

Andrés Ortiz—Oses

## SENTIDO Y LENGUAJE. PARA UNA ONTOLOGIA HERMENEUTICA

“La materia desea la forma como lo femenino  
y lo feo a lo masculino y bello” Aristóteles

**Summary:** *The object of a fundamental hermeneutics is the interdisciplinary totalization of meaning; meaning is established intersubjectively as lifemeaning, that expresses itself in a language or culture understood as “life form”. The life-forms co-imply psychosocial structures in which fundamental anthropological experiences are expressed. There are two languages, cultures or fundamental forms of life whose respective anthropological experiences relate to two diverse world visions: the experience of matriarchal-naturalist life, typical of the mediterranean primitive culture, and the patriarchal-rationalist experience, typical of our technological culture. The author intends to found a communication of the opposites in a synthesis (fratriarchy, coniunctio-consensus, “androgynous”).*

**Resumen:** *El autor ofrece un cierto desplazamiento del concepto “patriarcal-racionalista” de verdad (mito desmitologizado) por el “matriarcal-naturalista” de sentido (mythos vivido), tratando de fundar una Metodología hermenéutica según la cual el sentido emerge a nivel pragmático-antropológico a raíz de la pregunta por lo que un texto quiere decirnos axiológicamente (arquetípicamente, vivencialmente, mitológica-mente).*

### I. LA METAFISICA CLASICA Y SU INTERPRETACION

#### 1. Introducción

Lo que normalmente se denomina como metafísica no es la metafísica sin más sino una metafísica muy concreta: la metafísica clásica grecocris-

tiana en cuanto metafísica indoeuropea o metafísica occidental. La concepción del mundo propia de esta metafísica responde a la experiencia de la realidad como *ser*. Ahora bien, el concebir la realidad como “ser” no es algo obvio ni universal, pues otras metafísicas o mitologías, como la vascas, la conciben como “energía numinosa” (indar, adur, mana) que circula por todas las cosas.

En general, podremos decir que la comprensión de la realidad como ser responde a una visión de dominio o estratificación cósmica del mundo por parte de un sujeto que se enfrenta a la realidad como objeto. Esta visión de lo real como ente u objeto visionado por un sujeto se manifiesta bien en el lenguaje indoeuropeo griego, cuya estructura permite que el sujeto pueda predicar de todo que “es” (ser), lo que no es factible en otros idiomas en los que no existe la cópula sustantivadora “es”, sino que se habla verbalmente de las cosas como aconteciendo (e.g. “el verde verdea”). Pero sobre todo, y como veremos, la metafísica clásica es expresión de la experiencia antropológica típica indoeuropea, la cual se plasma en una concepción patriarcal-racionalista e individualista del mundo, en contraposición con la experiencia matriarcal-naturalista y comunalista del mundo propia de la civilización aborígen mediterránea anterior a las invasiones indoeuropeas y transmutada precisamente por éstas.

Entendemos, pues, por metafísica una hermenéutica o interpretación *totalizadora* del mundo que se expresa diversamente de acuerdo a las diversas culturas. La metafísica no es sino una concepción del mundo y del sentido de la vida, el cual se expresa en un lenguaje cultural o forma de vida. Hay así tantas metafísicas como formas de vida o formas de apalabrar la realidad en su sentido. Y

hay tantas formas de vida como formas de ser o modos de ser. Ahora bien, es típico de la metafísica occidental el haber querido presentarse como la forma de ser auténticamente, o sea, como modo del Ser, lo que no es sino un intento mitológico ya no sólo totalizador sino en peligro de convertirse por su etnocentrismo, en totalitario. Pero repásemos brevemente la historia de la metafísica occidental del ser.

Suele hacerse comenzar la metafísica occidental por los griegos. En efecto, la filosofía griega se plantea el típico tema de la totalización del sentido con su pregunta por el principio o principios, causas, razones y fundamentos de los seres. Mientras que los presocráticos todavía se mueven a un nivel simbólico cuando consideran a los cuatro elementos como fundacionales del mundo. Será Heráclito quien ofrezca un primer principio y razón de las cosas denominado por él: *logos* (ley universal ontológica). Esta ley —*logos*— será interpretada por Parménides como razón pura: como ser absoluto y estático. El Ser es: los seres o entes son por el Ser o Ente, el cual se convierte en Sustancia (Aristóteles). En la búsqueda de las sustancias o esencias puras (Platón) el ser comparece aristotélicamente como razón arquetípica, universal y necesaria de todo lo que realmente o verdaderamente es la filosofía primera —llamada después por Andrónico *Metafísica* y por Goclenius *Ontología*— es la ciencia aristotélica encargada de estudiar el fundamento de todo —el ser—, fundamento que encuentra su máxima expresión y transparencia en Dios. El ser aparece en Aristóteles como la racionalización del Bien platónico, es decir, del Sentido. El ser es el sentido, forma pura sin materia, acto puro de por sí, sin potencia, luz, verdad, *logos*. Podríamos decir con Heimsoeth que el *logos* griego que interpreta la realidad como ser no es sino una traducción del *logos* del mundo como alma, de modo que lo inteligible, suprasensible y lógico se hace fundamento de lo sensible, concreto y real-material.

