

# EL SÍMBOLO: ESE DESAFÍO QUE NO CESA. LA FILOSOFÍA HERMENÉUTICA DE ANDRÉS ORTIZ-OSES

THE SYMBOL: THE CHALLENGE THAT NEVER CEASES.  
THE HERMENEUTIC PHILOSOPHY OF ANDRÉS ORTIZ-OSES

Celso Sánchez Capdequi

*I-Communitas: Institute for Advanced Social Research.  
Universidad Pública de Navarra*

Javier Gil-Gimeno

*Investigador independiente*

**Resumen:** *La filosofía hermenéutica de Andrés Ortiz-Osés ha dejado una huella de calado en el panorama intelectual nacional e internacional. Su trabajo profundizó en las desventajas del símbolo en un entorno cultural que tiende a incidir en los antagonismos y que, por ende, olvida y reprime dimensiones de la realidad que no se someten al pensamiento binario. Si la herencia occidental de la filosofía clásica apuesta por la búsqueda de la verdad, siempre Una y Excluyente, la hermenéutica de Ortiz-Osés explora los trazos del sentido en el intento de la integrar la realidad toda y varia sin dejar a nada ni a nadie fuera de su red implicativa. El símbolo es el hogar lingüístico del hombre en el que perduran los planos del significado, de la comunicación y de lo innombrable. Todo está en él sin que sus miembros se unifiquen y sin desvincularse por completo. Sin embargo, la modernidad burguesa hace peligrar esa red simbólica por el predominio del entendimiento abstracto frente a la multiplicidad sensorial. Por otra parte, en la modernidad tardía es la reacción compensatoria de Eros la que hace estallar y celebrar la fragmentación sensorial sin noticia de articulaciones narrativas tendentes a lo universal.*

**Palabras clave:** *símbolo, imaginario, implicación, trascendencia y sentido.*

**Abstract:** *The hermeneutic philosophy of Andrés Ortiz-Osés has left a deep mark on the national and international intellectual scene. His work delved into the misadventures of the symbol in a cultural environment that tends to emphasize antagonisms and thus forgets and represses dimensions of reality that do not submit to binary thinking. If the Western heritage of classical philosophy is committed to the search for truth, always One and Exclusive, Ortiz-Osés's hermeneutics explores the traces of meaning in the attempt to integrate the whole and varied reality without leaving anything or anyone out of its implicative network. The symbol is the linguistic home of man in which the planes of meaning, communication and the unnamable endure. Everything is in it without its members being unified and without being completely dissociated. However, bourgeois modernity endangers this symbolic network by the predominance of abstract understanding as opposed to sensory multiplicity. On the other hand, in late modernity it is the compensatory reaction of Eros that explodes and celebrates sensory fragmentation without news of narrative articulations tending towards the universal.*

**Keywords:** *symbol, imaginary, implication, transcendence and meaning.*

Si algún aspecto ha tenido difícil encaje en la aventura moderna ha sido el símbolo. A pesar de sospechas y deconstrucciones reiteradas, los actuales modelos de sociedad viven de continuo entre una mirada volcada hacia un *futuro incierto* y una pauta de comportamiento que opta por retornar a las *fuentes originarias* de un credo religioso o cultural. En ningún caso ambas opciones abandonan la condición de modernas. De algún modo, reinterpretan y actualizan lo heredado en un sentido u otro. Sin embargo, en el corazón de esa tensión que recorre el devenir de la modernidad se revela la dificultad de nuestro tiempo para vivir en sintonía con el símbolo como recurso lingüístico específico de la especie humana. Si ya Cassirer hablaba del hombre como *animal simbólico* y si autores como C. G. Jung, G. Durand y M. Eliade, entre otros, veían en él la instancia expresiva que permite al humano dotar de continuidad al plano de la inmanencia y al de la trascendencia, la vida contemporánea ha tendido a romper esa continuidad favoreciendo esquemas de representación a-histórica y esencializada (la Razón, el Progreso, el Desarrollo) propios de la modernidad burguesa, o bien la mirada particularista dominada por una identificación con lo propio (culturas, religiones, civilizaciones) asentada en la tardo-modernidad hiper-expresiva. En ambos casos, predomina la descompensación excluyente hacia el componente

logo-crático o hacia el sustrato vitalista. El conflicto arraiga en la trama simbólica de nuestros lenguajes.

La filosofía de Ortiz-Osés surge como respuesta a un contexto cultural ajeno al *alcance articulador* del símbolo en el que no sobra nada de lo vivido por la humanidad a lo largo de su evolución. Es el hogar inclusivo en el que se van sedimentando los episodios culturales que conforman los mínimos comunes de la aventura humana. Desde las primeras pinturas rupestres hasta la sofisticación tecnológica tardo-moderna, el hombre ha proyectado simbolizaciones cargadas de significado. Sin embargo, en los distintos episodios culturales de la aventura humana hay determinados recursos del símbolo que se contraen en beneficio de la expansión dominante de otros. En numerosas ocasiones, el problema estriba en que el hombre ignora sus proyecciones mediadoras hasta el punto de que éstas parecen ajenas, de otro(s), de lo Otro. Por ello, la historia del símbolo es la historia de sus descompensaciones y las de sus modelos culturales empobrecidos. En concreto, en el símbolo el mundo contemporáneo se juega, no sólo su mayor o menor autonomía ante los demonios exteriores (el dominio de la naturaleza o del otro) y los demonios interiores (anclajes imaginarios), también la dimensión reintegradora del hombre en un escenario que tiende radicalmente hacia la disgregación y el particularismo sin complicidad entre sus fragmentos.

