

Andres Ortiz-Osés
Antropología hermenéutica: del hombre al
lenguaje

Felix Guerenabarrena Artamendi
Universidad del País Vasco, España.
felizguerebarrena@ehu.es

Resumen

Este artículo traza un recorrido sugerente y de relevancia por el primer libro de Andrés Ortiz-Osés *Antropología hermenéutica*. Visto desde su publicación hace 33 años, el texto del filósofo español, representa una propuesta importante acerca de la relación inextricable entre hermenéutica, humanismo y lenguaje. Por su doble carácter, problemático y programático, reabre el debate sobre el tema del hombre, recurrente en gran parte de la filosofía del siglo XX y pretende mantener un diálogo con los diversos humanismos y antihumanismos, teniendo un marcado sentido antropológico. Así, el texto de Ortiz-Osés dialoga con otros filósofos y maestros del autor, y conlleva, así mismo, un programa de razón hermenéutica y una metodología de hermenéutica lingüística, en el que el lenguaje de la propuesta ortizosiana se entiende en su versión más natural del habla. Plantea, así mismo, reencontrar al hombre en el lenguaje como formación primeramente simbólica, para lo cual será clave recuperar la cuestión del sentido, siguiendo una tradición hermenéutica existencial que parte de Heidegger. Para Ortiz-Osés urge una reinterpretación de las interpretaciones, para proporcionar una imagen más unitaria y sistemática, que sirva para atar los cabos sueltos.

Palabras clave

Antropología, hermenéutica, humanismo, lingüística, simbología.

Andres Ortiz-Osés
Hermeneutic Anthropology: From Man to Language

Abstract

This article traces a suggestive and relevant journey through the first book of Andrés Ortiz-Osés hermeneutic . Anthropology Seen since its publication 33 years ago, the text of the Spanish philosopher represents an important proposal about the inextricable relationship between hermeneutics, humanism and language. Because of its double character, problematical and programmatically, it reopens the debate on man, recurrent topic in the most part of the twenty century Philosophy and aims to keep a dialogue with the various humanisms and ant humanisms, with a meaningful anthropological sense. Thus, the text of Ortiz-Osés dialogues with other philosophers and teachers of the author, and it also involves a program of hermeneutic reason and a methodology of linguistic hermeneutic, in which the language of the Ortizosian proposal is understood in its more natural speech. It addresses as well to rediscover the man in the language as a symbolical formation, for which it will be key to recover the question of the sense, following an existential hermeneutical tradition that comes from Heidegger. To Ortiz-Osés urges a reinterpretation of the interpretations, to provide a more unitarian and systematical image, that serve to tie the loose ends.

Keywords:

Anthropology, hermeneutics, humanism, linguistics, symbology.

Andres Ortiz-Osés
Antropologia hermenêutica: do homem à língua

Resumo

Este artigo traça uma viagem sugestiva e relevante pelo primeiro livro da hermenêutica de Andrés Ortiz-Osés. *Antropologia Visto* desde sua publicação há 33 anos, o texto do filósofo espanhol representa uma importante proposta sobre a inextricável relação entre hermenêutica, humanismo e linguagem. Por causa de seu duplo caráter, problemático e programático, reabre o debate sobre o homem, tema recorrente na maior parte da filosofia do século vinte e visa manter um diálogo com os diversos humanismos e humanismos, com sentido antropológico significativo. Assim, o texto de Ortiz-Osés dialoga com outros filósofos e professores do autor, e envolve também um programa de razão hermenêutica e uma metodologia de hermenêutica lingüística, na qual a linguagem da proposta ortizosa é entendida em sua fala mais natural. Trata-se também de redescobrir o homem na linguagem como uma formação simbólica, para a qual será fundamental recuperar a questão do sentido, seguindo uma tradição hermenêutica existencial que vem de Heidegger. Para Ortiz-Osés urge uma reinterpretação das interpretações, para fornecer uma imagem mais unitária e sistematizada, que sirva para amarrar as pontas soltas.

Palavras-chave:

Antropologia, hermenêutica, humanismo, linguística, simbologia.

La hermenéutica y el problema antropológico

Antropología hermenéutica es el primer libro publicado de Andrés Ortiz-Osés. Por ello, presenta un interés especial, dado que el autor trata de situar su posición dentro del panorama filosófico contemporáneo. El libro tiene un doble carácter, problemático y programático. En efecto, el problematismo de *Antropología hermenéutica* consiste en que abre el debate sobre el tema del hombre, recurrente asimismo en gran parte de la filosofía del siglo XX. Es decir, el proyecto hermenéutico de Ortiz Osés se inicia mediante la apertura a las reflexiones sobre el hombre que propugnan una definición de éste. Para Ortiz-Osés el problema a tratar, el tema de su tiempo, podríamos decir, siguiendo el título orteguiano, es el tema del hombre, de sus definiciones y redefiniciones. El propio autor lo expone de forma clara y sencilla al decir que “en el presente estudio intentamos redefinir las actuales definiciones del hombre, a fin de esclarecer nuestro propio horizonte, saber por dónde andan los asuntos humanos y lograr un entendimiento de la situación presente” (1973, p. 15).

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

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

El estado de la cuestión antropológica nos revela, según Ortiz-Osés, que el hombre contemporáneo se caracteriza por la búsqueda de soluciones a problemas

parciales. Es decir, la principal característica del hombre en la sociedad postindustrial es la resultante de un cierto tecnicismo, en la medida en que el hombre emplea la razón funcional, técnica e instrumental. Así también, de cierta parcelación, en tanto que las soluciones propuestas son parciales, referidas a un ámbito y no válidas para el resto de parcelas de la vida.

