

# ¿DE LA HERMANDAD TRIBAL A LA HERMANDAD UNIVERSAL O A LA ALTERIDAD UNIVERSAL? UNA GENEALOGÍA DE LA HERMANDAD FRATRIARCAL

FROM TRIBAL BROTHERHOOD TO UNIVERSAL  
BROTHERHOOD OR UNIVERSAL OTHERNESS? A  
GENEALOGY OF THE FRATRIARCHAL BROTHERHOOD

Luis Garagalza

*Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea  
CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva)*

Josetxo Beriain

*I-Communitas. Instituto de Estudios Sociales Avanzados  
Universidad Pública de Navarra*

*“Amarás a tu prójimo como a ti mismo”  
(Levítico, 19,18).*

*“Todos sois hermanos. No llaméis a nadie padre sobre la tierra...  
pues uno es el Padre, el que está en los cielos”  
(Mt 23, 9).*

**Resumen:** *En este trabajo que funge como pequeño homenaje a un grande del pensamiento español contemporáneo, Andrés Ortiz-Osés, exploramos una vereda conceptual por él mismo iniciada: el concepto de fratria y el ethos fratriarcal. Comenzamos nuestra genealogía analizando los diversos estratos narrativos implicados, el estrato filosófico, el bíblico-teológico y la secularización del ethos fratriarcal en la modernidad. Concluimos*

*con una coda sobre la inserción de esta génesis conceptual en el propio pensamiento osesiano.*

**Palabras clave:** *fratria, ethos fratriarcal, ethos individualista, comunidad, asociación.*

**Abstract:** *In this paper, which serves as a small tribute to a master of contemporary Spanish thought, Andrés Ortiz-Osés, we explore a conceptual path initiated by him: the concept of phratry and the phatriarcal. We begin our genealogy by analyzing the various narrative strata involved, the philosophical stratum, the biblical-theological stratum and the secularization of the phatriarcal ethos in modernity. We conclude with a coda on the insertion of this conceptual genesis in Osesian thought itself.*

**Keywords:** *phratría, fratriarcal ethos, individualistic ethos, community, association.*

## 1. EL SURGIMIENTO DE LA CONCIENCIA

En el inicio nos encontramos con la madre-tierra, con la mater-materia del inconsciente, con el caos de la indiferenciación incestuosa en la que todo está fundido con todo: un caos en el que ya late, implícito, un *eros* incoado que indica el camino hacia la conciencia e inicia la evolución del ser humano. En esta fase, la conciencia, ese hijo simbólico que surge en, y de, el inconsciente, está todavía ligado en una “urdimbre afectiva” (Rof Carballo) con la *mater-materia*, en cuyo seno comienza a evolucionar y, correlativamente, el yo individual se encuentra aun completamente envuelto por el grupo, del que no se diferencia.

Proliferan en este contexto figuras de mujeres embarazadas de pequeño tamaño y con los rasgos sexuales muy marcados que se suelen interpretar en relación con el misterio de la discontinuidad de la vida, del nacimiento y de la muerte, de la regeneración y de la transformación. Hay en este sentido una valoración positiva de la tierra, de la oscuridad y de la humedad, de las cavidades, de las grutas y oquedades, todas las cuales quedan simbólicamente asociados a lo que ocurre alejado de la luz y de la visión, en el interior, sea del cuerpo de la madre (gestación), sea de la tierra (germinación de la semilla, descomposición del cadáver).

