuanto mediación universal del hombre y mundo al encuentro representa el modelo primario de toda interpretación humana. Esta es la tesis general que A. Ortiz-Osés desarrolla ampliamente en su obra «*Mundo, Hombre y Lenguaje Crítico*». Pero digámoslo con sus mismas palabras: «el lenguaje constituye la articulación de hombre y mundo al encuentro»⁵.

Para ubicar esta tesis de A. Ortiz-Osés del lenguaje como mediación de hombre y mundo al encuentro acudiremos a E. Cassirer quien define al hombre como el «animal simbólicum». Quiere esto decir que el hombre entiende simbólicamente. Crea «tout d'abord» sus propias categorías y recrea la realidad mediante esas categorías.

El hombre dispone, para su captación del mundo, de unas formas simbólicas que proyecta a la «elemental realidad ante los ojos». Esta elemental realidad pasa por la reja de las formas simbólicas, no nos aparece desnuda, como Zubiri piensa, sino mediada, interpretada, realidad para el hombre, realidad simbólica:

«Para la captación de su mundo, el hombre crea su propio instrumentarium: un mundo de *formas simbólicas* que, como red tupida de relaciones, proyecta a la elemental realidad ante-los-ojos. Esta queda aprehendida y aprendida a imagen y semejanza del hombre. La realidad es siempre una realidad simbólicamente ganada y, en tanto, una realidad implícitamente —implicadamente— simbólica; dicho sin rodeos, una realidad para el hombre —y por el hombre—: una realidad humana (antropo-tópica)».⁶

Para Cassirer, estas formas simbólicas se materializan —y aquí radica su originalidad— en «mito» y «lenguaje», es así como el hombre se mundaniza y el mundo se humaniza. Mito y Lenguaje son la primera respuesta arquetípicamente humana del propio hombre a su contorno. Mito y Lenguaje constituyen las primeras formas simbólico-metafóricas, los protosímbolos de la humanidad del hombre. Más tarde, el lenguaje, que nace entremezclado con el mito, se diferencia de éste en su proceso de superación o progresión lógica: «el caos

⁴ BAYON, A.: «El incosciente colectivo vasco» *Anthropos*. Revista de documentación científica de la cultura. n.º 57. Enero, 1986, p. 45. Tema monográfico dedicado a la obra de A. Ortiz-Osés.

⁵ ORTIZ-OSÉS, A.: *Mundo, hombre y lenguaje crítico*. Sígueme. Salamanca, 1976, p. 14.

⁶ *Ibid.*, p. 20.

original-originario queda convertido en y por el lenguaje en cosmos (mundo)...
Es el paso del lenguaje "logo-mítico" al lenguaje «mitológico»⁷.

El esquema queda configurado así:

MITHOS LENGUAJE LOGOS

Mito y logos mediados por el lenguaje. La realidad que existe entre ambos términos no es tanto de contradicción como de «condicionalidad», relación que no se da sino a través del lenguaje, relación y correlación dialéctica que lo define como dialógico: «frente a la absolutez con que se nos presenta el pensamiento mítico (que todo lo da por supuesto) y el pensamiento lógico (que todo lo da por puesto), la filosofía hermenéutica inaugura la representación de un lenguaje dialéctico relativizador de toda posición, supuesto y presupuesto»⁸.

Esto es lo que queremos destacar aquí para darle luz más adelante. Subrayamos la relación que existe en un modelo de interpretación y la estructura que le subyace. Pero, pasemos a otros ámbitos interpretacionales en cuyos esquemas se cumplen punto por punto estas relaciones.

A. Ortiz-Osés confecciona su propio esquematismo sobre la base del modelo cassireriano. Reinterpreta este modelo ideal-abstracto a un nivel concreto-real: el mythos queda traducido por sentido común, el logos, por ciencia y, el lenguaje, por filosofía (interlenguaje):

MYTHOS LENGUAJE LOGOS
SENTIDO COMUN INTERLENGUAJE CIENCIA
(FILOSOFIA)

La filosofía representa el papel central, la función mediadora (mediación simbólica también al igual que el lenguaje en el anterior esquematismo). Esta mediación no es llevada a cabo de una manera estática, sino dialécticamente como ya hemos afirmado, y esto es lo que constituye su esencia. La filosofía es el lugar explícito de la razón humana dicho en estructuralismo y aplicado a la mente: la estructura de la mente humana es la regla de traducción de las estructuras de su función, y, viceversa, de las funciones en su estructura, «la mente es en efecto el lugar de intersección y encuentro de los significados y significantes, de las funciones y los códigos, del devenir y el Ser. Como la idea de verdad dialógicamente ganada en Sócrates, la mente es punto de convergencia —en tanto condición postulada y resto exigido— de estructura y función»⁹.