La filosofía suele reflejar en su producción las tensiones del espíritu contemporáneo y en este caso no podía suceder de otra manera. La parcelación y especialización del saber técnico han tenido incidencia en la hermenéutica. Así, por ejemplo, ha sido Ricoeur quien ha hablado del conflicto de las interpretaciones. Es decir, desde una perspectiva hermenéutica y tomando como base el hecho cierto de la existencia de múltiples interpretaciones, cabe preguntarse por una metodología que haga posible la comprensión omniabarcante de las interpretaciones en conflicto. Una metodología como la mencionada guardaría cierta relación con las técnicas de tipo etnográfico y en general antropológico, más que con las propiamente filosóficas. No es de extrañar que el primer libro de la serie hermenéutica de Ortiz-Osés tenga un marcado sentido antropológico.

En efecto, una de las características de la antropología cultural contemporánea consiste en la valoración del hecho cultural diferenciado. En el caso de la antropología cultural, la distancia hermenéutica, esto es, la brecha que separa una cultura de otra, permite al menos dos tipos de aproximación. Por una parte, es posible un enfoque intrasistémico, o enfoque “emic”, que presenta un carácter preferentemente descriptivo y asuntivo (acrítico). Por otro lado, es posible un enfoque “etic”, es decir, aquél por el cual se valora la cultura ajena desde la esfera cultural propia, de tal manera que los valores presentes en la cultura objeto de estudio se contrastan con los propios, hasta el punto de que es posible una crítica extrasistémica de las producciones etnográficas que salen al encuentro¹. Por todo ello, lejos de permanecer ajena al estado de cosas del mundo, para Ortiz-Osés la filosofía refleja sus principales tensiones y, “puesto que cada filósofo cree descubrir la esencia simple, unitaria y radical del fenómeno, la conclusión de semejante escenario de proyectos y modelos diversos no puede ser más mixta, plural y finalmente parcial” (Ortiz-Osés, 197, p. 16).

¹ Para una exposición de ambos enfoques véase Harris, M. Antropología cultural. Madrid: Alianza Editorial, 1990. p. 32.

Para unos filósofos el hombre es un animal especulativo (Hegel); para otros es un animal histórico (Dilthey); hay para quien el hombre es un animal simbólico (Cassirer); para otros, finalmente es un precipitado estructural (Lévi-Strauss). Ante este panorama fragmentado y parcial Ortiz-Osés propone elaborar una alternativa que no resuene como una definición más, sino que constituya “una vía media radical que supere y acoja críticamente ambas exclusivas”(Ortiz Osés, 1973, p. 18), es decir, positivismo y simbolismo, historicismo y estructuralismo. Vemos cómo la solución que aporta Ortiz-Osés es distinta de la que, ante el mismo problema propuso Unamuno. Para Unamuno, no sólo la definición del hombre como animal racional deja en el olvido más de lo que aporta, sino que consideraba a este correlato de la definición como un “no-hombre”. El enfoque de Ortiz-Osés por el contrario, es hermenéutico, es decir, comprensivo y reconocedor de la parte de verdad o de significación que aporta cada interpretación.

La vía hermenéutica

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

La dialéctica clásica consistía en un método para justificar o refutar una opinión proporcionando argumentos a favor o en contra². Es inherente a ella cierto principio de contradictoriedad. La dialéctica hegeliana, por su parte, como ha hecho notar Gadamer, parte de las investigaciones kantianas sobre la razón pura y sus inmanentes antinomias o contradicciones. Por ello, la dialéctica hegeliana es una inmanente progresión de una determinación lógica a otra, la cual comienza no con una hipotética asunción (como en la dialéctica clásica) sino que siguiendo el movimiento por sí mismo de los conceptos, presenta las inmanentes consecuencias del pensamiento en su progresivo desarrollo de sí mismo (Gadamer, 1973, p. 5). Sin

² Una excelente referencia de la teoría de la argumentación puede encontrarse en Van Eemeren, F.H; Grootendorst, R; Kruiger, T. Handbook of argumentation theory. *A critical survey of classical backgrounds and modern studies*. Dordrecht: Foris publications Holland, 1987.

embargo, en opinión de Ortiz-Osés no nos sirve ni la dialéctica clásica ni la hegeliana para resolver el problema de las interpretaciones en conflicto, porque la finalidad de la hermenéutica no es superadora, sino integradora. En palabras de nuestro autor, “se trata no de superar contradicciones, sino de operar con condiciones, es decir, de integrar las contradicciones en un sistema amplio que las explique (Ortiz-Osés, 1973, p 20).

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

Si bien el método inclusivo o integrativo que propone Ortiz-Osés se desvincula de forma consciente de las dos tradiciones dialécticas, la clásica y la hegeliana, estimo que guarda cierta relación con el razonamiento abductivo elaborado por filósofos del lenguaje como Walton (2004). El razonamiento abductivo fue propuesto inicialmente por Peirce para referirse a aquella forma de razonamiento que no es ni deductiva ni inductiva. La deducción supone la necesidad de que la inferencia sea verdadera si las premisas son verdaderas. La inducción consiste en que la conclusión es tan sólo probable. La abducción, por el contrario, es aquella hipótesis (así la califica Peirce) que explica los hechos dados de la forma más plausible. Es característico de la abducción que se mantiene una apertura a nuevos hechos que modifiquen el estado de cosas dado. En este último caso, habría que modificar también la hipótesis explicativa, tomando en cuenta todos los hechos, los anteriores y los nuevos. Creo que aunque el origen histórico del razonamiento abductivo (lógico-semiótico) no coincide con el de la hermenéutica, las nociones de interpretación e hipótesis guardan una cierta similitud. Por ello, el planteamiento hermenéutico de Ortiz-Osés, en el sentido de integrar las diversas interpretaciones y el procedimiento abductivo peirceano de proporcionar hipótesis abiertas a nuevos supuestos de hecho constituyen métodos equivalentes, operando tal vez a un nivel distinto: la abducción a un nivel de

elaboración simbólica de primer grado (cercana a los hechos) y la hermenéutica a un nivel de elaboración más complejo (comprendiendo no sólo los hechos, sino también interpretaciones previas de los mismos). Para llevar a cabo el programa de la razón hermenéutica y superar el estado de parcelación y contradicciones del estado de cosas antropológico, Ortiz-Osés propone, asimismo, una metodología.