El desarrollo de la conciencia se inicia, y se va dando, dentro de ese entramado (inconsciente), pero llega un momento en el que ese proceso sólo puede continuar a través de una ruptura en la que la unidad originaria indiferenciada se divide en dos sistemas, el del inconsciente y el de la conciencia, que se mantienen en tensión. Ahora irrumpe la figura del padre como nuevo fundamento que hace posible esa ruptura y proporciona al hijo-conciencia el apoyo necesario para vencer la atracción gravitatoria que el origen sigue ejerciendo sobre él, y escapar de la fascinación de la madre-tierra, que ahora provoca también miedo,

orientando la mirada hacia arriba, hacia el cielo, el cual se ofrece como portador de todo lo positivo y valioso<sup>1</sup>. Las mitologías patriarcales celebran esa separación de la conciencia y del yo individual como una salida, como la victoria de la luz sobre la oscuridad, de lo eterno sobre el cambio permanente del devenir temporal. Ahora, el poder de la conciencia queda personificado en la figura del rey que, apropiándose de la fuerza o potencia generadora de la naturaleza-madre, se afirma como responsable del orden cívico-social, como el principio que hace posible la vida individual y social.

Pues bien, dentro de este proceso de desarrollo de la conciencia, de las mitologías y de las sociedades nos encontramos con dos esbozos o proyectos de formaciones fratriarcales: la fratria cristiana y la fratria filosófica.

## 2. EL ESTRATO TEOLÓGICO-BÍBLICO

En el *Génesis* la relación horizontal entre hermanos aparece ya marcada por la mirada escrutadora, y de arriba a abajo, del Padre, a quien dirigen Caín y Abel sus sacrificios. En este contexto ya marcadamente patriarcal, la relación fraterna está condicionada, oscurecida, por la perturbación de la armonía originaria que se deriva del primer pecado, del hecho de arrancar y comer (quizás de un modo prematuro) el fruto del árbol del conocimiento. En esta tradición, al menos en la versión cristiana a partir de Ireneo de Lyon y de Agustín de Hipona, los hijos de Adán y Eva heredan su pecado y heredan también el sentimiento de culpa que éste acarrea<sup>2</sup>.

Por algún motivo, los sacrificios de ganado que Abel ofrecía a Yahveh eran mejor vistos que las ofrendas vegetales que hacía el agricultor Caín. Al sentir esta diferencia, Caín “se enojó”, según dice la Biblia, y dejándose llevar por su enojo (cargado, probablemente, también de miedo a no ser querido por el

<sup>1</sup> Para esta caracterización de los inicios nos apoyamos en la obra de E. NEUMANN, *Los orígenes e historia de la conciencia*, Lima, Ed. Traducciones Junguianas, 2018. Aquí, E. Neuman plantea que “la sustitución de la época matriarcal por la patriarcal es un proceso arquetípico... universal y necesario en la historia de la humanidad” (p. 188).

<sup>2</sup> Es curioso que en la tradición judaica esa desobediencia tiene consecuencias negativas sobre Adán y Eva, pero no alcanzan a sus descendientes, no son hereditarias. Además, en algunas corrientes esa desobediencia es revisada como el primer acto de libertad del ser humano y como el inicio o el despertar de la conciencia. Por lo demás, dentro del propio cristianismo, Pelagio plantea, frente a Agustín, que el pecado de Adán y Eva, aunque no es un buen ejemplo, no afecta al ser humano como tal (cf. J. CAMPBELL, *Las máscaras de Dios*, vol. III, Madrid, Alianza, 1998). “Más adelante, es Agustín quien “intensifica la idea de miseria humana y del mundo mediante la historización, psicologización y sobre todo sexualización del pecado original” (H. KÜNG, *Grandes pensadores cristianos*, Madrid, Trotta, 1995, p. 83). El ejercicio hermenéutico de este teólogo de la Antigüedad interpreta el texto *Romanos* 5,12 de este modo: “en él todos pecaron” (Lat. *in quo omnes peccaverunt*), cuando en el texto griego se lee “por cuanto todos pecaron” (*ef’ o pantes hamarton*). Es decir, la postura de Agustín sobre el pecado de Adán es muy diferente al propio texto griego escrito por Pablo.” J. E. LONDOÑO, “Génesis 3: sabiduría y mito”, en *Perseitas*, 6, n. 1 (2018): <https://doi.org/10.21501/23461780.2687>, p. 171.