El propio Cristianismo quedará preso de esta metafísica griega pues, aunque en el Nuevo Testamento, el *logos* aparece como vida y voluntad, en la metafísica escolástica seguirá rigiendo el Ser —ens—, el cual quedará hipostasiado en el propio Dios cristiano considerado como el Ser mismo (*ipsum esse*), de acuerdo a la consideración última del ser como “divino” o “verdad” (Tomás de Aquino).

No será extraño ver a la metafísica / ontología

de Ch. Wolff (S. XVII) convertida en una ciencia deductiva de principios puramente formales o ciencia de los posibles (ideas puras), de modo que estudie los predicados trascendentales de las cosas como predicados generales o abstractos, lo que llevará a Kant a considerar a la *Metafísica* como mera Ideología, es decir, como una “ciencia” de ideas no constitutivas sino meramente regulativas (ideas abstractas). Frente a esta degeneración lógica, el propio Kant intentará fundar la razón metafísica en la realidad vivida, sea como ética o razón práctica con sus postulados de principios de comportamiento (actitudes, talentos), sea como estética o razón sensible con sus principios a la vez subjetivos y objetivos (pues así funciona el *pulchrum* o belleza como experiencia-límite).

Acaso nadie como Heidegger ha recogido mejor el planteamiento clásico como el replantamiento crítico kantiano, aunque su filosofía se sitúe en los orígenes presocráticos de nuestro ser y pensar occidentales. Nadie como él ha visto mejor el sentido del Ser como Sentido —un Sentido, sin embargo, que, de acuerdo a la experiencia humano-mundana, no aparece ya sólo como sentido positivo, transparente o divino, sino asimismo como ausencia y destino (trágico).

## 2. Interpretación

Ha sido G. Thomson quien en su obra “Los primeros filósofos” ha sometido a interpretación crítica el trasfondo de la metafísica clásica, con sus luces y sombras. Podríamos decir que la positividad de la metafísica griega está en erigir a la razón o racionalidad —*logos*— en paradigma de la realidad conceptuada como “entidad”, esto es, como transida de inteligibilidad, lo que encontrará en Hegel su máxima exposición. Se trata de la emergencia del *logos* frente al *mythos*, lo prelógico e irracional, a lo cual no será capaz de asumir el *logos* griego (ver Dodds). Thomson pone en relación el *logos* clásico y la categoría trascendente de ser con la emergencia de la democracia liberal griega, la cual se funda en una articulación racional-razonable de la realidad, así como en la proposición de una ley civil que representa la justicia formal ante el nuevo derecho basado en la medida, la media y, en definitiva, la clase media emergente de mercados (burguesía). La democracia liberal y su filosofía recupera, frente a la época aristocrática inmediatamente anterior, ciertos aspectos comunales de la más vieja cultura aborígen mediterránea de signo

matriarcal-naturalista, aunque a un nivel formal. Este formalismo aparece representado puntualmente en la conversión del viejo trueque en la mercantilización de las cosas bajo un patrón abstracto común: el dinero, la moneda acuñada. También se hace consumo común de la escritura, se erige la polis —lo urbano— y se constituye el Estado como proyección *abstracta* de la unidad e igualdad tribal-matriarcales perdidas. El viejo concepto de “suerte común” (isomoiría) frente a la Madre Natura, cede al de derecho común (isonomía) frente al Estado, el valor de uso al valor de cambio, la tierra comunal al lote de tierra familiar y/o privada denominada “sustancia” (o usía).

La ideología democrática de Solón (+ 560) tiene al frente de su Estado la categoría de medida (metrón) y justeza (dike). Las viejas diosas de la fertilidad, así como el dios agrícola popular Dionisio, cede a los nuevos dioses patriarcales Zeus y Apolo (el mesurador). Este intento filosófico-político clásico aparece bien en Pitágoras (535 A.C.), en cuyo pensamiento se intentan armonizar e intermediar los opuestos o excesos, o sea, lo ilimitado, femenino y múltiple con lo limitado, lo masculino y quieto. El mundo es definido ya no cualitativamente sino cuantitativamente como suma de números, siendo el número “relación armónica”.

Las categorías pitagóricas son: el medio o lo mediano (mesón), la medida y lo ajustado, la armonía. Mas no solo Pitágoras propugna la intermedación, sino que también lo hacen Hipócrates en medicina, Esquilo en literatura, Atenea en política (Cfr. la Orestíada) y Platón-Aristóteles en ética.