## 1. MEDIOS, MEDIATIZACIONES Y MEDIACIONES CULTURALES

La valía de la filosofía hermenéutica de Andrés Ortiz-Osés no es fácilmente apreciable en un entorno nacional y cultural que tiene muy arraigada la idea de los extremos irreconciliables. A lo largo de la historia de nuestro país y del proceso de modernización, episodios relativos a la exclusión y a la expulsión de grupos culturales han sido un elemento recurrente. En paralelo, la historia de la filosofía, desde tiempos inmemoriales, avala esta observación, ya que en su transcurso siempre ha existido una parte omitida sobre cuyo silencio se ha edificado el modelo de razonamiento universalmente convalidado por la metafísica (occidental). Desde la Grecia socrática la exclusión de los accidentes cualitativos del afecto ha permitido a la razón cerrar concluyentemente el círculo de *la realidad*. Con ello, al mismo tiempo, se oficializaba el instrumento de conocimiento, en este caso, el entendimiento, y el correlato narrativo como garante del éxito civilizatorio, el progreso científico.

En este ambiente irrespirable, Andrés Ortiz-Osés genera una propuesta filosófica sensible al conjunto diverso y vario de que se compone la experiencia del hombre en el mundo. La admiración que le asalta al observar lo que le rodea es que tan real es lo explicado por el entendimiento como *lo implicado y sobreseído* por éste. Una concepción de la realidad escorada radicalmente hacia una de sus partes no resuelve, por el contrario, ahonda en el problema de lo

excluido. Es más, si no se le da la voz, *el elemento sobrante y reprimido la busca reactivamente*. Y ello sin cauce ni pauta. Los excesos prometeicos en la racionalización tecnológica pretendieron absorber la vitalidad receptiva de Eros. Y hoy esta deidad fusionadora domina el espectro simbólico de una tardo-modernidad confundida y desarbolada por una emocionalidad embravecida.

La filosofía hermenéutica de Ortiz-Osés se acerca a los entes y les interroga. En su ejercicio de exploración, tras su aparente consistencia objetiva, detecta la huella humana: detecta *proyección imaginaria*. Toda realidad en derredor está transida de un relato simbólico que anima la aparente objetividad e impersonalidad reinantes. A su juicio, los hechos tienen *mana*, están impregnados de un *totemismo co-participativo* que hace de hilo implicativo en la larga cadena de los hechos del mundo. Que los hechos tengan *mana* implica ir un paso más allá de los análisis de Marcel Mauss, obligando a que los investigadores sean conscientes de esta dimensión de la realidad a la hora de aproximarse a sus objetos de estudio. Por ello, su propuesta consiste, más bien, en una filosofía del *entre*, de aquello que vincula, asocia y cose sin cerrar nada definitivamente. En algún momento de su reflexión habla de una *relacionalidad*<sup>1</sup> que desborda toda relación establecida para rehacerla por reunión de lo inconexo o tendente a tal. Por ello, intenta encontrar los guiones que vinculan los extremos de una visión dualizada en la modernidad burguesa y en la tardo-modernidad. Su propósito pasa por dar cuenta del conjunto de la realidad sin prescindir de nada. Incluso, de todo aquello que ha sido considerado como accidente por el logos griego y sus herederos contemporáneos. La síntesis conceptual del mundo, la aristocracia especulativa que reina en el mundo de la ciencia, la articulación esencialista que impregna las instituciones sociales y, en especial, la deriva semiológica que expresa la pulsión logo-céntrica dominante hasta el advenimiento de la postmodernidad, constituyen las capas de un edificio que ignora lo que la sustenta y lo que la liga al resto de realidades existentes (e insistentes): *la urdimbre pre-formal del sentido*.

La valentía de Ortiz-Osés pasa por incidir en un universal humano que en el curso de la cultura occidental es omitido. La pregunta por el sentido queda pendiente en un entorno cultural y lingüístico que ha reducido la expresividad humana a uno de los registros del discurso humano: el signo. En este recurso lingüístico la profundidad del mundo no es interpelada. La realidad es dada por supuesta y la cirugía conceptual opera en términos de diferenciación por áreas y sistemas de conocimiento correspondientes. Pero no cabe dudar de la consistencia de lo real objetivado. En este entorno cultural el lenguaje no articula ni integra. Pierde su condición de hilo de continuidad entre el hacer y su interpretación. Si acaso, establece correspondencia por adecuación funcional entre las palabras y los hechos. Estos son autónomos del lenguaje

---

<sup>1</sup> Cf. Andrés ORTIZ-OSÉS, *C. G. Jung. Arquetipos y sentido*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1988, p. 70.

que, siendo *reflejo o copia*, olvida su vieja disposición vivificante cargada de embrujos, hechizos, silencios y ecos inspiradores.

Frente a esta actitud contemplativa que interviene en lo real dividiendo y fragmentando, Ortiz-Osés analiza la materialidad infinita y expansiva sobre la que cabe la formalización y la diferenciación. Realiza un rastreo metafísico. Y se allega a las aguas del sentido, de esa "aglutinación de la energía-masa-eros fundacional de la vida"<sup>2</sup>. En él encuentra infinitud inexpresable y *concauidad exigitiva*. La visión matricial de las culturas preindoeuropeas y preaxiales sabía por sus imagerías milenarias y ancestrales que lo ctónico y lo telúrico arraiga en los arcanos de las expresiones sublimadas de la cultura. En ese estrato revitalizador de la existencia incuba el signo, pero la matriz generatriz de éste es el símbolo. En él reside el principio activo de una categorización metafórica (o *catafórica* en expresión de Ortiz-Osés) que la civilización occidental ha olvidado. Su error consiste en que ésta se ha quedado con la parte y ha omitido el todo. Sin el nexo soldador del símbolo nuestra visión del mundo deviene parcial y escasa. Desligadora. El logos sólo puede reivindicar su potencial revelador si se sabe parte y resultado de la *inocencia del devenir* (con-)movido por esa fluencia imaginaria en la que los límites del mundo y de las cosas ganan en provisionalidad. En expresión del propio Ortiz-Osés, el sentido de la vida sólo es posible desde y por *la vida del sentido*, desde y por sus procesos sordos de sublimación en los que la materia informe y telúrica se condensa en forma: deviene símbolo en el que todo(s) se integra(n).