Padre y de la envidia hacia el hermano preferido) asesinó a Abel. Yahveh respondió a Caín con otro castigo: le condenó a vagar por la tierra sin descanso y le puso una marca en la frente. Caín se marchó del lugar de los hechos, dirigiéndose hacia el este del Edén. La primera experiencia en la relación entre hermanos bajo la mirada del Padre acabó, pues, desgraciadamente. Cabe destacar aquí la leyenda recogida por Santiago de la Vorágine que narra el intento por parte del tercer hijo de Adán y Eva para curar a su padre. Según esa leyenda, habiendo enfermado Adán, Seth retornó al Edén para conseguir algo, sea una planta o una semilla, que pudiera curarlo. Cuando llegó a casa, Adán ya había fallecido, por lo que depositó la semilla bajo su lengua o plantó la rama sobre su tumba y del árbol que creció proviene la madera de la cruz en la que murió Jesús<sup>3</sup>.

Pero pasemos a otra escena entre hermanos. Sem, Cam y Jafet no se encuentran ya con el Padre, sino con su propio padre, Noé, al que ven tendido en su tienda, desnudo y borracho. Noé se enfadó con Cam, el hijo que lo descubrió en ese lamentable estado, y lo maldijo, condenándolo a ser esclavo de sus hermanos (*Gen 9:20-27*). Las relaciones horizontales siguen, pues, siendo difíciles, también bajo la mirada del padre terrestre. No mejoran tampoco esas relaciones en el caso de José, uno de los doce hijos que tuvo Jacob, y que era su predilecto: sus hermanos le envidiaban por eso y lo vendieron como esclavo a los egipcios. Pese a su desgraciada inmersión en el mundo egipcio, José logró adaptarse al nuevo entorno y sus virtudes fueron reconocidas y premiadas con la libertad y con una buena posición. A pesar del éxito que había alcanzado en ese mundo, José no olvidó a su familia, no guardaba rencor a sus hermanos ni tenía sed de venganza. Además, tras reencontrarse con ellos, José pudo comprobar que habían cambiado y, dándose a conocer, les perdonó. Al renunciar al odio y a la venganza, José ejerce un papel doblemente mediador: media con sus hermanos y media también entre estos y el mundo egipcio. Podríamos ver así en José una prefiguración de Jesús Nazaret.

En el caso de Jesús, el papel del padre terrestre se difumina hasta casi desaparecer como meramente “putativo”, mientras que la presencia de la madre adquiere una importancia tan grande que casi choca con la tradición hebrea. A través de su relación con María como madre y con las otras mujeres, Jesús, ese “gran simbolista” (Nietzsche), recupera la fuerza del amor (ese “secreto” de la tradición hebrea guardado sobre todo en el *Cantar de los cantares*) o misericordia (*jesed*), que en el judaísmo más ortodoxo había quedado un tanto eclipsado por la fuerza de la justicia y el rigor (*geburá*)<sup>4</sup>. El amor, que en el caso del patriarca José volvió a difundirse entre sus hermanos reunidos por el

<sup>3</sup> Santiago DE LA VORÁGINE, *La leyenda dorada. T.1*, Madrid, Alianza, 1982, p. 287.

<sup>4</sup> “Si yo entiendo algo de este gran simbolista, es el hecho de que tomó como realidades, como verdades, únicamente realidades interiores, –que concibió el resto, todo lo natural, temporal, espacial, histórico, únicamente como signos, como ocasiones de parábolas para imágenes”. F. NIETZSCHE, *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, Madrid, Alianza, 1978, p. 64.

respeto hacia su padre, en Jesús se desparrama entre los amigos dispuestos a practicarlo sin vínculo de sangre, sólo reunidos por esa práctica en un grupo que celebra la cercanía de un “reino” que no es de este mundo<sup>5</sup>. Esta especie de “desparramamiento” o diseminación comporta una reconstrucción de la urdimbre afectiva en una red de amistades que se despliega por los intersticios de la realidad socio-política establecida e imperante. Los que participan de ese grupo se reconocen como “hermanos” y “hermanas” (simbólicos)<sup>6</sup>.