El proceso de racionalización socrática es formalmente positivo respecto a la aristocracia terrateniente, pero materialmente negativo respecto al más antiguo comunismo primitivo de signo matriarcal. El concepto de materia, aún cualitativa en los presocráticos como eco de su antigua divinización (materia = mater), deviene abstracta y definida como sustancia inmutable (Platón) o mudable (Aristóteles) pero sometida al patrón de la forma. El naturalismo jonio y su materialismo cede al racionalismo parmenídeo y al abstraccionismo platónico-aristotélico, que no es sino el reflejo de una sociedad basada en valores abstractos o mercantiles. Finalmente, lo más real —el ser— será interpretado como lo libre de contradicciones, con la dialéctica de lo real sometida a una dialéctica formal-abstracta.

La metafísica clásica expresa en sus categorías —logos, ser— la experiencia indoeuropea de la

realidad. En efecto, como ha mostrado F. K. Mayr, la tipología dualista clásica refleja bien el choque entre la más vieja cultura aborigen mediterránea, con sus categorías agrícolas de materia natural, devenir y comunidad, y los invasores indoeuropeos (indogermanos) que, a partir del 2.000 a.C., imponen sus nuevas categorías patriarcal-ganaderas de forma, ser y razón. De este modo se explica la lucha de categorías mediterráneo-matriarcales e indoeuropeo-patriarcales en la metafísica clásica y su típica ambivalencia y riqueza, aunque acabe confirmando supremacía a lo *patriarcal-racionalista* frente a lo matriarcal-naturalista: la idea se impone a lo sensible, logos a mythos, la razón pura al sentido impuro, el nombre (espacial) al verbo (temporal), el ser (einai, on) al devenir (génesis): Parménides. La definición se impone a doxa o mundo de la vida, la representación (idea) a la música (voluntad), el lenguaje paterno-formal al lenguaje materno-natural, la visión a lo audiotáctil, lo estático a lo extático, lo categorial-predicativo a lo comunicativo-proclamativo, la luz (lo bello-visto) al pathos. Como afirmará Aristóteles (Eth. Nic., Libro I, cap. 13), las pasiones a-lógicas se refieren obedientemente al logos como a un padre. Y Met., libro 1º, cap. 6 (988 a 3 55): Una sola forma “fecunda” muchas materias, estando la materia-femenina bajo la forma-masculina (Phys. I, 9, 192 a 23).

Este proceso griego se aliará con el proceso cristiano, de modo que Agustín de Hipona acabará ponderando la ratio superior, típicamente masculina, frente a la ratio inferior femenina (De Trinitate XII, 13, 20). Y Tomás de Aquino (Summa c. Gentiles, IV, 11) definirá a Dios, personificación del Ser, como forma pura sin materia (= mater), acto sin potencia (femenina), razón patriarcal (ratio patris). La simbólica griega y la greco-cristiana es la misma: comparece Platón (Timeo 50 c-d) con Escoto Eriúgena: ambos simbolizan a lo determinante, con-formante o definiente como masculino-racional, así como a lo recipiente informado-material como pasión-femenina o sensibilidad; con la particularidad de que en ambos este último elemento aparece supeditado a aquél: Cfr. E. Bloch.

Pero quisiéramos ofrecer un exacto ejemplo de conceptualización metafísica en la que se intersectan el motivo griego y el escolástico-cristiano: nos referimos a la obra de E. Coreth (Metafísica, Ed. Ariel; Ontología, Univ. Innsbruck). Se trata de una metafísica aristotélico-tomista, en la que se incluyen claros motivos platónicos y hegelianos, siendo

bien representativa de la metafísica clásica occidental.

### 3. El corpus de la metafísica clásica

**Tesis I:** La filosofía primera, Metafísica u Ontología es una ciencia del ente en cuanto ente: su objeto material es todo ente; su objeto formal es la "ratio entis" o "razón de ente" (entidad). El conocimiento metafísico no puede obtenerse ni por pura deducción ni por mera inducción, sino por reflexión trascendental en el acto de intelección o conocer, pues la condición última de posibilidad de nuestro conocer e incluso preguntar es el ser, del cual he de tener una noción previa o noticia implícita.

**Explicación:** El conocimiento metafísico trasciende el ámbito de la experiencia empírica, por lo que no vale aquí el método sintético-inductivo. Pero tampoco el método analítico-deductivo del racionalismo, pues caeríamos en una pura Ideología y habríamos de admitir ideas innatas. El método metafísico es el trascendental-kantiano, el cual reflexiona no sobre un objeto de experiencia sino sobre las "condiciones de posibilidad" o condiciones aprióricas-subjetivas que condicionan el conocimiento del objeto. Pues bien, el ser se revela como condición cognoscitiva de los seres (entes).

**Tesis II:** El acto cognoscitivo más simple como es el preguntar revela ya al ser como "noticia previa" del ámbito universal de los entes, por lo que la noción de ser aparece como trascendental. Al mismo tiempo, el ser se revela como acto constitutivo del ente y, por tanto, como principio de perfección de por sí absoluto y sólo limitado por la esencia o realización finita-concreta.

