

Andrés Ortiz-Osés, *La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1986.

Es difícil condensar en breve espacio las variadas impresiones suscitadas por esta obra. En ella ofrece el autor los presupuestos fundamentales de su pensamiento, aunque no directamente, sino a medida que expone críticamente el panorama de la filosofía hermenéutica contemporánea (sección I) y las aportaciones aún no explotadas de A. Amor Ruibal, filósofo-teólogo-filólogo-jurista galaico de principios de siglos, a quien Ortiz-Osés descubre en profunda sintonía con el pensamiento heideggeriano (sección II).

En Andrés Ortiz-Osés se amalgaman diversas influencias, de las cuales las más patentes son: Gadamer y la visión heideggeriana del lenguaje como lugar del Ser; Jung y sus investigaciones sobre los arquetipos simbólicos que configuran el inconsciente colectivo; Nietzsche y su antirracionalista voluntad de transmutación valorativa. Desde estas fuentes principales de inspiración se ha encaminado el autor por la vía de la antropología cultural, entendida como hermenéutica simbólica. A este tema ha dedicado ya varios libros, con una especial atención a la hermenéutica de la mitología vasca.

El proemio de la presente obra («Sobre los valores en la posmodernidad») contiene las pautas orientadoras de la misma. Podríamos enunciar así su tesis de fondo: toda actividad cultural tiene unas claves antropológicas de naturaleza simbólica, dimensión que es necesario recuperar e integrar hermenéuticamente, frente a la estéril racionalidad moderna que

se asienta en la pretendida pureza aséptica del *logos*. Ortiz-Osés aborda la crisis actual de dicha racionalidad, interpretándola como hundimiento del mito patriarcal del progreso y el dominio. Esta mitología, de origen indoeuropeo, se impuso al sustrato pelágico-cretense de tonos matriarcales, originándose ahí la razón occidental que conocemos desde los griegos. Tras el largo imperio fascistoide de este *logos* formal, ha llegado la hora de recuperar los arrinconados valores matriarcales (el Sentido de la Tierra) e integrarlos hermenéuticamente en un proyecto posmoderno de «razón axiológica patriarcal», una razón dialógica y religada con sus raíces simbólicas. Este, haciendo honor a su ascendiente lico-valorativas.

La primera sección del libro pasa revista a los autores que configuran el horizonte filosófico de la hermenéutica (Heidegger y Gadamer, fundamentalmente), relacionado con el proyecto de racionalidad crítica de los frankfurtianos (aquí el interlocutor es Habermas). No se trata de una introducción general a estos autores. El desarrollo del discurso presupone en el lector un cierto dominio del tema a partir del cual captar los insinuantes planteamientos del autor. Este, haciendo honor a su ascendiente nietzscheano-heideggeriano, se recrea en acrobacias lingüísticas y pirotecnias metafóricas, con las que quiere sacar a la luz ricas posibilidades significativas del lenguaje. Su original actividad re-creativa muestra así cómo el decir racional se enraiza en la húmeda tierra de lo simbólico y se abre cual patencia del Ser.

Todavía en esta primera sección incluye Ortiz-Osés varios capítulos sobre la relación *mythos-logos* y sobre la tarea religadora de la herme-

néutica, que consiste en «restablecer las orgullosas "epistemologías" racionales sobre las irracionales "pistemologías" (de *pistema*, creencia) camufladas» (p. 10). La hermenéutica es el núcleo de la posmodernidad en cuanto voluntad de encauzar el discurso racional intersubjetivo en la vía de la conmemoración asuntiva y crítica de los propios e inevitables trasfondos míticos, de los pre-juicios que condicionan y nutren nuestros juicios, para así llegar a la *catharsis* de la reconciliación consciente con el pasado que nos ha engendrado y a la creación de un horizonte de comprensión verdaderamente dialógico. Sin la dimensión simbólica no puede vivir el lenguaje como ámbito comunicativo: el protolenguaje humano es símbolo porque sólo éste abre el Ser como Sentido inmanente, desfundamenta el ser dado y el deber-ser trascendente y nos remite a la libertad creativa de la potencia vital («no hay hechos sino interpretaciones, las verdades son humanas ilusiones...»).