## 2. EL DESTINO DEL SÍMBOLO EN LA PROYECCIÓN HUMANA

En algunos de sus trabajos, Ortiz-Osés habla de la condición *destinal* del símbolo. En él late la posibilidad humana de comunicar: *lo incomunicado*. Se trata del entramado lingüístico con el que el hombre puede comunicarse comunicando sus actitudes básicas: *sus arraigos imaginarios*. En ello radica la condición particular del animal humano. El símbolo se constituye de un doble eje: el horizontal, con otros interlocutores sociales; el vertical, en el que el símbolo sublima sus tramas arquetípico-existenciales en una articulación sublimada y universalista. La sustancia *cualitativa* (y senti-mental) que nos ancla en el mundo se desdobra en una secuencia conceptual que la expresa y comunica. La filosofía occidental, dice Ortiz-Osés, ha omitido el arraigo corporal del hombre en el cosmos. Ha promovido una comunicación horizontal sin el cruce vertical, es decir, una comunicación saturada de inflación semiológica y vaciada de pulso vitalista. La visión integral del símbolo en el que conviven las condiciones imaginarias de toda proyección narrativa con las formalizaciones sublimadas desplegadas espacial y temporalmente como pautas de acción

<sup>2</sup> Andrés ORTIZ-OSÉS, *Metafísica del sentido*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1989, p. 14.

social se fractura cuando una de sus partes queda a merced de la otra. Esta realidad se expande y afecta el modo de vida correspondiente. No en vano, mirar es seleccionar: el positivo de la foto evoca el negativo omitido. La luz y la oscuridad conviven en el curso de la aventura humana.

El símbolo constituye el hogar expresivo de la evolución cultural en el que cabe el mayor grado de libertad y la presencia del destino inexorable. Esto supone que el hombre, quiera que no, se inserta simbólicamente en las cosas co-significándolas. Va de suyo en cada decisión o acto. Sin embargo, la libertad consiste en poder desnaturalizar, en poder reinterpretar cualquier arraigo cualitativo del hombre en la experiencia. El símbolo conjuga el destino de vivir semánticamente el asentamiento del hombre en el mundo y la libertad de integrar (o no) en su existencia las mitades que lo constituyen. Confundir el símbolo con el concepto supone una simplificación iconoclasta y semiológica de sus potencialidades semánticas. Identificar símbolo y trama imaginaria desencadena un literalismo reduccionista.

A juicio de Ortiz-Osés, el recurso al *símbolo* y al simbolismo recubre en principio la necesidad humana de lograr precisas *mediaciones* de un inter-lenguaje implicativo de la identidad y la diferencia, la inmanencia y la trascendencia, lo exterior y lo interior, la realidad y su idealidad. Filosóficamente, el simbolismo realizaría la “conexión” del hombre y su mundo con el *ser* como “engrama” de su existencia: o, si se prefiere, con las estructuras de *sentido*<sup>3</sup>.

El arquetipo que subyace a esta afirmación es Hermes. Se trata del dios griego que media entre los dioses y hombres, entre el misterio y la realidad mundana. En el símbolo se dan los (des-)cosidos posibles de una *fractura real* entre sendos universos que, sin la mediación hermenéutica, no saben el uno del otro. Su potencial mediador permite integraciones puntuales y provisionales. *Lo que hay y lo que perdura* es el vacío entre ambos planos. Por momentos, el sentido emergente del fondo cósmico en el hombre permite puentearlos y establecer un mutuo conocimiento religador en la vida humana. Como añade Ortiz-Osés sobre el símbolo,

trata de *mediar* (remediar) la partición de la realidad en dos mitades: lo material y lo espiritual, lo racional y lo místico, lo empírico y lo metafísico, lo lógico y lo mítico. En su origen, *símbolo* en griego (*symbolon*) significa “reunión” de dos partes o mitades, siendo usada la expresión como reconocimiento mutuo de dos amigos o conocidos a través de los dos trozos reajustados de un *con-signo* (moneda o anillo) que funge como *consigna*

---

<sup>3</sup> Andrés ORTIZ-OSÉS, *Las claves simbólicas de nuestra cultura*, Barcelona, Anthropos, 1993, p. 55.

de com-partición (co-participación). Al reunir las dos partes del símbolo com-partido, el símbolo encaja, y, en cierta manera, se “supera” su virtualidad al realizarse<sup>4</sup>.

Sin embargo, entre las dos mitades rige una relación de tensión que sólo permite aproximaciones provisionales y penúltimas. Ni fusión ni fisión definitivas: si acaso, un lenguaje *dualéctico* que imposibilita un triunfo final del Uno sobre la multiplicidad y a la inversa.

