



EL Dios Andrógino

La hermenéutica simbólica
de Andrés Ortiz-Osés

Blanca Solares

El
Dios
Andrógino

La hermenéutica simbólica
de Andrés Ortiz-Osés

El Dios Andrógino

La hermenéutica simbólica
de Andrés Ortiz-Osés

Blanca Solares



Facultad de
Ciencias Políticas
y Sociales



MÉXICO

2002

Primera edición, agosto del año 2002

© 2002

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES, UNAM
CENTRO REGIONAL DE INVESTIGACIONES
MULTIDISCIPLINARIAS, UNAM

© 2002

Por características tipográficas y de edición
MIGUEL ÁNGEL PORRÚA, librero-editor

Derechos reservados conforme a la ley
ISBN 970-701-265-X

IMPRESO EN MÉXICO



PRINTED IN MEXICO

Amargura 4, San Ángel, Álvaro Obregón, 01000 México, D.F.



Leonardo da Vinci: *Cabeza de muchacha*.

Presentación

*Todo cuanto ocurre forma parte
de una unidad y está entret Tejido.*

PLATÓN, *Enéadas*

En el ámbito del pensamiento cultural contemporáneo, la figura de Andrés Ortiz-Osés es de suyo constitutiva, tanto por una obra persistente que abarca ya más de una decena de significativos títulos como por la importante labor de traducción, edición y difusión, en lengua castellana, de la fundamental comprensión teórica del mundo fraguada, a lo largo de más de 50 años, por el llamado Círculo de Eranos (1933-1988). La dirección de Andrés Ortiz-Osés, junto con Patxi Lanceros, del *Diccionario de Hermenéutica*,¹ así como la edición de las *Actas de Eranos*, en la editorial Antrophos, resultan hoy fundamentales para todo aquel que pretenda comprender el complejo entret Tejido del Ser, más allá de los estrechos límites de la razón teleológica del cientificismo logocéntrico como del posmodernismo y su ausencia de horizontes.

A través del ejercicio práctico de una interpretación renovada de modo incesante, que elabora algo más que una metodología de conocimiento, Andrés Ortiz-Osés ha venido delineando un peculiar modo de comprensión de la realidad que él mismo acuña con el término de *hermenéutica simbólica*, una perspectiva *sui generis* fundada en una *razón simbólica o relacional*.

¹A. Ortiz-Osés y P. Lanceros, *Diccionario de Hermenéutica*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1997.

Para entender su peculiar esfuerzo de conformar una *hermenéutica simbólica*, vale ponerla en relación con la "hermenéutica contemporánea" de más resonancia y aceptación, en los ámbitos académicos, a la cabeza de la cual figuran los nombres de H.G. Gadamer, J. Habermas y K.O. Apel, entre otros, pero, al mismo tiempo, diferenciarla de ella. Pues la *hermenéutica simbólica*, a decir del autor, si bien se funda como la "hermenéutica filosófica" en la interpretación de la realidad mediante el lenguaje en tanto médium de comprensión, comunicación y entendimiento, lejos está de agotar o de reducir su concepción del hombre a comunicación y consenso. Antes bien, la *hermenéutica simbólica* intenta la radicalización del giro lingüístico en *giro antropológico*, de alcances interdisciplinarios e interculturales, con el fin de realizar mejor la fundamental función de la *interpretación* (*hermeneuein*) como modo ineludible de comprensión del hombre. Pues, para Andrés Ortiz-Osés, lo más importante de la hermenéutica es haber introducido en el pensamiento contemporáneo, la idea de que conocer es *interpretar* y de que, en consecuencia, todo conocimiento con pretensiones absolutas de saber, debe ser relativizado con el fin de poner, en primer plano, la pregunta por el *sentido* de la verdad y del conocimiento para la vida humana.

El punto de partida de la *hermenéutica simbólica* es la asunción del hombre como "ser carencial" (A. Gehelen), "dotado" de deficiencias morfológicas e instintivas, que para comprender su inadaptación inicial se ve obligado a interpretarse a sí mismo y al mundo que le rodea, a través de un lenguaje intérprete al que alza como su "segunda naturaleza". Interpretación y lenguaje comparecen como aspectos esenciales para la supervivencia del hombre, en la medida en que no hay acceso al mundo sin mediación lingüística. Sin embar-

go, más allá del concepto del Ser como lenguaje, propio de la hermenéutica filosófica, la *hermenéutica simbólica*, según nuestro autor, asume el hecho de que el lenguaje está determinado por el hombre que lo habla, es decir, que el lenguaje no sólo dice *algo* a alguien sino *de* y *desde* alguien. Por eso mismo, la *hermenéutica simbólica* no se reduce a la mera comprensión del lenguaje como medio de acuerdo lingüístico—bien consensuado o, incluso, más radicalmente, como Michel Foucault, al hecho de que no es sólo el hombre el que habla el lenguaje, sino el mismo lenguaje el que habla al hombre—, sino que se abre al hecho del lenguaje en todas sus consecuencias, es decir, hacia el hombre como un todo en su peculiar condición humana impregnada de significaciones y atravesada por el *sentido*.

Mientras la hermenéutica del lenguaje funda su trabajo en la interpretación de la “significación” y pone de relieve conceptos clave como la “intersubjetividad” y el “consenso”, la *hermenéutica simbólica* postula la *afectividad* y la *interpersonalidad* como aspectos crípticos de la interpretación del *sentido*. O para decirlo de otra manera: mientras la “hermenéutica contemporánea” funda su tarea filosófica en la interpretación lingüística del mundo, la *hermenéutica simbólica* se constituye como interpretación simbólica del *alma* del mundo. La primera busca la referencia entitativa, la segunda encuentra la *aferencia* antropológica; una es una semántica filosófica de la significación, la otra es una *axiología del sentido*, o como querría F. Hölderlin, una “mitología de la razón”.²

La comprensión del lenguaje desde quien lo dice y lo que quiere decir involucra así dimensiones del Ser, más allá de los enfoques disciplinarios y académicos tradicionales. No sólo sobrepasa la clasificación típica de las ciencias, sino que

²Véase Friedrich Hölderlin, *Ensayos*, 3a. ed., traducción, presentación y notas de F. Martínez Marzoa, Hiperión, Madrid, 1990.

pone en crisis la misma contraposición *mythos-logos*, prejuicio-razón crítica, o pasado-futuro, propia de la discursividad occidental.

Pues lo propio del lenguaje no es ser una copia directa o un mero "signo" convencional de algo que estaría previamente dado y determinado con fijeza, sino "traer a representación", de modo *indirecto* y *analógico*, en la acepción de Kant, una revelación que para su plena inteligibilidad remite a eso que se halla *en otra parte*. El *símbolo* es la documentación de algo que aparece y se revela, pero que en el hecho mismo de revelarse pone a resguardo el misterio que constituye su esencia y que en su condición de secreto y sagrado se da forma y expresa a través del mito, el rito, el sacrificio y el arte.

El insistente y cuidadoso trabajo de Andrés Ortiz-Osés en configurar las bases de un diálogo científico entre *mythos* y razón, que necesariamente involucra un conjunto de disciplinas tradicionalmente ajenas a la interpretación científica (la historia de las religiones y el psicoanálisis, por ejemplo) se basa, fundamentalmente, en el hecho de que el lenguaje con el que hablamos y referimos la realidad es también *lenguaje simbólico*, es decir, que el lenguaje no se agota en la transmisión de significados a través de un signo lingüístico que tiene como función economizar la comunicación a fin de lograr, en el mejor de los casos, acuerdos intersubjetivos en un flujo de consensos, sino que abre también a la dimensión más profunda del Ser en tanto revelación de un misterio.

La intención teórica del maestro Andrés Ortiz-Osés, hasta aquí indicada, adquiere en la actualidad, en la vorágine de la globalización y las exigencias de reconocimiento de culturas no homologables al patrón civilizatorio, pero asimismo en el desolado panorama de la reflexión teórica social y filosófica, una importancia decisiva, para la comprensión del mun-

do y su transformación activa a través del postulado de una razón práctica o *ética de la implicación*, tal y como él define su praxis filosófica.

Por lo que hace a las líneas que aquí presentamos, no quieren sino evocar sintéticamente, lo que desde mi punto de vista refiere los aspectos más relevantes de este peculiar y atrevido pensamiento: *mito, símbolo, razón afectiva o simbólica*, conformando todos ellos una *metafísica de la implicación*, como el germen de un modo de pensar y actuar libre y creativamente el "don" de la existencia.

EL MITO: EL RELATO FUNDACIONAL Y SU EXÉGESIS

Al igual que Bruno Bettelheim, que subraya la importancia estructurante de la personalidad del cuento de hadas en el imaginario infantil,³ Osés afirma los motivos de la mitología universal para tratar de implicar simbólicamente lo que la razón se muestra incapaz de explicar por la vía de una lógica formal o dialéctica, en la edad adulta. Cuando decae el tiempo lineal, cuando se tambalea el tiempo en su estructura formal de presente, pasado y futuro irreversibles, cuando la razón política y sus estructuras funcionales entran en crisis, pero asimismo en momentos de extravío íntimo y personal, la presencia del *mito* se vuelve recurrente, lo que no significa el abandono de la razón para optar por lo irracional sino abrirnos a la comprensión de la vida, más que a través de la "razón pura", de la razón *impura, simbólica o relacional*.

³Bruno Bettelheim (1903-1990) es uno de los psiquiatras y psicólogos infantiles más influyentes del siglo xx. Entre sus obras hay que destacar *Psicoanálisis del cuento de hadas*, *Aprender a vivir*, *El peso de una vida* y *No hay padres perfectos*, publicados todos en Crítica, Barcelona.

Si no podemos dar cuenta y razón de las cosas, como dice Osés, podemos sin embargo esforzarnos en dar *relación* de las mismas a través de un *mito* o *relato simbólico* capaz de articular la experiencia, explicar la realidad y abrir horizontes a la comprensión de la existencia.

El *mito* suele entenderse, al igual que la magia y la religión, como un nivel inferior del pensamiento en la cadena del desarrollo humano. Sin embargo, justamente, en la perspectiva de Andrés Ortiz-Osés, magia, mito, religión, filosofía y ciencia no siguen un desarrollo ascendente sino que expresan la gama de "niveles de conciencia" humana con el propósito definido de articular la experiencia y comprender la realidad, a través de una "teoría práctica" o bien de una "práctica teórica", de una interpretación activa configuradora de mundo.

El pensamiento mágico-mítico, según C. Lévi-Strauss, trata de fundar una *lógica relacional* o ciencia cualitativa de lo concreto, capaz de poner en conexión analógica el conjunto de nuestra experiencia a modo de sentido común primario. De la misma manera, afirma René Guenón, el pensamiento primitivo, primigenio o *primevo*, es el pozo donde se sedimenta nuestra experiencia toda, desde nuestras experiencias infantiles y adultas, hasta las que habitan el ámbito onírico e inconsciente, místico, religioso, mítico-literario, cosmovisional-simbólico y protocientífico. Así, el pensamiento mítico posee el mismo nivel de profundidad y capacidad explicativa que la lógica racional.

La filosofía, sin embargo, en su afán históricamente dominante de diferenciarse del mito, ha reclamado para sí misma, el estatuto de pura conceptualidad, relegando el *estatuto simbólico* para las formas "prefilosóficas" del saber, la religión, la sabiduría popular, el arte y las cuestiones del alma. Su ideal de conocimiento luminoso -expurgado de toda oscuri-

dad o penumbra así como de cualquier afirmación insuficientemente justificada o demostrada racionalmente— embiste con todas sus fuerzas las tinieblas encarnadas en la tradición, el mito y la psique. Fracasa, sin embargo, en su intento de fundamentación última de la realidad y su pretensión de conocer y dar cuenta de todo.

Desde la perspectiva de Andrés Ortiz-Osés, la contraposición clásica entre magia y ciencia, mito y razón que además de etnocéntrica lleva a dramáticos callejones sin salida, debe dejar paso a su composición en una *mito-logía*, relato o discurso, capaz de dar cuenta-cuento o *relación* de la *implicación* corresponsiva de los contrarios a través de un *lenguaje simbólico*: mito-razón, magia-ciencia; primitivo-moderno. El propio pensamiento científico avanza a través de las intuiciones que le suscita la materia y quizá esté orientado también por una imagen en el fondo arquetípica, la Idea de Bien, como decía Platón, la de Belleza como aura de un espacio habitable, la Compasión como abdicación de la fatalidad.

La *Biblia*, los *Edas*, el *Fausto* de Goethe o el *Popol Vuh* no son simples textos religiosos o de valor literario, como monumentos exóticos de una fantasía periclitada, sino relatos *mitológicos*, dice Osés, que “tratan de urdir la *textura implicacional* del cosmos a través de los relatos simbólicos” en los que se intenta mediar las contradicciones *arquetípicas* de opuestos entre la vida y la muerte, el bien y el mal, el amor y el odio, lo masculino y lo femenino, el espíritu y la materia, Dios y el diablo, las ardientes polaridades que entretejen la existencia.

Ciertamente, el mito suele desentenderse de la racionalidad, como la razón de los aspectos irracionales del pensamiento humano. Ambos a la manera de extremos antagónicos y opuestos. El esfuerzo de Osés, por el contrario, es su implicación fecunda. Lejos está de plantear un desarrollo ascendente del devenir psíquico o el pensamiento lógico de

los hombres, concibe el pensamiento, más bien, como un *continuo-discontinuo*, o imbricación, de aspectos míticos protorracionales y lógico metamágicos.

Mito, religión, filosofía y ciencia no son simples eslabones en la cadena del desarrollo humano sino *modos de articulación* de la realidad en un contexto que va de lo místico y sintético a lo analítico y funcional. Si se privilegia uno de esos niveles, la efectividad a expensas de la *afectividad*, la razón sobre la imaginación y el pensamiento mágico, se interpreta parcialmente, se explica pero no se *implica*, dejando de lado el esfuerzo de tratar de restituir la articulación en el universo de una cosa con otra, o de comprender el dolor de su fractura.

Es la implicación cósmica de las cosas en el universo –la principal función de la expresión simbólica, olvidada por la misma antropología estructural–, la que la *mito-logía*, subsana, dice Osés, encajando todas las realidades, aun las inexplicables, en la gran implicación de un *sentido relacional*.

El pensamiento primitivo, *primevo* o primordial, como antes apuntamos, funda frente al pensamiento ilustrado, una *lógica relacional* capaz de poner en conexión analógica el conjunto de nuestra experiencia vital. En ese sentido, para Osés, la *mito-logía* dice:

relato fundacional que relaciona los aspectos contradictorios de la experiencia humana a través de un *lenguaje simbólico* o dramático, capaz de exorcizar el mal implicándolo en un sentido o disposición. Lo que hace a una *mito-logía* tal es su intento de encajar todas las realidades, aun las inexplicables, en la gran implicación de un sentido relacional: para ello usa el *simbolismo*, el cual se define como la *sutura* (cultural) de la *fisura* (natural) que habita el hombre, así pues como un lenguaje religador y, por tanto, religioso. En efecto, lo que hace sagrado a algo, es que esté en el lugar que le corresponde (Lévi-Strauss), de donde el

carácter taxonómico de la mitología y... la realidad que organiza su ritual...⁴

El *mito*, relato de fondo o cosmovisión que sirve de horizonte constitutivo de sentido a la religión como institución ritual y moral de un *ethos o axiología* compartida, es un relato fundacional que al relacionar los aspectos contradictorios de la experiencia humana a través de un lenguaje simbólico y dramático, es capaz de exorcizar el mal implicándolo en un sentido de disposición orientado a la anulación de el (los) dualismo(s).

¡Formar una sola cosa con los seres vivientes! Ante estas palabras... la implacable Fatalidad abdica, la muerte abandona el círculo de las criaturas y el mundo, curado de la separación y el envejecimiento, irradia una belleza acrecentada (Hölderlin, *Hiperión*).

Lo que amamos es sólo un símbolo (H. Hesse), un objeto, definido por el amor de los contrarios, *sutura* cultural de nuestra *fisura* natural propia, y que el lenguaje simbólico, refiere o relata al exponer, dramáticamente, los avatares del sentido en el mundo del hombre.

Mientras la ciencia y la ética atienden a la no contradicción en su búsqueda de la verdad racional (las cosas sólo pueden ser blancas o negras), la estética y la religión atienden a la contradicción en su búsqueda del sentido (relacional) abierto a la implicación de la diversidad. Las contradicciones no pueden resolverse, pero sí *absolverse*, religándolas o implicándolas religiosamente, en un sentido simbolizado.

⁴ Andrés Ortiz-Osés, *La diosa madre*, Trotta, Madrid, 1996, pp. 118-119.

La *mito-logía* celebra la *coimplicidad* del bien y del mal, del monstruo y del héroe, de Dios y el diablo a través de un lenguaje recursivo, en el que junto al bien, el mal es una fuerza antagónica potencial que corroe la belleza, la verdad y la bondad al mismo tiempo que las alimenta. No hay vencedores ni vencidos en el lenguaje ritual de la auténtica mitología que narra el combate del héroe arquetípico o fundacional contra el dragón, sin posibilidad de desenlace final abstracto o desligado. El *héroe mítico* no es el que mata el monstruo sin más, sino el que integra el mal transustaciándolo simbólicamente, trasladándolo, a su sentido traspuesto. Pues según el interés *ontológico* de la mitología arcaica, la heroicidad consiste en la implicación del todo para su asunción cuasi *soteriológica* o salvadora.

El máximo objeto y sujeto de la simbólica propia de la mitología religiosa es, por lo tanto, el *Numen*, *Divinidad* o *Complexio Oppositorum*, en el que los contrarios se expresan en su positividad y negación afirmativas. Pues *Todo en Dios* incluye la identidad como la diferencia, lo absoluto y sus partes.

METODOLOGÍA HERMENÉUTICA

La aproximación metodológica a la *simbología* que Andrés Ortiz-Osés nos sugiere, integra las dos vertientes clásicas de la antropología, más la vertiente simbólica. Por un lado, asume los métodos de la "antropología funcionalista", según la cual, la existencia del hombre se da en función de su mundo social (Marx, Weber, Malinowski, Durkheim); por otro, los de la "antropología estructural" de Lévi-Strauss, la cual interpreta la mitología como un "lenguaje sintáctico" que tiene una labor taxonómica puramente relacional, a través de los distintos pares de oposiciones en los que se clasifican todas las realidades de acuerdo con una lógica universal binaria. Final-

mente, la *simbólica* que no es ni material (centrada en el significado social) ni formal (centrada en el significante estructural), sino fundada en la aproximación al *símbolo*, según la cual, más allá del "signo" compuesto de significado y significante está la presencia del *sentido* (o axiología) de la existencia.

Mientras el "signo" economiza y operativiza la comunicación de significados, el *símbolo* abre la realidad a su significación *antropo-lógica*, no sólo informa sino orienta la realidad, abriéndonos a la interpretación del *sentido*.

El modelo metódico para la interpretación de la mitología que Andrés Ortiz-Osés propone se construye en tres momentos fundamentales: la *fenomenología textual* o lectura lineal del texto; el *comparativismo intertextual* o lectura estructural de las relaciones de oposición del mito. Y la *hermenéutica simbólica* que busca el *arquetipo intratextual*, el *sentido* o la *axiología* de la vida misma en su urdimbre.

El primer momento puede ser calificado de *objetivo* en tanto atiende a la objetividad textual; el segundo de *intrasubjetivo* en cuanto evoca el intertexto y sus variantes o variaciones; y finalmente, el tercero, la *hermenéutica simbólica* alude a una subjetividad trascendental que al recuperar el contexto al nivel del sentido de la vida, encuentra su articulación final en el *arquetipo* transubjetivo. Para poner un ejemplo, el simbolismo matriarcal femenino y el patriarcal masculino se fundan no en conceptos sino en nuestra experiencia real y anímica sedimentada desde siempre en la preñez (embarazo) y la imposibilidad de quedar preñado (des-embarazo), no refieren algo abstracto-nominal sino *implicador* de nuestra existencia y que deriva del espesor con el que nos marca la sustancia elemental de la vida. Por ello, aunque lo femenino y lo masculino puedan variar en el espacio y en el tiempo,

ambos lo hacen dentro de un cierto marco de aferencia y referencia representado por nuestras matrices trascendentales, metacategoriales o universales de vida. Los universales abstractos son verdades generales –por ejemplo, la libertad y la igualdad–. Pero los “universales concretos”, a los que también podemos llamar *arquetipos relacionales* o *arquesímbolos*, enraizan en la urdimbre relacional (concreta) vital y afectiva de una coherencia lógica fundada en la *cohesión ontológica*, tal y como ocurre con el *amor*, el *afecto*, la *amistad* o en el *totemismo animal* y la identidad de grupo, derivadas de la energía cósmica que articula y pone en circulación la realidad toda.

De manera que el *simbolismo* no es un “formalismo vacío” como lo pensó cierta estrechez estructuralista, sino que se configura en el sentido de un *simbolismo arquetipal* o representación de la realidad en su versión sacramental o litúrgica en tanto condensación del trasunto anímico de la experiencia humana.

Para poder interpretar un texto mitológico es, pues, necesario, en el proceso, una doble operación. Por una parte, tratar de recomponer los fragmentos dispersos y, por otra, articular los segmentos encontrados. Para ello habrá que recontextualizar, reanimar o configurar un relato o correlato “a partir de los elementos significantes que ofrece y sus relaciones o correlaciones”. Osés habla de un “método reimplicante”, a través del cual se hace una “réplica del original disperso en su coimplicación o reconversión hermenéutica”.⁵

Interpretar es, pues, (re)simbolizar como modo de (re)animar, (re)almar, o (re)mitologizar críticamente cualquier texto en cuestión.

⁵*Ibidem*, p. 17.

ANTROPOLOGÍA HERMENÉUTICA Y VISIONES DEL MUNDO

La importancia de la antropología hermenéutica, que tiene que ver con las interpretaciones del hombre sobre el hombre mismo, es decir, con la autocomprensión humana, radica en que influyen decisivamente la manera de estar en el mundo del propio hombre, sus *visiones del mundo*, "de donde la necesidad de una reflexión segunda (hermenéutica) sobre esas interpretaciones primeras o primarias que llamamos mitologías o cosmovisiones".⁶

Según Andrés Ortiz-Osés, en ello, siguiendo muy de cerca las líneas maestras trazadas por los pensadores del Círculo de Eranos, podemos diferenciar tres grandes concepciones mitológicas en la historia de nuestra especie:

- La visión *matriarcal* del cosmos en torno a una Diosa Madre telúrica (material).
- La visión *patriarcal* del mundo, en torno a un Dios Padre celeste (espiritual).
- La visión reduplicativamente mediadora o *fratriarcal* de lo real en torno a un mediador tipo Hermes, al Dios-Hombre cristiano o la concepción de "Alma del mundo" interpretada como mediación entre la Mater-materia y el Espíritu puro.

A la estructura matriarcal naturalista típicamente preindoeuropea, dedica nuestro autor uno de los más brillantes trabajos que se hayan escrito sobre la Diosa Madre, específicamente dedicado al culto a Mari, centro numínico de la mitología vasca. De la mitología patriarcal naturalista, típicamente indoeuropea, y de rasgos occidentales, de sobra sabemos de su presencia en Occidente, desde los griegos a la fecha. En

⁶*Ibidem*, p. 16.

medio de estos dos extremos, queda la mediación cristiana de signo personalista representada por la figura de Cristo, así como las visiones mediadoras semejantes a la del Hermes andrógino "o la concepción neoplatónica del Alma del mundo que arriba al Renacimiento".

Dice Osés:

En los tres casos distinguidos, la mitología respectiva trata de mediar la realidad en torno al respectivo principio matriarcal, patriarcal o fratriarcal. Pues el hombre afronta el ser a partir de un principio unitario y a partir de este principio "realiza su iniciación mítico-religiosa en el sentido de la existencia".⁷

La hazaña del héroe mítico consiste en saber afrontar adecuadamente el mundo de las contradicciones a través de un hilo conductor, o *interpretación-pivote*, capaz de posibilitar la implicación de los contrarios. Pues el héroe auténtico no es el que vence sobre una de las dos partes sino el gran mediador o integrador de los niveles y rupturas de lo real.

Mientras el héroe matriarcal se empeña en apartarse del Padre y lo que representa –la conciencia desligadora–, y el héroe patriarcal rechaza toda religazón matriarcal-femenina simbolizada por el monstruo o dragón (inconsciente) reprimido-oprimido, el héroe fratriarcal es aquél "capaz de asimilar en su persona androgínica el *animus* y el *ánima*, lo matriarcal y lo patriarcal, el sentido *lunar* y la verdad *solar*". Hermes mediando entre la divinidad y los hombres, simbolizando la mediación entre el cielo y la tierra, asegurando el pasaje entre los mundos infernales, terrenales y celestes. O, también, Orfeo que con la seducción de su música encanta a los animales, hombres y dioses, seduce todos los planos del cosmos y del psiquismo, el cielo, la tierra, los infiernos, lo subconsciente, la conciencia, lo supraconsciente, disipa iras y

⁷*Ibidem*, p. 24.

resistencias, embruja y, sin embargo... es incapaz de rescatar a su amada de los infiernos.