**Explicación:** No puedo conocer los seres sin pre-conocer implícitamente el ser, así como no puedo preguntar por esto y por lo otro, o sea, por todo, sin tener una pre-comprensión o noción previa del ámbito de inteligibilidad o ser. Ahora bien, si el ser es condición de posibilidad de los seres, también es condición de realidad y realización de los seres, ya que el ente (los seres) sin el ser sería inteligible; es así que es inteligible, ergo... El ser dice acto, perfección de por sí absoluta y sólo relativizada en el ente finito, en su realización concreta. El ser, en consecuencia, no es sólo un concepto, como quería Suárez, sino un principio real de lo real sin el que lo real no "sería".

**Tesis III:** Todo ente es uno, verdadero, bueno y bello: éstas son las propiedades trascendentales o universal-generales del ser en su entidad. Se trata de auténticos juicios sintéticos a priori, pues aumenta nuestro conocimiento del ser de un modo apriórico.

**Explicación:** Todo ente en su ser dice autoposición, unidad, coherencia, armonía y mismidad, es decir, auto-identidad, pues la esencia del ser es lo contrario de la multiplicidad, dispersión, irracionalidad o materialidad. Al mismo tiempo todo ente en su ser es transparente, inteligible y positivo o con-sentido, es decir, verdadero y bueno, pues, todo ente precisamente en cuanto ente o participante del ser es inteligible o apetecible, e.d., objeto de intelección, así como objeto de apetición o afirmación. Lo inteligible y lo apetecible representa lo verdadero y la

bondad ónticas: Verum est intelligibile, bonum est appetibile. Todo ente, en cuanto dice ser dice perfección y en cuanto perfecto es inteligible y positivo (afirmable). Finalmente, la belleza no es sino la unidad de la verdad y de la bondad —su lugar de intersección—. Se trataría de juicios sintéticos (que añaden algo al ser) aprióricos (explicitaciones del ser).

**Tesis IV:** La noción de ente no es ni equívoca ni invoca, sino análoga.

**Explicación:** La relación o habitudo del ente respecto a los entes no es de equívoco o equivocidad, pues caeríamos en un agnosticismo irreal, ni tampoco de univocidad, pues recaeríamos en una especie de monismo, panteísmo u ontologismo igualmente irreal, sino análogo: se predica o dice respecto a los seres de acuerdo a un régimen de identidad o identificación entitativa —los entes "son"— así como de diferencias— los entes son así o así—. El hombre, efectivamente, aprehende el ser —de por sí infinito— a través de los seres finitos.

**Tesis V:** El ser es de por sí espiritual, de modo que el ser material es un ser alienado. Por ello el mal no procede esencialmente o per se del ser sino accidentalmente.

**Explicación:** El mal no es esencial sino accidental, pues el Ser dice de por sí Bien. El mal sería privación, o sea, negación de la perfección debida o exigitiva del Ser-Bien. En este sentido el Ser es espiritual o autológico, enajenándose en la materia.

### 4. Por una metafísica hermenéutica

Si tuviéramos que realizar una breve crítica de la metafísica de E. Coreth diríamos que subyace en ella un planteamiento teológico e idealista, infiltrando en el concepto de Ser una creencia, proyección o fe ideal: el Ser como puro Sentido últimamente personificado en Dios como "nóesis nóeseos" o autognosis. Por ello el mal, el sinsentido y la opacidad quedan relegados a meros accidentes mostrándose claramente el desbocamiento de la materia aquí mal-vista y, sin embargo, divinizada en las culturas matriarcales (Cfr. E. Bloch). Además, creemos que se da una especie de argumento ontoteológico en la Tesis II, en la que se da el paso del ser como concepto al ser como real (falacia ontológica).

Con ello nos adentramos en la crítica de A. Amor Ruibal (+ 1.930) a la filosofía greco-escolástica, acusada por él de idealismo (que no es sino un realismo exagerado). Frente a la consideración corethiana de lo absoluto como razón de lo relativo, afirmaríamos con Amor Ruibal que lo relativo, concreto y vital es razón de lo absoluto, abstracto y eidético. En su filosofía, el ser no aparece hipostasiado como en Coreth (o Heidegger) sino condicionado por la realidad y el conocimiento,

precisamente como lugar de intersección o correlación prelógica de lo real y lo ideal, de objetividad y subjetividad, de mundo y hombre al encuentro. El *ser*, pues, en cuanto realidad radical y compleja es *objetivo-subjetivo*, correlacionalidad fundamental, relato o condición (con-dicción) de implicación de mundo y hombre. Ello quiere decir que la realidad en su ser y sentido aparece como una realidad cuasi-lingüística, realidad humana o humanada, realidad alienada o impura de la que partimos para abstraer posteriormente puras esencias, ideas regulativas o de-nominaciones abstractas.