A este respecto, el sociólogo alemán Niklas Luhmann<sup>5</sup> recuerda la diferencia entre *lo simbólico* y *lo diabólico*. Si el primero se caracteriza por la capacidad de fundir lo separado, el segundo incide en la separación de lo fundido. El símbolo es encarnado en la narrativa cristiana por el papel de Dios en su capacidad de integrar la oposición (Nicolás de Cusa). Lo diabólico tiende a fracturar y a recrearse en lo fragmentario. La demanda de visiones integradoras encarnadas por el símbolo convive con la pulsión rupturista del diablo. El control técnico del hombre parece mimetizar esta pulsión. En concreto, Mefistófeles es definido por Goethe como *el espíritu que siempre niega*. Pero sin mediaciones simbólicas el hombre queda atrapado en sí mismo, inconexo: sin continuidad con su inframundo instintivo y con su supra-mundo trascendente.

En este sentido, el movimiento que plantea Ortiz-Osés es doble: de ida-y-vuelta. La postmodernidad ofrece un primer momento en el que *deconstruye* la hipóstasis formalista de Occidente y se allega al punto de partida (que, como dice el autor, *está partido*): la *re-sensualización del mundo*. Sólo desde aquí el acartonamiento funcional del mundo puede revitalizarse. Pero la postmodernidad se equivoca si detiene y fija el flujo creativo en el marco de un proceso de esencialización de las tramas originarias de culturas, religiones y civilizaciones que, actualmente, imploran originalidad. Dicho de otro modo, la deconstrucción sólo es fecunda si anticipa y anuncia una *reconstrucción* simbólica en la que las polarizaciones del mundo encuentran vías de conexión y contacto. El sustrato vital y el intelecto no son perversos si se saben partes y no todos, momentos del curso de la vida. Su incomunicación es la incomunicación de la cultura y de la vida social correspondientes.

### 3. ICONOCLASIA Y LA DES-IMPLICACIÓN FORMALIZADORA

La iconoclasia constituye el gran desafío de la modernidad burguesa desde el momento en que su pulsión formalizadora se ha instalado en las tramas culturales. El triunfo incuestionable de un modelo de conciencia confundido con el entendimiento lógico explica la aspiración moderna al control

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>5</sup> Niklas LUHMANN, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1989, p. 267 ss.

exhaustivo de la experiencia. El *logos* griego, la religión regulada clericalmente del Medievo y el paulatino encapsulamiento de la conciencia reformista anuncian un modelo de conciencia secular(izada) en el que, en sus expresiones más extremas, cualquier vestigio de trascendencia queda marginado de los usos sociales. Lo que Taylor denomina *la afirmación de la vida corriente* consiste expresamente en la hegemonía moderna de lo más inmediato, cercano y reiterativo<sup>6</sup>. Ya Thomas Luckmann hablaba de la irrupción de las *pequeñas trascendencias* en la modernidad de los años 60 en la que el componente homogeneizador y reductor de las instituciones totales empezaba a debilitarse. La intimidad, la afectividad y las emociones sociales desactivaban la firmeza casi metafísica de poderes e instituciones confundidos con lo divino. La domesticación asfixiante del vitalismo erótico (anunciada por Marcuse) empezaba a dar muestras de cansancio. Se anunciaba una nueva proyección social que nacía como espíritu renovador e integrador, pero que, como el conjunto de los modelos socioculturales, su implantación unidimensional ocultaba pulsiones igualmente reductoras y represoras.

Ortiz-Osés sigue en este razonamiento el surco abierto por el simbolista francés Gilbert Durand en sus reflexiones sobre *las estructuras antropológicas de lo imaginario*<sup>7</sup>. A juicio de este último son tres los momentos que consuman la iconoclasia en el seno de la modernidad organizada. El primero sería el rechazo abierto de las religiones del libro a concebir las imágenes como sustitutos de Dios. El judaísmo, el cristianismo y el islam coinciden en este aspecto troncal que también comparte el socratismo en filosofía basado en una lógica binaria de la verdad (es decir, con sólo dos valores: uno verdadero y otro falso). Será Aristóteles el que, posteriormente, se apoyará en los hechos hasta alcanzar *la* verdad despojada de accidentes y experiencias sensoriales. El segundo tiene que ver con el establecimiento de la Escolástica medieval. Tras la desaparición de los escritos de Aristóteles en el curso de la historia occidental que va desde Grecia hasta el Medievo, es Averroes de Córdoba (1126-1198) el que se convierte en descubridor y traductor al árabe de los textos del Estagirita. Tomás de Aquino da paso al intento de aproximar el tono racionalista de Aristóteles y la fe cristiana. Su obra se condensa en una *Suma Teológica* que sentará las bases de la Escolástica de los siglos XIII y XIV. Por último, la revolución científica de la Europa del siglo XVII a través de Galileo, Newton, Kepler y Descartes afianza la pulsión racionalista, ya embrionarias en Aristóteles y Santo Tomás. Es decir,

<sup>6</sup> Cf. Charles TAYLOR, *A Secular Age*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, pp. 26-89.

<sup>7</sup> Cf. Gilbert DURAND, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

la razón es el único modo de acceder o de legitimar el acceso a la verdad. Más que nunca, a partir del siglo XVII, lo imaginario se ve excluido de los procedimientos intelectuales. El exclusivismo de un método único, *el método "para descubrir la verdad en las ciencias"* –tal es el título completo del famoso *Discurso* (1673) de Descartes–, invade todo el campo de investigación del saber "verdadero". La imagen, producto de la "loca del hogar", se ve abandonada al arte de persuadir predicadores, poetas y pintores; nunca tiene acceso a la dignidad de un arte demostrar<sup>8</sup>.