En la parábola del hijo pródigo podríamos ver una inversión o, mejor, reversión, de la historia de Caín y Abel. En esta parábola, el hijo “malo” no mata a su hermano, como hizo Caín: se limita a irse de casa, a separarse del padre, y a malgastar su herencia. Tras darse cuenta de su error, la vuelta a casa no está marcada por el rigor de un padre que debe castigarlo, sino por la misericordia y la alegría, por la desculpabilización y la celebración del reencuentro. El error y la errancia, el encuentro con la Sombra, una vez asumidos críticamente, han permitido la transformación: el hijo ha muerto y resucitado; ha atravesado el sentido literal para abrirse a una comprensión simbólica del mundo y de la vida.

Por el contrario, el hermano que se había quedado en la seguridad del hogar paterno ha eludido salir fuera de sí para encontrarse consigo mismo, ponerse a prueba, quedando atrapado en la literalidad de una creencia y obediencia, cosa que le impide reconocer, y abrirse a, una relación horizontal, entre iguales. En esta parábola, la obediencia al padre y el mantenerse apegado a él resulta ser un obstáculo que separa al hijo de su madurez, impidiendo la apertura a su hermano. Curiosamente, esta apertura en la horizontal, que en Jesús afecta casi exclusivamente a las relaciones entre judíos, adquiere en los inicios del cristianismo una proyección universal, al extenderse a todos los gentiles, que pueden convertirse sin necesidad de realizar una circuncisión física<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Para ese “gran simbolista” que según Nietzsche era Jesús, “el reino de los cielos es un estado del corazón –no algo situado *por encima de la tierra* o que llegue *tras la muerte*”. *Ibid.*, p. 64.

<sup>6</sup> “La formación del grupo –afirma E. Neumann– depende, así, de la existencia de una *participation mystique* entre sus miembros, de la proyección de procesos inconscientes, cuyo significado emocional ya hemos discutido. Sintomático de esta situación es, por ejemplo, el hecho de que los miembros del grupo se llamen entre ellos hermanos y hermanas, y de este modo reproduzcan por analogía el original grupo familiar donde estos vínculos se dan por descontado”. E. NEUMANN, *op. cit.*, p. 315.

<sup>7</sup> El cristianismo, efectivamente, puede ser ubicado en este contexto y ser comprendido como el resultado de la mediación entre la tradición patriarcal hebrea y la religiosidad mística mediterránea, como se hace patente, por citar un solo ejemplo, en Juan 12, 24-26: «Si el grano de trigo, después de echado en tierra, no muere, queda infecundo, pero si muere produce mucho fruto». Este carácter fratriarcal y mediador del cristianismo se hace patente en el proyecto del humanismo renacentista, que promueve un renacer del alma pagana de la antigüedad en el seno de la Europa cristiana. Dicho renacer se expresa magníficamente en el *Juicio Final* de Miguel Ángel, en el que el Cristo que avanza con gesto más de calma que de condena, no ejerce propiamente de separador, sino más bien de medio (o, mejor, mediación dinámica) que pone los contrarios en un proceso de circulación que tendría un carácter regenerativo (cf. A. ORTIZ-OSÉS, *La razón afectiva. Arte, religión y cultura*, Salamanca, San Esteban, 2000, así como su artículo «Hermes-Cristo: Miguel Ángel», en *Diccionario de la existencia*, Barcelona, Anthropos, 2006).