RAZÓN AFECTIVA Y METAFÍSICA DE LA IMPLICACIÓN

En su último libro, *La razón afectiva*, Andrés Ortiz-Osés nos pone en contacto con la síntesis más decisiva que haya realizado por ya más de 20 años.⁸ Se trata no sólo de un título sugerente, compuesto de diversos ensayos en torno al *arte*, la *religión*, el *amor* y el *alma*, sino en esa misma medida, de un planteamiento polémico y provocador frente a nociones clásicas de razón, tales "como racionalidad instrumental de acuerdo a fines" de la sociología clásica de Weber, el concepto de "razón objetiva" y "pensamiento negativo" opuesto a la "razón instrumental" elaborada por la teoría crítica de T.W. Adorno y Max Horkheimer, la "razón comunicativa" de J. Habermas e, incluso, frente a concepciones más recientes como la desplegada, en el propio ámbito hispano, con la noción de "razón fronteriza" o limítrofe de Eugenio Trías.⁹

Con el término *razón afectiva*, Andrés Ortiz-Osés no trata de combatir la razón para caer en una especie de subjetividad irracional, sino de redimensionar la razón misma como *afecto*. La hipótesis fuerte del autor es que la razón no sólo es *logos*, acentuando, en la contemporaneidad, su tendencia hacia la instrumentalidad y la abstracción, sino que sobre todo, actúa también desde una dimensión *afectiva* y *concreta*.

Si para Adorno y Horkheimer la crisis de la modernidad se define como el predominio de la razón instrumental en tanto cuasi "comportamiento" asentado en la personalidad de todos

⁸ A. Ortiz-Osés, *La razón afectiva*, San Esteban, Salamanca, España, 2000.

⁹ E. Trías, *La razón fronteriza*, Destino, 1999.

los individuos, incluidos sus propios sentimientos, cálculo y beneficio, Andrés Ortiz-Osés, sin dejar de hacer esta misma denuncia y participar incluso de la misma visión de la teoría crítica de la modernidad como *catástrofe in continuum* en tanto predominio de una razón que deviene violencia irracional, la *realidad* dice también *implicación* de realidades.

La realidad es *implicación*. Diferente de la concepción de la *realidad* como "fundamento sustancial" de la metafísica clásica y, sin embargo, inevitablemente, *metafísica*. Lo *real* como *relación* significa *apertura*. El órgano de este pensamiento a fin de cuentas metafísico no es el *logos* de la razón sino una *razón implicativa o anímica*, en tanto fundada en el *alma* humana como ámbito implicacional de *sentido*, conciencia psicológica y conciencia moral.

Ciertamente, el propósito de configurar una *metafísica de la implicación o simbología anímica*, no puede dejar de provocar reticencia y rechazo de parte de las corrientes filosóficas hoy predominantes emparentadas con el positivismo lógico, la filosofía analítica y ciertas vertientes de la pragmática, corrientes todas para las que la metafísica no es más que la ilusión o el fantasma que impide el acceso al saber verdadero.

A Andrés Ortiz-Osés, sin embargo, lo que menos le espanta es ser calificado de metafísico, e incluso pareciera que es éste el camino que conscientemente ha seguido desde su lectura crítica de M. Heidegger y H. Gadamer, cuya herencia, junto a la escuela junguiana absorbe y recrea.

Ya desde su libro, *Cuestiones fronterizas*,¹⁰ la *metafísica de la implicación* estaba madura. Por lo que aquí se encarga de insistir en aclarar lo que entiende por "implicación de la metafísica" y "metafísica de la implicación", a fin de sortear el

¹⁰A. Ortiz-Osés, *Cuestiones fronterizas. Una filosofía simbólica*, Anthropos, Barcelona, 1999.

inmediato peligro de que ésta, su perspectiva teórica, sea considerada, de entrada, como un planteamiento dogmático o idealista, en última instancia, propio de un humanismo cristiano o credo exotérico, sin haber comprendido el núcleo de su radical postura teórica.

La metafísica de la implicación, a la que Andrés Ortiz-Osés nos remite, dice: intento de *implicar* la realidad en su realidad radical y no superficial o meramente aparente o empírica. Se diferencia, en consecuencia, tanto de la "metafísica clásica", como de la "metafísica idealista".

Desde la metafísica clásica o greco-cristiana, que representa la versión oficial de la metafísica en Occidente, el Ser, concebido como *sustancia* o *esencia formal* de lo real es el núcleo de la comprensión racional. El Ser es la Idea inmanente-trascendente a los seres; el fundamento de todo cuanto existe.

De Aristóteles a Tomás de Aquino, la metafísica refiere al Ser sí como implicación de los seres o como Ser del que todas las realidades participan y del que todos los seres están formados, pero esta Forma de las formas, Causa de lo real y Razón de la existencia, se sitúa idealmente, orientando el deber desde fuera de la existencia. Es esta metafísica la que, concebida como obstáculo al conocimiento, será combatida por las vertientes positivistas y su pretensión de cientificidad.

En continuidad con la anterior visión metafísica del mundo, para la "metafísica idealista" de Hegel, la realidad encuentra su explicación, más que en el Ser como razón, en la Idea traducida como "razón pura", o "autoconciencia plena". El "espíritu absoluto" es, para él, la Idea que funge como *pater formarum* o padre de todas las formaciones.

Por otro lado, lo que podríamos considerar una metafísica naturalista, presenta dos tipos de tendencias: bien "panteísta" como concepción que diviniza la naturaleza o naturaliza lo divino; o bien, de tipo "materialista", como concepción

que reduce toda superestructura (espiritual) a la infraestructura de la materia. Tal es el caso del materialismo histórico, para el que la materia funge como la madre de todas las formas de manera si bien amplia, también dogmática, en tanto divinización de la objetividad.

No. *La metafísica de la implicación* de la que aquí tratamos, entiende la *implicación* de lo real, no por la Razón o la Idea, la Naturaleza o la Materia, sino como *cohesión anímica* del universo, evitando tanto el espiritualismo idealista como las típicas tendencias del materialismo naturalista antes esbozadas. Desde un punto de vista más cercano a la *Crítica de la razón pura* de Kant, Ortiz-Osés insistirá en la imposibilidad de acceder a una explicación global o metafísica del mundo diferenciándose, también, de posturas teóricas, aparentemente antimetafísicas y que, sin embargo, en los hechos comparten sus rasgos.

Si no nos es posible acceder al conocimiento último de "la causa", como dice Kant, sí que nos es posible o factible, al menos, subraya Ortiz-Osés, acceder a una implicación *mediadora* de lo real por la realidad misma a través de la "razón afectiva", en tanto dimensión humana latente y expresada como lenguaje simbólico.

Con el término "razón afectiva", insistimos, no se trata de combatir la razón para caer en una especie de subjetividad irracional, sino de redimensionar la razón como *afecto*. La hipótesis fuerte de la razón afectiva es la de que la razón analítica, actúa también desde la dimensión afectiva y concreta del *alma*: "une force que réside dans le sang, qu'on veuille appeler cette forme ame ou de tout autre nom...".

El *alma* humana no se reduce aquí, como en la estructura freudiana de la personalidad, a un Yo o Ego encapsulado en su afirmación individual, sino concebida como "hueco del espíritu grabado en el cuerpo", alma o espíritu del animal que

corre por la sangre; pitagóricamente, la consonancia de todas las cosas: *todas las cosas transformadas musicalmente en sentido*, condensación de la experiencia disonante y armónica de la sinfonía vital.

El cuerpo es terráceo, el Espíritu solar-celeste, el

[Alma lunar.

Luna doblemente femenina, ley del devenir cíclico, morada

[de las almas.

Las almas de los muertos vagan entre los intersticios

[de la Mater-materia.

Los espíritus purificados habitan ya el cielo cuasi-tras-

[cendente.

Almas-ánimas vagan entre la tierra y la luna.

Espíritus-almas moran en el aire ígneo,

éter de las estrellas.

Derramada en la tierra.

Ante el ojo del cielo y el sol

Mi sangre-alma viola el tabú

Fluye con tu espíritu.

El simbolismo es la búsqueda de la relacionalidad profunda entre todas las cosas que sólo se vislumbra tras la agotadora búsqueda del algo/alguien inencontrable.

Sutura cultural de una *fisura* natural, el simbolismo procede de la primigenia relación entre el niño y la madre, al elaborarse las nociones intermediadoras de espacio potencial, objeto transicional y lenguaje. El simbolismo trata de transfigurar o transponer ritualmente la situación de conflicto, buscando su (re)mediación cultural sustitutoria. Las experiencias emotivas primarias son transformadas en símbolos, de modo que el símbolo emerge como elaboración del caos, la angustia y la ausencia, como la respuesta que se interpone

entre yo mismo y el otro, ocupando imaginalmente el espacio que impide el incesto y abre la aventura al existir.

En este ámbito intersticial se instala el mito, el cual no sólo refleja la realidad sino la transfigura al proyectar, simbólicamente, la propia realidad interior –*Je suis l'autre* (Rimbaud)–, realiza así un pacto entre naturaleza y cultura, yo y el otro, culpa y expiación.

El lenguaje relacional, que expresa la realidad a través de su otredad, que la traspone metafóricamente, es el *simbolismo* de la poesía y el arte, visión amplificada del mundo, regida no por la "razón pura" sino *mestiza* o *simbólica*, *logos* relacional de la *mito-logía* guiado por la *aferencia* de sentido y capaz de integrar la ambivalencia de los contrarios, sin escamotear la ración de negatividad que toda existencia codice (el dragón yace junto al héroe). Pues, ciertamente, la realidad como implicación supone su propio envés, a la no-implicación como contrapunto. Y el enfrentamiento de contrarios es la característica de la realidad como coimplicación: "...las contradicciones y contrariedades están en nuestra naturaleza, y no se pueden evitar, eliminar o superar". Como tampoco cabe disolverlas sin resolverlas. De donde la respuesta psicológica y moral de conjugar las contradicciones y absolver simbólicamente sus consecuencias.

La responsabilidad no está en desimplicarse sino en "coimplicarse", en asumir la *coimplicación* tratando de resolver los contrarios en una síntesis fraterna, pues "lo que no se asume no puede sanarse", de la misma manera que todo auténtico renacimiento procede de la mutua fecundación de los contrarios: cultivo y culto, religión y ciencia, implicación y explicación, vacío y libertad creativa.

Llegados a este punto, creo oportuno volver a insistir en lo que podemos entender por "hermenéutica simbólica": por una parte, *hermenéutica*, "lo que quiere decir situar el lengua-

je como objeto y sujeto de la interpretación del sentido"; por otra parte, *simbólica*, lo que señala una torsión hacia el lenguaje simbólico como ámbito axiológico de revelación del *sentido*.

Ser como lenguaje, dice: lenguaje radical del mundo, articulación entre Ser y mundo, lenguaje o "acontecimiento articulador". El lenguaje no dice pura inmanencia lingüística sino relación existencial y, por tanto, urdimbre, lenguaje-relato o narración de las relaciones humanas en un contexto no meramente semiótico o semiológico sino mitosimbólico. El "lenguaje como relato del alma y sus avatares de *sentido*".

No es la *intersubjetividad*, como plantea el discurso moderno de la comunicación y su giro lingüístico, el concepto clave de esta vía, sino la intersubjetividad entendida como *interpersonalidad*, transformación de la persona, hasta llegar a ser lo que no soy, intérprete amoroso de la cópula anímica *animus-ánima*, conjunción de las almas, consentimiento, aferencia, el hombre desentraña el sentido como sujeto-intérprete de la realidad o como "mediación intersubjetiva para su comunicación anímica o interpersonal". El *alma* es su medio, el *lenguaje simbólico* su expresión inaprehensible.

Imago preñante/preñada, el alma alberga las imágenes primordiales de *sentido*, los símbolos cruciales, las encrucijadas de significación, las coagulaciones de la experiencia, las razones del corazón, las interferencias interpersonales, el relato de la existencia humana en una *mitología* que no cuenta meros hechos sino que interpreta actuando su *sentido*. La lucha del héroe, la muerte del dragón, la doncella violada, el novio-animal, las cuestiones pendientes y sin resolver, la inconsciencia inasumida, están en el mito como sendero de pruebas, catálogo de las encrucijadas del alma.

Simbólicamente, el cuerpo refiere a la materia (animada) como basamento telúrico, sustrato *ctónico*, caracterizado por la sensación y la percepción cuasi-táctiles, el espíritu suele

aludir a la razón "pura" o descarnada, al intelecto abstracto. En este *límite* entre el espíritu aéreo y el cuerpo material, el *alma* hace posible su mediación, como razón coimplicante o intermediadora, define al hombre como mediación que lo diferencia tanto del espíritu divino como del cuerpo animal. Desde esta perspectiva, la realidad dice *coimplicación*, no dice fundamento esencial o sustancial sino *urdimbre existencial de sentido*.

EL DIOS IMPLICADO O ÉTICA DE LA IMPLICACIÓN

Desde la perspectiva del pensamiento que nos ocupa, la realización humana consiste en su realización fundamentalmente *ánimica* y, en esa medida, mediada por un *ethos* implicativo o casi *alquímico*, podríamos decir. El *alma* humana, se considera aquí, la *razón aferente* o *afectiva*, a partir de la cual se genera el ámbito implicacional de sentido, desde donde se emite la frase: *¡atrévete a implicar!*

Frente a la "filosofía del límite", de Eugenio Trías, filosofía trágica, fundada en la idea de límite, gozne o bisagra del ser, topológicamente ubicado entre el "cerco hermético", o (ámbito de lo encerrado en sí) y el "cerco del aparecer" (o mundo), la *hermenéutica simbólica* de Andrés Ortiz-Osés esboza una ética orientada por la idea de la implicación como condición ontológica del Ser, más que por la idea de frontera o limes.

La forma limítrofe del ser o su condición fronteriza es trágica, "Ya que trágico –dice Trías– es aquel ser que se ve abocado a una comprensión o conocimiento que, justamente, en el límite, y por razón de la estricta *ananke* que éste encarna, se ve rebotado siempre a su insaciable preguntar, malo-

grando las eventuales respuestas con las que pretende satisfacer su eros. Éste es un eros puro, jamás resuelto ni disuelto, un deseo siempre tenso y nunca satisfecho. O que sólo se satisface, si vale la pena expresarse con ironía trágica, toda vez que el existente deja de ser existente: en aquella, única y definitiva experiencia radical de exilio y éxodo que revoca tal experiencia; a saber la muerte”.¹¹

El Ser, en la filosofía de Trías, arrojado a la existencia en exilio y éxodo, es semejante a la concepción de Osés del Ser como *sutura* cultural de la *fisura* con la que nos marca nuestra naturaleza. Sin embargo, no cierra la posibilidad de un “regreso a casa”, el corazón de la plenitud, ni el instante sagrado del abandono del Ser en el Todo.

Tomando como base la idea de Freud de que “en realidad no es posible extirpar el mal” (Adán y Eva, pecando al comer la manzana del árbol del conocimiento), la psicología hermenéutica impulsada por E. Neumann, de la que A. Ortiz-Osés abreva, subraya la idea más que de hacer habitable el límite ontológico, de vivir libre y responsablemente el mal que por destino “corresponde”; justo en el límite entre la realidad y lo que la trasciende, la tarea no consiste en apartarse del mal con prudencia aristotélica sino en su transfiguración simbólica.

Mientras el ser fronterizo atiende al único imperativo de “obra de tal manera que ajustes tu máxima de conducta, o de acción, a tu propia condición humana; es decir, a tu condición de habitante de la frontera”, el *homo symbolicus* de la hermenéutica antropológica intenta realizar su personalidad más que como racionalización del inconsciente, como responsable de una “comunidad psíquica” entre ambos. Desde la perspectiva de la psicología o “ciencia empírica del alma”, sabe que la represión y la exclusión de contenidos “irracionales”

¹¹ Eugenio Trías, *La razón fronteriza*, pp. 38-39.

provocan siempre reacciones que perturban la vida del todo y la mantienen en agitación constante. De ahí el propósito, que en mi opinión no está en contradicción, de vivir en el linde, como plantea la propuesta ética de E. Triás, pero para incorporar en la propia vida todo contenido anímico e intentar modelarlo a través de la personalidad.

La imagen rectora de este nuevo *ethos* es la de un crecimiento que va sorteando, además de la unilateralidad del propio eón histórico en el que nos encontramos, la de nuestro carácter propio y condición humana, aceptándola y sintetizándose con ella en la realidad de una *unidad superior*. Demanda de cada individuo la tarea particular de confrontarse tanto con el mundo histórico que hereda, como con los problemas morales específicos que se desprenden de nuestra peculiar constitución psicofísica, tratando de reelaborar, insistimos, tanto la experiencia del pasado histórico –la historia interior de la humanidad– como nuestra individualidad propia.

Patxi Lanceros, quien ha tenido la suerte de trabajar de manera cercana al lado de Eugenio Triás como de Andrés Ortiz-Osés, manteniendo un mesurado equilibrio entre sus posturas filosóficas, refiere las claves de sus diferencias con relación a la noción de *símbolo*. El pensamiento de Triás, observa, parte de un concepto de *símbolo* modelado y fraguado en el psicoanálisis freudiano y matizado con las aportaciones de la filosofía del lenguaje. Ciertamente, a partir del reconocimiento del *símbolo* como estructura fundamental del pensamiento, abre el diálogo ineludible de la filosofía ilustrada con sus sombras, sin embargo, elude el compromiso positivo de acercarse al cerco hermético, que se insinúa como Silencio y Enigma.

Por el contrario, de manera delicada, en la concepción de Andrés Ortiz-Osés –el *símbolo* que refiere también lo absolutamente irrepresentable y enigmático–, en esa misma medida,

remite a una presencia *arquetípica* que apunta a la implicación de la realidad o de nuestra experiencia con lo trascendente, subrayando, sobre todo, que eso que nos trasciende, *Dios* o la *Divinidad* es también *imperfección*, ya que y en la medida en que, siéndolo Todo, encierra en él mismo *los contrarios*. Al pensamiento hermenéutico de Andrés Ortiz-Osés, le resulta incómodo exponer el despliegue de las configuraciones simbólicas que constituyen el entramado lógico del mundo sensible, la condensación de su trasunto anímico. Sin embargo, insiste en que los “símbolos arquetípicos” y su caga de misterio y enigma (Dios, la Gran Madre Tierra, el Maestro-Animal) no refieren solamente algo abstracto-nominal (puramente relacional), sino implicador de nuestras vivencias humanas e interhumanas desde el origen de la vida misma.¹²

De manera distinta a la concepción de “cerco hermético” de Trías como lo innombrable o “encerrado en sí”, Osés hace el esfuerzo de nombrarlo simbólicamente. Lo *innombrable* es un *símbolo* o, mejor, un *arquesímbolo* de referencia *aferente*, dice, que enraiza su *logos* estructural en la urdimbre relacional de la experiencia humana o cohesión ontológica. En la perspectiva del pensamiento del límite de Eugenio Trías, el “ser fronterizo” presenta una estructura tridimensional:

- Sujeto 1, que pronuncia la frase imperativa que se pierde en el incógnito del cerco hermético, la voz del padre o del dios muerto.
- Sujeto 2, situado en el límite del mundo y que recibe la audición que la flexión imperativa descubre.
- Sujeto 3, que instalado en el cerco del aparecer, emite la particular respuesta libre a la demanda imperativa. En *Ética y condición humana*, Eugenio Trías refiere esa voz como: “Voz que conmina al fronterizo a exiliarse de la matriz y a ingresar

¹²Véase P. Lanceros, “La metafísica ineludible”, presentación al libro de A. Ortiz-Osés, *Las claves simbólicas de nuestra cultura*, Anthropos, 1993, pp. 11-13.

en el medio lógico-lingüístico, a transitar de la naturaleza a la cultura.⁴³

La "voz de Dios" o "voz del padre", y en esto sí que E. Trías conscientemente nos remite al arquetipo del padre elaborado por la interpretación freudiana del complejo de Edipo, refiere el arquetipo del padre como imagen a través de la cual, el yo infantil del hombre primitivo siente el influjo del super-yo de la colectividad en su conciencia. El arquetipo del padre se proyecta sobre el padre personal y se presenta ante el yo infantil como el representante de la colectividad y sus valores más apreciados. Pero, para la hermenéutica psicológica, el *arquesímbolo* del padre no se agota en la interpretación personalista de Freud, sino que alude más generalmente a lo desconocido, a lo "absolutamente otro" e irrepresentable, dice:

En las mismas sociedades arcaicas, el *tótem*, el arquetipo del padre, es vivido como algo que no es humano, expresado simbólicamente como algo que no es ni personal, ni conocido, sino algo suprapersonal, numinoso y extraño. Así el hombre primitivo experimentaba en los primeros tiempos al animal que, en su otredad, era el soporte más frecuente del *tótem*.⁴⁴

Filogenética como ontogenéticamente, los contenidos colectivos suprapersonales aparecen, aquí, *antes* de la formación de los contenidos personales referidos al Yo. En el transcurso del desarrollo del Yo, el ámbito de lo personal sólo se desprende del ámbito de lo colectivo, *a posteriori*. O, para decirlo de otra manera, el mito colectivo precede a la "novela familiar", del mismo modo que el *inconsciente colectivo* sólo

⁴³E. Trías, *Ética y condición humana*, Península, Barcelona, 2000, p. 88.

⁴⁴Véase el artículo de E. Neumann en Ortiz-Oses y Lanceros, *op. cit.*

segrega tardíamente al Yo consciente con su ámbito personal propio.

La conciencia, como representante del super-yo colectivo, o de lo que los demás esperan que uno haga o sea, viene de afuera; su influjo puede estar conscientemente promovido o no. Pero, en cualquier caso, lo que interesa notar, apunta Neumann, es que mientras la autoridad externa del super-yo adquiere, para la persona, el carácter de algo dado, firme e inmutable, la "voz", como expresión de una "revelación interior", proviene de la profundidad del silencio que enmarca el encuentro del hombre consigo mismo.

No hay camino a través de los senderos que no han sido ni serán hollados. No hay camino hacia lo inaccesible y lo impenetrable. ¿Estás dispuesto? No hay rejas ni cerrojos que forzar/Viajarás a través de las soledades. ¿Tienes una idea del desierto y de la soledad?

Lánzate al océano, piérdete en la contemplación del infinito, allí al menos verás dirigirse hacia ti las encrespadas olas, al sobrecogerte el espanto de la muerte, allí al menos podrás ver alguna cosa; en las verdes profundidades del mar en calma, verás nadar los delfines, verás pasar las nubes, el sol, la luna, las estrellas, mientras que en el apartado y eterno vacío no verás cosa alguna, ni oirás el rumor de tus pasos, ni hallarás un punto sólido para reclinar tu cabeza (Goethe, *Fausto*).

El *ethos* de la hermenéutica de Andrés Ortiz-Osés se alza sobre el encuentro *tête a tête* de la razón con los sentimientos que nos rebasan, en el carácter comprensivo y *filial* de la "voz", más que paterno o alusivo a la ley y la norma, asumiendo, incluso, el asesinato del padre como imagen originaria y eterna de la historia interior de la humanidad.

La idea de *límite* de la filosofía de Trías como la de *fisura*, de Osés, aluden, pues, a una ontología. Sin embargo, mientras la ética fronteriza organiza el núcleo de su pensamiento

en torno al Ser como Ser del *límite* habitable por la luz del *logos*, "pensar-decir", la ética de la implicación, lo hace en torno al Ser como *sentido*, "sutura simbólica de una fisura real". No es el "límite" (ahí donde el *logos* o *pensar-decir*, encarna) la posibilidad del fronterizo de conectar con lo que lo trasciende, sino la *fisura* (natural-experiencia) en la que se abisman y renuevan lo sagrado y lo profano, el ser y el no ser, el bien y el mal.

Tanto Trías como Osés exploran las posibilidades de despliegue de una simbólica racional, pero se diferencian, para decirlo con P. Lanceros, en la concepción de *pliegue* desde el que tal simbólica racional emana, para Trías el *límite*, para Osés el *fondo arquetípico*.

Se trata en este caso, dice Andrés O. Osés, de una metafísica *dualéctica*, en la que nada se supera, para la que las contradicciones están siempre presentes y que, precisamente a partir de esa tensión, produce, en forma de configuraciones simbólicas, los rasgos de una ética, de una estética y un tipo de subjetividad individual y colectiva.

La *metafísica de la implicación*, de la que aquí hablamos se orienta, en consecuencia, por la idea de "integración" del psicoanálisis. Integración dice asumir, encajar, elaborar el mal. El desarrollo del Yo, la conciencia individual y el sí mismo, siguen los pasos de los acontecimientos prototípicos de la vida del héroe mítico al cometer el mal como parte fundamental de la existencia heroica. Pues la experiencia vital de los seres humanos como la de la historia muestran que la separación de los opuestos, necesaria para el desarrollo de la conciencia y la cultura, en su proceso de disociación y enfrentamiento, llevan al hombre a su extravío y pérdida de orientación.

La conformación de una personalidad autónoma, para Osés, sólo parece posible a través del proceso de asimilación de las partes inconscientes de nuestra personalidad. No se

trata de sublimar el mal, de desnaturalizar lo negativo para orientarlo a un fin cultural, o de suponer, ingenuamente, que la realización de contenidos negativos puede estar bajo el control de la conciencia, sino de elaborar esos contenidos hasta su *trasmutación* real. Como en la alquimia, siguiendo a C.G. Jung, el problema psicológico fundamental es la transformación de lo negativo, el descubrimiento de que "el bien está escondido en lo oscuro", de que amar a Dios con todo el corazón significa amarlo "tanto en los buenos impulsos como en los malos". "Ama a tu mal como a ti mismo", dice Yahvé, pues "así como tú te comportas, así me comporto yo".