De este modo, la filosofía de A. Ruibal se destaca también de la concepción de Zubiri sobre la realidad como realidad "muda y desnuda" o realidad pura y "de-suyo". La realidad en A. Ruibal, al contrario, sería una realidad "de-nuestro", de nosotros o nuestra, pues que la *protorrelación* de realidad y conocimiento, objetividad y subjetividad, antecede totalizadamente a la posterior disgregación y abstracción o distinción. Frente al realismo absoluto zubiriano, el realismo ruibaliano es relativo o correlativo, pues la realidad dice relación ineludible al conocer, aunque esa relación sea de independencia (relativa y correlativa). Del mismo modo se diferencia la noción de esencia en A. Ruibal, la cual es definida como relación objetivo-subjetiva, es decir, algo considerado por nosotros como cualificativo fundamental. La esencia no sería sino el correlato de un "nombre" en cuanto sustantivación de una cualidad o adjetivo cualificativo. Como puede apreciarse, el lenguaje funge en el sistema de A. Ruibal de paradigma de la realidad. La realidad dice referencia prelógica o al logos, mientras que el conocimiento dice referencia pre-lógica o intuitiva de lo real: el *Ser* representa precisamente el quicio, nexo y relación de realidad y conocimiento.

Pero acaso la peculiaridad de A. Ruibal aparezca mejor en su concepción de lo hipostático-individuo, persona— como fundamento de lo inhypostático-esencias, sustancias—. Se trataría de invertir el árbol filosófico de Porfirio que comienza por lo abstracto (la sustancia) y culmina en lo concreto (el individuo). Frente a la metafísica escolástica que deduce el carácter absoluto de la persona del carácter absoluto del ser (así, por ejemplo, F. O'Farrell, *Praelectiones de Ontología*, Univ. Gregoriana 1964-65), una metafísica hermenéutica u ontológica antropológica considera a la persona como la primigenia realización o personificación del ser (Lotz, Henrici, Levinas), pues de la persona humana y no del ser abstracto, podría

predicarse la verdad, bondad y belleza al menos en cuanto proyecto/proyección del hombre. En vez de hacer del ser la condición de la experiencia humana y de las leyes lógicas de la realidad, se trata de hacer emerger el ser de la experiencia humana del mundo y su lenguaje. La verdad del ser —pero también su no verdad— comparece precisamente en el lenguaje humano como apalabramiento de la realidad en su sentido auténtico e inauténtico; pues la realidad auténtica buscada por la metafísica no puede encontrarse sino a través del lenguaje, o sea, como intersubjetividad vivida así o asá, bien o mal, positiva o negativamente, ya que la realidad y el ser emergen en el lenguaje humano como realidad vivida o forma de ser.

Se trataría, pues, de reemplazar a una metafísica abstracta del ser puro por una hermenéutica del lenguaje, puesto que —de acuerdo con A. Ruibal— el ser se nos aparece como un interlenguaje impuro definidor de la realidad como realidad objetivo-subjetiva. Reinterpretar el ser como lenguaje es, por lo demás, tomar en serio a Aristóteles según el cual "el ser *se dice* de diferentes modos". El ser *se dice* así o asá, es decir, pasa por el lenguaje. Mientras que, frente a la metafísica clásica, no todo pasa por el ser (por ejemplo, la nada), por el lenguaje pasa todo, pues incluso puede hablarse de la nada con sentido (pero no puede decirse, salvo sin sentido, que *es* realmente en el sentido clásico fuerte). El lenguaje es, así, más envolvente o totalizador que el ser clásico que excluye el no-ser. El "trasfondo presupuesto sobre el cual se conocen los objetos" (A. Keller) no es el ser sino el lenguaje como horizonte común y comunitario. Frente al ser clásico, el lenguaje no reaparece como absoluto sino como relativo y correlativo: y; usurpando las palabras de Aristóteles y Tomás de Aquino, el lenguaje es, de algún modo, todas las cosas: cuerpo-alma de la realidad.

#### Bibliografía mínima

E. Coreth, *Metafísica* (ed. Ariel); *Conceptos fundamentales de filosofía* ("Ser"); Gómez Pin, *De Usía a manía* (c. Anagrama); G. Thomson, *Los primeros filósofos* (ed. S. XX); F. K. Mayr, en: *Símbolos, mitos y arquetipos* (ed. Gran Enciclopedia Vasca); M. Heidegger, *Introducción a la metafísica* (ed. Losada); Heimsoeth, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental* (Re. Occidente); A. Ruibal, *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma* (CSIC); X. Zubiri, *Sobre la esencia* (Soc. Est. Public.); Ortega; *Unas lecciones de Metafísica* (ed. Alianza); L. Cencillo, *Tratado de las realidades* (Syntagma); Hirschberger (Hia. Filosofía. Herder).