### 3. EL ESTRATO FILOSÓFICO

Si atendemos al otro pilar, al pilar griego, de nuestra cultura, podemos detectar la cuestión de la fratria ya desde los inicios de la reflexión filosófica que se abre, precisamente, con la pregunta y el asombro ante la *physis*. En este inicio de la filosofía, el problema del movimiento suscitado por la lucha entre los opuestos se quiere plantear atendiendo al principio (*arché*) del que ambos provienen y al *logos* que los regula y articula, haciendo así posible el cosmos. Etimológicamente la palabra *physis* alude al brotar de la vegetación, al geminar de la semilla que muere como tal permitiendo el nacimiento de la planta. Esa palabra resalta en su etimología el dinamismo, el hecho de que la *physis* está en movimiento, o es movimiento. El movimiento implica a su vez el hecho de que hay contrarios que, de algún modo, luchan entre sí porque tienden, sin conseguirlo nunca del todo, a imponerse de un modo excluyente.

Pero ¿cuál es el principio, del que brotan los opuestos, que impide que uno de ellos se imponga totalmente sobre el otro y eliminándolo elimine también el propio cosmos? Está sería la cuestión originaria de la filosofía y, quizás también última (¿por qué hay algo?). La filosofía ha ensayado diversos nombres para apalabrar eso que hace que haya “cosmos”: agua, *apeiron*, ser, fuego, átomos ... Pero esos ensayos no consiguieron zanjar la cuestión, que quedó abierta, abriendo además una reflexión que no se interesa ya por la naturaleza y origen, sino por los seres humanos como tales y por la ciudad, en la que transcurre la mayor parte de su vida, y sobre las leyes que, como sus murallas, delimitan y rigen a la vida de la ciudad.

Sócrates está ya en el contexto de la reflexión sobre la vida en la *polis* y comparte con los sofistas la desconfianza respecto a la verdad presuntamente natural, cerrada y dogmática, defendida por los aristócratas, pero se distancia de unos y otros con su apuesta por el diálogo, por un diálogo que no consiste en un mero intercambio de informaciones y opiniones político-sociales, sino que, siguiendo el precepto delfico (*Conócete a ti mismo*), se dirige a la búsqueda del auto-conocimiento. A diferencia de la discusión pública en la asamblea, que busca el triunfo sobre el adversario político, disputa en la que los sofistas son maestros, Sócrates cultiva el diálogo amistoso en pequeños grupos: un diálogo que no se dirige a la confrontación política, sino que busca la creación de una fraternidad cultural, anímica: una amistad (*philía*)<sup>8</sup>.

Sócrates asume la crítica escéptica desarrollada por los sofistas contra la pretensión aristocrática de poseer la verdad, pero dirige también esa crítica hacia sí mismo y, reconociendo su ignorancia y obedeciendo al oráculo

<sup>8</sup> En el orfismo, según apunta Cornford, esta palabra “deja ya de significar vínculo familiar para decir amor” y así “se siembra la semilla de la hermandad universal”. Este proceso se da “mediante una renovación del primitivo sentimiento de la continuidad de toda vida”. F.C. CORNFORD, *Antes y después de Sócrates*, Barcelona, Ariel, 1980, p. 107.

de Delfos, dirige el diálogo hacia el conocimiento de uno mismo. Con este quiebro, en el que la conciencia deja de dirigirse hacia fuera, hacia el exterior luminoso, y se adentra en la oscuridad interna, el conocimiento se vuelve “cuidadoso” o cuidador: se convierte en “cuidado del alma” (*epimeleia tes psychés*). Sócrates va a ser, en este sentido, el iniciador de una nueva forma de vida y de un nuevo modo de relacionarse con los demás, de una fratria filosófica, pues ese cuidado del alma propia se realiza a través del encuentro y el diálogo con las otras personas que también ejercen ese trabajo filosófico de cuidado de sí a través del cultivo de la amistad con la sabiduría (filosofía).