El lenguaje matemático con el que se construye la narrativa científica se apoya en el razonamiento mecánico y en una secuencia previsible del cálculo. Las dimensiones semánticas, aleatorias y accidentales del devenir humano desaparecen. El curso de los acontecimientos histórico-sociales se contagia del razonamiento científico. La pulsión de control de la burguesía edifica un modelo de organización social en el que todo es conocido o cognoscible con el manejo de las regularidades empíricas elevadas a verdad universal. El mundo social se confunde con el plano intramundano en el que se evapora todo resto de misterio en la aventura humana. Tiene lugar una *re-inmanentización del mundo* en la que la inmediatez empírica es *lo único* que hay, sin ángulos inaccesibles o límites infranqueables para el razonamiento lógico. Fuera de todo esto lo que queda es la mística o el silencio, según el primer Wittgenstein.

En este sentido, el símbolo queda desplazado de la centralidad moderna. Predominan modelos narrativos que pierden el pulso de la totalidad de las cosas. Dios, Hombre y Mundo cursan unos de espaldas a los otros. La experiencia moderna rompe su vínculo con la urdimbre imaginaria. Se seculariza, es decir, se identifica exclusivamente con lo mundano. El cambio social cronicado de la modernidad sobrevalora los códigos expresivos de comunicación simple, plana y precisa, despojados de resonancias mítico-rituales y vaciadas de la red de *metáforas vivas* (Ricoeur) que, según Nietzsche, reactivan la renovación y solidificación de los conceptos.

La iconoclasia moderna encarna la hegemonía de las facultades especulativas desarraigadas de los contextos locales y de los textos corporales. La aristocracia del intelecto sólo es posible porque se aplasta el submundo cualitativo de *las actitudes pasivas de la imaginación*. De ese modo, sin conexión con *la indeterminación originaria*, la relación de las palabras y las cosas es funcional. La pregunta por el cómo de la técnica desplaza a la del sentido de las cosas y las acciones. Los humanos se robotizan y actúan movidos por razonamientos utilitaristas. El curso del mundo se desvincula de las fuerzas cósmicas insertas en todo presente histórico. Este pierde resonancia. Ya no conmueve, ni evoca. Sin más allá (supra-temporal), ni más acá (instintivo), el futuro previsible es todo lo que hay.

<sup>8</sup> Gilbert DURAND, *Lo imaginario*, Barcelona, Ediciones del Bronce, 2000, pp. 26-27.

#### 4. EROS ENVANECIDO: EL DESPERTAR DE LA IDOLATRÍA ELECTRÓNICA

Siguiendo con el argumento de la hermenéutica del sentido propuesto por Ortiz-Osés, podríamos aplicar su mirada al tiempo más reciente que poco tiene que ver con la aparición de la modernidad burguesa. La revolución tecnológica, la aventura de lo global, la narrativa de la aceleración y el reclamo de la visibilidad de lo privado constituyen las expresiones de un cambio social a cuya base se encuentra una alteración arquetípico-cultural: *la centralidad de Eros*. Esta transformación, ya auspiciada por Marcuse<sup>9</sup>, expande sus efectos por el conjunto de una modernidad tardía que ha virado hacia *la creatividad estética* como forma de vida<sup>10</sup>. En ella los actores y las instituciones viven el ideal de *la originalidad* como algo que les aproxima a las utopías vanguardistas de principios del siglo XX. El artista y su obra como un ejercicio de expresividad afectiva se convierten en referencia cultural de la época. El especialista deja paso al creador/creativo como perfil hegemónico. Eros ha desplazado a Prometeo del núcleo simbólico de la modernidad. Se trata de una mutación profunda de arraigo imaginario que paulatinamente va reorganizando el juego de equilibrios entre los perfiles míticos de la vida contemporánea. La expansión afectiva y la inmediatez vitalista empapan las estructuras sociales. Lo sólido se licúa en un flujo de continuidad sensorial donde sólo hay imágenes. Estas son los conductos tecnológicos de nuestros sentidos y las plataformas electrónicas que nos permiten ver y ser vistos globalmente. *La vivencia (Erlebnis)* es el punto de partida (y de salida) del hombre en el mundo. Eros impulsa un estado corporal hiper-expresivo, en ebullición, que busca (en vano) la vivencia total. En ella basta el sentir. No tanto el con-sentir, ni el di-sentir. El icono sustituye a las palabras, las imágenes exteriorizantes desplazan a las imágenes interiorizantes, el signo local al símbolo universal. Nada escapa a la potencia electrónica y al pantallismo global como lugar de (des-)encuentro social.

Eros invierte radicalmente la tendencia iconoclasta de la modernidad burguesa. Como efecto compensatorio al dominio formalizador de Prometeo, baña de imágenes el mundo de la vida. Esta mutación no es inocente. Ni tampoco solventa las rigideces funcionalistas de la modernidad organizada. Lleva consigo una *idolatría electrónica* en la que, de igual modo, la trama simbólica asiste a una nueva desgarradura. Con ellas los actores despiertan y activan el magma de emociones sin ubicación ni espacio para la transmisión de la palabra. Esta alteración también tiene efectos para la vida del símbolo en la modernidad tardía. Su espacio vive un nuevo episodio de desequilibrio y escisión. Ahora es la interjección sin mediación la que impone las reglas de juego. La vivencia se reivindica sin atender otras instancias de la representación

<sup>9</sup> Cf. Herbert MARCUSE, *Eros y civilización*, Barcelona, Seix Barral, 1968.