## II. Sentido y Lenguaje

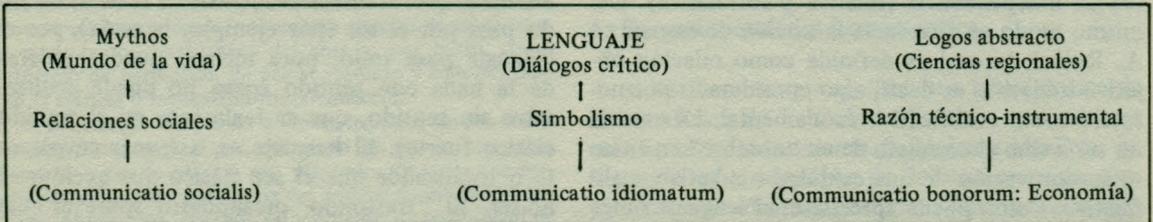
### 1. El lenguaje metafísico como Diálogos crítico entre mythos y logos

Al asumir el lenguaje como principio filosófico frente al ser clásico eludimos, obviamente, una serie de justificadas críticas de los anti-metafísicos. Estas críticas podrían reducirse a una por nuestra parte: que la metafísica clásica identifica realidad y ser, sin darse cuenta de que se trata de una interpretación o proyección que se cuele subrepticamente. La metafísica clásica olvida algo perentorio: que es *un* lenguaje o habla —el lenguaje o habla indoeuropeo—. Hablar de la realidad en su sentido sigue siendo, pues, nuestro intento clásico; pero este intento quiere ser consciente de que “habla” de la realidad, o sea, de que la realidad en-sí o de-por-sí (de-suyo) no es tal, sino que siempre ya está alienada, apalabrada, interpretada, mediada, trabajada, vista perspectivísticamente. O sea, que la realidad es nuestra realidad: que la realidad es lingüística, es lenguaje (logos impuro).

¿Qué clase de lenguaje? el lenguaje de la realidad a que se atiene nuestra metafísica es el lenguaje común-comunitario, natural-ordinario o materno. El lenguaje de la metafísica en cuanto lenguaje totalizador de la realidad en su sentido, es el lenguaje del sentido común, pero elevado a sistema crítico. Pues la realidad y la irrealidad, lo que es real, verdadero o falso no comparece sino en el diálogo intersubjetivo, consensual y crítico.

Para ubicar el lenguaje metafísico acudiremos a E. Cassirer, el cual distiende el universo del discurso humano entre *mythos* (mundo de la vida, vivencia, *sensus communis*) y *logos* (razón abstracta y científico-regional). Entre *mythos* y *logos*, Cassirer sitúa el ámbito intermediador y diacrítico del diálogos como lenguaje de ida y vuelta, interlenguaje analógico entre la equivocidad mítico-mágica y la univocidad lógica.

En una segunda lectura habermasiana y lévi-straussiana de Cassirer, podemos resituar el lenguaje metafísico entre *mythos* y *logos* como un lenguaje *simbólico-crítico* entre la *interacción social primaria* (relaciones sociales, interpersonales, convivenciales) y la *racionalidad técnico-instrumental*:



De este modo el lenguaje filosófico (metafísico) aparece totalizando *mythos* y *logos* como lugar de ida y vuelta o intercomunicación de Vida y Razón, Eros y Logos; pero, a su vez, aparece situado en su propio nivel —cultural— que no es ni el lugar acrítico del *mythos* ni el lugar abstracto-regional del *logos*. Se trata de un modelo dialéctico en el cual ocupa el lugar medial el lenguaje como diálogos crítico al que se atiene una filosofía fundamental, pues nuestro lenguaje común-comunitario, crítico-racional e intersubjetivo-consensual es el determinante en última instancia (crítica de *mythos* y *logos*, es decir, de todo lo humano y lo divino; en efecto, artes y ciencias, religiones y asuntos, encuentran su verdad o invalidez en el consensus crítico representado por el lenguaje interhumano, por cuanto aquí se dilucidan las valideces e invalideces democráticamente.

Pero el lenguaje no es el determinante en última

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

Podríamos redefinir a un tal lenguaje metafísico de la realidad como mitológico; no lógico ni mítico, sino mito-lógico, por cuanto en él emerge y se articula el *sentido*. El sentido es la asunción del

mythos a un nivel intersubjetivo, diferenciándose del mero significado abstracto. Ahora bien, el sentido en cuanto consentido emerge en y por el lenguaje dialógico como lugar de articulación de la experiencia del hombre en el mundo. El lenguaje metafísico articula críticamente el universo del discurso humano, distinguiendo totalizaciones de sentido, las cuales fungen como bliks, mitologías, weltanschauungen, cosmovisiones y, en definitiva, metafísicas. Denominaremos "culturas" a tales totalizaciones de sentido, y ya hemos distinguido anteriormente dos tipologías o lenguajes culturales u ontoantropológicos: la metafísica patriarcal-racionalista e individualista, propia de la cultura indoeuropea, y la metafísica matriarcal-naturalista y comunalista, propia del lenguaje aborígen mediterráneo o pre-indoeuropeo.