La metodología hermenéutica

Desde el punto de vista metodológico, interpretación dice inter-penetración de todas las interpretaciones históricas que sobre un tema se hayan dado. Para llegar a la comprensión, es necesario además, proveer una cierta ligadura de los diversos fragmentos interpretativos, de tal manera que lo que el método ortizosesiano procura es una cierta reversión del método propio de Lévi-Strauss, según el cual habría que descomponer las producciones míticas en sus elementos más pequeños (Levi-Staruss, 1994).

Aparece en este tratado, por vez primera en la obra de Ortiz-Osés, la posición del lenguaje como hilo conductor de la interpretación. El lenguaje, en efecto, opera a través de determinadas figuras que son las que median entre las cosas y el hombre.

Para Ortiz-Osés, “el lenguaje es la estructura donde cristaliza el flujo y reflujo de la temporalidad y la única que configura, corregida y aumentada, la figura extemporánea del hombre (1973, p. 23).

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

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

La hermenéutica que propone Ortiz-Osés es, por lo tanto, una hermenéutica lingüística. Por último, la hermenéutica lingüística de Ortiz-Osés se abre al espacio del

habla cotidiana³, al lenguaje entendido en su versión más natural y menos formalizada. En definitiva, el tema del hombre es indisociable del tema del lenguaje y, por lo tanto, “una antropología sólo es posible como antropología hermenéutica, y una antropología hermenéutica es sólo y tanto como una filosofía del lenguaje del hombre, del hombre que habla, del hombre actual” (1973, p. 2).

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

La importancia que Ortiz-Osés concede a la metodología se acentúa por la finalidad omnicomprensiva de la hermenéutica. Así como para Schleiermacher la finalidad de la hermenéutica consistía en salvar la confusión o incompreensión del intérprete, el estado de cosas filosófico impone que esa comprensión se expanda al conjunto de los saberes parciales, a las diversas interpretaciones vigentes. Ante este reto, Ortiz-Osés se decanta por un método que se asienta sobre la experiencia del encuentro-en-el-habla, es decir, por un método dialógico. Para él, “método dialéctico significa aquí, en una hermenéutica del lenguaje, método dialógico” (1973, p. 28).

Este método presentado en *Antropología hermenéutica* funciona en tres tiempos:

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

El lenguaje del hombre actual

Una vez situado el campo de juego de la hermenéutica dentro del dominio dialógico, su contenido material lo constituyen las relaciones dialógicas de la vida cotidiana. En este contexto ha de ser tenido en cuenta tanto lo dicho como lo callado. Lo callado es en el momento de escribirse *Antropología hermenéutica*, la metafísica. Los principales conceptos metafísicos como el Ser, Dios, o el Bien pueden muy bien

³ Es éste un elemento interesante en la medida en que otras hermenéuticas, como por ejemplo la heideggeriana, consideraban el hablar cotidiano como “caída” del ser-ahí en habladurías.

reducir su esfera de significación mediante un adecuado análisis lingüístico. Hay que recordar que en el momento en que se edita esta obra, en España no se había publicado *Verdad y método* de Gadamer y que las filosofías predominantes en los círculos intelectuales eran el tomismo (por la parte ortodoxa) y el marxismo (por la parte heterodoxa). Sin embargo, ambas filosofías son esencializantes y el análisis lingüístico de carácter crítico debía enfrentarlas con sus propias asunciones condicionantes. Por ello, Ortiz-Osés lleva a cabo una crítica lingüística de las filosofías en boga en los años 60 y 70 en Europa.

Esta crítica se posiciona en línea con las aportaciones más significativas que en la filosofía del lenguaje se dieron en la segunda mitad del siglo XX. Ello le obliga a mantener un diálogo con el estructuralismo, el existencialismo y las filosofías de Heidegger y Wittgenstein.

La ontologización del lenguaje, propia de la filosofía del siglo XX, permite elaborar una taxonomía de los lenguajes del hombre que revele lo que cada lenguaje incluye y al mismo tiempo lo que está dejando de lado. En este punto, resulta imprescindible realizar una aclaración. Cuando en *Antropología hermenéutica* Ortiz-Osés habla del lenguaje y de los lenguajes del hombre, no distingue entre ideologías, concepción del mundo y habla cotidiana, por ejemplo. Es claro que en el empleo del lenguaje todas estas figuras se interpenetran, pero a efectos explicativos, el hecho de no diferenciarlas puede inducir a confusión. Como he destacado en la introducción, el propio Gadamer no es excesivamente explícito en *Verdad y Método* cuando habla de la lingüisticidad como clave de la comprensión humana. De este modo deja abierta la posibilidad de acercarse al fenómeno del lenguaje desde posiciones muy diversas. Entre las posiciones distintas que podemos apuntar se encuentran versiones del lenguaje tan alejadas como la pragmática de Austin o Grice y el estructuralismo de Lévi-Strauss.

La pregunta que nos asalta como investigadores es qué lugar ocupa cada una de esas concepciones del lenguaje y si Ortiz-Osés se ocupa de ellas. Estimo que para una comprensión más clara de la exposición de Ortiz-Osés en *Antropología hermenéutica*, resulta práctico y operativo emplear la distinción que Julia Kristeva realiza de la fenomenología lingüística en su libro *Semiótica 1* (2001, p. 147).

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

- Lo lingüístico
- Lo translingüístico.
- Lo metalingüístico.

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

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

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

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

a) El naturalismo matriarcalista.