En el judaísmo antiguo –subraya Neumann– el hombre temeroso de Dios no se caracteriza precisamente por tener un comportamiento ético. Pues la misma conexión entre lo divino y el mundo en el que estaba inserto el ser humano no implicaba inicialmente el cumplimiento de determinadas obligaciones éticas, sino se realizaba en la *audición interior de la voz divina*. Abraham abandonó a su padre, Moisés es un asesino, David es un adúltero, "ninguno de ellos está coronado con la aureola del vencedor del Dragón oscuro" y sin embargo, sí se detectan en ellos sus rasgos. "Su naturaleza proyectaba una potente sombra, en virtud de la cual el centro de su existencia se mantuvo siempre unido a aquel Dios que los había creado a su imagen y semejanza."

Desde la perspectiva de la ética de la implicación, una nueva actitud ética se basa en la imperfección que afecta tanto al hombre y al mundo como a la misma divinidad que los ha creado, supone el limes como espacio habitable, pero se guía, en mi opinión, en ese vacío, por el principio de implicación. Pues el "amor-pasión" y su mortal propósito de permanecer unido a la matriz, la voluntad de dominio que quiere ocupar el lugar reservado siempre a un sujeto ausente (y elu-

dido), no son el Mal del que hay que apartarse sino el Mal que habría que integrar alquímicamente en nuestra transmutación humana. No hablamos del principio de perfección propio de la conciencia, de lo que hablamos es de una operación simbólica.

ARQUEOLOGÍA DEL SENTIDO

*... antes de todo hubo el Abismo; luego Tierra de anchos
flancos, cimiento seguro ofrecido para siempre a
todos los vivos, y Amor el más bello entre los dioses
inmortales, aquel que rompe los miembros y que,
en el pecho de todo dios como de todo hombre,
doma el corazón y el sabio querer.*

HESÍODO

Andrés Ortiz-Osés, dice Eugenio Trías, ha ido dibujando un trazado de caza y captura de lo que más se resiste y es hostil en el mundo moderno: el *horizonte del sentido*. Remonta con este fin, a contracorriente, todos los estratos de cultura que instituyen el marco legal, canónico y oficial del pensamiento filosófico, hasta rozar y tocar acaso las raíces ancestrales del mismo, el misterio primordial, el misterio de su propia natividad, su surgimiento de la gran entraña primigenia, su condición de hijo de la Magna Diosa, principio que da sentido al pensamiento y a la religión. Pero que ambos, pensamiento y religión, en su configuración desgarrada, tienden a sepultar en virtud del imperio legal de la religión patriarcal y, en nuestra modernidad, de la legalidad profana de una escritura que replica una progresión nihilista que niega sus límites, sus sombras y la posibilidad de nutrirse del misterio.

El mérito de Osés estriba en abrirnos a esa protohistoria característica de los pueblos sin historia: "en ellos está esa clave figurativa del sentido que abre un horizonte simbólico anterior a su sobredeterminación escrita", la raíz salvaje, el trazo originario, la arqui huella que subyace a la "barbarie legal-patriarcal", revelándonos el poder visionario de la figura simbólica que desencadena el mito o relato *previo y a priori* del trazo y la inscripción.⁴⁵

El consentimiento del alma se verifica o sensifica, míticamente, en el *amor*, clave y cópula del universo, explicación-explicitación de la implicación latente, anudamiento perpetuo de lo real creador y conservador de todo, por cuya potencia somos y vivimos, principio y fin, Dios y mago. El sentido de la existencia se experimenta como amor. En la cosmogonía órfica, la Noche y el Vacío están en el origen del mundo. La noche pare un huevo, de donde sale el Amor, en tanto que la Tierra y el Cielo se forman a partir de las dos mitades de la cáscara rota. El amor pertenece a la simbólica general de la unión de los opuestos, *coincidentia contrariorum*.

Mito y logos, aferencia y referencia, sentimiento y razón configuran así en el médium de la hermenéutica simbólica, acuñada por Andrés Ortiz-Osés, un nuevo pacto o *ethos* relacional y coimplicacional de sentido. En el tiempo presente, cargado de desigualdades, unilateralismo y especialización, la visión *fratiercal*, democrática, abierta e *implicacional* de Andrés Ortiz-Osés no deja de ser algo más que un anhelo, desde el dolor y la memoria, la esperanza siempre de una resistencia posible y la reinención imaginativa y reflexiva de la vida.

⁴⁵Cfr. E. Trías, "Proemio", en *Las claves simbólicas...*, op. cit.

BIOGRAFÍA INTELECTUAL

Andrés Ortiz-Osés nace en Tardienta, Huesca, España, en 1943. Estudió humanidades en el Colegio-Seminario de Huesca, de 1954 a 1962. Obtuvo la licenciatura en teología, en la Universidad de Comillas, en 1966. De 1966 a 1967 estudió filosofía en la Universidad Gregoriana de Roma. Obtiene la licenciatura en filosofía en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Innsbruck, Austria (1967-1968). En 1971, el doctorado en filosofía hermenéutica, con una tesis sobre el correlacionismo de Amor Ruibal y la escuela de Heidegger, bajo la dirección de E. Coreth y la inspiración de H.G. Gadamer. Recibe la máxima calificación y el nombramiento *Doctor amoris causa* del Colegio Internacional Canisianum, de Innsbruck.

Ha sido profesor del Centro Teológico de Zaragoza, de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Zaragoza (1971-1974), de la Universidad Pontificia de Salamanca (1974) y de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Deusto, Bilbao, donde se desempeña como profesor-catedrático desde 1983.

Ha sido colaborador del Círculo de Eranos en torno a las figuras de Mircea Eliade y Gilbert Durand (1979-1983) y director de la Colección Hermeneusis de la Editorial Anthropos de Barcelona desde 1984.

La revista *Anthropos* ha dedicado un número monográfico al conjunto de su obra (núm. 57, 1986).

LIBROS PUBLICADOS

SOBRE FILOSOFÍA HERMENÉUTICA

Antropología hermenéutica, 2a., ed., Aguilera, Madrid, 1973, 143 pp.

- Mundo, hombre y lenguaje*, prólogo de H.G. Gadamer, Sigüeme, Salamanca, 1976, 240 pp.
- Comunicación y experiencia interhumana. Una hermenéutica interdisciplinaria para las ciencias humanas*, prólogo de J.L. Aranguren, Desclée de Brower, Bilbao, 1977, 323 pp.
- Metafísica del sentido*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1989.
- La razón afectiva*, San Esteban, Salamanca, 2000.

SOBRE HERMENÉUTICA SIMBÓLICA

- C.G. Jung. *Arquetipos y sentido*, Deusto, Bilbao, 1987.
- Mitología cultural y memorias antropológicas*, Anthropos, Barcelona, 1988.
- Filosofía de la vida (Así no habló Zaratustra)*, Anthropos, Barcelona, 1989, 334 pp.
- Las claves simbólicas de nuestra cultura. Matriarcalismo, patriarcalismo, fratriarcalismo*, Anthropos, Barcelona, 1993, 463 pp.
- Visiones del mundo*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1995.
- Liturgia de la vida. Aforismos*, Laga, Bilbao, 1996.
- Diccionario de Hermenéutica*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1997.
- Cuestiones fronterizas. Una filosofía simbólica* Anthropos, Barcelona, 1999, 188 pp.

SOBRE MITOLOGÍA Y CULTURA

- El matriarcalismo vasco*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1980.
- El inconsciente colectivo vasco*, Txertoa, S. Sebastián, 1982.
- Antropología simbólica vasca*, Anthropos, Barcelona, 1985.
- La identidad cultural aragonesa*, Centro de Estudios Bajoaragoneses, Alcañiz, 1992.
- La Diosa Madre*, Trotta, Madrid, 1996.
- De lo humano, lo divino y lo vasco*, Haranburu, S. Sebastián, 1998.

PARTICIPACIÓN EN LAS SIGUIENTES OBRAS:

Diccionario de Filosofía Contemporánea, con M.A. Quintanilla et al., Sígueme, Salamanca, 1976.

Contracultura y revolución, con A. Orensaz, Castellote, Madrid, 1977.

Símbolos, mitos y arquetipos (Baskiche Hermeneutik), con F.K. Mayr y H. Borneman. Edición hispano-alemana, La gran enciclopedia Vasca, Bilbao, 1980, 556 pp.

Col-loqui internacional d'Hermes, con Durand et al., Universidad de Barcelona, 1985.

Nuestro imaginario cultural, con W. Ross, Anthropos, Barcelona, 1992.

Diccionario Temático de Antropología, con A. Aguirre et al., Boixareu, Barcelona, 1993.

Investigación de la cultura vasca, Universidad de Kobe, Japón, 1999.

COLABORACIONES SELECTAS

Sentido y existencia. Homenaje a Paul Ricoeur, con B. Madison et al., Verbo Divino, Estella, Navarra, España, 1976.

Metafisica e scienze dell'uomo, con B.D'Amore y Borla, Roma, 1980.

Actes colloque international Glyptographie, con Ferrer Benimelli et al., Zaragoza-Braine, 1983.

El retorno de Hermes, con Verjant et al., Anthropos, Barcelona, 1989.

Sources, 7, con E. Brogniet et al., Maison de la Poésie, Namur, 1990.

Beitrag zur Philosophie aus Spanien, con V.R'ühle et al., Alber, Freiburg, 1992.

Encontros Internacionais de Filosofia, con M. Agís et al., U. de Santiago, 1993, y ss.

EDICIONES E INTRODUCCIONES

- Marcuse, Popper, Horkheimer, *A la búsqueda del sentido*, Sígueme, Salamanca, 1973.
- F.K. Mayr, *La mitología occidental*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- G. Vattimo et al., *En torno a la posmodernidad*, Anthropos, Barcelona, 1990.
- K. Kerényi et al., *Círculo de Eranos I, Arquetipos y símbolos colectivos*, Anthropos, Barcelona, 1994.
- E. Neumann, et al., *Círculo de Eranos II, Los dioses ocultos*, Anthropos, 1997.
- J.J. Bachofen, *Mitología arcaica y derecho materno*, Anthropos, Barcelona, 1998.

REVISTAS MONOGRÁFICAS

- Revista *Anthropos*, "El Círculo de Eranos", núm. 153, 1994.
- Suplemento *Anthropos*, dedicado a Eranos, núm. 42, 1994.
- Annals of Foreign Studies. Sobre la Cultura Vasca*, Universidad de Kobe, Japón, vol. XLIII, 1998 (español-japonés).

SOBRE A. ORTIZ-OSÉS

- Orensanz, "Anarquía y cristianismo", *Mañana*, 1978.
- M. Sumares, "Presentación" de *Antropología hermenéutica*, Eros, Braga, 1983, y Logos, Lisboa, 1988.
- R. Tello, *La línea y el tránsito*, F. Católico, Zaragoza, 1990.
- Alejandro Moreno, *El aro y la trama*, Centro de Investigaciones Populares, Caacs, 1995.
- P. Lanceros, *La herida trágica*, Anthropos, Barcelona, 1997.
- G. Díaz, *Hombres y documentos de la filosofía española*, CSIC, VI, Madrid, 1998.
- E. Trías, "Proemio" a *Las claves simbólicas de nuestra cultura*, e.c., 1999.
- J.M. Mardones, *El retorno del mito*, Síntesis, Madrid, 1999.



Andrés Ortiz-Osés
en el Fórum Alpbach (Austria).



Andrés Ortiz-Osés (derecha)
con Paul Ricoeur (Bilbao).



La Trinidad, iglesia de Urschalling.



"Conjunción de los seres", de *Aurora Consurgens*,
Codex Renovienses, 172, Suiza, finales del siglo xv.



Miguel Ángel Buonarroti, *Estudio para la Sibila Libica*, 1511.



Jacques Garnier y Brigitte Lefèvre en *Pas de Deus*, coreografía de Jacques Garnier, Le Théâtre du Silence, La Rochelle, Francia.

Jon Baltza, *Un escorpión en su madriguera*, Hiria, San Sebastián, 1999.

El autor ha publicado, asimismo, más de un centenar de artículos sobre hermenéutica en revistas españolas y extranjeras, múltiples colaboraciones de su especialidad en otros medios culturales, y ha cultivado, últimamente, la aforística y, en menor medida, la poesía.

Ha formado en Deusto, Bilbao, un grupo de investigadores en hermenéutica simbólica integrado por J. Beriain, P. Lanceros, L. Garagalza, Celso Sánchez Capdequi, Jon Baltza y otros.

Lo intrigante
es lo no dicho...

ENTREVISTA CON ANDRÉS ORTIZ-OSÉS

La tarea de “no dejar de dialogar con las fuentes oscuras”, dice Paul Celan, corresponde al poeta, al arte. Pero este principio subyace también en su aventura teórica cuando convoca en su escritura aquella luminosa oscuridad para pensar la existencia. ¿Cómo podría definir el hilo conductor de su quehacer intelectual?

Toda existencia contiene una esencia cuasi secreta, y se trataría de secretarla o expresarla: ésta es la labor de una hermenéutica profunda. Por eso me interesa lo oscuro más que lo claro, lo profundo más que lo superficial, lo implícito o implicado bajo lo explícito o explicado. Lo intrigante de un texto o contexto es lo no dicho, la captación del sentido latente, para lo que se precisa un acercamiento simbólico y no cósmico; de aquí mi actitud casi surrealista, ya que trato de captar la realidad transversal, así pues lo surreal y sobreseído. Esto sobreseído es lo oculto u ocultado por la presuntuosa verdad racional desveladora (*aletheia*), la cual ignora que al levantar el velo nos topamos precisamente con el enigma o misterio, con lo interior o íntimo, con el corazón o alma invisible, con lo opaco y lo indecible en un lenguaje directo; de donde la necesidad de un lenguaje sugerente y mitopoético, metafórico y simbólico, pero también surreal para acceder a lo inconsciente y a la inconsciencia, así como a lo reprimido

u oprimido (lo que podemos calificar de demónico, tabuizado o prohibido).

He aquí que ya desde mi infancia remota me resulta candente la necesidad de entender lo ininteligible, simbolizado en mi caso en la prematura muerte del padre a manos de un "loco". La interpretación oficial fue que un "maqui" antifascista había asesinado a un fascistoide, pero detrás había una versión diferenciada: mi padre era derecho pero no tan fascista, ya que había evitado el previo encarcelamiento de su propio asesino izquierdoso, el cual a su vez sería izquierdista pero no tanto, ya que también asesinó a otras personas indiscriminadamente... En fin, aquí comienza mi proceso vital de hermeneutización sin fin hasta la fecha, intentando auscultar lo inédito.

Tal y como puede derivarse de su biografía intelectual la hermenéutica simbólica, como horizonte reflexivo de su obra, es el punto de llegada de un complejo proceso formativo y creativo para dar curso al "caos cultural" con el que se inicia su vocación. ¿Cómo se gestó este proyecto de hermeneusis? Estaba trabajando las ideas de Amor Ruibal, "como única salida viable de atacar la escolástica desde dentro"; se había dejado infiltrar por Ortega y Gasset, Teilhard y Heidegger; luego, en Roma, el hinduismo, Nietzsche y Platón; después, en la Universidad de Innsbruck, toma contacto con Gadamer y otras propuestas cercanas a la Escuela de Frankfurt (Marcuse, Fromm, Habermas, Schaff, etcétera). ¿Pero, cómo es que, de ahí, se enlaza su orientación decisiva hacia el Círculo de Eranos (Bachofen, Jung, E. Neumann, M. Eliade, Kerényi, G. Durand, etcétera), el psicoanálisis y la antropología?

Por una parte, conocí la cultura propia de mi contexto familiar clásico y tradicional, religioso y rural aunque culto o cultivado, pero también quise conocer a fondo la contracultura del otro en mí, es decir, de la izquierda marxiana, el

criticismo racionalista y el existencialismo nihilista. Pues yo intentaba entender cómo había podido ocurrir la tragedia mentada, y por lo tanto debía captar la posición tanto del padre como la de su opositor radical, tanto el pensamiento tradicional como el antitradicional, ya que ambos se habían confrontado desgarradoramente en nuestra fratricida guerra civil. Y bien, conocí primero la asfixiante escolástica filosófico-teológica cultivada por el nacionalcatolicismo en el franquismo medievalizante, así como también otras escolásticas no menos dogmáticas como el propio comunismo real, el neopositivismo reductor o el existencialismo del absurdo, hasta que me "escapé" casi literalmente del extremo ámbito sudista a Centroeuropa en busca de salidas más centradas y menos extremas, ideológicas o sesgadas, más abiertas y comprensoras, en definitiva más (re)mediadoras. Así fue como encontré tras buscarla intuitivamente a la hermenéutica contemporánea, especialmente H.G. Gadamer y su obra magna *Verdad y método* (que yo mismo introduje en la editorial Sígueme de Salamanca): en la hermenéutica pude entrever el intento de diálogo cultural entre posturas diferentes en pro de una nueva síntesis humanista o rehumanizadora que tuviera en cuenta lo clásico y lo moderno, la tradición cultural y la contracultura convivida por mí *in situ* en los años sesenta en el verde exuberante del Tirol austriaco.

Sin embargo, he de confesar que la hermenéutica me interesó filosóficamente aunque no logró recubrir mi orfandad existencial, debido sin duda al racionalismo formalista propio de la filosofía europea. Por eso me acerqué con vehemencia juvenil a C.G. Jung y al fascinante Círculo de Eranos que operaba en la vecina Suiza, con el que colaboré en sus sesiones míticas a orillas del Lago Mayor. Cabría decir trágicamente que mi acercamiento a la psicología profunda procedía de mi propia situación anímica, en la que yo me

planteaba qué hacer simbólicamente con la figura de un problemático padre muerto... Recuérdese que el psicoanálisis freudomarqusiano preconizaba el "matar" al padre, cosa que en mi caso no tenía sentido, por ello me adjunté al psicoanálisis heterodoxo de Jung y socios, en el que se trataba de "matar" al padre pero simbólicamente, tratando de asumirlo críticamente. Aquí encontré efectivamente el engarce entre una hermenéutica de la comprensión dialógica del otro y una psicología de la asunción crítica de lo propio, lo que posteriormente desembocará en mi propia versión del "implicacionismo simbólico" como método de asimilación crítica de lo real a través de su transustanciación o metabolización.

¿Considera que el despliegue de su obra podría definirse como el desarrollo sistemático de la propuesta comprensiva ya configurada por su "trilogía hermenéutica" en los años setenta: Mundo, hombre y lenguaje crítico; Comunicación y experiencia interhumana y Antropología hermenéutica. ¿Habría que acercarse en este orden a su obra?

En realidad, mi primera etapa es más teórica y hermenéutica que psicológica y antropológica. El paso de la primera a la segunda etapa se da precisamente en mi obra tan abigarrada *Comunicación y experiencia interhumana*, en la que tras paso de la comunicación teórica a la experiencia vital, si se quiere de la teoría a la praxis, del concepto al símbolo y del lenguaje a la vida. Para entonces había conocido el amor, algo crucial que marca decisivamente, sobre todo a un escritor con el hueco afectivo procedente de la prematura muerte del padre (y poco después de la madre). Para mí, comienza entonces la etapa en la que propiamente trato de expresar mi interioridad a través del otro, y viceversa, es decir, el proceso de decir y expresar la vivencia o experiencia que nos hace humanos (*Erlebniswelt*). El equilibrio entre la teoría y la praxis creo que se obtiene en mi posterior obra más sistemática

titulada *Metafísica del sentido*, en la que se adjuntan lo metafísico y lo existencial a través de la mediación del simbolismo como suturador de escisiones.

“La cultura –y su lenguaje– ocupa en mi discurso el rango del Ser en Heidegger, de la Realidad en Zubiri, del «ángel» en Rilke, de idea en Hegel, o de la Diferencia, en Derrida, podriase considerar como el husserliano mundo intersubjetivo de vida o relatividad trascendental”, escribe en su ensayo de “Autobiografía intelectual” (revista Anthropos, núm. 57, 1986, p. 17, número monográfico dedicado al autor). De tal manera que el conjunto de su propuesta hermenéutico-antropológica se realiza como una interpretación de la cultura, en su múltiples planos, concebida como el ámbito de “mediación” por excelencia. La cultura no es fundamentalmente represión en el sentido freudiano, sino el lugar de “reconstrucción del útero real perdido a un nuevo nivel psicossocial”, espacio de disolución y resolución de los contrarios. Podría decirnos, ¿a qué se refiere cuando habla de las “raíces psicoantropológicas” de nuestra cultura?

Según lo ya referido, mi experiencia de la vida se efectúa a través del choque entre culturas diferentes: capitalismo y marxismo, religión y secularidad, razón y vivencia. Pero para entonces yo ya tengo asumida una categoría central de Hegel –la de la Mediación (*Vermittlung*) –que yo reinterpreto como implicación y, más en concreto, como implicación de contrarios. Mi visión es ya ecuménica y (re)mediadora, de modo que para mí el auténtico lenguaje es interlenguaje, así como la auténtica cultura es intercultura. Ello significa que todo lenguaje y toda cultura refieren parcialmente el mundo del hombre y, por lo tanto, lo humano así expresado en diferentes perspectivas. Las cuales pueden-deben ser plurales pero no estrictamente incompatibles, ya que conforman o configuran la coexperiencia interhumana que nos es común. En efecto, el hombre es un animal realmente desvalido que trata de rehacerse simbólicamente: se trata pues de un animal her-

menéutico y simbólico, cultural y proyectivo, (re)mediador de su inmediatez desnuda a través del revestimiento y transposición de la primigenia urdimbre afectiva (matricial) por la urdidumbre del sentido cultural convivido o compartido intersubjetivamente (fraternalmente).

Justamente, en el corazón de la orientación del Círculo de Eranos de elaborar el mayor "almacén simbólico" de nuestro tiempo, interconectando las hasta entonces separadas investigaciones de la filosofía, las ciencias humanas, la teología, la mitología, la psicología, el arte, la antropología, Oriente y Occidente, se encuentra la concepción junguiana de una "arquetipología del inconsciente colectivo" como el delineamiento de urdimbres o estructuras simbólicas fundamentales de la vida humana. Usted ha dedicado varias aproximaciones al pensamiento del gran psicólogo suizo. ¿Qué lugar siguen ocupando, a sus ojos, todavía, las contribuciones de C.G. Jung dentro de las perspectivas actuales de la hermenéutica?

Encuentro en C.G. Jung y el Círculo de Eranos aquel intento por delinear las pautas o matrices culturales más relevantes que se encuentran en las diferentes culturas de la humanidad de un modo u otro, y que permite realizar una arquetipología general o universal. También encuentro en la Escuela de Jung el intento no ya colectivo sino individual por integrar los aspectos de la psique clásicamente rechazados por la versión oficial del psicoanálisis freudorracionalista: lo irracional y la sombra, la negatividad y el mal, lo minorizado en uno mismo y los demás, lo complementario. Con ello se critica el perfeccionismo racionalista clásico, de carácter luminoso y heroico, en nombre de lo oscuro y compensatorio, de la complejidad salvadora de todo unilateralismo o extremismo. Ahora mi divisa es: Soy cómplice y nada mundano me es ajeno.

A partir de aquí propongo mi propio mito del héroe auténtico, el cual no es el que conquista agresivamente o aguerrri-

damente al otro sino el que se conquista a sí mismo, así pues el que conquista su alma o interior, asumiendo por lo tanto paradójicamente el lado antiheroico tradicionalmente representado por el ánima cuasi femenina... Yo creo en efecto que nuestra civilización occidental sufre de una esquizoidad, consistente en la proyección de un heroísmo unilateral, patriarcal-masculinista y dualista que opone drásticamente el bien contra el mal, el arriba contra el abajo, la luz contra la oscuridad, el cielo contra el infierno, lo diurno contra lo nocturno, lo celeste frente a lo terrestre, el héroe contra el dragón o monstruo, Dios *versus* el diablo, etcétera, lo cual no debe significar realizar ahora una inversión de este dualismo clásico, porque entonces nos encontramos con lo mismo desde el otro extremo. Se trataría pues no de enfrentarnos o confrontarnos de nuevo sino desafrontar novedosamente este dualismo, intentando coimplicar radicalmente los contrarios para su (re)mediación, la cual pasa por su desextremización, desdogmatización y desabsolutización, es decir, por la relativización de su perversa lógica antihumana. Pues todo extremista es poco radical, reentendiendo el radicalismo como la radicación democrática de los opuestos, en donde la democracia radical comparece como la auténtica implicación de los contrarios.