Nos atenemos, pues, al lenguaje intersubjetivo como lugar de *totalización antropológica del sentido*. El lenguaje, para decirlo con G. Calvo, constituye la dialéctica fundacional: "el medio de producción del ser a base de lo que no es, es aquello a lo que nos referimos como *lenguaje*, que no es ni ser ni no-ser, sino la *relación* entre ambos". (Lalia).

Pero he aquí que el lenguaje común elevado a diálogos crítico instituye a su vez el criterio de verdad, pues ésta se constituye consensualmente, lingüísticamente, intersubjetivamente. Habermas ha formulado así su teoría consensual de la verdad: "Según ella, puedo atribuir un predicado a un objeto sólo si también *cualquier* otro que pudiera entrar en diálogo conmigo atribuyese el mismo predicado al mismo objeto". Frente a las teorías realistas de la verdad como adecuación a una realidad presupuesta o evidencia, se afirma aquí la constitución intersubjetiva de la objetividad, así como su carácter esencialmente democrático. La actual Retórica postula un auditorio universal, la Escuela de Erlangen un acuerdo, la Escuela de Francfort la validez intersubjetiva o coimplicativa de los implicados en la presunta verdad. Podríamos redefinir así la verdad como consenso crítico-racional: el hombre *conviene* con la realidad que le impone condiciones, con-diciones que aparecen a su vez como convenientes y convincentes y, en tanto, como verdaderas. El lenguaje natural ordinario elevado a sistema crítico es el protolenguaje y el metalenguaje último decisivo.

En realidad la teoría consensual de la verdad tiene un trasfondo que se remonta al pragmatismo simbólico americano. Ya Urban hablaba de que la

realidad (verdadera) comparece en el discurso, de modo que todo conocimiento basa su estatuto en su reconocimiento lingüístico-comunicativo. Por su parte, G. H. Mead afirmaba que la significación es social. Todo ello está de acuerdo con la antropología de A. Gehlen y Merleau-Ponty, según la cual el comportamiento humano es lingüístico y el mundo un intermundo. Todos estos autores, y sobre todo Habermas, fundan la emergencia del sentido no a nivel meramente cognitivo-abstracto sino a nivel antropológico, interaccional y simbólico o mitológico, es decir, con-vivencial. El sentido no se explica: implica (Corbin), y el sentido verdadero coimplica verdaderamente a todos los implicados en él (sentido consentido), lo que incluye libertad e igualdad, así como asunción de las razones vitales o intereses de los comunicantes.

Jung pudo afirmar que en todo auténtico juicio totalizador (metafísico) no solamente entra el saber sensorial (es) y la constatación intelectual (qué es), sino específicamente la asunción sentimental (cómo me es) y la intuición (para qué es). El sentido se enhebra en el lenguaje comunitario entendido no como mero medio de ideas sino como mediación de vidas: un lenguaje es una forma de ser, un modo de ver y vivir, una perspectiva totalizadora del sentido, una "forma de vida" (Wittgenstein), una articulación antropológica del mundo. Dicho en terminología hermenéutica, el lenguaje es el modo de ser de la realidad, el lugar de conjugación de objetividad y subjetividad, y, por tanto, la realidad radical y compleja. Se trataría ahora de ofrecer brevemente la metodología lingüística del sentido.

## 2. Metodología lingüística del sentido

El sentido es algo más que el mero significado o contenido material-abstracto, así como más que su mediación significante o código, pues añade a significado y significante la significación antropológica. Desde la semiótica de Ch. Morris diríamos que el sentido no emerge en el nivel *semántico-objetivo* (el qué o mensaje) ni tampoco a nivel *sintáctico-estructural* (código), sino a nivel *pragmático* como lugar de dialectización de semántica y sintáctica ancladas en el "mundo de la vida" (Le-bens-welt). El sentido se verifica "consentimentalmente", respondiendo al para-qué, o sea, a lo que algo "*quiere decir*" para nosotros y nuestra vida. Por eso el sentido no se expresa en con-

ceptos o signos sino en símbolos, arquetipos o concepciones como lugares de toalización. Para Jung, en efecto, el sentido no es sino el *mythos* vivido y convivido, de modo que podríamos caracterizar a la tarea filosófico-metafísica como desveladora del *mythos* subyacente al logos, y viceversa.

Creemos que bajo este esquematismo epistemológico o semiológico subyace un esquema antropológico más profundo, tradicionalmente estereotipado respectivamente en las categorías *empírico-semánticas* (el cuerpo), las categorías *lógico-sintácticas* (el alma) y las categorías *antropológico-dialécticas* (el espíritu); estas últimas anuncian las categorías mítico-estéticas, en las que emergen la creatividad y recreación del mundo por el hombre. Pues bien, el sentido emerge en la dialéctica de las relaciones no cósmicas ni abstractas, sino antropológicas. Mas el sentido, siendo creación de la experiencia antropológica, es recreación mítico-estética, con lo que el sentido se define como recreación de lo sentido.