Los rasgos principales del naturalismo matriarcalista son:

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

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

b) El antropologismo patriarcalista.

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

c) La hermenéutica

Frente a la relación dialéctica entre pasado originario del naturalismo y el futuro utópico del antropologismo, Ortiz-Osés entiende que el lenguaje de la hermenéutica puede integrar ambas dimensiones temporales. Esto es importante por cuanto que una de las aportaciones más notables de Gadamer consiste en la fusión de horizontes. Esta fusión se realiza entre el punto de vista actual, condicionado por la entrega del pasado, es decir, por la tradición y el carácter proyectivo propio del hombre, que puso de manifiesto Heidegger en *El ser y el tiempo*⁴ al decir que “el hombre de la neohermenéutica aparece, en tanto, apresado en el “círculo hermenéutico”: sólo a partir del horizonte abierto a un futuro precomprendido puede entender éste su propio pasado” (1973, p. 51).

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

⁴ La edición del Fondo de Cultura Económica de *Sein und Zeit* de Heidegger fue traducida por José Gaos como *El ser y el tiempo*. Al haber empleado esta edición en la tesis, se transcribe el título de la obra tal y como la tradujo Gaos. Véase Heidegger, M. *El ser y el tiempo*. México: Fondo de cultura económica, 1991. p. 195 y ss.

en tanto, entender-se y entenderse es entender (lo) que es que se es en-el-mundo (1973, p. 51).

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

Claves del modelo hermenéutico

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

a) Schleiermacher

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

Además, dentro de cada polo puede distinguirse entre un conocimiento del pasado (historia de una lengua y biografía del autor) y un conocimiento o proyección del futuro (evolución de las estructuras gramaticales y predicción del comportamiento del autor). En cualquier caso, se trata de acceder al sentido que el autor quiso insembrar en la obra con arreglo a la máxima: "Interpretar es interpenetrar en el otro para auscultarlo y saberlo" (1973, p. 54).

Este método, según Ortiz-Osés, puede calificarse de simpatético. Esta ha sido la

interpretación tradicional de Schleiermacher proveniente de Dilthey. Como he puesto de manifiesto en la introducción histórica, una revisión actual de su obra indica que Schleiermacher tuvo en cuenta no sólo los elementos psicológicos y biográficos sino también los gramaticales y estructurales. Además de todo ello, Ortiz-Osés percibe en Schleiermacher un interés deconstructivo/reconstructivo, que va a caracterizar la propia versión de la hermenéutica ortizosesiana en este período. Así la interpretación se llevará a cabo “a base de un esfuerzo reconstructivo de las partes a partir del todo, así como del todo en las partes” (1973, p.54). Esta visión sistémica será la que cualifique a la hermenéutica como alternativa a la metafísica del ser y ejemplificada en la verdad como correlato del mismo ser.

b) Dilthey

Dilthey partió en su planteamiento de la distinción entre ciencias naturales y ciencias del espíritu. Así, las ciencias naturales se caracterizan por emplear un método explicativo, mientras que las ciencias del espíritu hacen uso de un método implicativo. Ortiz-Osés subraya que para Dilthey, el hermeneuta debe revivir “la vivencia que sustenta la objetivación del espíritu en la historia” (1973, p. 55).

La hermenéutica de Ortiz-Osés no es ajena a la versión diltheyana de la hermenéutica.

Pese al énfasis que en *Antropología hermenéutica* se hace sobre la centralidad del lenguaje en la interpretación, la hermenéutica de Ortiz-Osés de manera progresiva se irá decantando por el reconocimiento de una corriente vital que baña el universo medial del significante, de la cultura y del símbolo.

c) Heidegger

Con Heidegger la hermenéutica pasa de ser una técnica de aplicación en ciertos sectores de la vida cultural a convertirse según Ortiz-Osés en “una analítica del ser humano, la cual no dice sino una hermenéutica (fenomenológica) del ser humano como lugar de revelación del ser” (1973, p 55).

Para Heidegger, la comprensión no es una aplicación técnica a un caso de controversia en el campo de la cultura, sino que el entender es la estructura misma del ser humano.

Es en el ámbito de este planteamiento donde emerge la cuestión del sentido. El sentido para Heidegger es aquello-sobre-el-fondo-de-lo-cual las cosas comparecen, es decir, el horizonte de la precomprensión que el hombre posee de las cosas.

El desplazamiento del interés hermenéutico desde el significado, ya sea éste literarioescritural o bien dialogado-conversacional, hacia la cuestión del sentido supone un giro importante dentro del panorama histórico de la hermenéutica. La cuestión del sentido del ser va a recorrer la filosofía de Heidegger desde *El ser y el tiempo* hasta sus últimas obras. Heidegger irá variando la solución que proporcione al problema del sentido; así, será la temporalidad del *Dasein* en *El ser y el tiempo*, la hipostatización del ser en *Cuestiones Fundamentales*, el advenir del acontecimiento en *Acerca del Evento* y finalmente, el lenguaje como morada del ser en *De camino al habla*. Ortiz- Osés va a heredar el interés por la cuestión del sentido. Sin embargo, Ortiz-Osés plantea la cuestión del sentido, no desde la pregunta por el ser, que ya dejó claro Heidegger está condicionada por la presencia de una estructura esencializante del lenguaje (indoeuropeo), sino desde el sentido de la vida, el sentido para el hombre. El sentido ya no hace referencia al ser, sino al hombre que vive y convive.

d) La neohermenéutica de Gadamer

Para Gadamer, todo entendimiento, ya sea explicativo científico o implicativo hermenéutico, se basa en una precomprensión fundadora, según la cual, “todo entendimiento auténtico dice interpretación, y toda interpretación dice propiamente interpretación de (un) lenguaje” (1973, p. 59). El lenguaje para Gadamer se convierte en médium y mediación universal, necesaria y suficiente, de todo entendimiento e interpretación.