Ya desde su "trilogía antropológica" de la cultura vasca, a inicios de los ochenta, compuesta con F.K. Mayr y E. Borneman (El matriarcalismo vasco; Símbolos, mitos y arquetipos; El inconsciente colectivo vasco), se van a ir delineando, en el desarrollo de su antropología hermenéutica, los amplios horizontes simbólico-civilizatorios implicados en su compleja noción de "visiones del mundo" o "cosmovisiones". Recientemente, en Cuestiones fronterizas (1999), usted escribe: "Las visiones del mundo representan nuestros horizontes de sentido, cuyo imagi-

nario simbólico alberga o cobija culturalmente nuestro devenir en el mundo y sus significados vitales... Las visiones del mundo significan nuestros modelos existenciales y nuestras pautas intelectuales de conducta, ya que funcionan como marcos de creencias compartidas en torno a una matriz axiológica de carácter cultural, llegando a constituirse en filosofías o sistemas de valores de impronta colectiva" (p. 11). Se trata de trazar ejes, coordenadas, encrucijadas significativas de sentido, claves de interpretación tremendamente flexibles que permitan correlacionar diferentes ámbitos y momentos interculturales dentro de los avatares fundamentales del sentido que fungen a modo de redes y módulos de las cosmovisiones del hombre en su mundo. La cuestión de una hermenéutica de nuestras visiones del mundo solicita múltiples aproximaciones desde diversas perspectivas. Usted cita entre otras obras antecedentes en este terreno: *La decadencia de Occidente*, de O. Spengler; *Historia de las ideas y de las creencias religiosas*, de M. Eliade, o *Las máscaras de Dios*, de J. Campbell. También pienso en los "regímenes" del funcionamiento imaginario, planteados por Gilbert Durand en *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. En sus mismos textos, la caracterización diferencial y entrelazada de las "cosmovisiones" caracteriza distintos enfoques y tratamientos, destacándose, sobre todo, tres entramados míticos: la visión del mundo del matriarcalismo, la patriarcal y la filial-fratricial. Con relación a esta rica y compleja noción hermenéutica de "visiones del mundo", quiero preguntarle ahora acerca de la diferencia que media entre este sustrato activo espiritualizable y las formaciones meramente ideológicas de su uso, así como respecto de sus modalidades más cotidianas en el seno de una cultura.

Detrás de las culturas hay lenguajes de sentido articulados como "visiones del mundo" (cosmovisiones), las cuales representan nuestros valores proyectados, así pues nuestra axio-

logía compartida. Estas visiones del mundo son realmente mitologías y, por lo tanto, se constituyen en imaginarios proyectados por nosotros a partir de nuestras experiencias simbólicas en el mundo. Las visiones del mundo configuran las auténticas implicaciones del sentido que "explican" o dejan comprender nuestras actitudes fundamentales, las pautas existenciales, las claves de la conducta colectiva o individual. Por eso conviene tomar conciencia de esas cosmovisiones, porque de lo contrario se nos cuelan inconscientemente y, por lo tanto, acríticamente; de este modo consciente podemos tomarlas como lo que son, proyecciones del hombre sobre el hombre y su mundo. En realidad todo nuestro entramado cultural (arte y ciencia, religión y derecho, filosofía y política) es "mitológico" en el sentido de que resulta de nuestra proyección humana o demasiado humana, de modo que hay que proceder a su estudio hermenéutico para relativizar su presunta absolutez, así como para dilucidar su intencionalidad secreta, sus aspectos latentes, oscuros u oscurantistas, o bien emancipadores y liberadores; aunque en propiedad toda cosmovisión resulta ser a la postre ambivalente y, en consecuencia, positiva y negativa..., de donde la necesidad de diferenciarlas (auto)críticamente.

En mi propia hermenéutica simbólica he distinguido tres grandes cosmovisiones: la matriarcal-naturalista (ejemplificada en las viejas culturas como la vasca), la patriarcal-racionalista (ejemplificada en la cultura indoeuropea y semita) y la fratriarcal-personalista (ejemplificada en el cristianismo). Ahora bien, mientras que la cosmovisión matriarcal-naturalista es positivamente comunal, resulta negativamente anti-individualista; por su parte, la cosmovisión patriarcal-racionalista es positivamente progresionista, pero negativamente abstraccionista (típicamente occidental). Finalmente la cosmovisión cristiana propiamente tal reúne los extremos de lo matriarcal

y lo patriarcal en lo fratriarcal, es decir, en la fraternidad o hermandad universal, cuyo archisímbolo es la persona que reconcilia *ánima* y *animus* en su interioridad. Pero incluso en este último caso más integrador que los anteriores resurge el fatídico peligro del integrismo, tal y como comparece públicamente en la Santa Hermandad o Inquisición terrible de la cristiandad. Precisamente por este peligro integrista o familiarista, yo mismo he propuesto la categoría (pos)moderna del cómplice para destacar la coimplicación o complicidad de todos los hombres embarcados en un mundo común para bien y para mal: esta cosmovisión del cómplice sería la mitología propiamente posmoderna, la cual se redefine como una mitología coimplicacionista del otro.

Y, en el otro lado, extremo del arco, ¿cuál es el papel del discurso filosófico dentro del contexto de las "visiones del mundo"?

Bueno, yo pienso que la filosofía aparece en este contexto cosmovisional como la conciencia crítica de las cosmovisiones o visiones del mundo, o si se prefiere, como la reflexión y mediación de estas posiciones en la búsqueda de una posición cómplice de carácter remediador y en consecuencia ético. Esta nueva ética estaría representada a mi entender por un nuevo héroe antihéroe, héroe interior más que exterior, héroe más asuntivo que consuntivo o depredador, héroe cuya divisa bien podría ser: *Implico(r) ergo sum*, estoy implicado luego soy, soy cómplice luego existo (lo que sin duda expresa una crítica al héroe rampante de nuestra mitología oficial).

La elaboración de su perspectiva de hermenéutica antropológica a la manera de una especie de diagnosis arquetipal de las tramas simbólicas que estructuran el devenir cultural, de hecho, ha ocurrido simultánea y privilegiadamente a las diversas incursiones interpretativas, realizadas por usted, en torno de los aspectos antropológicos de la cultura vasca, sobre todo, como arqueología —que remonta hasta la etapa neolítica de su sustrato

propiamente matricial-, de los cultos de la Diosa-Madre Mari (recopilados por J.M. Barandiaran) con su universo de fuerzas (Adur-Indar) energético telúricas. La sutil recreación y la penetrante diferenciación de sus claves simbólicas, sobrevivientes hasta nuestros días, encuentran su exposición brillante, entre otros textos, en su libro *La diosa madre* (Trotta, Madrid, 1996). Considerando que su investigación resulta, en verdad, modélica para la hermenéusis de los aspectos simbólicos femenino-matriciales de la cultura, prolongando las incursiones pioneras realizadas en este campo por C.G. Jung, E. Neumann, J. Hillman, R. Graves, M. Eliade, M. Gimbutas y J. Campbell, entre otros autores, ¿qué nos puede comentar acerca de esta iluminación intempestiva que se remonta al más lejano pasado como clave para la comprensión del campo tensional de lo femenino-masculino tan virulentamente transformado en el panorama sociocultural contemporáneo? ¿Qué viene a aportar y en qué se diferencia específicamente de las propuestas polémicas del feminismo en curso?

Y respecto del “implicacionismo” simbólico inherente a su interpretación antropológica de las tradiciones vascas desde la triple perspectiva axiológica de las claves “matriarcalismo-patriarcal-fratricial”, ¿en qué consiste, dicho esquemáticamente, su aporte para la comprensión del horizonte dramáticamente desgarrado de la sociedad vasca en la actualidad?

Por primera vez realizo la interpretación simbólica de la cultura vasca, especialmente de su mitología, la cual se describe como matriarcal-naturalista y comunalista. Yo creo que aquí se encuentra precisamente la raíz del conflicto existente hoy entre la cultura tradicional vasca de sesgo comunal y la cultura moderna dominante de signo patriarcal-racionalista e individualista. He tratado de suturar o remediar simbólicamente este conflicto proyectando la cosmovisión mediadora de tipo fratriarcal-personalista, en el sentido de un diálogo entre la tradición vasca y la modernidad española en el seno

de Europa como auténtica fratria común troquelada por la mediación del cristianismo cultural. Pero también he extendido mi diagnóstico a otras latitudes y aun al conjunto del diálogo cultural entre la tradición comunal y el neoindividualismo, así pues entre la mitología matriarcal y la mitología patriarcal, buscando una salida personalista y androgínica: la Persona es a la vez *animus* y *anima*, masculina y femenina, hemafrodítica, al tiempo que representa el individuo altruista de inspiración cristiana tal y como K. Popper nos lo recuerda. También he hecho especial hincapié en el carácter creador del arquetipo matriarcal, reprimido en nuestra conciencia racioide clásica, así como en la necesidad de fundar más allá del Feminismo contemporáneo lo que he denominado como "Femenismo": pues mientras que el feminismo lucha con razón por la fémina oprimida, el "femenismo" lucha con sentido por lo femenino reprimido en todo hombre o mujer, en toda persona cohabitada por un alma andrógina.

Todo ello empero no puede-debe invertir el curso lineal de la historia en nombre de una regresión al pasado cíclico, sino que se trata de coimplicar el tiempo lineal patriarcal-racionalista y el tiempo circular matriarcal-naturalista en la nueva cosmovisión de un tiempo coimplicacionista o recursivo, simbolizado por el presente transitivo y medial que engarza razón y mito en una *mito-logía* del sentido abierto y transeúnte.

En la perspectiva indicada de los avatares culturales del sentido, el cristianismo, según su punto de vista, viene a truncar, parcialmente, el proceso expansivo de patriarcalismo civilizatorio occidental. En una encrucijada dominada simultáneamente por el patriarcalismo judaico y el greco-romano, nace la figura de Jesús de Nazareth, ¿qué significado cultural cifra usted en esta figura a la vez mítica, histórica y religiosa?

La importancia fundamental del cristianismo es que parte nuestra historia en dos, antes y después de Cristo, pero su mensaje ha quedado como soterrado en la inconsciencia occidental. De todas formas, Jesús representa, junto con Sócrates, la conciencia profunda de la cultura occidental. En realidad en el propio cristianismo se sintetiza el judaísmo y el helenismo, pero adjuntando la mística del amor universal, aunque la Iglesia lo traduzca en la ascética de la caridad. Resulta paradójico cómo la religión del amor se recluye en la Iglesia de la caridad, que es ya un amor descafeinado, mientras que el amor evangélico o nazareno es un auténtico amor sublimado y sublimador. Como diría Nietzsche, el simbolismo del amor queda desublimado y desimbolizado eclesiásticamente. En todo caso no hay que olvidar que el cristianismo propiciará a través de su secularización racional provocada por el protestantismo liberal la democracia moderna, la cual obtendría un doble frente: el logos-razón griego pero encarnado en-por el cristianismo, de modo que cabría hablar del logos grecocristiano como razón-sentido en la democracia, es decir, como razón práctica y ética para decirlo con Kant.

Cuestiones fronterizas (*Anthropos, Barcelona, 1999*) y La razón afectiva (*San Esteban, Salamanca, 2000*), sus libros más recientes, al modo de recuento y renovada proyección de su trayecto teórico, refieren un horizonte de sentido posible, pese a la nihilización masiva que experimenta la época moderna. Nos hablan de la necesidad, más que de poner límites de abrirse a lo Otro, de guiarse por una "razón afectiva", refieren la época como horizonte de un posible "espíritu andrógino", guiado por la belleza y el amor. Esta propuesta se articula además con un imperativo tanto teórico como práctico: "¡Atrévete a implicar!" ¿A qué se refiere su ética de la implicación? ¿Se pueden aún hacer propuestas éticas para la orientación del comportamiento de los hombres a las puertas de las múltiples transmutaciones tec-

nocráticas de la estrategia dominante hacia donde apunta el recién nacido siglo XXI?

Fue M. Heidegger quien planteó decisivamente la cuestión fundamental del sentido del ser, aunque dejando en la sombra la dilucidación del ser del sentido que me ha concernido hermenéuticamente. En efecto, yo pienso que la clave de toda filosofía es la cuestión del sentido, así pues el replanteamiento radical del sentido de la vida, todo lo demás son sentidos parciales o regionales. Con el tema del sentido de la existencia entramos en el ámbito de la vivencia y experiencia profunda, ya que el sentido profundo (arquetípico o arquetipal y no meramente típico o típical) se define como implicación axiológica. Ahora bien, en la posmodernidad ya no es posible fundar el sentido en un fundamento o razón absoluta (fundamentalismo), ya que el sentido es antiabsolutista por cuanto relacional y abierto. Pero ello no significa recaer en el otro extremo del nihilismo del sentido y la consiguiente celebración relativista del pseudosentido, puesto que hay una vivencia o experiencia radical de sentido profundo tal y como comparece en el amor y la amistad, en el arte y la religión, en la belleza y la bondad. La ética de la implicación hace referencia precisamente a la actitud del hombre como implicador implicado en la (re)creación del mundo a través del sentido en cuanto proyección basada en la vivencia radical, la cual nos ofrece un sentido atravesado por el sinsentido pero no aniquilado por él. Piénsese al respecto que incluso la muerte no es definitiva realmente, ya que la propia muerte también pasa, concluye y acaba en el "descanso eterno".

Así que el sentido es flotante pero no evanescente, no es absoluto pero tampoco relativo o relativista: el sentido es relacional o relacionista. Y si es verdad que se trata de una proyección, se trata de una proyección que se apoya en la experiencia humana de sentido. Se podría hablar incluso del

sentido como una ilusión, pero es una ilusión constitutiva del hombre, una realidad transversal y por lo tanto surreal, una realidad simbólica sin la que no es posible la sobrevivencia humana. Así que sin la ilusión del sentido no se puede sobrevivir, aunque tampoco se pueda vivir sólo de dicha ilusión, precisando la implicación o arraigo del sentido tanto en la experiencia de su consentimiento como en la realidad prosaica que lo relativiza.

El consenso público de la ritualidad estatal camuflada se ha mostrado incapaz de implicar o religar el consentimiento privado de razón, de ahí que mientras la política no es capaz de mediar el sentimiento de identidad o pertenencia de los individuos, éstos quedan a merced de nacionalismos, fundamentalismos, milenarismos y terrorismos, los cuales producen, también, emblemas de falsa identidad, operando como factores desencadenantes de intolerancia y guerra. Se trata de un profundo malestar prototípico de la crisis de nuestra época ilustrada. ¿Hay alguna manera de enfrentarlo?

La razón ilustrada contemporánea ha arribado finalmente a la propuesta habermasiana del consenso como racionalidad democrática, pero el consenso democrático resulta abstracto y formal. Por eso he propuesto programáticamente el consentimiento como consenso con *sensu* o sentido (*sensus*), en el que se coimplican nuestros sentimientos y no sólo nuestras razones, nuestra voluntad y no sólo nuestra cabeza, nuestra querencia y no sólo nuestro intelecto. Ello equivale a recuperar un contrapunto romántico para la razón ilustrada, de donde mi acento en una razón implicativa o (re)mediadora, razón simbólica o razón afectiva. La teoría consensual de la razón en Habermas y socios es una teoría racional abstractoide que tiene pendiente la cuestión de una teoría consensual del sentido entendido como implicación de todos los implicados (teoría implicacional del sentido consentido). Con

ello estamos rozando los propios límites de la democracia occidental y su formalismo típico.

En el panorama triplicado del facetamiento cosmovisional de su propuesta hermenéutica, la visión mitológica del matriarcalismo promueve un acento creacionista y eternamente retornante del tiempo, que se remite a la premodernidad; la mitología del dominio patriarcal convoca la impronta productivista de una temporalidad lineal e irreversible en su progresividad típicamente moderna; mientras que el horizonte de las posibilidades contemporáneas, se anuncia como resolución del entrecruce tanto de la mentalidad arcaico-matrical y el ordo patriarcal liberal (ya presente, por lo demás, en la mitología fatricial del cristianismo, pero contemporáneamente presente en términos de una radical “crisis faústica” entre la polaridad clásico-ilustrada y la barroco-romántica), que solicitan de la emergencia de un “espíritu andrógino” o “mitología concreadora”, a la vez desmitologizante y remitologizante –problemática ya captada por Nietzsche–, capaz de implicar tanto al logos como al mythos. Esto significaría arribar a una verdadera “edad contemporánea del espíritu”. Y, sin embargo, esta promesa parece atravesar necesariamente por el purgatorio de una etapa posmoderna. “El multimitismo o proliferación de mitos-de-alquiler (prêt a porter) suplanta en este impasse o ahora posmoderno, al monomitismo sea de la razón (patriarcal), sea del útero (matriarcal)” (cfr. p. 26). ¿Cómo caracterizaría esta fase posmoderna y qué estatuto ocupa dentro de esa su “polifonía que configura el ser como sentido” o “sutura simbólica de una fisura real”, tal como escribe Patxi Lanceros en La herida trágica (Anthropos, Barcelona, 1997, p. 4) de su estilo de ejecución hermenéutica?

Resulta ya ridícula en nuestra sociedad avanzada la contraposición de contrarios en un dualismo permanentemente escindido y esquizoide, así por ejemplo la contraposición oficial del logos-razón frente al mito y lo irracional, como si el

hombre y el mundo no fueran racional e irracional, y como si fuera posible sobrepasar heroicamente nuestro *humus* o naturaleza terrestre en nombre de una razón pura o espíritu impasible. De acuerdo con todo lo ya enunciado, mi posición es la de un implicacionismo simbólico capaz de remediar estos contrarios en una revisión correlacional. Pero en el centro de esta revisión no está la razón pura ni el espíritu purista o puritano, aunque tampoco el cuerpo animalesco o la materia impura, sino el alma simbólica, es decir, el ámbito medial de la animidad o convivencia anímica, ámbito del sentido simbólico que se expresa como cultura, ámbito en fin del interlenguaje mediador. Por eso predico una ilustración romántica, y yo mismo soy un posmoderno autocrítico, simbólico y no literal, cohabitante de una intramodernidad cálida o al menos templada y no frígida.

En la perspectiva de las tramas culturales básicamente entendidas por la hermenéutica contemporánea en su materialidad o textura lingüística, ¿qué lugar juega en su obra el peculiar lenguaje o escritura en que se despliega su pensamiento? ¿Diría usted que la exposición del pensar configura conscientemente el estilo de su escritura —el abundante recurso a neologismos, el raro uso, entre conceptual y metafórico de adjetivos y sustantivos permutables, algunas veces el mismo encadenamiento casi en una plegaria como para convertir el signo en nicho de una epifanía, como intentando llevar el lenguaje a su máxima flexibilidad plástica, para superar la rigidez analítica de su uso habitual por la racionalidad científicista e inclusive el cultivo de la forma poética y el aforismo—, en esto último, análogo a la multiplicidad expresiva de ese otro “surreal-simbolista” catalán que fue J.E. Cirlot? ¿O, más bien, es el lenguaje el que debe adecuarse por destilación a un pensamiento en diálogo con el flujo de su sentir?

Decía Unamuno que piensa el sentimiento y siente el pensamiento, de modo que podemos hablar de un lenguaje de sentido en el que el corazón funge como verdadera co-ra-

zón. Yo creo que la auténtica aportación del pensamiento latino y de la filosofía hispana estaría precisamente en compensar o complementar –contrapuntear– al racioempirismo anglosajón con la cuestión del sentido. La abstracta razón en crisis debe reconvertirse en razón-sentido, y no se olvide que sentido procede del latín *sensus* en su doble acepción de *sensu* o sentimiento y *senso* o significación: se trata de una significación vital o existencial, que refleja el cromatismo propio de la experiencia latinomediterránea, hispanoamericana y litúrgico-católica. Podríamos entonces decir que, si bien la democracia liberal reinante es típicamente blanca, nórdica y protestante, la específica aportación latina estaría en aportar el color-calor del sentido al rostro pálido de la razón imperante, por otra parte respetable sobre todo en su vertiente demoliberal (recuérdese la teoría del mal menor).

Es significativo notar que en el trayecto del vivo y prolífico arsenal al que ha dado fruto el arduo trabajo creativo de su escritura y pensamiento, entretejiendo las cuestiones fundamentales, “fronterizas”, de la filosofía y las ciencias humanas, en la configuración madura de una “razón afectiva”, razón simbólico-cromática, se arribe, ahora, renovadamente, a plantearse las más altas cuestiones categoriales de toda gnosis o metafísica posible, la de Dios y el Alma. Esta labor titánica, en sentido espiritual, ¿es una consecuencia ya pendiente o prefigurada como meta de la “obra”, en su significado alquímico, sabiendo de antemano que la tarea hermenéutica es interminable? ¿Y, en qué sentido, el replanteamiento crítico del núcleo de la metafísica de la cuestión del Ser de Dios y del Hombre, alumbran en el intento de ir más allá de occidente?

Entre las fuentes oscuras que usted mencionaba al principio de esta entrevista inteligentemente, está sin duda la religión, la cual me sirvió en la adolescencia con su imaginaria barroca católica de relleno simbólico del hueco dejado por la ausencia paterna y luego materna. El problema fue que, si

esa ausencia era un enigma para mí, entonces, el relleno religioso era reduplicativamente un misterio aún más insondable. Más tarde pude abordar con interés el propio misterio de la religión que recubre un enigma –el enigma de la vida– con otro enigma aún mayor –el enigma de la transvida o supervivencia–. Y bien, yo creo aquí que la solución clásica o tradicional del misterio del enigma resulta, con perdón, algo ridícula y en todo caso obsoleta, ya que proyecta un Dios omnipotente que sin embargo es incapaz al parecer de hacer algo por el hombre desgraciado evitándole ciertas torturas innecesarias... ¿Dónde estaba Dios impuntualmente a las cinco de aquella fría tarde del 28 de diciembre de 1948 en que mi progenitor moría junto a otros por causa de un terrorista desalmado? Resulta tan extraño este Dios tradicional que vive su felicidad al margen de la infelicidad humana que parece mentira haya podido conservar su trono piadosamente durante tanto tiempo (acaso por ello finalmente los protestantes lo han convertido en una divinidad totalmente extraña o extrañada, auténtica otredad radical, *der ganz Andere*).

Y sin embargo, sigue siendo cierto que la religión suturó simbólicamente mi cruel fisura infantil, así como que Dios Padre posibilitaba la trascendencia del padre muerto. Así que hube de rehacer todo el impenetrable misterio teológico frente al impresionante frontispicio de la Capilla Sixtina en Roma, contemplando despavorido y entusiasmado a un tiempo el impresionante mural del Juicio Final de Miguel Ángel, tomando finalmente en serio lo que al parecer los demás cristianos no parecían tomar: el hecho crucial de la muerte de Dios, la historia arquetipal de la pasión de Cristo, la idea del Infinito finitizado entre los hombres. De aquí surgiría mi visión de un Dios-implicado, más aún, de un Dios-cómplice para el que ya nada humano le es ajeno o, mejor formulado, para el cual todo lo humano lo enajena por cuanto inmanen-

tiza su trascendencia. El gran Schopenhauer expresó aproximadamente esta concepción al hablar de que la Voluntad o Vida universal (divina) queda encarcelada o encerrada (individuada) en cada uno de nosotros hasta su final liberación paradójica en la muerte. Pues bien, un tal Dios crucificado es el único capaz de acompañar al hombre en su encerrona en este mundo, posibilitando al mismo tiempo la compasión religiosa tan típica no ya sólo del cristianismo nazareno sino de la mística oriental e.g. budista. He aquí entonces que el mal radical compartido –la encarnación o finitud, la negatividad y la muerte– posibilitaría paradójicamente la coimplicidad universal del hombre con el hombre, con los dioses y con la propia naturaleza.

El incesante claroscuro o calidoscopio cromático al que se ve enfrentado el abierto implicacionismo de una razón afectiva, atravesando límites ideológicos y generando enlaces multiculturales, ha sido cognotado, por usted, de una tarea de “remediación iniciática” y, en cierta medida, de una “heterodoxia mística”. ¿Cuál sería el hilo de Ariadna que enlaza esta plataforma con sus posiciones contraculturales y cada vez más heterodoxas, emanadas a partir del impacto de la década de los sesenta en su experiencia?

Por una parte yo creo ser bastante clásico y aun tradicional al recuperar categorías cuasi religiosas como el alma, aunque es verdad que las reinterpreto hermenéuticamente. En este sentido trato de realizar una labor de recuperación de categorías clásicas pero simbólicamente, evitando su tufo fundamentalista, dogmático y reificado. En el caso del alma, situada simbólicamente entre el espíritu puro y la materia impura, se trata del ámbito mediador ya mentado del mundo de la (con)vivencia y la experiencia compartida (*Erlebniswelt*), así pues el mundo de la aferencia y el sentido, el mundo de la interioridad y la intimidad prototípicamente humano, el mundo de la interanimidad, el mundo del implicacionismo sim-

bólico. En este mundo anímico se realiza nada más y nada menos que la gran aceptación recreadora de lo real, así pues la asunción crítica y la coimplicación simbólica de las cosas o asuntos radicales del coexistir. Ése es el ámbito de la apertura trascendental y de la reinterpretación del sentido, así como del proceso de asimilación simbólica o hermeneusis medial de las realidades. El hombre que ha perdido el alma es un desalmado, por eso hay que realmar al hombre, lo que conlleva una iniciación casi mística en la que el sentido literal se pierde a favor del sentido simbólico, el cual se inscribe en el alma concebida como hueco grabado del espíritu en el cuerpo.

Ahora bien, el sentido simbólico no es ciertamente material-literal pero tampoco racional-espiritual sino anímico y surreal: ello lo preserva tanto del literalismo como del espiritualismo, coafirmando su carácter dinámico y transeúnte, transversal y oblicuo, relacional e interpersonal, mediador y radicalmente abierto. Una hermenéutica simbólica del sentido abre, pues, los textos y contextos en lugar de cerrarlos, los amoriza y recrea en lugar de amortizarlos, los transfigura en lugar de conceptualizarlos, los traduce en vez de fijarlos, los interpreta en lugar de definirlos. Su paradigma es que todas las cosas tienen un cierto sentido excepto el propio sentido que lo tiene incierto: mas esta incertidumbre es el principio de la libertad y liberación del sentido nunca reducible ni atrapable o manipulable: lo que comparece bien simbólicamente en la hipótesis-hipóstasis de Dios como personificación del sentido o, según lo dicho, del Sentido que reflota sobre el sinsentido. Desde esta perspectiva alumbrada podría reinterpretarse el Sentido como la asunción o implicación del sinsentido.