Recuperar lo simbólico es resucitar el mundo matriar-femenino, oscuro y demónico, misterio de muerte y vida en continua palingenesia. Nietzsche y su Dionisos son los estandartes de este ardiente panegírico que Ortiz-Osés dedica al inexacto mundo de la Vida, que es «potencia» de ser (transmutación femenina de la nietzscheana voluntad de «poder» masculino), frente a todo intento de reducirla a estéril concepto, a vacío entendimiento formal. La razón sólo es aceptable como super-yo o metalinguaje al servicio de la vida, cuya inmanente axiología emerge en los arquetipos del inconsciente colectivo: ellos son la transustanciación significativa de la energía libidivital que constituye el Ser. Su asimilación cons-

ciente será, como ya hemos comentado, tarea de la hermenéutica, realización de esta razón filial, inmanente y vitalista; una razón que no dice «pienso, luego existo», sino «consiento, luego co-existo».

En este contexto se ha de entender la personal propuesta de Ortiz-Osés como respuesta a la modernidad en crisis; una reinterpretación de Jesús de Nazaret, figura —según él— malentendida y aprisionada por el «oscurantismo» eclesiástico, y cuyo más auténtico exegeta fue Nietzsche. Así el Nazareno y Zarathustra, Dionisos y el Crucificado aparecen fundidos en la defensa de una vida que sea «más vida» y no ley mortal, *agape* libertario y no moralina atosigante y negadora de las pulsiones vitales. Ciertamente la fusión no es nueva: ya la realizó el mismo Nietzsche, que siempre mantuvo una especial admiración por el Nazareno, si bien campeó encarnizadamente como Anticristo del Cristo «inventado» por Pablo y predicado por la Iglesia. Ortiz-Osés reproduce en lo fundamental la postura del filósofo germano, tratando de darle un giro «feminista» a base de resaltar los aspectos más «agapeísticos» del pensamiento nietzscheano.

«Reconversión cristiano-nietzscheana de la ontología del ser en axiología energética o del amor como mediador de lo divino, lo humano y lo demoníaco»: he aquí el proyecto de Ortiz-Osés para el mundo posmoderno. Un mundo que busca la felicidad en el estar-a-bien-con-los-propios-demonios (*eudaimonia*), en asumir el envés oscuro de la muerte, las pasiones, el caos, la herida ontológico-axiológica de la que procedemos y a la cual retornamos. Muerte asumida, sagrado silencio de tumba como contrapunto del apolíneo *logos*, «coimpli-

cación» de contrarios. El mito del andrógino recorre toda la obra: «expiamos el pecado de un dios enamorado de la mater-materia». Sin embargo, el autor rechaza inexplicablemente el tema de la *coincidentia oppositorum*, considerándolo como un exponente más de la represiva razón occidental que somete las diferencias y las reduce a uniformidad absoluta. Me temo que esa alergia se basa en un visceral horror ante las consecuencias totalitarias que trae consigo la imanentización de dicha *coincidentia* (es decir, la implantación del Cielo en la Tierra —Estado— como lugar de reconciliación última) a partir de Hegel. Por lo demás, Ortiz-Osés defiende también apasionadamente el imanentismo que conlleva la eliminación del Trascendente por vía reductiva. A partir de estos presupuestos, la realización del anhelo antropológico de Otredad salvadora sólo puede tener lugar como libre correlacionismo entre anárquicos elementos de pluralidad irresoluble, como coimplicación que evidentemente nunca llena el ansia de fusión unitiva en ellos inscrita, por ser ésta imposible entre elementos finitos. Dios queda, pues, como símbolo de la Absoluta Relatividad interelementar que se constituye intramundaneamente.

Con estas reflexiones nos adentramos ya en la segunda parte del libro, dedicada a reinterpretar la obra filosófico-teológica de Amor Ruibal en clave heideggeriana. A través de la exposición de este autor nos encontramos de nuevo, por debajo del recurso a remozadas categorías de la teología patristica y medieval, con el mismo horizonte pelágico de un Ser finito y finitizante, en el que lo absoluto es función de lo relativo; un Ser trágicamente escindido por un in-

superable destino de vida-y-muerte. Vuelta eterna al oscuro útero de la Madre Tierra: ¿es éste el fin?