De donde se sigue el carácter relativo de toda interpretación, es decir, mediante ella no se accede a un conocimiento absoluto sino a una comprensión perfectiva y gradual.

Ortiz-Osés apunta los presupuestos principales de la posición gadameriana, que son:

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

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

e) Crítica ortizosesiana a la tradición hermenéutica

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

Por una parte, en opinión de Ortiz-Osés, la hermenéutica gadameriana no incide lo suficiente en el aspecto interhumano de la interpretación. Esta dimensión intersubjetiva es necesario incorporarla al acervo hermenéutico. Ello quiere decir que se añade un momento adicional a los ya señalados por Gadamer, es decir, al círculo hermenéutico. Este momento adicional es el momento de verificación. La verificación, presente ya en los primeros escritos de Heidegger sobre las investigaciones fenomenológicas (2005), supone abrir el círculo hermenéutico a los horizontes

interpretativos de otros sujetos. Porque, a juicio de Ortiz-Osés “interpretar no es meramente “entender” lo que el lenguaje dice –dejarlo hablar: Gadamer- sino asimismo atender lo que el lenguaje calla, hacerlo hablar: verificarlo” (p. 62).

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

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

Así como la verificación intersubjetiva opera como correctora del aislamiento de las interpretaciones individuales, a juicio de Ortiz-Osés es necesario que la interpretación sea, asimismo, confrontada con las cosas. Ello supone una corrección al peligro de subjetivismo que conlleva el trascendentalismo. No se trata de caer en un ingenuo realismo de corte escolástico, algo de lo que Ortiz-Osés es consciente por su conocimiento de la filosofía de Amor Ruibal. Pero tampoco de dejarse llevar por una

estetización del pensamiento que desfigure el orden de las cosas. Por ello, es preciso subrayar la relación con el mundo, aun cuando ésta sea mediada por el lenguaje. Todo ello puede resumirse en el siguiente esquema:

$$\begin{array}{c} \text{Lenguaje} \\ = \\ \text{Lugar de desvelamiento de la verdad} \\ + \\ \text{Forma de toda interpretación} \\ + \\ \text{Energeia (Habla)} \\ + \\ \text{Signo} \\ + \\ \text{Verdad y error} \end{array}$$

Siguiendo el esquema, puede afirmarse que en el modelo de Ortiz-Osés se trata no sólo de traer el conjunto de la realidad al lenguaje y proceder a su desvelamiento, en la forma de un círculo estetizante y autosatisfactorio, sino de abrir el lenguaje al otro, a su verificación intersubjetiva. Es decir, “si lo que somos es un diálogo (Gespräch: Hölderlin), la verdad del diálogo no radica en un hablar por no callar sino en un hablar, para callar (para dar paso al otro, podríamos añadir), en donde algo es más o menos verdadero falso” (1973, p. 65).

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

La cuestión antropológica

Según lo visto hasta el momento, la hermenéutica es la disciplina de las interpretaciones, es decir, da cuenta de la relación problemática del hombre en el mundo. Por una parte, el hombre encuentra cobijo en el mundo y por otra, se procede a una “des-interpretación o desalojamiento y alienación de mundo y hombre al encuentro” (1973, p. 68). Esta dialéctica entre radicación y nomadización (Deleuze,

Guattari, 1998) de la existencia será la que de facto contribuya a mantener un cierto grado de tensión existencial requiriendo de la filosofía una explicación.

Históricamente, la filosofía ha oscilado entre una concepción lineal evolutiva (historia) y un entendimiento circular recursivo (estructura). La oposición entre historia y estructura se ha concretado en la relación entre dos fuerzas: por una parte, la diacronía dialéctica superadora y por otra, la sincronía estructural conformadora. Historia y naturaleza, por lo tanto, han constituido dos explicaciones diferenciadas al problema existencial del hombre. Sin embargo, su oposición resulta para Ortiz-Osés poco aclaratoria. Por ello, la hermenéutica debe considerar todas ellas, sin renunciar a ninguna, de tal manera, que “es posible reencontrar, en un corte estructural asestado a la historia en uno de sus estadios, diferentes niveles ideológicos que se corresponden sincrónicamente a los desniveles diacrónicos acontecidos” (Ortiz Osés, 1973, p. 69).

La tensión entre historia y estructura ha estado muy presente en las postmodernas discusiones sobre el significante y sus relaciones complejas (las llamadas estructuras modelizantes secundarias). En este sentido, el planteamiento de Ortiz-Osés recuerda la propuesta de Lotman según la cual, “Las relaciones fundamentales de todo sistema semiótico (y por ende, cultural, podríamos añadir nosotros) son, en primer lugar, la relación del sistema con el extrasistema, con el mundo que se extiende más allá de sus límites (enfoque sincrónico) y, en segundo lugar, la relación entre estática y dinámica (enfoque diacrónico)” (Lotman, 1998, p. 11).

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

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

A la vista de este esquema dialéctico, Ortiz-Osés se percata de que urge una reinterpretación de las interpretaciones. La hermenéutica tiende por ello a rebajar las

tensiones dialécticas entre los diversos discursos. Frente a las propuestas antecedentes, que, a su juicio, son parciales y mutuamente excluyentes, la posición hermenéutica de Ortiz-Osés se concreta en lo que él denomina “consensualismo naturalista”. Esta propuesta pretende superar por una parte los convencionalismos formalistas y por otra los naturalismos acríticos.