Finalmente: el creador, el poeta, el artista, es tal por su casamiento con la psyche tou kosmou (anima mundi) y la recreación de su misterio procreador. ¿En qué relación se encuentra, en su opinión, la filosofía con el arte?

El auténtico filósofo es el filósofo-artista de Nietzsche, y el auténtico hermeneuta es el intérprete recreador del sentido. Pero para ello tiene que salir de sí y su encerrona egoica hasta dar con el otro u otredad viviente, en cuyo encuentro se cogenera el sentido. Todo auténtico conocimiento es un reconocimiento entre el otro y yo, de modo que la otredad impregna o empuña, como ya decían los filósofos renacentistas a partir de Platón: *cognitio* como coitio, conocimiento como conacimiento. Mas el encuentro arquesimbólico es el encuentro interanímico, allí donde el alma comunica lo incomunicable o incomunicado y donde funciona una razón embarazada de sentido pregnante. Yo connotaría este encuentro del alma con el alma como un encuentro cuasi musical, ya que la música es por antonomasia el lenguaje relacional o simbólico de carácter transracional. Pues el alma es pitagóricamente la consonancia de todas las cosas: todas las cosas transmutadas musicalmente en sentido, el cual representa la condensación de lo sentido. Y aquí la evocación de Bach se hace irresistible; sus *Conciertos de Brandeburgo* concluyen en un final movimiento en el que el sentido de la existencia suena con retranca: es una cadencia decaída como nuestra propia vida.

El Dios implicado

El ser y el alma, el amor y lo divino

ANDRÉS ORTIZ-OSÉS

METAFÍSICA COMO IMPLICACIÓN: EL SENTIDO SIMBÓLICO

*Los elementos más amigos
son los más contrarios.
PLATÓN, Simposio*

La metafísica es la filosofía primera o primaria, la disciplina filosófica radical que plantea clásicamente los "tópicos" fundamentales de la existencia, los arquetipos de lo real, las categorías centrales de nuestra vida, las ideas trascendentales del mundo del hombre, las razones del ser. Pero la crisis (pos)moderna de la filosofía metafísica impide seguir planteándola al modo tradicional como el metarrelato del ser de los seres, una metafísica que se sitúa antidemocráticamente por encima de las realidades desde una presunta y presuntuosa idealidad de la Razón absoluta o irrelata. Una auténtica metafísica (pos)moderna sólo puede presentarse hoy democráticamente como una filosofía hermenéutica que ya no se ubica más allá de lo real sino que coimplica la realidad en su ser inmanente-inmanante dando cuenta y relación de ella en sus contradicciones.

Por eso redefinimos aquí la metafísica como una metafísica de la implicación, en la que se exponen las radicales implicaciones del sentido en un relato ya no trascendente sino inmanente, así pues ya no en un metarrelato de carácter absolutista sino en un interrelato de signo relacional o relacionista de lo real. De esta guisa, la metafísica deja de ser la explicación de la verdad (última) para poder ser la implicación de la realidad en su sentido (medial): una metafísica ya no ontoteológica sino ontosimbólica, ya no suprahumana sino humana, ya no divina sino divino-demónica, puesto que la experiencia humana de lo real se realiza en esa franja intermedia entre lo divino y lo demónico, entre el supramundo celeste de los dioses y el inframundo infernal de los démones, entre el ser y el no-ser, la vida y la muerte.

Con ello pretendemos situar nuestra metafísica implicacional del sentido en los bordes del sinsentido, allí donde lo real pasa del caos al cosmos y de la potencia al acto, en ese ámbito de mediación de los contrarios en el que aún se comunican, en ese lugar simbólico donde se conjugan los opuestos que configuran nuestra realidad como interrealidad, allí donde se fragua el complot o coimplicación de las realidades en su realidad, así pues en el centro (descentrado) y quicio (desquiciado) en el que la realidad se realiza y desrealiza en un lenguaje de ida y vuelta de esencial carácter dialéctico. Ese lugar medial está habitado por las implicaciones del sentido que, a modo de junturas o suturas, articulan el universo dinámico y caleidoscópico del que formamos parte integrante.⁴

Pues bien, en este artículo vamos a destacar las principales implicaciones o implicancias del sentido que, a nuestro entender, son las siguientes:

⁴Puede consultarse para toda la temática, A. Ortiz-Osés, 1989, así como *Cuestiones fronterizas*, Anthropos, Barcelona, 1999.

- La implicación radical del ser a modo de "tierra" o arraigo matricial del sentido.
- La implicación intrínseca del *alma* a modo de "licuación" del ser interiorizado.
- La implicación extrínseca del *amor* a modo de "fuego" habitante del ser anímico.
- La implicación hipotética de *Dios* a modo de espíritu de amor sublimado.

Nuestra metafísica parte, pues, del Ser como implicación de los seres y realidades en su realidad, lo que es un irremediable tributo al planteamiento griego clásico de la filosofía metafísica. Pero nuestra definición del ser abandona la vía griega, para la que el ser es la sustancia, recuperando la vía cristiana, desde la que el ser puede definirse como alma. Así pues aquí el ser del ser ya no es la sustancia aristotélica sino el alma cohabitada por el amor, ahora de acuerdo con una tradición que cabe denominar como socrático-cristiana y, por lo tanto, como cristiano-pagana. Finalmente el amor que cohabita el ser del ser –el *alma*– queda hipostasiado en Dios de acuerdo con una tradición que podemos llamar mística o cristiano-oriental.

Como puede observarse, nuestra metafísica de la implicación parte del ser clásico, sí, pero para allegarnos a su vacío o vaciamiento: el alma como no-ser del ser o envés de lo real. De esta forma planteamos la metafísica clásica del ser, aunque abandonamos la respuesta griega objetiva por la respectiva cristiana subjetiva: el ser no es sustancia sino *alma* o, si se prefiere, la sustancia del ser es *ánimica*, por cuanto el ser está inhabitado por el alma (interioridad), a su vez cohabitado por el amor. Ahora bien, si el alma es el no-ser del ser, el amor es el ser del no-ser, ya que dice entidad relacional, coimplicidad no cósmica sino intersubjetiva e interpersonal. Finalmente, Dios comparece como la hipóstasis del amor y la absolutización de su relacionalidad, paradójica divinidad definible como el ser

que no es, por cuanto se trata de un ser hipotético proyectado (si bien como proyector del Universo) así como concreado por la criatura (si bien como creador del mundo).

Éste es el esquema de nuestro siguiente texto, cuyos apartados son los siguientes:

- El ser y el alma.
- El alma y el amor.
- El amor y Dios.
- El Dios cómplice del universo.
- Ética de la implicación.
- El Dios implicado.
- Símbolos de coimplicación.
- Conclusión: El Dios mercurial.
- Apéndice metafórico

EL SER Y EL ALMA

*El alma es como una araña:
arécnida.*

HERÁCLITO, *Fragmentos*

La metafísica es la conciencia de la implicación de todas las cosas en su ser, por lo que el ser funge en la metafísica clásica como implicacionalidad de lo real. Sin embargo el ser griego puede ser acusado de realizar una implicación insuficiente de lo real, ya que descarta el no-ser así desimplicado de la presunta implicación omnímota de nuestra experiencia de la realidad (a la que pertenece el no-ser como una especie de miembro manco). El ser como opuesto al no-ser inaugura el dualismo clásico de la razón como opuesta a lo irracional, quedando fuera de esta metafísica cual metalógica lo que está más acá del ser y de la razón, excluido de una filosofía que se

coloca más allá y por encima de la experiencia humana del sentido amenazado de sinsentido en nombre del puro sentido puritano (así Parménides paradigmáticamente).

Pero en la *Metafísica* de Aristóteles reaparece cierta ambivalencia del ser concebido primero como sustancia individual o concreta (*protousía*) y luego como sustancia general o conceptual (*deuterousía*). Se trata sin duda de una aporía, como se ha hecho constar fehacientemente por los críticos de Aristóteles (M. Heidegger), pero esta aporía parece asumirla el Estagirita como pago o rescate de la ambigüedad fundamental del ser, el cual se dice de muchos modos entre los que destacan dos: el ser real y el ser ideal, la realidad concreta y la idealidad racional, la entidad material-concreta y la entidad formal abstracta. Con ello se instituye ciertamente el dualismo clásico, pero cabría interpretar benévolamente la posición de Aristóteles cual modo de unificar ese dualismo al ofrecerlo unitariamente en la concepción metafísica del ser. El cual, por cierto, parece asumir no sólo el estado de sólido de lo real sino también el estatuto deletéreo de lo ideal: con lo cual el ser (real), asumiría el no-ser (irreal o conceptual) en un intento de coafirmar los derechos tanto de lo racional, eidético o formal como de lo pararracional, material-individual o singular.²

Y bien, es un modo benévolo por nuestra parte de interpretar la aporía aristotélica consistente en presentar el ser como concreto y abstracto a un tiempo. En el libro de las *Categorías*, el propio Aristóteles describe el ser de lo real en un doble plano consecutivo, el primero refiere lo dado o individuado (la sustancia primera o concreta), el segundo correfiere su cualificación o determinación (la sustancia segunda o conceptual). Ahora bien, el error lógico de Aristóteles estaría en concebir en su metafísica esta cualificación o determinación de lo real como una definición definitoria o definitiva y, por

²Véase la "Metafísica" de Aristóteles, en *Obras*, 1964. Para la crítica de Aristóteles, M. Heidegger, *Ser y tiempo*, FCE, México, 1980.

tanto, estática de la realidad cambiante, en lugar de haberla considerado como una cualificación o determinación simbólica, fluente o abierta (aquí se inscribe la crítica de L. Wittgenstein). De esta forma, el ser real se acaba definiendo como un ser abstracto, ya que la definición actúa como el nombre propio o sustancial-sustantivo y no como sobrenombre impropio o figurado del ser. De aquí el sustancialismo esencialista de Aristóteles, así como su racioempirismo. Este racioempirismo va a someter lo real a lo ideal (formalismo), lo que abrirá sin duda la larga tradición racioentitativista típicamente occidental que conducirá a la racionalidad funcional y técnico-instrumental contemporánea. Este racioempirismo aristotélico llenará nuestro mundo de tecnociencia pero lo vaciará de alma, mostrándose algo mostrenco para con las ciencias del espíritu. En realidad la metafísica de Aristóteles es más exactamente una protofísica que intenta categorizar el mundo a través de una razón algo mecánica (como se muestra en su visión de la Razón última como "motor inmóvil"), razón objetiva y efectiva más que subjetiva y afectiva, razón entitativa y extrahumana más que antropológica y humana. Aristóteles está dentro del paradigma griego con su extensa capacidad visual y su escasa capacidad auditiva: por eso hay que esperar la llegada del cristianismo para poder hablar de metafísica en sentido modernista, la cual define la realidad no ya por su ser racional sino por su ser transracional: el ser de la realidad como espíritu encarnado en Hegel, una concepción que insufla en el ser aristotélico el espíritu neoplatónico-cristiano.³

Es cierto que la escolástica intentará trazar un puente de plata entre el pensamiento griego y la concepción cristiana, aduciendo metafísicamente que el ser como sustancia racional en Aristóteles se continúa en su versión medieval como persona en cuanto sustancia racional en Tomás de Aquino y socios. Pero una cosa es la sustancia racional aristotélica de

³Consúltese G.W.F. Hegel, 1952; L. Wittgenstein, 1988.

carácter entitativo y otra la sustancia racional cristiana de carácter relacional que se autodefine como hipóstasis o persona: esta última se concibe expresamente como alma e intimidad y, por lo tanto, con carácter cualitativo que contrasta con el carácter cuantitativo de la tradición aristotélica.

Este carácter cualitativo se muestra sin ambages en la incisiva pregunta metafísica de Jesús el Cristo en el Evangelio de Marcos: "¿De qué aprovecha al hombre ganar el mundo si pierde su alma?" (Mc. 8, 36). Aquí se contraponen simbólicamente el mundo como conjunto de realidades o cosas (entidades) y el alma como la realidad transcósica del sentido, un sentido que pone el acento en la realidad humana o humanada (el texto evangélico habla de *psyjé*, que significa el alma como vida humana).⁴

El paso del pensamiento griego a la concepción cristiana de lo real es el paso del ser del ente al *alma del mundo* (para decirlo en los términos neoplatónicos de Plotino): tránsito del exterior al interior y del mundo al hombre, traspaso del ser a su envés o vaciado, asunción por el ser clásico del agujero del ser, coimplicación por parte del ser griego del no-ser cristiano consignificado por el alma como horadación de lo ente. El alma, en efecto, es el no-ser del ser y, por lo tanto, el ser vaciado de su entidad cóscica y relleno de sentido existencial, la sustancia en-sí atravesada por la otredad, el logos-razón heleno traspasado de logos encarnado, la objetividad revertida en subjetividad, lo dado estático cruzado por la dación dinámica. No hay que olvidar en este contexto que el alma constituye la intimidad (personal) y, por consiguiente, la interioridad de la exterioridad (la cual por cierto sigue siendo necesaria, ya que sin exterioridad no hay interioridad posible).

⁴Para la crítica cristiana a Aristóteles, A. Amor Ruibal, 1971; para todo el trasfondo, H. Heimsoeth, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, Revista de Occidente, Madrid, 1965.

<i>Griegos (Aristóteles)</i>	<i>Cristianismo (Evangelio)</i>
Ser	Intraser
Sustancia	Relación
En-sí	Otredad
Objetividad	Subjetividad
Esencial	Existencial
Logos-verdad	Logos-sentido
Sustancia-ousía	Subsistencia-hipóstasis
Entidad	Persona
Mundo	Hombre
Conocimiento	Amor
Idea	Encarnación ⁵

Si en Aristóteles el ser del ser es la sustancia (racional), a partir del cristianismo el ser del ser es el alma (relacional). En realidad ya Aristóteles entrevió que el alma es de algún modo todas las cosas y, en consecuencia, un modo eminente de ser, pero sólo de algún modo. Que el alma es de algún modo todas las cosas quiere decir que las contiene o implica, pero no propiamente como el ser que las mantiene verdaderamente, sino impropiaamente como un ser que las contiene en sentido figurado o simbólico. En definitiva, mientras que el ser es (parmenídeamente), el alma resulta ambivalente porque es y no es, fluctúa relacionamente y nos comunica la vida con la muerte, lo real con lo transreal, contaminando nuestra experiencia racioentitativa con afectos y afecciones surreales. El alma es propiamente un ser ahuecado, por cuanto es a la vez todo (todas las cosas en su interior) y nada, es decir, ninguna de ellas literalmente. Por otra parte, el alma se compone aristotélicamente de una parte racional y de otra parte irracional, lo que la hace inepta para ostentar aristotélicamente el ser de lo real pero muy apta para poder representar el estatuto pro-

⁵ Puede consultarse al respecto H.G. Gadamer *et al.*, 1998, "Ser-persona".

fundo del ser de la realidad, ya que el alma da cuenta y relación no sólo de lo racional sino también de lo irracional, de lo entitativo y lo transentitativo, de lo real y su surrealidad. El alma es en efecto el símbolo de una realidad atravesada de irrealidad, de la vida atravesada por la muerte, de la exterioridad agujereada por la interioridad y del ser ahuecado por el no-ser. He aquí que la definición aristotélica del ser como sustancia primera y sustancia segunda se cumple y verifica por encima del propio Aristóteles en el alma como "conciencia" de realidad y como "conciencia" de ser: en cuanto conciencia de la realidad el alma es alma individuada (relación-relato hipostático), en cuanto conciencia del ser de lo real el alma es alma personificada o personalizada (máscara, *proso-pon*). En el alma "persuena" así la realidad omnimoda que refleja en su ser-sentido, ya que el alma consignifica el sentido interior (*sensus interior*) que se hace eco de los sentidos exteriores. El alma de algún modo todas las cosas no es una cosa, el alma en algún sentido todas las cosas no es un sentido sino sentido común (*sensus communis*), el alma en cierto sentido todas las cosas no obtiene un sentido cierto y cerrado sino incierto y abierto. La metafísica del ser como implicación de los seres encuentra en el alma la coimplicación de la realidad tanto en su ser como en su no-ser: y esto posibilita la conversión de la metafísica clásica del ser en una metapsíquica posclásica del ser anímico que se expresa como sentido. Con ello se realiza la conversión de la metafísica clásica del ser en hermenéutica posclásica del sentido fluctuante entre el ser y el no-ser en cuanto sutura simbólica de la fisura real.⁶

⁶ Al respecto véase mi obra *La razón afectiva*, San Esteban, Salamanca, 2000.

EL ALMA Y EL AMOR

*El alma es lo interno eterno: y el centro interior
es la conciencia del corazón (conscientia cordis):
SAN AGUSTÍN, In Joannis Evangelium*

Todas las cosas tienen su propio sentido, excepto el propio sentido que lo tiene impropio: y todos los seres tienen su propia entidad, excepto la entidad del alma que es impropia. El alma es el ser transreal de lo real, por cuanto da cuenta y relación de lo real en su ser-sentido. El sentido es por lo tanto el pliegue o repliegue de lo real, su interioridad, su vaciado trascendental-inmanental. Por eso el propio Aristóteles en su tratado *Peri psyjés (De anima)* puede definir el alma como aquello por lo que vivimos, sentimos y pensamos en su sentido primario, ya que constituye la unidad de conexión de lo real. El alma aristotélica es la entelequia primera del cuerpo físico orgánico, los sentidos reunidos en el sentido común como conciencia, la armonía platónica como unidad de sentido, la proporción o ajuste intrínseco.⁷

Podemos atribuir al alma como sentido-de-implicación de lo real el carácter medial que todo sentido dice en la filosofía aristotélica, el cual representa la proporción o término medio entre el exceso y el defecto. En nuestra problemática el exceso estaría representado por el espíritu puro o abstracto (desencarnado), mientras que el defecto estaría representado por el cuerpo material o impuro (desalmado). De esta guisa el alma como mediación se sitúa entre el espíritu y el cuerpo, a modo de espíritu encarnado y sentido consentido (intersubjetivamente). En efecto, el alma y lo anímico comparecen como el ámbito del *interesse* o entreser, así pues como el ámbito del

⁷Aristóteles, "Sobre el alma", en *Obras*, 1964.

interés propiamente humano que se ubica entre el desinterés de los dioses luminosos y el ininterés de la materia opaca.

Así que el alma ocupa la franja humana del "interés" que podemos traducir como afección o amor: aferencia o atracción de los elementos en combinación (Empédocles), así como *vis unitiva* de los elementos en su relación constitutiva (Dionisio Areopagita, Bernardo de Claraval), tal y como comparece cual eros cosmogónico en el exterior cósmico y como eros anímico en el interior representado por el hombre. Si el alma es la implicación del ser, el amor es el ser de la implicación: aquello por lo que la realidad es real y por lo que el ser es, el "motor móvil" que mueve el mundo, la animación de un cosmos humanado. Por eso San Agustín define el amor como copulativo (copulans), mientras que Pico della Mirandola lo relaciona con la magia y su desposorio del mundo (*maritare mundum*); por su parte Giordano Bruno lo redefine como la quintaesencia del universo (aunque él mismo fuera objeto de un amor malo también llamado odio): "El amor es todo y todo lo efectúa, puede afirmarse todo de él y adscribirsele todo" (*Eroici furori*, II, 1).⁸

El alma es de algún modo todas las cosas por amor, por lo que el amor es ahora de algún modo todas las cosas: ello se debe a su carácter de contenido del alma, cuyo proceso de introversión del ser queda sobrecompensado por el concomitante proceso de extroversión en y por el amor. De aquí que Aristóteles afirme del alma ser como una mano, añadiendo San Agustín que el amor es esa mano del alma. El amor realiza en efecto la apertura del alma al otro y su acogimiento, la relación *ad extra* (*ad aliud, pros tí*), la comunicación de lo incommunicado. Amo *ergo consum*: amo luego soy otro, amo luego coexisto, por cuanto en el amor el ser revierte en conser. Por esto la realidad del amor es una realidad transreal, transicional y transaccional, *fluxus*, flujo o fluencia del ser, mediación

⁸Para el trasfondo, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, "Liebe", 1980.

radical de los diversos en reunión, lo que confiere al amor el doble carácter de lo uno y lo otro, de la unidad y la alteridad-alteración, a modo de entreser radicalmente dialéctico. De donde la dualidad de la expansión y la impansión en el amor, la cual se experimenta como gozo y sufrimiento, sentimiento y resentimiento, apertura pura y contracción dolorosa, comunicación e incomunicación. Y de ahí también el modo ontoantropológico del amor como ser del no-ser, por cuanto realidad surreal y ser horadado por el no-ser, dado su ser no sustancial sino relacional. Llamo precisamente *aferencia* a la afectividad básica del alma, así pues al estado de ánimo o estancia de ánima como afección o coloratura actitudinal, traduciendo así la *Stimmung* heideggeriana (tono vital, temple o talante) como la primaria adhesión, coimplicación o consentimiento (frónema en Sófocles, *synkatázeisis* en griego estoico, *Gesinnungen* alemán clásico, *Zustimmung* en alemán existencial).⁹

Pero esta nuestra visión del alma anidada por el amor transitivo-transicional no es ya una visión propiamente aristotélica sino (platónico)-cristiana, procedente de la intersección entre el Simposio socrático-platónico y el Evangelio de Jesús el Cristo. Aunque existe una diferencia entre el amor platónico y el amor cristiano: mientras que el amor socrático dice deseo erótico (eros), el amor cristiano dice autodonación o efusión de sí (ágape como acogimiento o benevolencia). Ahora bien, el eros socrático-platónico es ascensional y, por lo tanto, sublimatorio, mientras que la ágape cristiana es densional en cuanto encarnatoria. En nuestra concepción, el eros sublimado y la ágape encarnada encuentran su medio-mediación en el amor anímico o amor de amistad (filia), cuyo apropiado nombre es dilectio o dilección, situándose entre el

⁹El término estoico procede del doxógrafo o compilador Aecio (Aetius) en su *Synagogé* o *Placita*; para la *Stimmung* heideggeriana puede consultarse J.J. López Ibor, *El descubrimiento de la intimidad*, Espasa, Madrid, 1975; para Sófocles, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 1995, "Seele".

amor naturalista o libidinal (dionisiano) y el amor sobrenatural o espiritual (apolíneo). El escritor A. Arrufat lo ha descrito bien a partir de la obra *El amor de don Perlinplím con Belisa en su jardín* de García Lorca:

*El amor por el desconocido ha dotado a Belisa de alma.
Aquí parecen conciliarse, en una unidad mayor, lo sensual
y lo espiritual, al alcanzar en el amor su unidad necesaria.
Ésta parece ser la conclusión última de Lorca. El amor integra,
en síntesis superior, ambos contrarios.*¹⁰

Este amor anímico, como mostró el viejo E. Fromm, es un amor medial de implicación de signo fraterno, el cual se ubica precisamente entre el amor incondicional materno y el amor condicional paterno. Lo cual significa que el amor anímico de carácter fraterno recoge del amor materno la afirmación incondicional del otro en cuanto persona, al tiempo que recoge del amor paterno la afirmación condicional del otro en cuanto a sus actos. El amor anímico sería en consecuencia el paradigma del amor verdadero en el sentido de Nietzsche, cuando afirma del verdadero amor ser el alma que envuelve al cuerpo.¹¹ Un tal amor es esencialmente existencial o consentimental, simbolizado por el corazón de nuevo situado-sitiado entre el espíritu racional y el cuerpo sensacional.

El lector se dará cuenta de que nuestra interpretación del amor lo coloca específicamente en el alma (humana) como su contenido vivencial profundo, lo que hace del amor un dispositivo fundamentalmente humano. Ello quiere decir que el amor no es propiamente divino (como piensa el cristianismo espiritualista) ni propiamente demoníaco (como piensa el platonismo socrático) sino divino-demoníaco: ámbito de encarnación de Dios y de sublimación de la libido, mediación radi-

¹⁰Revista *Crítica*, Puebla, 84, 2000.

¹¹F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, núm. 142, en *Obras*, 1980.

cal o punto medial (F. Schlegel). Esta realidad mediadora del amor anímico se expresa filosóficamente en la concepción clásica del alma cohabitada dualmente por el entendimiento agente o aficiente (*animus*) y por el entendimiento paciente o afectado (*ánima*). Si el alma representa la animación del ser, el amor expresa la respiración del alma como síntesis de expiración e inspiración, acción y pasión, diástole y sistole cordial, porosidad (poros) y penuria (penia).⁴²

EL AMOR Y LO DIVINO

Dios es el potencial de lo real (ipsumposse).