#### 4. LA MODERNIDAD

Habitualmente pensamos que la fase mimética-imitativa de nuestro desarrollo es superada por la fase simbólica, donde construimos imágenes y representaciones simbólicas de la realidad, y que esta fase es superada en la fase conceptual-teórica (el *Logos*) donde el pensamiento abstracto hace tabula rasa de todo lo anterior, pero, no sucede esto. Un nuevo estadio supone más bien una reconfiguración de viejas y nuevas posibilidades, en lugar de una superación y desaparición de los estadios anteriores. Lo interesante de los modelos de Ortiz-Osés, de Ernst Cassirer<sup>9</sup> y de Merlin Donald<sup>10</sup>, frente a todo historicismo o teleologismo ilustrado, es que nos permiten entender las fases evolutivas –juego, símbolo y *Logos*– sin un sesgo finalista en donde la cultura teórica habría erradicado los desarrollos mimético y mítico. La cultura humana es “una estructura híbrida”<sup>11</sup> en la que los últimos avances y desarrollos culturales integran e incluyen a los anteriores. Su contribución consiste en pensar la creatividad humana desde *la hibridación de estratos simbólico-cognitivos en la conciencia*. No hay resta o merma en la evolución humana, lo que hay es suma y superposición de niveles evolutivos en los que los primarios hacen posible y se integran en el más desarrollado. “Nada se pierde para siempre”<sup>12</sup> en la historia cultural de la especie. La mirada de este evolucionismo no-evolucionista no piensa en rupturas inexorables y la pérdida definitiva de episodios troncales de la cultura humana sino en la integración de lo más concreto en lo más general. Cada nuevo estadio de evolución conforma una nueva constelación de relaciones entre lo viejo y lo nuevo, lo sagrado y lo profano, la magia y la ciencia, lo patriarcal y lo matriarcal, *todos ellos en tensión dinámica*, pero no un *paso finalista de un tipo al otro*.

<sup>9</sup> Cf. Ernst CASSIRER, *Filosofía de las formas simbólicas*, México, FCE, 2017, Vol. 2.

<sup>10</sup> Cf. Merlin DONALD, *Origins of the Modern Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1990.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>12</sup> Robert BELLAH, *Religion in the Human Evolution*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2011.

Desde el fragmento del Levítico (19,18) citado como *motto* al comienzo de este trabajo y la versión posterior de la ética de la hermandad universal representadas por Jesús y Pablo, continuando con los diversos estratos narrativos que hemos analizado asistimos a una *tensión dinámica entre la “religión del amor al hermano” y el mundo con sus diversos órdenes y regímenes de inmanencia*. La hermandad tribal nacionalista propia del monoteísmo judío –presente en el Levítico– se transformará en una hermandad transnacional universal dentro del cristianismo. En los Evangelios, la pasión de Cristo se nos presenta como un acto que presenta la salvación a la humanidad, pero no como un sacrificio. Dios comparece como ajeno a todo tipo de violencia, deseoso de ver a los hombres renunciar a la venganza:

“Habéis oído que se dijo: Amarás al prójimo, y odiarás a tu enemigo. Pues os digo: *Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persiguen*, para que seáis hijos de vuestro padre celestial que hace salir su sol sobre buenos y malos, y llover sobre justos e injustos” (Mt. 5, 43-45).

Según Pablo, la justicia de Dios por la fe en Jesucristo se despliega:

“Por todos los que creen –pues no hay diferencia; todos pecaron y están privados de la gloria de Dios– y son justificados por el don de su gracia, en virtud de la redención realizada en Cristo Jesús” (Romanos, 3, 23-24).