Ortiz-Osés pone énfasis en que la piedra angular de su hermenéutica es el cosentimiento o afección mutua entre hombre y mundo. El reto hermenéutico consiste en configurar y dar cuenta del proceso de emancipación del hombre respecto de la naturaleza y de otros hombres. La noción que hace posible la comprensión de este proceso es la categoría medial de mundo. El concepto de mundo, constituye para Ortiz-Osés el sustituto crítico de la tríada filosófica conformada por la naturaleza, el hombre y Dios. La hermenéutica se plantea de manera radical la superación del esquema tri-eidético, presente también en Kant y recuperado en el siglo XX por Zubiri. Es preciso señalar que si bien la hermenéutica recupera el problematismo kantiano, sin embargo, no se detiene en los límites que a Kant impone el lenguaje verificativo de la ciencia. Para Ortiz-Osés, “el problema teológico, el problema histórico y el problema cosmológico aparecen únicamente como problemas “antropológicos”, es decir, como problemas que atañen al mundo del hombre” (1973, p. 76).

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

Se suceden en la Hermenéutica tres superaciones: primera, la superación de la naturaleza por la historia, en cuanto no hay hechos brutos ni naturaleza desnuda: la naturaleza es, siempre ya, naturaleza histórica; segunda, la superación de la historia por el hombre, en cuanto la historia sólo adquiere sentido como “acontecimiento” (humano) y no mero acontecer del hombre; y tercera, la superación de los dioses por el hombre, en cuanto el hombre lleva a cabo, sin echar mano de la divinidad como hipótesis científica, su propia planificación (Ortiz-Osés, p. 76).

Las tres superaciones implican:

- Respecto de la naturaleza, una crítica histórico-social.

- Respecto de los dioses, la consideración de la religión como re-velación (aletheia de lo sagrado) del mundo, es decir, una des-mitologización de Dios.

La influencia del hermeneuta Bultmann se hace sentir. Es éste un planteamiento que el Ortiz Osés de sus obras posteriores va a revisar en profundidad.

- Respecto de la historia, el reconocimiento de cierta trascendencia fenomenológica, allende el proceso histórico (Husserl-Heidegger-Scheler).

El mundo para Ortiz-Osés es el estado-de-interpretado de la realidad, es decir, mundo humano. El hombre es hombre-en-el-mundo, inserto, es decir, un injerto en el protomundo simbólico del lenguaje. Empleando terminología cercana al estructuralismo lingüístico, nuestro autor se refiere a la ontogénesis al señalar que “antes de ser o no ser, el hombre ha dado ya un paso atrás, el hombre ha articulado su experiencia y el hombre está, quiéralo o no, interpretado en su propia circunstancia” (1973. p. 85).

El círculo hermenéutico supone para Ortiz-Osés, la inclusión de sujeto y objeto en la interpretación: implicación y explicación a un tiempo. El estado-de-interpretado en que vive el hombre supone que, aún con anterioridad a su decisión racional el hombre se encuentra situado circunstancialmente, es decir, ideológicamente. El hombre es “en cada caso un hombre cargado de prejuicios, y estos juicios previos (precríticos) pavimentan el subsuelo de las ideologías” (p. 87).

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

Prejuicios e ideologías son siempre el punto de partida y, más aún, significan la posibilidad misma del entender humano: éste no se realiza nunca sobre arena neutra, sino a partir de un tendido (en-tendido) que funciona a la vez de barrera (frente al hecho bruto: ininteligible) y expectación –expectación de la “suerte” (verdad) del discurso (Ortiz-Osés, p. 89).

El prejuicio como categoría interpretativa fue analizado extensamente por Gadamer (1977).

Lo que caracteriza a la asimilación que realiza Ortiz-Osés del prejuicio es su aplicación al momento histórico contemporáneo, así como su extensión al ámbito de la cultura, saturada de prejuicios, de la sociedad española pre-democrática. Uno de los rasgos que Ortiz-Osés contempla en la cultura española es su ideologización, entendida ésta como idio-logización, es decir, el carácter altamente idiosincrásico (cerrado) de los discursos prevalentes. Un tratamiento hermenéutico de tales conformaciones idiosincrásicas exige cortar la circularidad o cerrazón de sus interpretaciones. La apertura de la circularidad interpretativa supone desinflar el globo de la interpretación auto-satisfactoria. Para disolver estas conformaciones globulares desde un punto de vista hermenéutico, Ortiz Osés propone una razón hermenéutica que seccione la auto-recurrente circularidad de hombre, mundo y prejuicios. Para ello, propone la noción de distancia hermenéutica como herramienta superadora de la autosatisfacción acrítica (ideológica). Para Ortiz-Osés la razón hermenéutica “mantiene una distancia (juicio) respecto a su propio razonamiento y a sus propias razones en autocrítica constante, y esa distancia se logra en el lenguaje” (1973, p. 73).

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

La razón hermenéutica es extemporánea, es decir, integradora y conformadora de la realidad que interpreta. Esta reconstrucción (coformación) es a la postre el triunfo de la razón hermenéutica universal sobre la razón subjetiva: el mundo de la experiencia humana como totalidad hecha y por rehacer es, de acuerdo con lo dicho, el responsable último de toda interpretación, el baremo y pauta de toda significación, el sentido –a la vez inmerso y emergente- de la razón subjetiva (Ortiz-Osés, 1973, p. 95).

El lenguaje de la hermenéutica

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

Para Ortiz-Osés la clave para interpretar el tema filosófico del hombre es el lenguaje, porque éste es “la casa del ser (mundo) y la habitación del hombre (Heidegger): o en nuestro idioma: el lenguaje en su omnirrelacionalidad constituye “el mundo-del hombre” (1973, p. 97). Por ello, con el propósito de obtener un rendimiento interpretativo partiendo del análisis del lenguaje, Ortiz-Osés propone tres bases epistemológicas sobre las que se pueda construir una radical hermenéutica del lenguaje.

- Dejar hablar al lenguaje como método. Ello significa “verbalizar la originaria interpretación que aquél realiza entre hombre y mundo” (Ortiz Osés, p. 98).
- Considerar que toda interpretación es un juego de palabras.
- Tener en cuenta que el lenguaje representa el “apalabramiento” radical de hombre y mundo. Es por lo tanto, la realidad radical.