Además, este punto de reflexión e inflexión de la ciencia y el sentido común constituye un paso obligado:

⁷ *Ibid.*, p. 21-22.

⁸ *Ibid.*, p. 28.

⁹ *Ibid.*, p. 63.

«Se trata de un paso o lugar de mediación que no solamente se ha dado en la historia —in illo tempore, es decir, en un tiempo más o menos mítico—, sino que se sigue dando y que, al parecer es includible que se dé en una forma u otra. Pues alguna instancia tiene que traducir e interpretar la ciencia a nuestro sentido común, y, viceversa, correlacionar, compaginar y articular nuestro sentido común en la ciencia».¹⁰

Toda la obra de A. Ortiz-Osés trata de fundar y refundar su tesis a través de sucesivas verificaciones. Primero, H. G. Gadamer quien a través de la historia de la hermenéutica nos evidencia al lenguaje como medium de la experiencia interpretativa. Después, aparece también en las más diversas y representativas interpretaciones filosóficas actuales, como, asimismo, en toda interpretación humana en que aparece implicado el modelo semiológico-lingüístico:

«La actividad dialéctica —entre fenomenología (inducción) y trascendentalismo (deducción)— como traducción no es un puro discurrir de la naturaleza a la cultura y viceversa, sino un discurso estructurado entre naturaleza y cultura, entre Ser y Saber, el discurso polémico de hombre y mundo al encuentro: un encuentro que se realiza bajo el significado de la autosuperación y el trascender en dirección de un meta-código y protomensaje que explique e implique desde su posición postulada hipotéticamente como absoluta, nuestra situación hermenéutica en el mundo».¹¹

En una segunda lectura habermasiana y lévistraussiana de Cassirer, A. Ortiz-Osés resitúa el lenguaje entre *mythos* y *logos* como un lenguaje «simbólico-crítico» entre la *interacción social primaria* (relaciones sociales, interpersonales, convivenciales) y la *racionalidad técnico-instrumental*:

MYTHOS.....	LENGUAJE.....	LOGOS ABSTRACTO
(Mundo de la vida).....	(Diálogo crítico).....	(Ciencias regionales)
Relaciones sociales.....	Simbolismo.....	Razón técnico-instrum.
(Comunicación socl.).....	(Comuni. idiom).....	(Comuni. económica)

De este modo el lenguaje filosófico aparece totalizando *mythos* y *logos* como lugar de ida y vuelta o intercomunicación de Vida y Razón, Eros y Logos; pero, a su vez, aparece situado en su propio nivel cultural, que no es ni el lugar acrítico del *mythos* ni el lugar abstracto-regional del *logos*. Se trata de un mo-

¹⁰ *Ibid.*, p. 219.

¹¹ *Ibid.*, p. 60.

delo dialéctico en el cual ocupa el lugar medial el lenguaje como *diálogos* crítico al que se atiene una filosofía fundamental, pues nuestro lenguaje común-comunitario, crítico-racional e intersubjetivo-consensual es el determinante en última instancia (crítica) de *mythos* y *logos*. En efecto, artes y ciencias, así como la religión, encuentran su verdad o invalidez en el *consensus* crítico representado por el lenguaje interhumano, por cuanto aquí se dilucidan las valideces e invalideces democráticamente.

Pero el lenguaje no es el determinante en última instancia absoluto, so pena de idealismo. En efecto, mientras que el *logos* representa por definición la última instancia técnica o instrumental, el *mythos* es, en cuanto «mundo de la vida», el ámbito determinante en última instancia (vital), ya que la vivencia constituye el último baremo decisorio de todo, a cuyo servicio está; sólo que no puede dilucidar por sí mismo, ya que representa el lugar de la pura vivencia y convivencia, proyectando su tribunal de justicia en el *sensus communis* crítico o *diálogos* intersubjetivo al que se atiene la razón totalizadora de la filosofía primera así como cualquier otra razón, incluida la razón científica en su intento de verdad consensual.