N. CUSA, *Memoriale*

Ha sido el cristianismo el que ha redefinido a la divinidad como amor, traducido oficialmente como amor espiritual: ágape o *charitas* (caridad), así I Juan 4, 8. Pero desde la perspectiva aquí planteada el amor cristiano es un acto de sublimidad del amor ínsito en el universo como su "motor móvil" (eros cosmogónico). La divinidad cristiana aparecería entonces como la sublimación metafísica del amor físico o, si se prefiere, como la espiritualización de la *mater-materia*. Dios reaparece así como una divinidad abstraída, purificada de toda materialidad, ápice del ser puro, traducido por Tomás de Aquino como el ser mismo abstracto (*Ipsum Esse Abstractum*). Con ello el pasible Dios cristiano se torna finalmente impasible, aliándose con el Ser supremo de la estática visión aristotélica que lo define-confina como "motor inmóvil".

⁴²Puede consultarse al respecto "El Simposio de Sócrates-Platón", en: *Obras*, 1964; para el contexto *ánima-animus*, C.G. Jung, *Obras*, 1999 y ss. Finalmente E. Fromm, 1990. En el hinduismo *atman-alma* significa respiración (*atmen* en alemán), al tiempo que se valora éticamente a la gran alma (*mahatma*).

Y bien, así como en la metafísica general hemos partido con la ontología griega del ser, así ahora en la metafísica especial partimos con la teología cristiana del Dios concebido como amor. Pero este amor no puede interpretarse sin más como un amor divino en sentido ortodoxo o purista (espiritualista), ya que el Dios-amor es la divinidad que crea por amor y que se encarna por amor: por amor del hombre y por la salvación del alma humana del mundo, por amor condescendiente y afectivo, por amor descensional e implicativo. Cabe denominar a un tal amor de Dios al hombre eros agapeístico o acogimiento carnal, amor encarnatorio o humano y, en consecuencia de lo dicho anteriormente, amor divino-demoníaco. Con ello la síntesis cristiana vuelve a plantearse como lo que es, una síntesis entre el trascendentalismo judaico y el inmanentismo pagano o, si se prefiere, entre el supranaturalismo monoteísta y el naturalismo animista del fondo cultural mediterráneo en el que se expande.

Reinterpretamos el ser griego a través de la categoría cristiana del alma, adjuntando al ser clásico el no-ser anímico en cuanto interioridad. A su vez, concebimos la interioridad del alma en cuanto cohabitada por el amor a modo de inman-tación o atracción del ente por el ser-anímico. Finalmente interpretamos a Dios como hipóstasis del amor y, en consecuencia, como la consciente absolutización de lo relativo o relacional. Lo cual no es definir a Dios con un nombre (*nomen*) propio o apropiado sino con un sobrenombre (*cognomen*) de carácter impropio o simbólico (Tertuliano). Dios es ahora el símbolo de la reunión de los seres en el ser, redefinido ya como alma inhabitada por el amor: Dios es en consecuencia el ser anímico o alma de todas las cosas, el amor como motor móvil de la realidad omnímoda, el ser relacional del universo (Dionisio Areopagita). Pero si el alma es invisible, este *Dios-anima rerum* es la invisibilidad de lo visible, como ya viera

Nicolás de Cusa, reapareciendo el mundo correspectivamente como la visibilización de lo invisible.¹³

El concepto de Dios procede entonces del concepto del concepto, como afirma el mismo Cusano, así pues de la "concepción" del ser de lo real a través del amor engendrador o conceptivo: un concepto de Dios conceptivo por cuanto procreativo a través del amor. Pero un tal Dios es el envés del ser tradicional, ya que funge como su condición, alma o amor, potencia sin poder. A partir de esta impostación heterodoxa pero no herética del tema, la revisión de Dios sueña así: Dios es el ser que no es, por cuanto no es propiamente sino impropriamente, no entitativa sino anímicamente, no física o cósmicamente sino metafísicamente, no literal sino simbólicamente, no como ser sino como transer. O la divinidad como el ser que, no siendo, hace ser, el Creador que es la creación, el Dios que no es sino procreando por amor.

En este sentido Dios es el ser hipo-tético o condicional, el ser-cóncavo del universo, la realidad traspasada de surrealidad, la proyección del hombre interior (*verbum cordis*). Lo que ocurre es que se trata de la proyección humana del proyector del mundo o, si se prefiere, de la concreción del Creador del ser. A este respecto cabe hablar de la divinidad como de una ilusión, sí, pero ilusión constitutiva del alma humana inspirada por el amor. La psicología relacional de Winnicott y socios interpreta la divinidad como un objeto transicional ilusorio, ya que concreamos una realidad invisible aunque significativa al catectizar o investir afectivamente la representación del ser en Dios. Desde esta perspectiva la vivencia de lo divino se entiende como un *transfert* o transferencia simbólica del alma amorosa al Dios del amor, personificador de la conexión o aferencia anímica del mundo. De donde la sutil definición agustiniana de Dios como la intimidad radical del mundo y la

¹³Véase al respecto *Historisches Wörterbuch*, o.c., "Gott"; especialmente. N. Cusa, 1985.

interioridad radial: *intimior intimo meo*. Como lo expresa San Buenaventura: "En todo lo que se conoce o siente se halla Dios íntimamente escondido."⁴⁴

Ahora bien, esta intimidad es un ser que no es, puesto que se trata de un ser anímico y amoroso de carácter relacional y no sustancial o sustantivo, ser condicional y potencial caracterizado por Cusa como posibilitante (*possesit*) y por Leibniz como existentificante (*existentificans*). Dios es el potencial del ser y, en tanto, fundamento simbólico o existencia sin consistencia, reverso del universo, apalabrado por Böhme como *Ungrund* de lo real: trasfondo o fondo infundado, radicación o coimplicación. Un tal Dios se distancia de su clásico estatuto estático para convertirse en emergencia de sentido y sentido de emergencia, potencia *versus* poder, divinidad todo-nada, Dios intersticial e intervalar, circulatorio y abierto, transeúnte y subgerente, fuente y liminoide, vacío cuántico cual nada hiperactiva, estado virtual, interferencia dinámica.⁴⁵

Con estos últimos calificativos tratamos de revertir la imagen clásica del Dios superceleste para entreverlo como "la luz de abajo" (L.F. Céline): divinidad oscura en Pico della Mirandola, Dios perdido en Pascal, asunto del opuesto en Escoto Eriúgena y otredad no-otra en el Cusano. En palabras de Lacan: "Dios es propiamente el lugar donde se produce el decir. Mientras se diga algo, permanece la hipótesis de Dios" (*Escritos*).

Y es que en Lacan el sujeto es deseo del Otro, y el Otro es a la vez el Otro del lenguaje, el tercer testigo, el lugar código de los significantes (J.F. Catalán). Pero este Dios-código de Lacan se superpone al Dios-gramática de Wittgenstein y

⁴⁴San Buenaventura, *Obras*, I, BAC, Madrid, 1945, p. 666; para San Agustín, *Obras*, 1979. Sobre el Dios transicional, M. Aletti, *Rivista psicologia analitica*, 64, 2000. Sobre que Dios no dice ser sino amor, véase J.L. Marion, *Dieu sans l'être*, Fayard, Paris, 1982.

⁴⁵Para una recuperación de las categorías dinámicas, véase M. Delgado, *El animal público*, Anagrama, Barcelona, 1999.

ambos tienen que ver con la estructura que atraviesa nuestros discursos estructurándolos, por lo que vuelve a proyectarse el clásico Dios-estructura, es decir, el viejo Dios-razón, Dios-fundamento, Dios-relojero.

Frente a esta postura clásica aquí intentamos proyectar otra versión de Dios, la versión otra de un Dios-urdimbre, Dios-relacional, Dios-trasfondo, Dios-artista, Dios-amor. La diferencia es importante ya que el Dios-razón es incapaz de coimplicar lo irracional de su propia creación y emanación, mientras que el Dios-amor explicaría el ser de lo real al implicar tanto el aspecto racional como el irracional, tanto el gozo como el sufrimiento, tanto el sentido o positividad como el sinsentido o negatividad del mundo simbolizado por la relación amorosa y su dialéctica paradójica o coimplicacional. Claro que con ello planteamos la necesidad perentoria de afirmar un Dios implicado, auténtico cómplice del universo por su amor desgarrado y desgarrador, aspectos compresentes de todo amor en su expansión e impansión, es decir, en su doble movimiento de potencia o apertura y poder o posesión. La diferencia estriba en que, mientras la concepción clásica tematiza a Dios esencialmente como poder, aquí se retematiza existencialmente como potencia: como potencia que es el envés y el revés del poder.⁴⁶

En efecto, el Dios clásico es un auténtico potentado o soberano oriental, déspota ilustrado en el mejor de los casos y rey absolutista en el peor de ellos, pantocrator, omnipotente, omnipresente, inmenso, todopoderoso, omnisciente, sumo bien, absoluto, beato santo, infinito, grande, eterno, imponente... y finalmente increíble incluso para personas creyentes aunque no crédulas. Ante este panorama teológico del Dios boyante y prepotente, ya sabemos sus consecuen-

⁴⁶Sobre el binomio potencia (*potentia*) y poder (*potestas*) remitimos a Spinoza y su continuación en T. Negri, M. Maffesoli y H. Arendt; consúltense nuestro tratamiento en A. Ortiz-Osés, *La diosa madre*, Trotta, Madrid, 1996.

cias tradicionales para el mundo del hombre: éste es el culpable, finito, contingente, necio, malicioso, impotente, temerario, despreciable, abominable ser que carga con la responsabilidad de todos los desmanes que en el mundo han sido. Una divinidad sublime y una humanidad desublimada: he aquí el dualismo clásico que opone Dios y el mundo del hombre sin mediaciones ni remediaciones, y que ya fuera criticado por Feuerbach, Marx, Nietzsche o Sartre incisivamente. Frente a tal dualismo, nosotros queremos replantear críticamente la cuestión del Dios implicado, o sea, la idea crucial de un Dios cómplice de su propia creación, lo que significa democratizar al Dios absolutista de la tradición (en donde nuestra proyección democrática podría verse como la menos mala de nuestras proyecciones, tal y como el proyecto democrático es también el menos malo).

EL DIOS CÓMPLICE DEL UNIVERSO

*Si Dios estuviera siempre
presente no se sufriría.*

S. KIERKEGAARD, *Diario*

Propiamente de Dios puede hablarse poco y mal ya que no es una realidad entre otras sino una metarrealidad: la meta de la realidad y el ser realísimo de la tradición que trasciende surrealmente lo real. Así que en principio poco puede decirse de Dios como Principio, mal puede hablarse de Dios como Bien, sin fundamento cabe enunciar el presunto Fundamento del mundo. Y es que Dios es una hipótesis y una hipóstasis, la hipótesis de que la vida obtiene un sentido, para decirlo con Wittgenstein, y la hipóstasis de ese sentido personificado en la divinidad. Por esto el proyecto Dios es una proyección humana de la que hay que tomar conciencia no para eliminar

el proyecto sino para saber qué es un proyecto. Quizás deberíamos entonces escribir posmodernamente dios con minúsculas, habida cuenta de sus contingencias, o quizás deberíamos transcribirlo como *Dio α* , tal y como aparece mientras escribo esto en una pintada de la catedral de Bilbao, acaso connotando su carácter de α (equis) ignota a lo Kant. Pues de lo divino ni el propio Dios parece tener una idea adecuada, como puede comprobarse en las supuestas autorrevelaciones diferentes y diferenciadas en Oriente y Occidente.¹⁷

El agnosticismo es la expresión extrema de esta nuestra ignorancia supina de lo divino, aunque el agnosticismo militante extremiza la postura hasta prohibir(se) hablar de Dios: entonces se pasa del no poder-saber hablar a no tener-deber de hablar sobre Dios, una especie de imperativo categórico antiteológico que excedería lo razonable para recaer en la beligerancia. Pues si bien nada sabemos de Dios propiamente, acaso esa nada sea simbólica y diga algo aunque sea impropriamente del envés del ser; por otra parte el desinterés por lo divino puede significar el desinterés por lo humano, así como una falta de sensibilidad moral y de estética religiosa. La cuestión toca fondo cuando ya no es el agnosticismo militante el que calla sin negar sino el ateísmo beligerante el que niega sin callar. Las (anti)razones del ateísmo suelen basarse perspicazmente en el ludibrio que supone una divinidad superflua en medio de una humanidad indigente, así como en el carácter a menudo alienante de la divinidad desimplificada respecto del mundo. Pero recaer en cerrazón beligerante frente a lo divino parece abonar una visión negativa o negativista de lo real y requiere una convicción tanto o más sólida que la propia del creyente, aunque de signo opuesto o desublimador. A no ser que el nihilismo religioso recaiga en la introyección inflacionaria de lo divino en el hombre, el cual

¹⁷ Al respecto, R. Panikkar, 1995; para el fondo J. Campbell, 1991.

restalla y explota sobrepasado por el delirio de lo numinoso internalizado, como es el caso-límite de cierto Nietzsche desmesurado y alocado.

Oficialmente nos encontramos con los creyentes crédulos que hablan sin rubor ni ambages de Dios directamente administrando su herencia y (ab)usando de su nombre en vano. Aquí hay que inscribir también aquellos que hablan en nombre de Dios y se ponen en su lugar interpretando dogmáticamente su palabra, así como todos los que obtienen hilo directo e inalámbrico con la divinidad y sus secretas intenciones. El espectáculo resulta ridículo o irrisorio en su lado cómico, pero llega a ser trágico en su vertiente ortodoxa, cuando la dogmática de Dios se impone inquisitorialmente. Mas he aquí que la teología se yergue para hablar razonablemente de Dios, aunque a menudo sucumba a su propia falacia: el intento teológico de "hablar bien" de Dios, el cual recae tautológicamente en una apologética que trata de limpiar a Dios de toda mácula, fealdad, mito, afección o malentendimiento, ignorando que en el mejor de los casos Dios es un mal-entendido y, en el mejor, un incomprendido. Con lo que se redunda en el Dios puro y desimplicado, el Santo en medio del desierto, el Único en mitad de lo múltiple, el Grande cercado por lo débil, el Innombrable acosado por los nombres de los hombres. Contrasta con esta beatería teológica la posición valiente de N. Cusa cuando apalabra a Dios precisamente como el omninombrable (*omninominabile*). Polemizo así con los teólogos que, como el compadre A. Torres Queiruga, invitan a creer de otra manera cuando se trata de otra manera de creer.¹⁸

Nuestra propia posición es filosófica y, ante el tribunal de la razón (humanada), hay que hablar de Dios bien y mal, positiva y negativamente, tal y como lo hizo el mismísimo Job y

¹⁸De N. Cusa, 1985; de A. Torres Queiruga, *Creer de otra manera*, Sal Terrae, Santander, 2000.

aduce la propia Biblia cuando manifiesta enigmáticamente que Dios ha creado lo bueno y lo malo (Isías 45, 7), así como mostrando la oscuridad de Yahvé en el monte Sináí, cuando conspira asesinar al mismo Moisés por no estar circuncidado, manifestándose como una especie de "Loco de la colina" (con perdón) hasta que la mujer de Moisés realiza la circuncisión simbólica. O el Dios del Éxodo como éxodo de lo divino: una divinidad autocrítica por cuanto positiva y negativa. Intentar piadosamente desmitologizar racionalmente la visión de un Dios ambivalente, como es el de la Biblia, resulta una intención pía que conduce paradójicamente a la impiedad, ya que así se desimplica a Dios del mundo y se escamotea el mal del ámbito divino. Mas sólo podemos creer ya en un Dios implicado: una divinidad cómplice de su propia creación, en cuyo proceso participa como coimplicada en el complot de lo real, es decir, en la realización de la realidad. La realidad como proceso de implicación coimplica al propio Dios en grado eminente, por cuanto es la personalización y el *arquesímbolo* de la *coimplicación* de lo real: el creador de los dos contrarios, como lo llama el Qohelet. Nos las habemos con el Dios adviniente que todo lo acoge.¹⁹

Resulta ridículo al respecto que se caracterice ortodoxamente a Dios como el Absoluto y que se le exonere de toda responsabilidad mundana al Gran Responsable del todo, achacándose a los ciegos elementos o al irresponsable humano caracterizado por su finitud. He aquí que si no se puede hablar buenamente de Dios, podemos y debemos hablar malamente a partir de nuestra experiencia profunda de lo real: y hablar malamente de Dios no es hablar sadomasoquistamente sino como lo hace la experiencia religiosa profunda cuando vivencia a Dios como el Otro que no es Otro (*aliud in quantum non-aliud*), o bien cuando lo apercibe como

¹⁹Qohelet 7, 14; Éxodo 4, 24 y ss.

el ser comunísimo (*ens communisimum*), que yo interpretaría como el ser que coimplica el sentido y el sinsentido de la vida, la vida y la muerte, el gozo y el sufrimiento. En su obra *Das Heilige*, el fenomenólogo de la religión Rudolf Otto sintetizó bien-que-mal esta imagen de un Dios en el que se condensa lo fascinante y lo tremendo, la luz y la oscuridad, el cielo y el inframundo.

La concepción de un Dios implicado y cómplice del universo democratiza la divinidad hasta situarla en medio del proceso de lo real. Ahora Dios es el ser coimplicado en el ser, el Dios latente figurado como latente en el bello himno litúrgico: *Adoro te devote, latens deitas, Quae sub his figuris vere latitas.*

Se trata de un *Deus sub implicatione* asunto de los contrarios y com-padeciente de una realidad en evolución, una visión coimplicativa de lo real que se destaca nítidamente de la ortodoxa concepción presente en el Suplemento de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino con su dualismo clásico del bien contra el mal, lo que conduce a la irreligiosa por cuanto irreligada proyección de un cielo de los redimidos que se goza del sufrimiento cruel de los condenados en el infierno. Esta teología no ha tomado en serio ni el Dios emanado (oriental) ni el Dios encarnado (occidental) y mucho menos el Dios crucificado, es decir, la divinidad como encrucijada del universo: una divinidad que crea por amor, cometiendo el único pecado que se autojustifica (el pecado de amor). Pero consabido es que el amor es ciego, y seguramente por ello se dice del Dios genesiaco que "vio" la creación y la encontró "buena" (sin duda un despiste óptico condicionado por su visión cordial). Así que frente al Dios-razón de la tradición ortodoxa, aquí proyectamos un Dios co-razón del universo, una divinidad que asume el bien y el mal: el mal en el bien, la muerte en la vida, el sinsentido en el sentido. En donde el mal podría interpretarse *in extremis* como la mediación del bien y

el bien como la remediación del mal, tal y como afirma San Agustín refiriéndose a Israel que se encontró a sí mismo en medio de los males (*in malis invenit se*), avisando a Dios como la complejión o complección de lo diestro y lo siniestro. Acaso por ello, el espíritu de Dios produce la luz en medio del caos (León Hebreo), ya que de acuerdo con el taoísmo en lo más bajo se halla lo más fértil. Esto lo expone bien el poeta A. Calveyra así: "¿Es que viste alguna vez al bien y al mal separados? Ni Judas oscilante de amor colgado a su árbol en el no del amor sigue colgado", *Cartas*.²⁰

No podemos oponer clásicamente Dios y el mundo, debemos componerlos: pues Dios es la condición de toda dicción, un modo de decir la condición del ser. Autores como San Buenaventura y otros entrevieron la compresencia oblicua de la divinidad en el fondo de todas las cosas, aunque específicamente en el fondo del alma, a modo de reverso o reversión del ser, lo que implica su sentido transignificante y transfigurador. El Dios-razón del universo reaparece como un Dios-amor universal, cual razón afectiva: no olvidemos que como recuerda Ortega, tras Dilthey la auténtica razón es "omnímoda conexión: todo en ella se da enlazado, articulado, relacionado". La verdad divina queda ahora encarnada como sentido humano, ya que no hay acceso agustiniano a la verdad sino por el amor: *non intratur in veritatem nisi per caritatem*. O la verdad de Dios como sentido humano del mundo y, en tanto, como sentido profundo del hombre.²¹

²⁰ San Agustín, *Serm.* 154, I, 1; también *Soliloquios* I,1; Tomás de Aquino, *S.T. Suppl.*, q. 94, a 1; para el trasfondo, R. Otto, 1995. Sobre el taoísmo, Laotsé (Laozi), *El libro del tao*, 1985. Al respecto de Judas, véase la obra de G. Steiner, *Pasión intacta*, Siruela, Barcelona, 1997, en la que presenta a un Judas celoso de Jesús que prefiere a Juan; no se olvide en este contexto la veneración tributada a Judas en comunidades cristianas primitivas por haber provocado la redención de Cristo. En "tres versiones de Judas", J.L. Borges radicaliza el tema al proponer la encarnación de la divinidad en el propio Judas [véase *Ficciones*].

²¹ J. Ortega y Gasset, *Obras*, Revista de Occidente, Madrid, 1964, t. 6, 211; para San Buenaventura, *Obras*, I, BAC, Madrid, 1945, 666.

Nuestra definición de Dios como el ser que no es, trata de coimplicar en la divinidad el reverso o revés del ser, así pues el ser decaído o decadente, el ser negativo y denegado. Dios es el ser que no es porque asume transversalmente los modos del ser deficiente y deficitario precisamente para su hipotética redención o salvación. Esta representación de lo divino entra en litigio con todas las representaciones aristocráticas o despóticas, señoriales o triunfalistas, heroicas o machistas que lo presentan como el gran triunfador por sobre el mal y lo negativo (*negatio negationis*). Atisbamos frente a ello un Dios compasivo y cuasi femenino, Dios cómplice del hombre y corresponsable de nuestras vicisitudes. Lo cual es re proyectar una divinidad adviniente, como adujera el romanticismo alemán, un Dios coimplicador de todas las cosas que se corresponde al paulino "todo en todo". El símbolo medial de tal coimplicación es el amor como animación del ser e intradinamismo del universo tal y como se revela en el mundo del hombre. Por cierto que la idea de la divinidad cómplice se encuentra ya en el Evangelio de Juan, cuando se habla de Dios trabajando desde siempre involucrado al mundo (Juan 5, 17).

ÉTICA DE LA IMPLICACIÓN

Peca, pero ama.

Variación sobre Lutero

Dios como cómplice del universo traspone el esquema clásico de una divinidad estática en el esquema posclásico de una divinidad dinámica que funge como arquésímbolo del sentido abierto del cosmos. El Dios implicado se muestra ahora no como el Dios de siempre que nunca se muda (Escrivá de Balaguer) sino como el Ser demudado que coimplica el no-ser, el

amor que coimplica el odio, la vida que coimplica la muerte, el bien que coimplica el mal, la gracia que coimplica la desgracia y lo divino que coimplica lo demoníaco: porque la hipotética presencia de lo divino conlleva la religación de toda desligación por parte de un Dios cómplice, a la vez implicante e implicado, empleado o enrolado. Dios simboliza así el sentido que encaja el sinsentido por amor, la felicidad que se busca a sí misma a través del otro generalizado. Por eso cuando el amor nos sonrío creemos en Dios, y cuando sonreímos al amor creamos a Dios, de modo que San Agustín considera nuestras pasiones como un movimiento secreto hacia lo divino. La búsqueda de Dios según el teólogo de Hipona es la búsqueda de la beatitud en cuanto vida grata o gratificante, por lo que el pecado perpetra un auténtico atentado contra nuestro propio bien. Se trata de una revisión del pecado como algo que va contra nuestra propia salud, a modo de enfermedad que nos desanima o desalma la vida. El poeta A. Colinas acierta al definir la enfermedad como la muda presencia del cuerpo desnudo del alma. Por nuestra parte, reinterpretamos el mal y el pecado como una enfermedad o experiencia desalmada a curar o remediar.²²

Nuestro filósofo E. Trías ha recuperado la *eudaimonía* o felicidad aristotélica al proponer una ética de la buena vida en libertad, la cual es presentada como virtud o deber: imperativo formal de ser feliz que se sitúa entre el exceso orgiástico y el defecto asténico, término medio entre los extremos que recupera la moderación clásica (*mesotes, in medio virtus, aurea mediocritas, ne quid nimis*). Aceptando la propuesta, yo añadiría a esta ética formal de la felicidad el contenido que se le deniega kantianamente: ese contenido es el amor como felicidad (humana) y sentido de la vida (relativo-relacional),

²²San Agustín, *Confesiones*, x, 20: *cum Deum quaero vitam beatam quaero*; de A. Colinas, *Nuevo tratado de armonía*, Tusquets, Barcelona, 1999; sobre la curación de la sombra, J. Hillman, en *Encuentros con la sombra*, Kairós, Barcelona, 1990.

situando el amor según lo dicho como la intersección del eros pagano y de la ágape cristiana, así pues como amor-implicación o amor anímico (*filia* o amor de amistad, caracterizado por la *dilectio* o dilección, una afección que entraña cariño). En este amor mediador y mediado está el auténtico bien común de la humanidad, proveniente de la compasión universal de carácter religioso como mostrara Schopenhauer.

Este amor-implicación se sitúa también entre los extremos pero no estáticamente como extremismo del medio-centro o mera equidistancia entre los contrarios, sino dinámicamente como su mediación: a modo de lenguaje dialéctico de ida y vuelta, capaz de apalabrar los opuestos –la necesidad y la libertad, el éxito o salida al otro y la vuelta o entrada en sí, la unión y la separación, la belleza y la terribilidad del amor, Euridice y Orfeo–. El poeta R.M. Rilke ha sabido captar pregnantemente esta inclusión de los contrarios interpretada en clave de reintegración simbólica:

*Vence a la separación como si ella quedara detrás
De ti como el invierno que pronto ha de marcharse.
Muere siempre como Eurídice, sube cantando más fuerte,
Celebrando más alto elévate en la pureza de la conformidad.
Sé y, a la vez, conoce las condiciones del no-ser,
La razón única de su íntima vibración.
Con las reservas, sirviéndote de ellas como veladas
[y silenciosas,
De la naturaleza total, indecibles sumas,
Únete alegre y atenúa la cantidad.²³*

²³ R.M. Rilke, *Los sonetos de Orfeo*, 2a. parte, XIII, en *Obra poética*, Edicomunicación, Barcelona, 1999; solamente propondría traducir "conformidad" como "conformación", trasmutando así el matiz estático por el dinámico. De E. Trías, *Ética y condición humana*, Península, Barcelona, 2000.