Como hemos señalado anteriormente, podemos distinguir en el ámbito del lenguaje entre la palabra intercomunicativa en su uso conversacional, la lengua como código de un sistema de signos y el consentimiento de palabra sobre algo. Todos ellos conforman lo que Ortiz-Osés llama el “sistema hermenéutico autorregulador”. No obstante, hay que tener presente que el carácter autorregulador del que habla nuestro autor, se refiere a la hermenéutica, no al intérprete o sujeto interpretante. Asimismo, Ortiz-Osés estima que pese a los ejercicios circulatorios de la hermenéutica, la cuestión de la verdad forma parte importante del discurso filosófico. En efecto, la neohermenéutica con su énfasis en el círculo hermenéutico como clave del quehacer del intérprete presenta el riesgo de caer en un esteticismo autosatisfactorio. Por ello, la tarea crucial de la hermenéutica consistirá en dar cuenta del problema de la

relación del intérprete con el mundo y la integración de la diversidad de interpretaciones de la realidad. A este respecto, son tres las posiciones históricas que, a juicio de Ortiz-Osés, tienen especial relevancia desde un punto de vista histórico: la metafísica clásica de Aristóteles, la dialéctica de Hegel y la hermenéutica del lenguaje. Ésta última asume como premisas que la realidad radical no es ni el ente, ni el proceso dialéctico, sino el elemento lingüístico, porque, según Ortiz-Osés más, existe en *Antropología hermenéutica* un interés en posicionar sus tesis hermenéuticas en contraste con las corrientes vigentes en ese momento histórico. Muchas de estas discusiones en el seno de la disciplina hermenéutica acerca del lenguaje se produjeron a causa del carácter abierto de la teoría gadameriana, que habló de Sprachlichkeit, pero sin favorecer unas teorías del lenguaje sobre otras.

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

En éste, no es ni el receptor, ni el emisor, ni el interlocutor (sujeto), ni el mundo (objeto), quien dirige la comunicación, sino un entendimiento más radical (logos) que se encubre y descubre a través del pro y contra (diá-) del diá-logo, un lenguaje latente que se autoconstituye a expensas del diálogo y sus elementos, una interpretación radical del mundo del hombre que emerge autónoma pero no independientemente, autosuficiente pero no suficiente sin más, trascendente pero de un modo inmanente (1973, p. 105).

La tarea de la hermenéutica

La tarea filosófica que se impone Ortiz-Osés consiste en reencontrar al hombre en el Lenguaje (1973, p. 109). Para ello, será clave recuperar la cuestión del sentido. Siguiendo una tradición hermenéutica existencial que parte de Heidegger, Ortiz-Osés se plantea la relación entre hombre y mundo en su radicalidad. Es decir, emerge como pregunta, la pregunta por el sentido. La respuesta ortizosesiana, a diferencia de la heideggeriana que agota el sentido en el preguntar recurrente, encuentra el lugar propio del sentido en el lenguaje. Es decir, el lenguaje media entre hombre y mundo y la relación que da sentido a los tres términos puede describirse como “apalabramiento”. Porque “la esencia del hombre consiste en apalabrarse (acordar con alguien de palabra) con la realidad en su radicalidad: con el ser, o, traducido al lenguaje existencial, con el sentido de la vida” (1973, p. 110).

La palabra en diálogo “co-responde” a la pregunta sobre el sentido de hombre y mundo. Como tal palabra correspondida, por darse en un entorno interpersonal, es palabra comprometida, “es decir, palabra activa y consentida” (p. 110). La palabra compartida, comprometida y correspondida sitúa el sentido hermenéutico en el ámbito de la tarea social, como producto de un quehacer crítico. Como consecuencia de ello, “entendimiento y revisión, hermenéutica y teoría crítica, son pues las tareas del hombre contemporáneo según una dilucidación de su propio lenguaje” (p. 112).

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

Más acá del diálogo anecdótico –que es un hablar por no callar- y más allá del diálogo sofístico –que es un hablar por hablar: es decir, por callar (al adversario)- el diálogo socrático induce un auténtico apalabramiento de hombre (ciudadano) y mundo (ciudad): es un diálogo hermenéutico basado no en el individualismo del yo y del tú, sino en una realidad más amplia que les confiere intercomunicación (Ortiz- Osés, 1973, p. 114).

El ámbito intermedio al que se refiere es el del lenguaje, esfera de actuación de Hermes, que hace de intermediario entre los hombres y los dioses, conocedor del lenguaje de unos y de los otros. En opinión de Ortiz-Osés, Hermes posee una doble figura, según se resalte su aspecto más dionisiaco, o según se acentúe su carácter de hijo de Zeus. Como se puede observar, aparece por vez primera en la obra de Ortiz-Osés el empleo del método amplificativo. Ciertamente es que lo hace de manera muy embrionaria y sin el desarrollo que posteriormente adquirirá en sus estudios mitosimbólicos. No obstante, puede afirmarse que ya en *Antropología hermenéutica* el autor presenta un esbozo de lo que él mismo denominará más tarde mitohermenéutica. Ortiz-Osés encuentra en los tipos o modelos míticos claves para la comprensión de la cultura de nuestro tiempo. La experiencia de Hermes, tomado éste como prototipo hermenéutico, “es la radical experiencia griega de la vida, una vida convivida en la familia entre masculino y femenino, pero abierta y coextendida a la polis” (Ortiz-Osés, 1973, p. 115).

En efecto, del trasfondo de esta cultura griega surge la noción del ser, que atravesará la metafísica occidental hasta nuestros días. Para los griegos, el ser representa la realidad auténtica, es la noción filosófica por excelencia porque permite la reflexión “de lo permanente frente a lo perecedero, de lo sustancial frente a lo accidental, de lo esencial frente a lo anecdótico, de la Idea frente a la copia, de la realidad ejemplar frente a la realización ejemplada (Ortiz-Osés, p. 115).