Podríamos redefinir a un tal lenguaje de la realidad como mitológico; no lógico ni mítico, sino mito-lógico, por cuanto en él emerge y se articula el «Sentido»: «Así pues, todo *logos* se funde/funda en un *mythos* (que ya es un primer apalabramiento de lo real). Coexiste una dialéctica del mito al *logos* (racionalización) y, viceversa, del *logos* al *mythos* (resimbolización), mediada por la omnipresente dialogía del lenguaje y su correlacionalidad (en que se inscribe la razón metafísica ahora dialécticamente implicada entre *mythos* y *logos*)»¹².

El sentido es la asunción del *mythos* a un nivel intersubjetivo, diferenciándose del mero significado abstracto. Ahora bien, el sentido en cuanto consensado emerge en y por el lenguaje dialógico como lugar de articulación de la experiencia del hombre en el mundo. El lenguaje articula críticamente el universo del discurso humano, distinguiendo totalizaciones de sentido, las cuales fungen como mitologías, cosmovisiones y, en definitiva, metafísicas. Denominaremos «culturas» a tales totalizaciones de sentido. Ya en otras obras de A. Ortiz-Osés («El Matriarcalismo Vasco») ha distinguido entre dos tipologías o lenguajes culturales: la metafísica patriarcal-racionalista e individualista, propia de la cultura indoeuropea, y la metafísica matriarcal-naturalista y comunalista, propia del lenguaje aborigen mediterráneo o pre-indoeuropeo.

Pero he aquí que el lenguaje común elevado a diálogos crítico instituye a su vez el criterio de verdad, pues ésta se constituye consensualmente, lingüísticamente, intersubjetivamente. Habermas ha formulado así su teoría consensual de la verdad: «según ella, puedo atribuir un predicado a un objeto sólo si también cualquier otro que pudiera entrar en diálogo conmigo atribuyese el mismo pre-

¹² ORTIZ-OSÉS, A.: *Metafísica del Sentido. Una filosofía de la implicación*. Universidad de Deusto. Bilbao, 1989, p. 85.

dicado al mismo objeto»¹³. Frente a las teorías realistas de la verdad como adecuación a una realidad presupuesta o evidente, se afirma aquí la constitución intersubjetiva de la objetividad, así como su carácter esencialmente democrático. La actual Retórica postula un auditorio universal, la Escuela de Erlangen un acuerdo, la Escuela de Francfort la validez intersubjetiva o coimplicativa de los implicados en la presunta verdad. Podríamos redefinir así la verdad como consenso crítico-racional: el hombre conviene con la realidad que le impone condiciones, con-diciones que aparecen a su vez como convincentes y, en tanto, como verdaderas. El lenguaje natural ordinario elevado a sistema crítico es el protolenguaje y el metalenguaje último decisorio.

En realidad la teoría consensual de la verdad —según A. Ortiz-Osés— tiene un trasfondo que se remonta al pragmatismo simbólico americano. Ya Urban¹⁴ hablaba de que la realidad (verdadera) comparece en el discurso, de modo que todo conocimiento basa su estatuto en su reconocimiento lingüístico-comunicativo. Por su parte, G.H. Mead¹⁵ afirmaba que la significación es social. Todo ello está de acuerdo con la antropobiología lingüística de A. Gehlen y Merleau-Ponty¹⁶, según la cual el comportamiento humano es lingüístico y el mundo un intermundo. Todos estos autores, objeto de estudio profundo por parte de A. Ortiz-Osés, y sobre todo el estudio de la Escuela de Francfort en su representante hoy en día más cualificado como es Habermas, fundan la emergencia del sentido no a nivel meramente cognitivo-abstracto sino a nivel antropológico, interaccional y simbólico y mitológico, es decir, con-vivencial. El sentido no se explica sino que implica, y el sentido verdadero coimplica verdaderamente a todos los implicados en él, lo que incluye libertad e igualdad, así como la asunción de las razones vitales o intereses de los comunicantes.

No podemos pasar por alto el hacer una alusión a la obra de A. Ortiz-Osés acerca de G. C. Jung, aunque su exposición pormenorizada la haremos en el capítulo siguiente para situar el símbolo en P. Ricoeur. Para A. Ortiz-Osés, Jung pudo afirmar que en todo auténtico juicio totalizador (metafísico) no solamente entra el saber sensorial (es) y la constatación intelectual (qué es), sino específicamente la asunción sentimental (cómo me es) y la intuición (para qué es)¹⁷. El sentido se enhebra en el lenguaje comunitario entendido no como mero medio de ideas sino como mediación de vidas: un lenguaje es una forma de ser, un modo de ver y vivir, una perspectiva totalizadora del sentido: «metafísica como hermenéutica fundamental, es decir, como disciplina totalizadora»

¹³ ORTIZ-OSÉS, A.: *Comunicación y experiencia interhumana. Una hermenéutica interdisciplinar para las ciencias humanas*. P. 148-160. (Teoría crítica de la comunicación social: Habermas).