Como conclusión de este comentario creo que se deben destacar innegables valores positivos de la obra, como es la recuperación del símbolo en cuanto proto-lenguaje humano, la audaz re-creación (crítica y poética al mismo tiempo) de la filosofía hermenéutica a base de festivos cortocircuitos junguianos, o la loable voluntad de enraizar el pensamiento racional en la axiología (intuición que ya fue la de los clásicos, pues ¿a qué Platón o a qué Santo Tomás se les ocurrió nunca separar *verum, bonum y pulchrum*? Claro que en Ortiz-Osés se trata de una axiología expresamente anti-tradicional). Por lo demás, el libro es una buena muestra del talante anárquico de la posmodernidad: tanto la exposición de autores como la confrontación crítica adolecen de cierta sistematicidad y falta de rigor, muy en consonancia con el propósito posmoderno de ser más sugerente que explicativo, transversal y «mejúnjico» antes que perfectamente cristalizado. Dado este tono mito-poético de su discurso, es hasta cierto punto coherente que el autor eluda una argumentación analítica de muchas tesis lanzadas al aire y una confrontación a fondo con problemas que éstas suscitan.

En mi opinión, y sin entrar en discusiones más propiamente teológicas, quedan sin resolver cuestiones como la fundamentación de la racionalidad dialogante, ese foro universal al que en teoría «todos» pueden y deben acceder desde sus respectivos subsuelos míticos, es decir, el problema de cómo es posible la universalidad comunicativa dada la pluralidad irreductible de axiologías y lenguajes.

Resulta un tanto contradictorio cuestionar, por un lado, la razón universalizante del mundo occidental como proyecto deshumanizador, opresor del plural sentido materno-telúrico que habita en los símbolos míticos (Ortiz-Osés se enfrenta incluso con Habermas, a quien tacha de excesivamente racionalista y neoclerical) y, por otro lado, defender la necesidad de someter la religión al kantiano tribunal de la razón universal, única instancia capacitada para decidir sobre la legitimidad de aquélla con criterios socio-utilitarios. Asimismo parece extraño que un ardiente defensor del enraizamiento del *logos* en el sentido rechace los discursos que se presentan como autoexégesis fenomenológica del propio sentido. La «necesidad de atenernos a un baremo racional “universal” desde el que poder juzgar críticamente nuestras formas de vida» presupone una actitud que previamente se distancia del hecho religioso-mítico para situar en el campo de la verificación empírico-sociológica la clave de legitimación hermenéutica del Sentido. ¿Qué proclamamos entonces como prioritario: el pregnante simbolismo que por sí sólo invita a la vivencia intransferible del misterio, o la voluntad de universalizar en plan utilitarista la eu-daimonía?

Por otro lado, una nietzscheana naturaleza pujante en voluntad de poder, que no atiende a igualitarismos asténicos, se aviene mal con una razón dialogante en la que todos estén a salvo del peligro de ser aplastados. Ciertamente Ortiz-Osés suaviza su Nietzsche con un Nazareno andrógino, «todo amor», que suplanta el orden patriarcal (Yahveh) por la liberación creativa «femenina» (Espíritu Santo). En su interpretación de Jesús el autor se revela aún excesivamente

encasillado en los moldes de la ya clásica polémica anti-ecclesial, y en estereotipos (judaísmo como religión del temor y de la ley esclavizante; Jesús «parricida» y abiertamente contrario al Antiguo Testamento, pero tergiversado por sus discípulos; ...) que no resisten un lúcido y no polémico acercamiento al tema.