Ortiz-Osés caracteriza este ser de la ontología griega como fuerte, activo, engendrador y dominador. Por ello, Ortiz-Osés reclama, desde una posición crítica de la tradición filosófica, volver no tanto al ser, por tratarse de una verdad consistente, sino al lenguaje, en tanto que comunicación simbólica y con cierto carácter evanescente.

Porque para Ortiz-Osés “el hombre se expresa e impresa en la simbología lingüística sólo desde la cual es de nuevo aquél reconocible. La filosofía, en cuanto hermenéutica del ser –entendido ahora como mundo-, no puede ser íntimamente sino una simbo(lo)logía, una hermenéutica antropológica” (p. 117).

Situándonos en perspectiva crítica, podemos hacer un balance y señalar que la hermenéutica que nos plantea Ortiz-Osés en esta obra contiene cierta indefinición

metodológica, en el sentido de que si el mundo se refiere a la lingüística y ésta a su vez constituye el mundo humano, se corre el riesgo de caer en una autorreferencialidad circular, que en nombre de un cierto criticismo es preciso romper. De lo contrario, la hermenéutica se convertiría en hermética. Ya Eco ha destacado el carácter autorreferencial y circular propio del hermetismo al afirmar que “el pensamiento hermético transforma todo el teatro del mundo en un fenómeno lingüístico y al mismo tiempo niega al lenguaje cualquier poder comunicativo” (Eco, 2002, p. 43). Esta carencia metodológica no es sin embargo, absoluta, teniendo en cuenta el énfasis que el autor pone en destacar el momento referencial del lenguaje y su carácter dialógico. Parece más bien, el efecto de una obra en curso, inacabada y que precisa ulteriores desarrollos y refinamientos. Las tesis del autor respecto del lenguaje parecen oscilar a lo largo de una delgada línea que aún no presenta una base sólida.

Hacia una metahermenéutica

Un examen retrospectivo de la tradición filosófica pone de manifiesto la vocación de sustituir los símbolos recibidos de la tradición por la producción novedosa de terminología filosófica y, en particular, metafísica. Sin embargo, a juicio de Ortiz-Osés, la propia filosofía se ha convertido en una maraña terminológica y la atención al símbolo puede contribuir a recuperar cierta naturalidad del lenguaje. En última instancia, señala Ortiz-Osés que “aún el más ingravido lenguaje está preñado del símbolo que lo amamantó” (1973, p. 118). La hermenéutica de Ortiz-Osés, ya desde esta primera versión, en la medida en que propone que es necesario partir del lenguaje para entender al hombre, establece como su tarea inherente la verbalización del código (lenguaje) en el que el hombre está inmerso (p. 119).

Con ello, Ortiz-Osés pretende subrayar el carácter crítico de la hermenéutica, enfrentando en un primer momento la interpretación circular a la divergencia interpersonal. En un segundo momento, el criticismo se acentúa al considerar el lenguaje como código trabado de forma más o menos inconsciente y que hay que traer a la luz. Este código tiene para Ortiz-Osés el carácter de un protolenguaje (estructura lingüística) y opera a modo de condicionante de la tarea hermenéutica. Es por lo tanto,

en terminología ortizosesiana, condición (sic) de la interpretación. Para Ortiz-Osés el discurso del hombre “emerge, pues, de un discurso (logos) mucho más amplio en el que hombre y mundo yacen de antemano relacionados: lenguaje” (1973, p. 121).

Lo que Ortiz-Osés quiere dar a entender es que, con carácter previo a la producción de la palabra en el habla, el hombre vive ya en un mundo lingüístico, es decir, la estructura (lingüística) precede al habla y puede decirse que también a la conciencia.

Con ello, nuestro autor asume en cierta manera la crítica que realizaron los antihumanismos y estructuralismos a la noción de cultura, al tiempo que acentuaban el carácter pre-figurado de la realidad humana (mundo).

Sin embargo, a diferencia de las corrientes mencionadas, la solución que Ortiz-Osés aporta, en consonancia con las investigaciones de Cassirer, considera al lenguaje como formación primeramente simbólica y auténtica clave de bóveda del marco estructural.

Asimismo, en lugar de la relación de oposición propiamente saussauriana y estructuralista, las claves semánticas de Ortiz-Osés se concretan en la identificación de dos estructuras de carácter metalingüístico a las que denomina matriarcal y patriarcal.

De este modo, la estructura (lingüística), el habla (individual) y la crítica (dialógica) se correlacionan para formar un modelo hermenéutico ciertamente singular. Por las características apuntadas puede considerarse como una hermenéutica de corte metalingüístico o metahermenéutica.

Referencias bibliográficas

- Deleuze, G; Guattari, F. (1998). *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós ibérica.
- Eco, U. *Interpretación y sobreinterpretación* (2002). Madrid: Cambridge University Press.
- Gadamer, H. G. (1976). *Hegel's dialectic*. New Haven: Yale University Press.
- Gadamer, H.G. (1977). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- Harris, M. (1990). *Antropología cultural*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2005). *Introduction to phenomenological research*. Bloomington: Indiana University Press.
- Kristeva, J. (2001). *Semiótica 1*. Madrid: Fundamentos.
- Lévi-Strauss, C. (1994). *Antropología estructural*. Barcelona: Altaya.
- Lotman, Y.M. (1998). *Cultura y Explosión*. Barcelona: Gedisa.
- Ortiz-Osés, A. (1973). *Antropología hermenéutica. Para una filosofía del lenguaje del hombre actual*. Madrid: Ricardo Aguilera.
- Walton, D. (2004). *Abductive reasoning*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.