El período de las grandes revoluciones liberales y burguesas supone la *secularización de la idea fraternidad*, es decir, el *paso de la fraternidad religiosa a la fraternidad política*. La Revolución Francesa fomenta la fraternidad entre los ciudadanos, vinculándolos a la Constitución, a la patria y a las leyes. “La fraternidad entra en la circulación de las ideas políticas, pero todavía lo hace como una virtud secundaria y complementaria de la igualdad y sobre todo de la libertad”<sup>13</sup>. La revolución busca institucionalizar sus propios ritos constitutivos sobre los que se sostiene la fraternidad<sup>14</sup>, más allá de los cultos religiosos. Todo francés aparecerá en los cultos revolucionarios como un hermano –lo nuevo normal será *fraternizar entre patriotas*– hasta que se muestre abiertamente como un traidor a la patria, transformándose de esta guisa el hermano en enemigo. En el movimiento que lleva desde el lema tradicional de “la nación,

<sup>13</sup> Larraitz ALTUNA, *La solidaridad como impulso económico. Hacia un marco sociológico creativo de la solidaridad*, Tesis Doctoral, Universidad Pública de Navarra, 2017.

<sup>14</sup> Cf. Mona OZOUF, “Fraternité” en Francois FURET, y Mona OZOUF, *Dictionnaire critique de la Révolution Française*, París, Flammarion, 1988, 731-740.

la ley y el rey" a los lemas revolucionarios en disputa, por una parte, el lema republicano-liberal de "la nación, la libertad y la igualdad" y, por otra parte, el lema jacobino de "libertad, igualdad, fraternidad o muerte" subyace la idea de que la fraternidad nace del inconformismo frente a una humanidad dividida en clases, razas, estamentos. Será este desafío el que permite entender el paso de *la fraternidad política*, que emana de la Revolución Francesa, a *la fraternidad social*, a la emergencia de "cuestión social", lo que prefigura el cambio semántico que lleva de la idea de fraternidad al concepto de solidaridad.

Saint Simon<sup>15</sup> en su *Nouveau christianisme*, anticipa esta importante idea. Para él, la "nueva organización cristiana" que conlleva el sistema industrial moderno deducirá las instituciones temporales, y las instituciones espirituales, del principio según el cual Dios da a los hombres como regla para su conducta que estos deben organizar su sociedad de la manera que pueda ser más ventajosa para el mayor número. Los hombres deben proponerse como meta, en todos sus trabajos, en todas sus acciones, mejorar lo más pronta y completamente la existencia moral y física de la clase más numerosa. *Todos los hombres deben comportarse unos con otros como hermanos* y dirigir el crecimiento de las instituciones hacia el crecimiento del bienestar social de la clase más pobre más que a la salvación del alma individual. El verdadero cristianismo debe hacer a los hombres felices, no solo en el cielo sino en la tierra. Durkheim<sup>16</sup>, a finales del XIX, en *La división del trabajo social*, distingue ya entre dos tipos de solidaridad: la solidaridad mecánica que encuentra su fundamento en la existencia de una conciencia colectiva unificada en torno a una representación colectiva religiosa que engloba a todos, algo que en las sociedades segmentadas era posible, pero que dentro de sociedades crecientemente diferenciadas en clases, razas, etnias, estamentos, naciones, se hace prácticamente imposible, que esboza otro tipo de integración social basado en la solidaridad orgánica, es decir, en la complementariedad de las distintas funciones para el desarrollo del todo. Este sería un principio de integración por diferenciación funcional de tareas, sistemas, instituciones. Así las cosas, vemos que debemos desdoblar el concepto de integración: por una parte, la integración funcional que cuida de las cuestiones instrumental-funcionales y, por otra parte, la integración social que cuida de la herencia de las narrativas de la fraternidad.

El "*desencantamiento del mundo*" o "*des-daimonización del mundo*" apuntado por Max Weber se produce con el auge de la ciencia y el declive de la magia y la religión, sin que estas desaparezcan. El proceso comienza con la renuncia protestante a un Dios amoroso y perdonador y su sustitución por un Dios inescrutable que predestina a los individuos para la salvación o la condena. El declive de la creencia en un Dios paternal, amoroso y perdonador es

<sup>15</sup> Cf. Claude Henri DE SAINT SIMON, "Nouveau christianisme" (George Gurwitch Editor), en *Oeuvres Choiesies*, París, Presses Universitaires de France, 1965, 150-152.