<sup>10</sup> Cf. Andreas RECKWITZ, *Die Erfindung der Kreativität*, Berlín, Suhrkamp, 2012.

humana. Una vez más Eros y Prometeo pugnan por la centralidad arquetípica de la modernidad. Las fuerzas del primero superan al símbolo de la precisión y la medida. La des-medida vuelve a apoderarse del destino incierto de la modernidad. Mientras tanto, Hermes asiste desde la distancia a un escenario social al que no está invitado. Su ausencia en la modernidad burguesa era producto de la sublimación desligadora del concepto vaciado de latido arquetípico. Hoy, en la modernidad tardía, responde a la rebelión de la emocionalidad telúrica de Eros ajena a cualquier tipo de pacto con el resto de deidades arquetípicas. Eros fue enmudecido en el pasado, ahora, envanecido por su inagotable bombeo inspirador al conjunto de individuos e instituciones, enmudece al resto.

Desde el marco de análisis de Gilbert Durand, podría decirse que, a pesar de la pulsión visibilizadora e iluminadora de pantallas y plataformas digitales, el *régimen nocturno* del imaginario antropológico empieza a desplazar al diurno en un pulso en el que Eros destila creatividad por doquier. El capitalismo se hace llamar *creativo o estético*. Las clases y las diferencias económicas perduran bajo el manto de una expresividad que demanda más atención. De algún modo, los cuerpos viven su relación con el entorno desde la idea de *experimentación*. Precisamente, *el imperativo de la originalidad* obliga, cuando no aboca, a los individuos, a todos los individuos, a luchar contra lo viejo, a renovarse o morir. Para ello no hay límite ni frontera. Puestos a experimentar, el sentir no lo ha sentido todo. Sólo una parte. Lo mejor queda por descubrir. El cuerpo es un agente plástico, maleable y totalmente adaptativo a un entorno aceleradamente cambiante. Eros se ha abierto a transformar la situación del hombre en el mundo. El capitalismo estético le surte de imágenes, sueños e ilusiones para normalizar el imperativo creativo de nuestro tiempo.

De algún modo, esta creatividad ha devenido norma(l). Rige como referente simbólico. Arraiga en el trasfondo imaginario asentado sobre Eros. Desde la Grecia preolímpica, el vitalismo de Eros ha caminado junto a la muerte. Han ido de la mano. Las fuerzas antagónicas de la vida se sucedían en un discorrir inexorable. Sin embargo, ha quedado olvidado el momento tanático que recuerda en Eros el límite a su expansión ilimitada. La vida en forma de una reedición incesante de las formas del cuerpo ha dejado atrás la *necesidad implacable* arraigada en el hecho natural. Incluso, la ilusión de una eternización cosmética de la vida y de un rejuvenecimiento *sine die* expresan una actividad fecunda que dificulta en grado sumo pensar el fin de todo proceso vivo. No hay muerte para el Eros tardo-moderno. Se ha construido un entorno ambiental en el que se esencializa la experimentación. Precisamente esa centralidad de un Eros envanecido y ciego ante cualquier tipo de límite a la oferta emocional pone en evidencia las costuras enmohecidas del actual modelo de sociedad. Este se ha hipostasiado, como el prometeico, aunque invirtiendo el papel de los regímenes arquetípicos: ahora la nocturnidad de la sexualidad

diversa, polimorfa y experimental, la visibilidad del éxito y del dolor, de la emocionalidad a flor de piel, del odio televisado forman parte de la norma.

Cierta postmodernidad autocomplaciente se ha enquistado en la deconstrucción del *logo-centrismo* de la filosofía clásica. Lo que hay y lo que queda son sus materiales de construcción esparcidos por el mundo. Esa balcanización dispersa de islas semánticas autorreferenciales es un hecho para cierta mirada contemporánea. Se encuentra cómoda en la celebración de la diversidad de expresiones culturales incomunicadas entre sí. Se trata de particularismos sueltos y disueltos. Sin filiaciones comunes. Sin nada que compartir. En ausencia de diálogo, palabra y escucha: de eco universal.

## 5. EROS CREATIVO COMO *PRINCIPIO DE REALIDAD*

El desequilibrio tiene lugar nuevamente en el universo simbólico de nuestro tiempo. El arquetipo Eros es mucho más que su actualización contemporánea. Como bien sabía Ortiz-Osés, el arquetipo es una potencia universal de evocación semántica que arraiga en los cimientos de la representación humana y que se expresa siempre de un modo históricamente singular e irrepetible. La expresión musical *variaciones sobre un mismo tema* ejemplifica el juego ilimitado de versiones locales de una idea universal. Los arquetipos son vivencias culturales que conforman la experiencia filogenética a modo de fosilizaciones existenciales evocadoras de comportamientos repetidos en la experiencia humana. Se asienta en el *inconsciente colectivo* que funge a modo de “reservorio”<sup>11</sup> de lo imaginado por el hombre. Tras esta reflexión de Ortiz-Osés se encuentra la fecunda obra de C. G. Jung. Este profundizó en el alma incorporada en la materia, en el ánima vivificadora que liga la parte con el todo. Jung remite, según nuestro autor, a una *divinidad immanentizada* en la materia cósmica. De algún modo, toda realidad está energetizada por un cableado arquetípico que evoca y sugiere pautas universales de comportamiento que se pierden en la noche de los tiempos. Ortiz-Osés no habla de *panteísmo* (todo es Dios), sino de *panenteísmo* (todo está en Dios).