Ahora bien, el amor que vence a la separación no es un amor manso, como quiere A. Colinas, sino un amor melodramático, no es un tiempo sin muerte sino un tiempo que recolecta la muerte en un espacio interior a modo de almario. Otro poeta, T. Mann, ha entrevisto en la propia muerte la fuente arquetipal de todo sentido, lo eterno en el tiempo, el alma del ser. Sin llegar a semejante cosmovisión liminar, nuestro poeta A. Gala ha sabido vivenciar la naturaleza cual divinidad ambivalente entre los contrarios (la vida y la muerte): "Como si un director de orquesta hubiese enloquecido, y dirigiese sin ton ni son la música, que no es de invierno ya y no es de primavera todavía y tiene de los dos melodías y acordes."²⁴

Y a continuación el mismo autor, tras exponer sus folklóricas memorias, preconiza no separarse de la vida porque todo sirve a su intususcepción o metabolismo, implicando agustinianamente incluso el pecado. No está mal para las intenciones de nuestro implicacionismo simbólico cuya traducción ética viene a ser: no abandones, asume lo real, acoge los reversos del ser en su concavidad abierta, salva el sentido en medio del sinsentido, arrostra el mundo, asume el mal, cura o cuida el alma de las cosas, remedia lo desimplicado y comunica los contrarios, reanima la realidad en su sentido oculto, ama el amor. Esta última expresión traduce la intrigante idea de N. Cusa sobre el Dios-amor, ya que amar a Dios no es sino amar el amor, en nuestra terminología, implicar la implicación. Al final nos examinarán-examinaremos del amor, y acaso por ello el concitado Gala acaba planteándose lúcida-mente en nuestro nombre: quizás no amé (suficientemente), quizás no fui amado (satisfactoriamente). Este discurso muestra que el amor no admite estáticos términos medios sino mediaciones dinámicas de-entre los extremos.

²⁴A. Gala, *Ahora hablaré de mí*, Planeta, Barcelona, 2000.

Como afirma M. Scheler, el conocimiento amoroso aprehende el valor de lo real, lo cual funda-funde una axiología del sentido como valor-valencia de lo real. En nuestra perspectiva implicacionista el valor supremo es el amor, por lo que la virtud cardinal radica en hacerse digno del amor, hacerse digno de ser amado, en una palabra llegar a ser amable (*amabilis*). El amor, en efecto, es el fuego que evapora el agua de la vida creando alma (vaho o aliento) a través de un proceso de sublimación. Por eso el amor es concebido como un vínculo sagrado de re-ligación, de modo que Rougemont puede hablar de la pasión amorosa como pasión religiosa, ya que ambas pasiones lo son de lo infinito. Y, sin embargo, vuelve a involucrarse en el amor la ambivalencia general del ser, por cuanto el amor es a un tiempo un placer (material) y un deber (espiritual), un recibir y un dar, satisfacción y satisficción.²⁵

Con este último término mentamos la realidad surreal tanto del ser anímico como del alma, del amor y lo divino, tal y como quedó expuesto más atrás. La surrealidad del sentido radical del universo tematizado como coimplicación no debe confundirse con la irrealidad propia de lo lógico-matemático, cuyas figuras o figuraciones resultan utópicas en su perfeccionismo. Aquí, en cambio, en el terreno del ser humanado, la realidad no resulta irreal por su perfección sino que resulta surreal por su complección o complexión, lo que correfiere una especie de excedencia translógica de sentido (*excessus ad sensum*). En efecto, es posible y plausible pensar a Dios aunque no se le pueda conocer, a no ser que usemos el término conocer en su sentido etimológico de coengendrar y, por lo

²⁵ Satisficción = saturación ficcional, en el sentido de satisfacción ilusoria, por cuanto el amor es un proyecto real-ideal (archisímbolo del real-idealismo típicamente humano, ya que el hombre es el animal mitológico o proyectivo, simbólico o surrealista, hermenéutico o interpretativo). De donde la definición del amor humano por N. Cusa como amor del amor. De D. Rougemont, 1999; sobre el amor como afecto-afección y ligazón-religación en Alejandro Magno, véase Mary Renault, *El muchacho persa*, Mondadori, Barcelona, 1998.

tanto, de concebir o amar. Dios, incognoscible propiamente, es pensable impropriadamente puesto que se trata no de una dicción o logos puro sino de una con-dicción o logos impuro: el logos de un *mythos* y, en consecuencia, la condición general de toda dicción por cuanto condición del universo en su ser-sentido de complicidad.

Si la poesía es al decir de Ortega un decir sustancial, la teodicea sería un decir hipostático: hipostasía del amor frente a su apostasía, sustantivización del dinamismo de lo real, dicción de la con-dicción radical del universo (la coimplicidad). Al final, como quería el maestro Eckhart, Dios puede-debe liberarnos del propio Dios, ya que en expresión de S.Weil es el ser que nos otorga el ser para consentir en nuestro no-ser; con lo que Dios es el ser que no es (*supra*): la potencia que asume la impotencia, el amor que coimplica el disamor (representado por el diablo). La auténtica pregunta ética por Dios es dónde ha estado, está y estará mientras la vida se contrae de dolor y el mal anega el mundo, pero sabemos una respuesta que no conocemos: Dios está en todas partes y en ninguna. Con ello reaparece Dios como presencia ausente o realidad virtual (*virtual meaning*), o también como un tranvía llamado deseo.²⁶

Nuestra teoría y práctica de la coimplicación afirma que no podemos explicar algo si no lo implicamos, pero su nuda implicación no significa una explicación: esto es lo que nos ocurre con el caso-límite del Dios-implicación mas no explicación del universo. A no ser que esperemos al final del proceso de coimplicación del universo para saber a qué atenernos, con lo que la fe o creencia se abre a la esperanza a través de la apertura radical significada como amor. Mas quizás nuestra apelación al amor sea una apelación no sólo a la implicación sino a la explicación del universo, tal y como lo

²⁶ Al respecto, T. Radman, en L. Boevel (ed.), 1999, de S.Weil, *La gravedad y la gracia*, Trotta, Madrid, 1994.

piensa Rougemont cuando afirma que por el amor hay algo (implicación), y que el amor todo lo explica (explicación). Nosotros hemos admitido la hipotética implicación del todo en-por el amor, pero quizás en el día escatológico podamos saber si también lo explica todo al modo del proceso de amorización señalado por Teilhard de Chardin. Mas hasta dicha verificación final podemos contentarnos con la sensificación medial del amor a modo de figura, imagen o espejo enigmático de la revelación apocalíptica.²⁷

EL DIOS IMPLICADO

Dios me es más yo que yo mismo.

DIEGO DE ESTELLA, *Meditacione*

Entendemos la metafísica como conciencia de la coimplicación de las realidades, implicación que la tradición griega expresa como el ser de los seres. A partir de una inspiración cristiana, interpretamos el ser como alma (interioridad), la cual está inhabitada por el amor cual relación de implicación del universo. En este nuestro esquematismo hermenéutico, Dios funge finalmente como hipóstasis del amor, así pues como personificación del amor o amor hipostático-hipostasiado. De acuerdo con esta metafísica hermenéutica, denominamos *ser* a la implicación radical de la realidad, *alma* a la implicación interior del ser, *amor* a la implicación radial del alma y *Dios* a la implicación personificante del amor, el cual funciona así como hipóstasis de la implicación: Dios como implicación hipostática del universo. Esto significa que no obtenemos pruebas de la existencia de Dios en cuanto separado del universo sino pruebas de la coexistencia de Dios en

²⁷ Remito aquí a E. Drewermann, 1995; también Teilhard de Chardin, 1965.

cuanto implicado en su universo (que no por mera casualidad es también el nuestro).

Esta revisión de Dios como cómplice de la realidad, se distingue netamente de la tradicional visión de un *Dios-rajá* o *pachá* para reconvertirse en divinidad democrática involucrada en una realidad que incluye el mal así compartido (pues ya se sabe, mal de dioses consuelo de hombres). Un tal Dios está implicado en la realización de lo real y, en consecuencia, en la lucha amorosa con el mal para su redención. De esta forma Dios comparece como la última posibilidad de abandono, y aun dentro de esta posibilidad experimentada *in extremis* por Jesús en la Cruz, como nuestro último recurso de abandonarnos en su seno amoroso o en su destino, suerte o fortuna a modo de coimplicación final en el trasfondo numinoso del universo, cuyo eco se apercibe en el grito de Jesús al exclamar su alma: "En tus manos encomiendo mi espíritu" (recuérdese que la mano del alma es el amor).

El cínico o escéptico extremo podrá aducir que llegados a este punto final Dios funciona como mero placebo: algo con lo cual y sin lo cual todo se queda tal cual. Pero si bien cabe hablar de lo divino como aquello con lo cual todo se queda igual (de momento), no parece que sin ello todo se quede como tal (implicado) sino como desimplicado o carente de sentido. Por otra parte, sin la compresencia implícita o implicada del sentido en la realidad, la propia ética del amor (que es la fe con obras) sería puramente voluntarista e *in vacuo*. Es cierto que ese vacío se sigue dando, dada la realidad contingente y dado que Dios es nuestra proyección basada en nuestra creencia-querencia (Unamuno), pero esta proyección obtiene un *fundamentum in re* al fundarse en nuestra experiencia de lo real y su coimplicación de sentido (incoado). En el límite, Dios se nos muestra como la concavidad de lo real cuya convexión somos nosotros mismos, de modo que el hombre sería el *deus ad extra* (dios exterior) y el propio Dios *Homo ad intra* (Hombre

interior), lo que concuerda con el *dictum* teresiano: "búscame en ti, búscame en mí".²⁸

La creencia en Dios es pues una creencia amorosa que se acerca a la fiducia o confianza luterana, pero que pone el acento en el amor como mediación de la fe protestante y las obras católicas. Mas la experiencia de Dios no arriba a una Verdad inmutable, fija y trascendente sino a la trascendencia inmanente del Sentido (con)vivido. Por eso lo que decimos de Dios nos lo decimos de-a nosotros mismos, y por lo mismo lo que afirmamos de Dios lo afirmamos humanamente. Juan de la Cruz y otros místicos llegan a decir que todas nuestras dicciones o dichos sobre Dios serían falsos, de modo que nuestro Dios sería nuestra mentira y nosotros sus mentirosos o falseadores, desmentidos amorosamente por el propio Dios. No es posible en consecuencia fundar una Iglesia de justos capaces de emitir la Verdad sobre Dios, pues que esto no sería una Iglesia sino una secta. Como vieron M. Weber y E. Troeltsch, una auténtica Iglesia es la congregación de justos y pecadores, mientras que una secta solamente es un sector que congrega únicamente a los justos frente y contra los pecadores. Cabe entonces preguntarse si la llamada Iglesia con mayúsculas es en realidad una Iglesia o una secta, sobre todo si se presenta por boca del prefecto de la Doctrina de la Fe como la Palabra verdadera de Dios, ignorando al parecer que la presunta palabra de Dios es verdadera para el que la cree, o sea, para el creyente, por lo que se trata de una verdad-de-sentido. Esto lo sabe el mismo prefecto y cardenal Ratzinger cuando, recuperando su antigua apertura teológica, afirma que la palabra de Dios no es algo caído del cielo como un meteorito sino que es precisamente una síntesis de culturas.²⁹

²⁸ Al respecto M. Unamuno, 1990.

²⁹ J. Ratzinger, *Fe, verdad y cultura*, en Congreso Internacional de Teología, Facultad de Teología, San Dámaso, Madrid, 2000.

Por todo ello remitirse a Dios es postular el sentido de la vida, lo que lleva consigo un talante humilde, un corazón contrito, un temperamento melancólico, una actitud sensible y una vivencia antiheroica. Ya lo avisó Rimbaud cuando adujo que el criminal es más fuerte que el santo, y también B. Russell cuando consideró la religión como miedosa por cuanto necesitada de ayudas imaginarias. Y, en efecto, quizá el creyente tiene más sensibilidad que fortaleza, y por lo que a uno se refiere no es que el miedo sea un condicionante de la fe sino que bien podría tratarse incluso de pánico (que es más bien miedo al miedo). ¿Y? Precisamente lo que la religión hace simbólicamente es conectar ese miedo a la confianza, así como diluir el pánico en el Uno-Todo simbolizado por el Dios Pan.

Así que la creencia en Dios se apoya hermenéuticamente en la cosmovisión de un "implicacionismo simbólico" de las realidades en su ser-sentido. Recuerdo a este respecto cómo me vino la sinuosa idea del implicacionismo en el sinus, seno o pliegue cóncavo de un montículo vasco, para posteriormente entrever su componente o componenda simbólica en medio del mar catalán. Traigo este recuerdo a colación para mostrar vívidamente que, si el implicacionismo experimenta el ser telúricamente como arraigo, el implicacionismo simbólico experimenta el ser entitativo en su desleimiento simbólico-acuático como alma (interioridad): en cuyo (co)seno inhabita el amor personificado en Dios, el cual obtendría aquella significación líquida y cristalina que Ortega atribuye al símbolo o metáfora radical: "La esencia del cristal consiste en servir de tránsito a otros objetos: su ser es precisamente no ser él, sino ser las otras cosas" (*Ensayo de estética*).

Accedemos así finalmente a un Dios-cristal transitivo, un Dios otredad transeúnte, una divinidad simbólica o metafórica que se transparenta a sí mismo, un Dios transicional de carácter cuasi femenino puesto que la mujer es, según Cervantes,

“un cristal transparente de hermosura” que deja traslucir, según Ortega, “lo otro que ella”. Comprender a Dios quizá sea entonces comprender la “prehensión” del universo (Whitehead), así pues la aferencia radial y la implicación radical.³⁰

SÍMBOLOS DE COIMPLICACIÓN

La quinta dimensión es el centro.

Taoísmo

En nuestra versión el ser del ser dice implicación (alma, amor), y Dios es la hipóstasis de la implicación. En esta perspectiva estamos todos implicados, y ni el propio Dios se salva de la coimplicación universal: por eso no puede definirse a lo clásico como el ser por sí (*ens per se*) sino como el Ser por nosotros (*ens per nos*), en el doble sentido de que es una divinidad no encerrada sino abierta a nosotros (religiosamente) y por-nosotros o a nuestro través hipotético (hermenéuticamente). Así pues, la realidad es coimplicación, y se personifica en Dios –un Dios posmoderno, diferente y póstumo, una divinidad desleída y difusa, envés de lo real e indefinida (suena aquí la música de Buda, Anaximandro y Heráclito, así como en otra clave la vía *negationis o remotiois* de la tradición).

Si ello es así, no resultará rara la proliferación de símbolos de la coimplicación desde el paleolítico a nuestros días, entre los que yo constaría el círculo, la cruz, el cuadrado y el triángulo, los zig-zags y ondulaciones, reticulados y espirales, el ónfalo y el hierogamos o matrimonio sagrado, el laberinto y los zigurats o pirámides, lazos, nudos y redes que desem-

³⁰De A.N. Whitehead, *Process and Reality*, 1929; de Ortega y Gasset, *Obras*, 6, 256.

bocan en la interred, el dios-hombre y las emanaciones de lo divino. En la cultura vasca cabe considerar el ídolo Mikeldi, un animal bovino-porcino sobre un círculo, como símbolo de la coimplicación, pero también el flamante Guggenheim bilbaíno en cuanto conjunción simbólica de la cueva ancestral y el barco-museo futurista, la piedra simétrica y el titanio asimétrico, las aguas marítimas y el cielo abierto.

Pero la coimplicación de las realidades refunde asimismo otros conceptos filosóficos de mediación, como el de junción o juntura, complexión o conjunción, articulación o ajuste, tao y logos, correspondencia y acoplamiento, correlación y reunión, concordancia y nexos, coligación. Especial interés nos merece el concepto de coincidencia en N. Cusa, así como el de congruencia en San Agustín, definido como coherencia, consonancia o acorde de lo real: "Esta congruencia tiene un gran valor pues dice conveniencia, concordia o consonancia de lo real, o sea, el compaginarse de lo uno y lo otro o, si se prefiere, la coadaptación de las cosas creadas" (*De Trinitate*, IV, 2).

Ahora bien, tanto la idea cusana de coincidencia (*coincidentia*) como la agustiniana de congruencia (*congruitas*) son ideas teológicas, mientras que nuestra noción de implicación es ontohermenéutica y, en definitiva, una idea secularizada que dice menos que coincidencia de los opuestos y más que mera congruencia de los diversos, exactamente concurso de los contrarios en-por la concurrencia de las realidades en su realidad o ser: el cual no es pura coincidencia de cosas ni mera congruencia de hechos sino implicación del sentido (complicidad). El implicacionismo ontohermenéutico es nuestra hipótesis *cum fundamento in re*: con fundamento en la experiencia humana del mundo referida a la conspiración de todo en el complot o coimplicación del Ser. Se trataría entonces de una hipótesis algo novelesca o melodramática, como la del propio Dios implicado o cómplice de dicha conspiración: la relación-relato de

nuestras relaciones anímicas simbolizadas en figuras o figuraciones en torno a la gran configuración del ser-sentido amenazado de sinsentido. Rilke lo interpretó así:

*Soy el intervalo entre dos notas
que sólo con dificultad se armonizan:
pero ambas, vibrando en la pausa oscura,
se han reconciliado.*³¹

La presente exposición ha privilegiado hasta cierto punto el fenómeno del amor como ámbito de conjunción del alma humana y Dios, pero no debe interpretarse según lo aducido romántico-idealístamente sino real-idealmente. Porque, en efecto, la fenomenología del amor humano abierto a la divinidad nos muestra un amante que se cree Dios y un amado que no cree en Dios: prosiguiendo con la tradición mística que pasa de Abenarabí a R. Lull, digamos que el amante que se cree Dios es el amante humano, mientras que el amado que no cree en Dios, por serlo, es el propio Dios. Extraña explicación que sin embargo describe bien-que-mal la paradójica situación del hombre divinizado por el amor y del Dios humanizado por el mismo amor, el cual cumple así por última vez su radical mediación de los contrarios coimplicados. A este respecto la diferencia entre el amor divino y el amor humano es relativa: en el amor místico el hombre se diviniza por introyección de la divinidad en la humanidad, en el amor humano el hombre diviniza al otro(otra) por proyección. Pero en ambos casos el amor es humano-divino: sólo en su afirmación solipsista es demoníaco porque impide la reunión de todos (recuérdese que el diablo se rebela contra el Dios hominizado). El amor ígneo proyecta a Dios como reunión

³¹ R.M. Rilke, *Obras poéticas*, Edicomunicación, Barcelona, 1999, p. 161.

purificadora de todo-todos, al modo como Rilke proyecta en la figura del Ángel el “alto abismo” o abismo sublimado.³²

Si creer en Dios es creer en el amor que inhabita el alma, amar es hacer creíble la esperanza del alma: la esperanza de que la existencia tiene-tenga un sentido, el sentido de coimplicación que teológicamente se conoce algo rimbombantemente como Pleroma o Plenitud de los tiempos a modo de consumación final en la que llegamos a ser lo que aún no somos: el ser que no es —propia o entitativamente sino impropia o transfiguradamente— anímica o amorosamente, la ultrarrealidad unitaria en cuyo seno sólo queda la referencia de la aferencia como amor según San Pablo: “Si no tengo amor no soy nada. El amor de caridad no pasa jamás. Ahora permanecen la fe, la esperanza y la caridad: pero ésta es lo más excelente” (1. *Corintios* 13).

Pero volvámonos del amor trascendente a su inmanencia humana, en la que nuestra metafísica hermenéutica de la coimplicación puede obtener relevancia política en el marco social de la actual discusión en torno a la democracia. Democratizar a Dios es proyectar nuestra autodemocratización, la cual consiste en coimplicar las diferencias en un horizonte com-partido. Democracia hermenéutica denomina Patxi Lanceros a tal implicacionismo simbólico, interpretado así por él mismo:

La democracia liberal ha de extraer la fuerza argumental de su propia historia efectual a través de una constante relectura hermenéutica abierta, crítica y dialogante. No puede —no debe— presuponer universalidad sino ofrecerla y construirla (en el mejor de los casos) proponiéndose como marco integrador de diferencias, como proyecto —siempre inacabado— de implicación, convivencia, cooperación y reconocimiento.³³

³² De R. Lull, 1989; de R.M. Rilke, *Diarios de juventud*, Pre-textos, Valencia, 2000.

³³ Patxi Lanceros, *Verdades frágiles*, Oria, San Sebastián, 2000; para el trasfondo, J. Beriain, *La integración en las sociedades modernas*, Anthropos, Barcelona, 1998.

CONCLUSIÓN: EL DIOS MERCURIAL

*Dios garantiza el continuum,
el sentido del sentido, bajo el milagro
primordial del lenguaje.*

G. STEINER, *Errata*

La idea de la coimplicación es que el sentido no lucha contra el sinsentido para su erradicación, como piensa desimplícadamente el heroísmo moral oficial, sino que lucha con el sinsentido para su humanización. Porque nunca podremos acabar con el sinsentido so pena de acabar con el sentido: por eso se trata de aceptarlo críticamente, tratando de remediarlo como si se tratara de una enfermedad, no extirpándolo para siempre jamás (nunca) sino curándolo en el tiempo cómplicemente con el intento de apaciguarlo. El modelo de este apaciguamiento bien podría ser el de la música, en la que se disuelven y resuelven las tensiones acumuladas de lo real experienciado como ruido. George Steiner lo ha expresado así en sus *Memorias*:

Mediante el uso de la inversión, del contrapunto, de la simultaneidad polifónica, la música puede albergar contradicciones, inversiones de la temporalidad, la coexistencia dinámica en el mismo movimiento global de estados de ánimo y sentimientos absolutamente dispares, incluso mutuamente contradictorios.³⁴

Acaso la auténtica representación de lo divino sea entonces más musical que racioentitativa, ya que la música expresa el ser relacional profundo. Schopenhauer llega a decir que, aunque las realidades desaparecieran, la realidad musical perduraría. Cabe, pues, decir algo musical de Dios y concebirlo como música de fondo: ruido armonizado y dolor melo-

³⁴ G. Steiner, *Errata*, 1998, p. 90; también *Presencias reales*, Destino, Barcelona, 1991.

diado, salmodia o ensalmo litúrgico. Probablemente algo así parece querer decir K. Rahner cuando en una enigmática afirmación dice que todo en definitiva es bueno: en definitiva, esto es, definitivamente, en la consonancia final de las disonancias.

El lenguaje sobre Dios desemboca a través del lenguaje musical en una divinidad-lenguaje. En la propia obra de Steiner el lenguaje es definido como azogue, pero lo que no se dice es que ese lenguaje-azogue es mercurial o perteneciente a Hermes-Mercurio, el dios del lenguaje y la comunicación, la interpretación y la traducción, la mediación y la confluencia, la divinidad lingüístico-mercurial de sustancia sólido-líquida o relacional que cohabita cual azogue el fondo del alma humana posibilitando su refracción, reflexión o conciencia. Lo que puede decirse de Dios es, pues, dicción o, más estrictamente, condición (condición), condición simbólica de lo real, simbolismo entendido como embolismo o enredo-coimplicación de lo real, puesto que el símbolo relata la relación tendida cual puente entre las cosas. La existencia de Dios es así a condición o coimplicación de lo real: si existe el ser entonces coexiste el coser o cosimiento del ser, cuya hipótesis condicional e hipóstasis personificada es un Dios-pontífice medial.

Al fondo del laberinto humano del mundo se encuentra el alma como inflexión-reflexión de lo real, alma concebida míticamente como un escorpión o araña atrapadora o bien lógicamente como un espejo que refleja todas las realidades cristalinamente. Pero esta refracción es factible por el "azogue mercurial" que, a modo de flexión, pliegue o implicación, posibilita la faz del ser real desde su envés surreal, mediando este lado del espejo con el otro lado del espejo. Por eso cuando Dante concluye su periplo en la presencia de Dios en el Paraíso, la realidad revierte en surrealidad: "Cuando Dante llega a presencia de Dios, al final del Paraíso, el universo se

vuelve del revés, centrándose en Dios y ya no en la tierra, un final que trastruca el principio de todas las cosas."³⁵

Esta aparición final de la divinidad trastocadora del universo responde a una concepción de Dios no ya como artífice sino como artista del cosmos y, como sabía J. Joyce, el artista cohabita el interior surreal: "El artista, como el Dios de la creación, permanece dentro, detrás, más allá o encima de su obra, invisible, libre de la existencia, indiferente, cortándose las uñas" (*Retrato del artista adolescente*).