Podríamos proponer tres ejemplos típicos del lenguaje metafísicos o recreadores del sentido: el marxismo, el estructuralismo y el existencialismo. El *marxismo* se coloca a nivel semántico, entendiendo el sentido como social-material (cfr. Goldmann); el *estructuralismo* se coloca a nivel sintáctico-formal, definiendo el sentido como lógico-estructural constituido por pares de oposición (Lévi-Strauss); finalmente el *existencialismo* se coloca a nivel mítico-estético, interpretando el sentido como pura recreación subjetiva (olvidando que se trata, según nosotros, de una recreación antropológica e intersubjetiva). Solamente una teoría multifactorial (Habermas) puede dar cuenta de los niveles del sentido, el cual encuentra su especificidad no a un puro nivel económico-social (marxismo), sintáctico-formal (estructuralismo) o psíquico-existencial (existencialismo), sino a nivel antropológico-lingüístico o psicosocial. El lenguaje del sentido en última instancia dice "forma de vida" (Habermas).

El sentido no responde de lo que algo es y cómo es o funciona (e. g. la materia) sino de lo que simboliza, afecta e implica para nosotros en un contexto axiológico o valorativo. Como muestra el caso de la cultura pawne (Lévi-Strauss), su sentido emerge a nivel metafísico.

### 3. Axiología y Tipología del sentido

Una metafísica hermenéutica no constituye un

mero sistema de signos, por cuanto el signo se refiere al mundo físico del ente, sino una simbología, pues el símbolo se refiere al mundo humano de la significación axiológica o valorativa. Distinguíamos dos tipificaciones del sentido: la metafísica *patriarcal-racionalista*, ya antes aplicada a la ontología clásica occidental, y la metafísica *matriarcal-naturalista* propia de la cultura aborigen mediterránea pre-indoeuropea, así como de la cultura vasca.

A ambas metafísicas subyace una experiencia antropológica respectivamente matriarcal y patriarcal. Con ayuda de la simbología de G. Durand, así como de F. K. Mayr, Borneman, Thomson y E. Fromm, podemos ofrecer el siguiente cuadro cointeractivo de los dos "tipos ideales".

#### Simbología matriarcal-naturalista

- Estructuras místicas-descensionales
- Categorías nocturnas: la tierra, la luna.
- Complexio oppositorum
- Moira, Materia, Physis
- Génesis, Verbo
- Agricultura, sedentarismo
- Natura naturans
- Ratio inferior
- Diosas de la fertilidad

#### Simbología patriarcal-racionalista

- Estructuras heroico-ascensionales
- Categorías diurnas: la luz, el sol
- Principios de identidad y contradicción
- Nomos, Forma, Logos
- Ser, Nombre
- Ganadería, nomadismo
- Natura, naturata
- Ratio superior
- Dioses masculinos

A partir del propio Durand y socios es posible sonsacar una tipología de categorías intermedias, vinculativas o dialécticas que totalizan los opuestos bajo un principio capulativo. La figura mítica de la androginia puede servir de símbolo al respecto, pudiendo denominar a una tal estructura coimplicadora de los contrarios como "fratriarcal", intersubjetiva o consensual. (G. Jung propone como arquetipo de tal metafísica al dios gnóstico Abraxas como lugar de conjunción de lo masculino y de lo femenino, sentido y sin sentido, logos y eros, consciente e inconsciente, ser y no-ser, bien y mal). Se trata de una oposición complementaria (O. Paz) en un Pleroma o sentido consentido; Mientras que el significado se consti-

tuye oponiendo una forma (estructura) a una materia (caos), el sentido verdadero se constituye superando la oposición en una síntesis proyectada críticamente. El significado es cósmico: está dado. El auténtico sentido consiste en una recreación de la realidad en su idealidad, o sea, del mundo por el hombre. Un tal sentido tiene a su vez sentido si es capaz de coimplicar a los implicados en él, si ofrece una interpretación más totalizadora, si representa un lenguaje antropológico o forma de vida realmente vital: pues el último baremo es siempre biófilo (*Vitam beatam convivere*).

#### Bibliografía

De M. Heidegger, *crf. su Carta sobre el humanismo* (Taurus); de Durand, *La imaginación simbólica* (Amorrortu) y de Ch. Morris, *Signos, lenguaje y conducta* (ed. Losada); de Habermas se anuncia en Teorema su "Teoría de la comunicación"; de Cassirer, *Mito y lenguaje* (Nueva Visión); sobre el estructuralismo, véanse las introducciones en ed. Nueva Visión. Sobre el marxismo L. Goldman, *Filosofía y ciencias humanas* (N. Visión). Finalmente, E. Trías, *Metodología del pensamiento mágico* (Edhasa); C.G. Jung, *El hombre y sus símbolos* (Caralt); E. Fromm, *El miedo a la libertad* (varias editoriales); O. Osés, *El inconsciente colectivo vasco*, Ed. Txertoa, S. Sebastián 1983.