Eros es uno de los arquetipos que, a modo de engrama cultural sustanciado en el capital imaginario de la especie humana, sigue evocando pautas y claves de comportamiento social. Dice María Zambrano que Eros cobra máxima expresión en el universo griego en el ámbito de las cosmogonías. Estas son obra de una inspiración reveladora de la que todo lo (im-)pensable es producto. Las órficas son uno de los ejemplos más relevantes. En cambio, en Hesíodo alcanzan su máxima claridad y, por ende, su culminación. Ya bordean con la filosofía y con la proto-ciencia. En sus propias palabras,

---

<sup>11</sup> Andrés ORTIZ-OSÉS, C. G. Jung. *Arquetipos y sentido*, p. 59.

la aparición del amor en las cosmogonías marca y define su condición perenne. Estará siempre en los límites de lo humano con lo que no lo es todavía o con lo que no lo será nunca, con esos residuos de la matriz primera de donde el hombre se arrancó para vivir como ser independiente con vida propia. Y en la pasión, en el furor que se expresa en la tragedia, se muestra su carácter sagrado, ambiguo, extraño-extrañable. Posee como un Dios, como una potencia no revelada que al revelarse lo hace en las mismas entrañas humanas, más allá de la palabra; allí donde el verbo se hace<sup>12</sup>.

En Eros el fondo arquetípico tiene que ver con el potencial generatriz del cosmos, con el tránsito desde lo sombrío y lo telúrico hasta los contornos de la lucidez humana. Su ser es ambivalente. Habita en él una des-mesura que sólo tentativamente puede ser dominada y verbalizada por la cognición humana. Por aproximación simbólica. De igual modo, incorpora un componente tanático y mortal que descose entre los humanos lo que cose su capacidad de fusión<sup>13</sup>. Trascendencia y mundanidad constituyen las tramas simbólicas de su actividad. Se trata, por tanto, de “esa potencia anterior al mundo que vemos, y ha estado en la metamorfosis primera de la cadena metamorfosis visibles e invisibles que marcan la formación del universo”<sup>14</sup>.

Pues bien, Eros en la sociedad tardo-moderna se despoja de su filiación trascendente. Se hace pasión en un mundo estrictamente humano que abandona su carga reveladora y cosmogónica. Se desacraliza. Se mueve exclusivamente entre humanos. Eros deja de vincular lo uno y lo otro. Sin anuncio de trascendencia deviene *humano, demasiado humano* (Nietzsche). Se ha hecho pasional. De algún modo, *in-trascendente*. Deja de sobrevolar para localizarse en lo intramundano. El juego de pasiones convertidas en meros hechos biográficos asentados en la territorialidad humana excluye de sus círculos cualquier resonancia cosmogónica que convoca a las fuerzas cósmicas que colisionan y rivalizan antes de dar a luz al orden formalizado. Eros se seculariza. Cualquier evocación divina y litúrgica ha dejado de existir. Y, como dice Zambrano, “a medida que la conciencia del hombre se estrecha y se circunscribe su ‘espacio vital’ a la meramente humano, el amor decaerá al mismo tiempo en la vida real y cotidiana y en su existencia propia”<sup>15</sup>. Cuando Eros ya no se ve obligado a ligar y fundar, la realidad se rompe en fragmentos incomunicados. Eros deviene autorreferencial a falta de alteridad. El amor humano, devenido pasión, se desvincula de la aventura fundadora. El mundo secular se autonomiza de este momento inaugural que relatan los poetas y, de ese modo, Eros se afina en lo estrictamente humano. El tejido institucional tardo-moderno

<sup>12</sup> María ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, Madrid, Alianza, 2011, pp. 309-310.

<sup>13</sup> Celso SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, *Imaginación y sociedad. Una hermenéutica creativa de la cultura*, Madrid, Tecnos, 1999.

<sup>14</sup> María ZAMBRANO, *op. cit.*, p. 306.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 311.

se convierte en el único espacio de dramatización humana. Eros se confunde, por tanto, con su vitalismo todopoderoso, pero pierde su nexo imaginario con el no-ser. Inflama de pasiones a lo humano independizado y desactiva la filiación con las potencias trascendentes naturales incluidas en el Eros más cosmogónico. Más aún, no hay noticia de la negatividad en él. Se cronifica *la posibilidad de relaciones que no se relacionan con lo otro, sólo consigo mismas*. Como dice Ortiz-Osés en muchos de sus escritos acerca del ser clásico despojado de accidentes, el no-ser, lo reprimido, lo inexorable, la finitud, no forman parte de su inicial potencial religador. La alteridad matricial se olvida. Y las pasiones, buenas o malas, se convierten en la narrativa erótica convertida en material de discusión psicológica.

En este sentido, desactivado el motor vinculante de Eros, el modelo social centrado en el Eros creativo se paraliza. Se detiene y enmohece a pesar de su ruido e hiperactividad. Omite su tránsito cosmogónico que le dio la vida y se la va a quitar. Se eterniza en un pasaje sin tránsitos renovadores. Emerge en este Eros pasional la pulsión reactiva y dominadora. En ella el sujeto sediento de experimentación se regodea en la interjección, en el tuit, en la imagen pixelada. Así como el ego cartesiano se refugió en la conciencia, éste se expande ilimitadamente en el sustrato oceánico de los afectos y en sus expresiones espontáneas. Pero sin el Otro y, de algún modo, sin la alteridad no hay alternativa al *modus vivendi* realmente existente. No hay cambio cultural y social. El *tipo* Eros creativo autorreferencial tapona al *arquetipo* Eros inspirador y cosmogónico. Marcuse pensó en Eros revitalizador de la aridez administrativa de la burguesía moderna. Sin embargo, una vez asentado triunfalmente en la modernidad tardía, no quiere arquetipo alguno a su lado. Se ha envanecido. Los individuos trabajan sólo para él, pero él se olvida de ellos: se olvida del potencial transformador cuando se juntan y se aproximan. Más aún, lo ven como una amenaza a su ademán plenipotenciario. El actual modelo viene para quedarse. Ofrece un aroma conservador. No conversador. Y ello hasta el punto de contemporizar con la adversidad humana. Sus pasiones estallan en un radio de acción planetario pero el orden establecido perdura. Se instaura una nueva forma de encapsulamiento, no diurna, sino nocturna.