¹⁴ *Ibid.*, p. 138.

¹⁵ *Ibid.*, p. 146.

¹⁶ *Ibid.*, p. 142.

¹⁷ ORTIZ-OSÉS, A.: *C. G. Jung. Arquetipos y sentido*. Universidad de Deusto. Bilbao, 1988, p. 10. «El Sentido aparece jungianamente como trascendencia inmanente, o sea, como superación del mundo cósmico y sus cacharrerías en dirección de una coligacionalidad arquetípica; todo sentido, en efecto, nos vincula a las fuentes del ser por sobre la reificación, significando un entrar en relación numinosa y cuasi-religiosa».

del sentido. El sentido, frente al mero significado abstracto o regional, se constituye como articulación (lenguaje) de la experiencia antropológica, reentendiéndose así el lenguaje como Lebensform o forma de vida. Hay así tantos sentidos como formas de vida, o sea, como «formas de ser», reentendiéndose el ser heideggerianamente como Acontecimiento de Sentido o reunión de significancias (sentido como logos-legein de la realidad). Una tal metafísica hermenéutica ofrece modelos de totalización del sentido como modos de ser intersubjetivamente, no ya del Ser puro —abstracto— objetivo (metafísica clásica)¹⁸.

Dicho en terminología hermenéutica, el lenguaje es el modo de ser de la realidad, el lugar de conjugación de objetividad y subjetividad y, por tanto, la realidad radical y compleja. Se trataría ahora de ofrecer brevemente el modelo último de neohermenéutica diseñado por A. Ortiz-Osés cual es la articulación lingüística del Sentido y de la Axiología.

3. La articulación lingüística del sentido y de la axiología

El Sentido es algo más que el mero significado o contenido material-abstracto, así como más que su mediación significante o código, pues añade a significado y significante la significación antropológica. Desde la semiótica de Ch. Morris diríamos que el Sentido no emerge en el nivel *semántico-objetivo* (el qué o mensaje) ni tampoco a nivel *sintáctico-estructural* (código), sino a nivel *pragmático* como lugar de dialectización de semántica y sintáctica ancladas en el «mundo de la vida». El Sentido se verifica «consentimentalmente», respondiendo al para-qué, o sea, a lo que algo «quiere decir» para nosotros y nuestra vida. Por eso el Sentido no se expresa en conceptos o signos sino en símbolos, arquetipos o concepciones como lugares de totalización. Para Jung, en efecto, el Sentido no es sino el mythos vivido y convivido, de modo que podríamos caracterizar según el modelo neohermenéutico de A. Ortiz-Osés, a la tarea de la filosofía como desveladora del mythos subyacente al logos, y viceversa.

Creemos que bajo este esquematismo epistemológico o semiológico, al que alude A. Ortiz-Osés, subyace un esquema antropológico más profundo, tradicionalmente estereotipado respectivamente en las categorías *empírico-semánticas* (el cuerpo), las categorías *lógico-sintácticas* (el alma) y las categorías *antropológico-dialécticas* (el espíritu); estas últimas anuncian las categorías mítico-estéticas —hoy puestas de moda por G. Vattimo— pero que aparecen en las primeras obras de A. Ortiz-Osés, reseñando como la de mayor interés su *Antropología Hermenéutica*. En donde la función de estas categorías mítico-estéticas es la creación y recreación del mundo por el hombre. Pues bien, el Sentido —para A. Ortiz-Osés— emerge en la dialéctica de las relaciones no cósmicas ni abstractas, sino antropológicas. Mas el Sentido, siendo creación de la experiencia antropológica,

¹⁸ ORTIZ-OSÉS, A. y MAYR, F. K.: *El inconsciente colectivo vasco. Mitología cultural y arquetipos psico-sociales*. Txertoa. San Sebastián, 1982; p. 218.

es recreación mítico-estética, con lo que el Sentido quedaría definido como recreación de lo sentido, o dicho con palabras de A. Ortiz-Osés:

«El Sentido dice Implicación: el Sentido es aquello que nos «implica» o imbrica, cuya «explicación» se encuentra en nuestro consecuente lenguaje o actitud fundamental (axiológica). Nuestro replanteamiento de esta asignatura accede así a una metafísica de la implicación: a una metafísica implicativa e implicada, a una metafísica implicacional. Tras la crisis de la metafísica racionalista del SER, una metafísica del Sentido como implicación no acude ya a Razones absolutas, Meta-relatos dogmáticos, Causas supremas o Verdades impuestas, pero puede y debe acudir a relaciones, religaciones, coimplicaciones y co-pertencias, y eso es el Sentido: una relación de "coimplicidad" en la que predomina el carácter articulario del lenguaje (o mejor, de un lenguaje fundante o fundacional y no meramente funcional)»¹⁹.

Podríamos proponer tres ejemplos típicos del lenguaje que ha analizado A. Ortiz-Osés como lenguajes recreadores del Sentido: el marxismo, el estructuralismo y el existencialismo. El marxismo se coloca a nivel semántico, entendiendo el Sentido como social-material; el estructuralismo se coloca a nivel sintáctico-formal, definiendo el Sentido como lógico-estructural constituido por pares de oposiciones; finalmente el existencialismo se coloca a nivel mítico-estético, interpretando el Sentido como pura recreación subjetiva (olvidando que se trata, según A. Ortiz-Osés, de una recreación antropológica e intersubjetiva). Sólomente una teoría multifactorial (Habermas) puede dar cuenta de los niveles del Sentido, el cual encuentra su especificidad no a un puro nivel económico-social (marxismo), sintáctico-formal (estructuralismo) o psíquico-existencial (existencialismo), sino a nivel antropológico-lingüístico o psicosocial. El lenguaje del Sentido en última instancia dice «forma de vida» (Habermas).

El Sentido no responde de lo que algo es y cómo es o funciona (materia) sino de lo que simboliza, afecta e implica para nosotros en un contexto axiológico o valorativo: «Así pues, 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 nuestra dicción del Ser es siempre interpretativa y axiológica —valorativa, perspectivista—, tomemos consciencia, primero, de nuestra inconsciencia y, después, de nuestro inconsciente, accediendo a una visión intuitiva radical que nos conecte con lo que Nietzsche llama románticamente el "Urerlebnis" o vivencia prístina. Hermenéutica axiológica: comprender un tema es ahora desplegar sus valencias (P. Ricoeur)»²⁰.

Como acabamos de leer, una filosofía hermenéutica no se puede constituir

¹⁹ ORTIZ-OSÉS, A.: *Metafísica del Sentido. Una filosofía de la implicación*. P. 9. (El sentido como implicación).

²⁰ *Ibid.*, p. 65.

en un mero sistema de signos, por cuanto el signo se refiere al mundo físico, de aquí que necesitemos de una «hermenéutica simbologista», pues el símbolo se refiere al mundo humano de la significación axiológica o valorativa: «Así pues —dirá A. Ortiz-Osés— que la mitología y demás relatos mitosimbólicos ofrecen una especie de axiología: en ellos proyectamos y vivenciamos los «valores» personificados de nuestra lucha cotidiana por la vida»²¹.

En definitiva, el auténtico Sentido consiste en una recreación de la realidad en su idealidad, o sea, del mundo por el hombre. Un tal Sentido tiene a su vez sentido si es capaz de coimplicar a los implicados en él, si ofrece una interpretación más totalizadora si representa un lenguaje antropológico o forma de vida y si es capaz de asumir una axiología:

«La nueva filosofía hermenéutica, inmiscuida en nuestras humanas ciencias y consciencias, se presenta hoy, de Dilthey a Heidegger o Gadamer y de Cassirer a Ricoeur o Apel, como una búsqueda antropológica del Sentido mediado en axiologías, simbologías y cosmovisiones del mundo y de la vida. Relatora de los avatares de nuestra experiencia en el mundo, la Hermenéutica no es una interpretación sin más, sino la interpretación de la interpretación, es decir, la interpretación de nuestra interpretación del mundo: consciencia crítica, concienciación del inconsciente cultural, racionalización de lo irracional y comunicación de lo incomunicado»²².

(Abril, 1991)

²¹ ORTIZ-OSÉS, A.: «La interpretación de mitos, relatos y leyendas». *Anthropos*. Revista de documentación científica de la cultura. N.º 57. Enero, 1986, p. 30.

²² ORTIZ-OSÉS, A.: *La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica postmoderna*. Anthropos. Barcelona, 1986, p. 34.