La diferencia con este retrato de Dios como artista adolescente, está en que nosotros no entendemos la divinidad como indiferente sino como diferenciante, dedicada por tanto no ya a cortarse las uñas pasivamente sino a cortárnoslas compasivamente. El poder de una tal divinidad está en la potencia transmutativa que simboliza el "mercurio" como metal derretido, plateado o blanco-lunar, agua ígnea o fuego acuático, logos espermático o razón seminal, un signo en Hegel de la astucia de la razón y un símbolo para nosotros de la argucia del corazón.³⁶

Mientras que la astucia de la razón se reclama de una divinidad heroica y patriarcal, la añagaza del corazón requiere una divinidad femenina o feminizada. En efecto, la fuerza de la razón se alía clásicamente con la violencia del héroe (Aquiles), la artimaña del corazón se religa con la concepción matriarcal de la heroína (Penélope) heredada por el romanticismo cristiano. El literato N. Frye ha visto certeramente esta diferencia entre la fuerza (masculina) y la maña (femenina):

En el corazón de toda literatura yace lo que he llamado el ciclo de *forza* (violencia) y *froda* (artimaña), en donde ambas se entrelazan una con otra, como el emblema del ying y del yang en el

³⁵N. Frye, *La escritura profana*, 1992; sobre el alma (*atman*) como escorpión (Brihadaranyaka Upanishad 1, IV), véase Jon Baltza, *El escorpión en su madriguera*, Hiria, San Sebastián, 2000.

³⁶Consúltese E. Cirlot, *Diccionario de símbolos*, 1995, "mercurio" como co-razón.

simbolismo oriental. Pero el heroísmo acaba en la muerte y la fuerza no es, después de todo, invulnerable. El aspecto cómico de esto, la victoria de la añagaza, adopta a menudo la forma del triunfo de un esclavo o de una heroína maltratada o de cualquier personaje que se relacione con la fragilidad física (así en el *ethos* romántico y en el mito cristiano).³⁷

Ya el poeta Yeats distinguió la cultura clásica de signo heroico, aristocrático y violento (trágico-edípico) y la cultura cristiana democrática y altruista (tragicómica). El Dios de la cultura clásica es heroico y poderoso, el Dios de la cultura romántico-cristiana es antiheroico y amoroso: el símbolo solar primero es el león, el símbolo lunar del segundo es la paloma. Un Dios cuya fuerza procede de la maña sólo puede concebir la creación como odisea, pues es una especie de Ulises-Odiseo religioso, un arquitecto místico, un mago prestidigitador, un artista transfigurador, un alquimista transustanciador, un Dios andrógino coimplicador de los contrarios –fuerza y maña– en el amor como poder sin poder, fundamento sin fundamento, realidad surreal.

APÉNDICE METAFÓRICO

*No podemos arribar a lo incuestionable:
sólo podemos arribar a lo incuestionado.
Lo incuestionado es el mito en que vivimos.*
R. PANIKKAR, *The Threefold*

No podemos hablar de Dios como objeto racional-científico porque comparece cual sujeto o condición: por eso no se nombra en acusativo objetual sino en nominativo subjetual,

³⁷N. Frye, *op. cit.*, p. 104. El autor llega a plantearse si en la *Odisea* Homero no ofrece "la versión racionalizada de una historia matriarcal", cuyo centro habría sido Penélope y no Ulises-Odiseo, cuyas artimañas derivarían de aquélla.

tanto en la tradición judeocristiana –“Yo soy”– como en la hinduista –Atman o Alma–. Pero cabe evocar a Dios en vocativo, que es el modo de la invocación. Agustín de Hipona puede afirmar entonces que el hombre es la e-videncia de Dios, mientras que Dios es la e-videncia del hombre, pues Dios ve a través de lo humano y el hombre a través de lo divino: *Deus in homine videt, homo in Deo*.³⁸

Así que sólo es posible convocar a Dios en nominativo y vocativo, y no es factible decir a Dios en acusativo objetivo y, por lo tanto, acusar a Dios directamente sino indirecta y metafóricamente: traslaticiamente. Dios, en efecto, comparece como posibilidad necesaria o posibilitación, a modo de ser que no es sino potencia o potenciación. En la terminología leibniziana una tal divinidad puede calificarse cual “centauro ontológico”, ya que está entre el ser y el no ser como su mediación, un auténtico Dios transitivo y traslaticio, transpositivo y metafórico.

Dios es así el Dios-sentido y ya no el viejo Dios-verdad de la tradición escolastizante, puesto que la vieja verdad objetiva se fundaba en el olvido del sentido subjetivo o metafórico. Pero Dios no es verdadero sino verosímil, que es una verdad de sentido por cuanto basada en un pensamiento analógico-simbólico y no definidor-definitivo. La verdad se constituye a expensas del sentido, mas la verosimilitud salvaguarda el símil o similitud (la metáfora) que subyace a toda verdad que no ha olvidado su sentido.³⁹

Así pues, Dios no es el objeto dogmático incuestionable sino el sujeto incuestionado: la cuestión abierta en toda cuestión, el sentido tras la verdad, la cuestión que nos cuestiona, el mito en que vivimos simbólicamente, la metáfora radical

³⁸Al respecto, Raimon Panikkar, *The threefold linguistic intra-subjectivity*, en R. Balasubramanian (ed.), *Perspectives in Philosophy, religion and art*, Indian Council Philosophical Research, Nueva Delhi, 1993.

³⁹Al respecto, F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.

que transgrede lo literal, la creación-creencia que posibilita nuestras concreaciones. El Dios metafórico –la metáfora de Dios– se inserta en el proceso radical de metaforización humana como método de resolución de problemas:

La actividad metafórica y simbolizante es un mecanismo de resolución de problemas. En cuanto mecanismo es universal, y se activa por igual en el hombre de la calle ante el problema de conceptualizar un olor que en el físico teórico que se enfrenta a la “materia oscura”. Pero la particular solución que cada individuo o grupo arbitra para el problema inicial resulta socialmente cargada con esa tupida red de adherencias evocativas y connotativas que se han condensado en el símbolo y que provienen tanto de la experiencia, creencias y expectativas personales del sujeto de la interrogación como de la experiencia, creencias y expectativas de la cultura o grupo a los que pertenece.⁴⁰

O el Dios metafórico –la metáfora de Dios– como resolución del problema de la vida: evocativamente expresado, invocativamente proyectado, convocativamente dicho. Un tal Dios meta-fórico es la figuración de una divinidad traslativa, porque traspone el no-ser en ser y repone el ser en el no-ser simbólico (ahora impregnado o preñado de ser). Estamos ante un Dios tranviario que comunica los opuestos meta-fóricamente, que no en vano tranvía define en (neo)griego el tránsito (im)propio de la metáfora entre el(lo) uno y el(lo) otro. Rito de paso, pasaje y transición del *Deus transiens* o Dios transitivo y transeúnte, *Deus viator*, divinidad que viaja humanamente con nosotros, cuya consecuente prédica es la de Jesús en el Evangelio de Tomás: “sed transeúntes”, cuyo eco se percibe en el yo transitivo de Montaigne. Dios es finalmente el sujeto que, como dice Foucault del autor, desaparece instaurando una presencia ausente: sujeto metafórico y

⁴⁰Ernánuel Lizcano, “La metáfora”, *Revista Empíria*, 2, 1999, 37.

metáfora del autor que asiste al nadir de la vida y al agrietamiento de su propia obra:

NADIR

*A dónde van las cosas que nos duelen
las que vivimos así, calladamente,
contando nuestros pasos que se borran.
A dónde van las cosas
que traemos en un pozo, en la huella de los dedos,
los gritos del espanto y el amor y la tristeza
que nos curva. Sólo cosas
limitadas, nuestras, quietas
y casi ofrendas, irremediables,
viejas.
A dónde van entonces que nos duelen
como un crujido de brasas en la noche
como un asombro de pájaros y rezos.
Una herida que pasa, invisible y súbita,
al otro lado de la carne.
A dónde va la sombra de las cosas, el vaho
de la tibieza negra en el cristal
de la emoción bajo las cosas.
Ese tocar de pronto
una honda, honda grieta
debajo de este mundo.*

JORGE FERNÁNDEZ GRANADOS

Pareciera que estamos proyectando un Dios decadente o decaído, una divinidad que pasa del cenit de los cielos al nadir del inframundo. Y así es. Esta decadencia se corresponde con el decaimiento de lo divino en nuestra cultura, mas también con su ocaso real ante el mal concienciado por el hombre. El descenso a los inferos es la posibilidad que el Dios tradicional aún tiene para resucitar contemporáneamente. El viejo Dios-

explicación revierte así en Dios-implicación. Dios tiene pues que irse al fondo –zu Grunde gehen– para poder renacer, de modo que parafraseando a W. Whitman sólo podemos encontrar lo prenatal abismáticamente bajo nuestros pies: “Si quieres encontrarte conmigo, búscame bajo la suela de tus zapatos” (*Canto de mí mismo*, trad. J.L. Borges). Ello se corresponde con la idea de Boehme sobre que Dios habita en la nada del ente (o en la muerte del ente en Yeats), así como con la concepción de Avicena sobre que Dios no tiene propiamente ser esencial sino existencial: *Primus igitur non habet quidditatem* (*Metafísica*, VIII, 4). Pues al contrario que los seres creados que no tenemos existencia propia sino mero ser o esencia, en Dios la esencia consiste en pura existencia sin ser entitativo (quiddidad). A partir de aquí el clásico Dios-referente o referencia debería suplantarse por un Dios-aferente o aferencia: una divinidad que muere troceándose en la propia creación, siendo por tanto nosotros sus fragmentos que finalmente se cointegrarán (el rito de la comunión eucarística de Cristo entre sus miembros avalaría teológicamente esta idea). Cabe pues un discurso sobre Dios como muerte y resurrección de las realidades en un lenguaje cristiano: o bien como la protoexistencia de lo real simbolizada en lo que Ortega llama la “nada genital” o procreadora. Así que lo que puede decirse de Dios es que no puede decirse nada propiamente: pero sí impropriamente la nada (simbólica), con lo que nos abrimos a la mística orientalizante.

El poeta José L. Hidalgo se ha referido a un tal Dios precisamente:

*Pero sé que no estás, que el vivir solo
es soñar con tu ser inútilmente
y sé que cuando muera es que Tú mismo
serás lo que habrá muerto con mi muerte.*

(Mas sé que, como un mar, a todos bañas;
que las almas de todos Tú reflejas).

Los muertos

Esto concuerda con el simbolismo radical del cristianismo, así como con la idea de una divinidad cuasi femenina. En efecto, ha sido G. Simmel quien ha puesto en correlación esencial la matriarcalidad femenina con el fundamento de la existencia y su unidad recóndita, así pues con el fondo universal de las cosas.⁴¹ Aquí se abre la gran brecha bajo el viejo solio divino; por ella acecha de nuevo la serpiente mitológica asociada a la sagacidad femenina, por ella reaparece en medio del mundo heroico masculino su envés-revés axiológico: la visión de la otredad antiheroica. Esta visión se expresa extraoficialmente en la figuración del Espíritu Santo como hermosa fémina amorosa, símbolo del amor hipostático o personificado entre el Padre y el Hijo (así en la iglesia de Urschalling, véase figura de la página 44): en donde puede observarse también cómo se forma en la parte inferior de la Trinidad cristiana una especie de comisura, labio, vulva o cómplicitad de la tríada sagrada. Este estigma o marca vulvar se representa a menudo en la llaga del costado del Cristo atravesado por la lanza en la cruz, así por ejemplo en el Cristo de Piedad de Diego de la Cruz (siglo xv), en el que puede verse la herida cual labio abierto en rojo vivo. Se trata sin duda del signo máximo del amor como aferencia (*affectio*), símbolo en Rodin de la inteligencia creadora a pesar de su fugitividad (*Fugit amor* se titula una de sus esculturas): fuga que es también la impronta del sentido tránsfuga.

⁴¹G. Simmel, 1946; véase sobre G. Simmel la *Revista Reis*, 89 (2000), monográfico coordinado por J. Beriain, en el que se estudia la dialéctica de vida o subjetividad (*mehr-Leben*) y objetividad o forma (*mehr-als-Leben*) en el autor judeoalemán. Sobre la "nada genital" que subyace al fondo de toda cosa a modo de preexistencia matricial, J. Ortega y Gasset, *Obras*, Revista de Occidente, Madrid, 1965, t. ix, p. 468.

Un gran crítico contemporáneo ha dicho que la pregunta por la "existencia" de Dios es irreligiosa: por eso no cabe hablar de pruebas de la existencia de Dios sino solamente de pruebas de su coexistencia. Pero estas pruebas de coexistencia no son precisamente pruebas de consistencia sino solamente de insistencia o resistencia condicional. La prueba más intrigante de la coexistencia de Dios está en concebir lo divino como condición de toda dicción (*supra*), así pues como la condición de la propia dicción metafórica: "La expresión central de la metáfora es el «dios», el ser que, como dios del sol, de la guerra, del mar, etcétera, identifica una forma de personalidad con un aspecto de la naturaleza."⁴² Ahora podemos afirmar finalmente que Dios es metafórico porque la metáfora es "divina": por ello lo divino (la divinización) resulta ser la condición de la dicción metafórica misma. Cabría denominar a una tal divinidad como catáfora de la metáfora, trasfondo de la figuración, el nombre propio de lo figurado. De esta guisa la figura de Dios se ofrece como la configuración de lo real en su sentido y, por lo tanto, cual garante de la coimplicación simbólica de la realidad. Esta visión se expresaría en cierta tradición como el hecho trascendental de que Dios no puede odiar propiamente nada, precisamente porque representa la coimplicidad omnímoda: aunque pueda ser odiado bajo el signo de la desimplicación negativo-negadora del sentido figurado en nombre del sinsentido apropiado. Mientras que la respuesta implicativa dice proyección y apertura, esta última respuesta negativa dice cerrazón u oclusión.

En el proceso inmanente de configuración del ser el lenguaje realiza la personalización de ciertas realidades y seres a modo de divinización de lo real: esta divinización remite a lo divino y esa personalización remite al Dios personificado. Así que el Dios implicado es un Dios implicado fundamentalmente en el lenguaje. Y nuestra razón implicati-

⁴²N. Frye, *El gran código*, Gedisa, Barcelona, 1988, p. 31.

va es una razón que coimplica lo irracional: el mito subyacente al logos, la condición de la dicción, la implicación de la explicación. Lo que puede decirse de Dios es que Dios puede decirse: lo cual no quiere decir que se le pueda nombrar apropiada o apropiadoramente sino impropia o inapropiadamente. Creer en Dios sería el fundamento de la fe en el hombre, pero se trata de un fundamento lingüístico o hermenéutico, de una interpretación metafórico-simbólica. Dios es el mito aún no cuestionado porque nos cuestiona: se trataría de cuestionarnos a nosotros mismos al cuestionarlo en su tradición. Este cuestionamiento aquí realizado bajo la rúbrica del implicacionismo simbólico trata de representar la divinidad como el cosimiento-casamiento de los contrarios, en donde los contrarios acaban haciendo el amor con humor: implicacionismo irénico-irónico.

Para algunos este hermanamiento de los contrarios podría representar una sutura monstruosa y, en efecto, de algún modo lo es: en cuanto el espíritu trata de coimplicar al monstruo antiheroicamente, a través del rodeo anímico y el régimen patriarcal, el cual se inscribe en el horizonte simbólico del sentido abierto y del amor com-partido: amor del amor y el desamor, contrariado amor de los contrarios, coimplicación tragicómica de los opuestos como perspectiva inacabable de reconciliación infinita. Dios es el arquetipo de esta salvación o redención infinita en su seno simbólico. Y, en consecuencia, el ideal de la felicidad posible entendida como actitud asuntiva ante lo real. Nuestra posición implicacionista llega a encontrarse con la complementaria posición explicacionista de B. Russell cuando afirma que toda infelicidad se basa en la falta de integración y que toda felicidad se funda en la unión profunda con la corriente de la vida: la diferencia está en que esa corriente vital fluye extroversoramente para el británico afuera, mientras que nosotros pensamos que refluye adentro anímicamente. Pues si como quiere R.W. Emerson, el

hombre está hecho de la misma sustancia que los acontecimientos, se trataría no sólo de implicarse en ellos sino de coimplicarlos.⁴³

Nuestra idea del Dios implicado se corresponde con la intuición de S. Weil de que Dios más que imponerse a nosotros se expone en nosotros. De acuerdo con ello, la propia idea de la felicidad no está meramente en inmergerse en la unidad sino también en que el uno se expresa, expone y plurifica en nosotros autónomamente, representando esta autonomía la libertad. Esto es lo que significa el implicacionismo simbólico, la implicación abierta y no atrapadora, pues hay que reentender (pos)modernamente el simbolismo no como mera fusión sino como fusión o sutura implicativa de la fisión o fisura desimplicada: de nuevo la com-partición o dualéctica generalizada de los contrarios. En la terminología simmeliana más arriba concitada, la fisura o escisión es típicamente formal o masculina, mientras que la sutura o conexión es típicamente vital o femenina: parafraseando a Seyla Benhabib diríamos que si el espíritu objetivador masculino proyecta al otro generalizado, el alma subjetiva femenina introyecta al otro personalizado. El Otro generalizado abstractamente aparece como el dinero, sucedáneo de la divinidad felicitaria, y el Otro personalizado concretamente comparece como el amor, el cual busca según O. Paz el alma en el cuerpo y el cuerpo en el alma.⁴⁴

⁴³ Véase B. Russell, 2000; compárese con Epicuro, *Sobre la felicidad*, edición de C. García Gual, Debate, Madrid, 2000, en donde se ofrece una especie de hedonismo estoico consistente en no violentar a la naturaleza sino persuadirla.

⁴⁴ O. Paz, *La llama doble*, Seix Barral, Barcelona, 1993; S. Benhabib, *Gender*, C.C. Gould (ed.), Atlantic Highlands, Nueva York, 1997: aquí la autora diferencia entre el "otro generalizado" (abstracto) y el "otro concreto".

Bibliografía

- AGUSTÍN DE HIPONA (1974), *Obras*, BAC, Madrid.
- ARISTÓTELES (1964), *Obras*, Aguilar, Madrid.
- Biblia (1990), Desclée de Brower, Bilbao.
- BOEVEL, L. (1999), *Metaphor and God-talk*, P. Lang, Berna.
- CAMPBELL, Joseph (1991), *Las máscaras de Dios*, Alianza, Madrid.
- CIRLOT, Juan Eduardo (1995), *Diccionario de símbolos*, Siruela, Barcelona.
- CRUZ, Juan de la (1982), *Poesía y prosa*, Alianza, Madrid.
- CUSA, Nicolás (1985), *La docta ignorancia*, Orbis, Barcelona.
- DREWERMANN, Eugen (1995), *Tu nombre es como el sabor de la vida*, Galaxia-Círculo, Barcelona.
- ELIADE, Mircea (ed.) (1987), *The Encyclopedia of Religion*, MacMillan, Nueva York.
- FROMM, Erich (1990), *El arte de amar*, Paidós, Barcelona.
- FRYE, Northrop (1992), *La escritura profana*, Monte Ávila, Caracas.
- GADAMER, Hans Gerog (1989), *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca.
- GADAMER, H.G. et al. (1998), *Diccionario de hermenéutica*, Deusto, Bilbao.
- HEGEL, G.W.F. (1952), *Phänomenologie de Geistes*, Meiner, Hamburgo.

- HEIDEGGER, Martin (1980), *Ser y tiempo*, FCE, México.
- HIDALGO, José Luis (1997), *Los muertos*, Universidad de Cantabria, Santander.
- HILLMAN, James (1990), *Encuentro con la sombra*, Kairós, Barcelona.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie* (1980), Schwabe, Basel.
- JUNG, Carl G. (1999), *Obras*, Trotta, Madrid.
- KERÉNYI et al. (1994), *Arquetipos y símbolos colectivos*, Anthropos, Barcelona.
- KANT, (1963), *Kritik der Urteilskraft*, Reclam, Stuttgart.
- LAOTSE (1985), *El libro del tao*, Alfaguara, Madrid.
- LLULL, Ramón (1989), *Livre de l'ami et de l'aimé*, Orphée, Montpellier.
- MARDONES, José Ma. (2000), *El retorno del mito*, Síntesis, Madrid.
- Místicos franciscanos* (1949), BAC, Madrid.
- MOLTMANN, Jürgen (1985), *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca.
- MOR RUBAL, Ángel (1971), *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma* CSIC/Xunta Galicia, Madrid y Santiago.
- NEUMANN, Erich et al. (1997), *Los dioses ocultos*, Anthropos, Barcelona.
- NIETZSCHE, Friedrich (1967), *Werke*, Neske, Munich.
- ORTIZ-OSÉS, Andrés (1989), *Metafísica del sentido. Una filosofía de la implicación*, Deusto, Bilbao.
- ORTEGA Y GASSET, José (1965), *Obras*, Revista de Occidente, Madrid.
- PANIKKAR, Raimon (1993), *El silencio del Buda*, Siruela, Barcelona.
- PLATÓN (1964), *Obras*, Aguilar, Madrid.
- Revista Anthropos* (1994), "Círculo de Eranos", núm. 153.

- ROUGEMONT, Denis (1999), *Los mitos del amor*, Kairós, Barcelona.
- RUSSELL, Bertrand (2000), *La conquista de la felicidad*, Debate, Madrid.
- SAN BUENAVENTURA (1945), *Obras*, BAC, Madrid.
- STEINER, George (1998), *Errata*, Siruela, Barcelona.
- Suplementos *Anthropos* (1994), "Círculo de Eranos", núm. 42.
- RAHNER, Karl (1961), *Escritos de teología*, Taurus, Madrid.
- SIMMEL, Georg (1946), *Cultura femenina*, Austral, Buenos Aires.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre (1965), *El fenómeno humano*, Taurus, Madrid.
- TRÍAS, Eugenio (2000), *Por qué necesitamos la religión*, Plaza Janés, Barcelona.
- PASCAL, Blas (1980), *Pensamientos*, Austral, Madrid.
- UNAMUNO, Miguel (1990), *Del sentimiento trágico de la vida*, Austral, Madrid.
- WHITEHEAD, Alfred (1929), *Process and Reality*, Macmillan, Nueva York.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1988), *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona.

Índice

	<i>pág.</i>
PRESENTACIÓN.....	7
El mito: el relato fundacional y su exégesis.....	11
Metodología hermenéutica.....	16
Antropología hermenéutica y visiones del mundo	19
Razón afectiva y metafísica de la implicación.....	21
El Dios implicado o ética de la implicación.....	28
Arqueología del sentido.....	36
Biografía intelectual.....	38
Libros publicados	38
LO INTRIGANTE ES LO NO DICHO...	
Entrevista con Andrés Ortiz-Osés	49
EL DIOS IMPLICADO	
EL SER Y EL ALMA, EL AMOR Y LO DIVINO, Andrés Ortiz-Osés.....	71
Metafísica como implicación: el sentido simbólico.....	71
El ser y el alma.....	74
El alma y el amor.....	80

El amor y lo divino	84
El Dios cómplice del universo	89
Ética de la implicación	95
El Dios implicado.....	101
Símbolos de coimplicación	105
Conclusión: el Dios mercurial	109
Apéndice metafórico	112
BIBLIOGRAFÍA	121

El
Dios
Andrógino
la literatura erótica
de André Gide-Oud

se terminó de imprimir en la ciudad de México durante el mes de agosto del año 2002. La edición, en papel de 75 gramos, consta de 1,000 ejemplares más sobrantes para reposición y estuvo al cuidado de la oficina litotipográfica de la casa editora.



ISBN 970-701-265-X
MAP: 131745-01

Las contradictorias caras y cuerpos del Ser, el universo y la persona muéstranse brutalmente decididos a aniquilarse el uno al otro, desconociendo la común raíz de su encuentro originario... hasta que cesa la ciega violencia. Entonces pueden gozar de sus mutuas diferencias. Del fuego de su fusión brota el *Dios Andrógino*, la fuerza de su irradiación se abre hacia el fondo de las cosas.

En el devastado contexto cultural globalizado contemporáneo que se presenta crudamente desgarrado por la contraposición nihilista entre las regresiones político-religiosas "fundamentalistas" y el pragmatismo relativista y cínico post-moderno, nada más certero que elegir la figura simbólica de la *bi-unidad* divina del andrógino para invitar al lector a reflexionar sobre una trayectoria de pensamiento tan rica, profunda y prometedora para la época como la desplegada por la hermenéutica simbólica de Andrés Ortiz-Osés (n. Huesca, España, 1943), filósofo, teólogo y antropólogo implicado.

La investigadora de la cultura Blanca Solares realiza con este libro una tan necesaria como esclarecedora presentación de las distintas facetas crítico-transversales que componen la perspectiva teórica de Andrés Ortiz-Osés, quien al intersectar la línea hermenéutica del lenguaje (Heidegger/Gadamer) con los notables aportes de la antropología simbólica del Círculo de Eranos (Jung, Eliade, Corbin, Dumezil, Kerényi, Neumann, Durand, etcétera) ha elaborado no sólo un cuadro genealógico de las principales visiones simbólicas del mundo (matriarcalismo, patriarcalismo, fratariacalismo) atendiendo a sus polaridades e intercorrespondencias, sino que ha configurado toda una singular fundamentación filosófica para el horizonte contemporáneo, basada en el sentido *implicativo* o *implicacionista* del simbolismo, orientado hacia la comprensión a través de una *razón afectiva*.

El dios andrógino



9 789707 012653



Facultad de
Ciencias Políticas
y Sociales

CRIM