El imaginario y sus magmas creadores han sido absorbidos por una imagen instituida y normalizada que expresa la incontinencia emotiva del individuo a los ojos del público global. Esa imagen se basta y se sobra para dar salida abrupta y experimental a una afectividad que no conoce narrativa, juicio o debate. El otro y la fuerza transgresora de la voluntad cooperativa y colegiada se petrifican. La hermenéutica se diluye en este entorno frenético. La alteridad se limita al *like* o al *dislike*. La lealtad o el desencuentro son las únicas opciones. No hay salida a lo realmente existente. Los recursos lingüísticos de tipo episódico e icónico no conceden vías de sublimación

interpretativa y, eventualmente, correctora. Las imágenes que pueblan el mundo global vierten su dirección hacia lo ya frenético, vertiginoso y mutante, pero establecido y arraigado. Sus imágenes carnales y transparentes reproducen *sine die* los principios rectores del *modus vivendi*. Conectan con el momento emocional del individuo, pero sin alcance arquetípico, sin noticia de universalidad. Se pegan al tejido viscoso que impera en los usos sociales. La potencialidad de trascender con ilusiones renovadoras el estado actual de las cosas se ha disecado. El imaginario y su relaciocinio transformador no se dejan ver tras la narrativa hipostasiada de los creativos y de la originalidad. El símbolo se escinde de nuevo. Se rompe en él la continuidad entre los elementos que alberga. La emotividad cualitativa se encierra en ella misma sin la palabra. Sin escuchar al otro. No hay nada que escuchar. No hay tiempo para ello. Sólo para mostrar la incesante experimentación a ojos de todos.

Paradójicamente cabría pensar que la creatividad estética de un eros asentado triunfalmente y no deviniente-renovador pone las condiciones de un nuevo principio de realidad. Aunque la creatividad instituyente (de la que habla Castoriadis) se antepone a todo lo instituido, la creatividad instituida esteriliza a la instituyente. El principio de placer que no encuentra final a su deseo de gratificación reiterada ya no es una excepción, ni una anomalía. Es norma. Delimita y marca los contornos de lo rutinario, de lo habitual, de lo incuestionado. Por ello, deviene *mito* entendido por Raimon Panikkar como *aquello que se cree de tal manera que no se cree que se cree*. Si esto es así, estamos en un escenario cultural en el que el principio de realidad es el viejo principio de placer, una realidad sentida, vivida y experimentada, pero carente de relato, narración y debate. Imágenes, iconos, límites deliberadamente imprecisos, expandidos y provisionales constituyen los recursos lingüísticos de nuestro tiempo. En ellos coinciden el espectáculo, la pos-verdad, los populismos, la indignación y las posiciones autorreferenciales. En este escenario cuesta diferenciar y separar, clarificar y explicar. Para ello es menester un elemento básico: abandonar el mundo, *morir* como decía Platón del filósofo, para regresar con más horizonte. Pero es imposible abstraerse de este nuevo principio de realidad: arrastra, aísla, arrolla porque en su curso trepidante a cada momento asesta el golpe contra el límite y el contorno, contra la conclusión y el balance. Estos no son posibles porque antes de alcanzarse el final se multiplican las novedades que obligan a reiniciar sin haber culminado. Se ha esfumado el arte de la interpretación del sentido. O del sentido de toda interpretación. No, porque ésta busque el descubrimiento definitivo de la piedra filosofal, sino porque el despliegue narrativo se ha atascado en el acto de iniciar.

## 6. EL PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN: (IN-)CONCLUSIÓN

Venimos de modelos sociales que acentuaron la pulsión homogénea de los grandes movimientos de masas. En ellos el individuo quedaba absorbido en el marco de una socialidad administrativa que incidía en el control de la naturaleza y de la sociedad. En la actualidad esos controles se han de-construido y eliminado en favor de una cultura de la *auto-creación* (Rorty). Si en aquella la intersubjetividad osificada aplastaba la subjetividad adaptativa, en ésta la subjetividad experimental se aleja de los efectos de sus actos sobre la alteridad global. Ortiz-Osés explora vías intermedias entre la masificación y el individualismo. Su propuesta es el *principio de individuación* propuesto por Jung. Se trata de “una reconciliación consigo mismo y los propios demonios amigos, una regeneración del fondo dinámico-energético de nuestra psique y una concienciación de nuestro inconsciente y sombra”<sup>16</sup>. En él el individuo desarrolla la capacidad simbólica de integrar en su vida el conjunto diverso de la realidad. Tiene lugar cuando el yo se sabe parte de un todo dinámico en el que rige un totemismo religador y fecundo. El yo no es la mera nada (por masificación), ni es Dios (por egocentrismo). Se trata de una dimensión sacramental que contiene en sí misma el misterio de la existencia y el recurso lingüístico para expresarlo: *el símbolo*.

Celso Sanchez Capdequi  
Universidad Publica de Navarra  
Campus Arrosadia, s/n  
31006 Pamplona.  
celso.sanchez@unavarra.es

Javier Gil-Gimeno  
Investigador independiente.  
javiergilgimeno@gmail.com

---

<sup>16</sup> Andrés ORTIZ-OSÉS, *op. cit.*, 1988, p. 82.