Finalmente, creo que se ha de valorar positivamente el esfuerzo de Ortiz-Osés por integrar la aportación específica de la mujer a la cultura, aunque considero lamentable que lo femenino sea entendido «exclusivamente» en la línea de lo oscuro, pasional, demónico e irracional (¿es sólo esto la mujer?), y que sea defendido «en contra de» los rasgos unilateralmente masculinos de nuestra civilización, con lo cual no queda más que la estéril polémica entre la guerra inter-estelar por el dominio y la oscuridad del sepulcro telúrico. Por la vía de la venganza sensitivo-pasional la mujer no podrá aportar más que una inversión del orden anterior, tan estéril como éste. La voluntad de creación singular y de personalización que proclama la posmodernidad implica efectivamente una recuperación de la fecunda «mater-materia», pero no a costa del necesario despegamiento y crecimiento a la luz solar de principios «formales» (patriarcales, aunque no exclusivamente), sin los cuales no hay entendimiento ni racionalidad posibles que no sean mero retorno a la indiferencia intrauterina. Pero, además, ni siquiera el ideal de un perfecto equilibrio entre lo masculino y lo femenino es capaz de proporcionarnos la Novedad absoluta que hambreamos. En su punto culminante, el correlacionismo bipolar se inmoviliza en la identidad resultante del perfecto reparto de fuerzas. ¿Acaso

está la realidad condenada a encerrarse en el tedioso eterno retorno de sí misma? ¿O es radical apertura que presagia y está destinada a lo Otro de sí?

María José de Torres Gómez-Pallete

Antonio Alegre, *La sofística y Sócrates. Ascenso y caída de la polis*, Montesinos. Biblioteca de divulgación temática n.º 37. Barcelona, 1986, 110 págs.

Si se contrasta la bibliografía sobre la sofística producida en nuestro país con la que se produce en el extranjero, la primera diferencia se refiere, sin duda, a la cantidad. Mientras en España apenas pueden encontrarse algunos artículos o estudios parciales en un marco más amplio, en el extranjero hallamos con cierta abundancia tanto obras generales dedicadas al movimiento sofístico como monografías sobre temas específicos o sobre los sofismas más destacados.

Existe, sin embargo, otra diferencia todavía más alarmante. En nuestro país, sobre todo en las obras de divulgación, persiste con la mayor inconsciencia y en pleno vigor el viejo paradigma antisofístico. Poco más se ha hecho, pues, que repetir a Platón.

En este nada alentador panorama la obra de Antonio Alegre, Profesor de la Universidad de Barcelona, resulta útil y recomendable en muchos aspectos, principalmente porque se sitúa en el nivel más avanzado de la historiografía actual sobre el tema, desde el cual se vislumbra un auge todavía más considerable de los estudios sofísticos en el futuro que permitirá la elaboración de una nueva vi-

sión de la filosofía griega del siglo v a. de C. Iniciado el camino, este objetivo está lejos de ser alcanzado y su dificultad dimana precisamente de la complejidad de problemas que se encuentran involucrados en la confrontación sostenida por Platón y Aristóteles contra los sofistas. La desaparición de los textos constituye un obstáculo añadido y un tema más a resolver de urgente investigación.

El profesor Alegre comienza, contra la habitual reducción de la sofística a retórica huera o a simples técnicas de éxito social, reconociendo el planteamiento de problemas de validez eterna y que poseen sorprendente actualidad. Es decir, no es cierto que los sofistas no se preocuparan de problemas filosóficos, proposición que, como se ve, constituye una réplica a los enemigos de los sofistas, terreno en el que encontramos, inevitablemente, a Platón. No se trata de pasar a un antiplatonismo superficial, sino de comprobar el «sentido peyorativo» de que está impregnada la visión que Platón forja de los sofistas. Dicho de otro modo: si se quiere evitar la caída en una repetición de los anatemas del Académico, no queda otro camino sino el análisis de las diferencias, agudo vislumbre que le debemos agradecer a Grote.

Tal análisis exige necesariamente reconocer un núcleo filosófico en los sofistas, coherente y profundo, nada despreciable a juzgar por las energías que Platón y Aristóteles dedicaron en refutarlos.

El profesor Alegre busca por ello otro punto de partida: la sofística no representa sino el surgimiento de formas de pensamiento que reflejan las transformaciones sociales y políticas del siglo v a. de C. griego. Esta es su propuesta en sintonía con los trabajos