<sup>16</sup> Cf. Emile DURKHEIM, *La división del trabajo social*, Madrid, Akal, 1987.

paralelo al aumento de la creencia en la ciencia, la creencia en una naturaleza despojada de significado metafísico y caracterizada por leyes de causa y efecto. El mundo simplemente es, ya no significa nada.

La descripción que hace Weber del líder carismático se corresponde con la descripción que hace Freud del héroe: el héroe renunciante que impone restricciones, limitaciones y renunciaciones; el héroe sacrificado que se ofrece a sí mismo o a otro como sacrificio; y el héroe conquistador que arriesga su vida en nombre de su causa. Valora al individuo heroico que se esfuerza por realizar grandes hazañas en el mundo participando en conflictos y luchas por el poder, una vida heroica que no rehúye la violencia y que rechaza el servilismo. Contrasta la *ética religiosa del amor fraternal*, que caracteriza no sólo al cristianismo apolítico, sino también al misticismo, con la *ética individualista heroica*. Con su “no resistas el mal” y con su máxima “entonces pon la otra mejilla”, la ética del Sermón de la Montaña es necesariamente ingenua a los ojos de toda ética mundana del heroísmo<sup>17</sup>. Weber asume un mundo en el que el poder y la grandeza de uno es una amenaza para el poder y la grandeza del otro o los otros. El poder es un juego de suma cero para Weber, porque significa la capacidad de imponer la propia voluntad sobre la resistencia de los demás. Weber no tiene una concepción del poder que no implique conflicto o dominación, no tiene una visión de un mundo en el que el poder y la grandeza de un Estado no amenace necesariamente, sino que prometa potenciar, el poder y la grandeza del otro u otros Estados. Mientras Marx, Toennies y otros respondían a la modernidad idealizando la *Gemeinschaft* (comunidad tradicional), modelada a partir de una imagen maternal o fraternal, Weber y Freud idealizaron al individuo solitario de la *Gesellschaft* (sociedad moderna), el hombre que, sin la muleta de la religión, la metafísica o la ilusión, puede enfrentarse a una realidad sin amor, tomar decisiones y acciones racionales –por sí mismo– y soportar las consecuencias heroicamente, solo y sin inmutarse.

## 5. CODA: UNA FILOSOFÍA CON ALMA

La peculiar escritura de Andrés Ortiz-Osés no continuó ese crecimiento que se mantuvo constante durante toda su vida. Es una pena. Una enfermedad despiadada entorpeció sus últimos años, pero no consiguió doblegar su pasión por la escritura. Esa pasión por la escritura filosófica fue tan intensa como la que sentía por su tierra natal aragonesa, en Tardienta, en medio de los Monegros. Aforismos, poemas y artículos breves siguieron fluyendo entre sus dedos a pesar de la quimioterapia, que, aunque abrasaba sus entrañas, no quitaba ni un ápice de agudeza a su ingenio lingüístico, siempre atento para

<sup>17</sup> Cf. Max WEBER, “Política como vocación”, en *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1975, pp. 81-180; Kathrin Roslyn BOLOGH, *Love or Greatness. Max Weber and Masculine Thinking-A Feminist Critique*, London, Routledge, 1990.

perseguir y articular las vicisitudes del sentido que trascurren por los laberintos del sinsentido de la existencia.

La escritura le permitía a Andrés calmar su necesidad de interpretar el sentido de la existencia, un sentido siempre esquivo o a punto de jugar a ocultarse en el sinsentido. Su escritura pretendía interpretar ese sentido, asumiendo críticamente el sinsentido, sin engañarse, sin negarlo: relativizándolo al contarle con “agudeza” (como hiciera el también aragonés Baltasar Gracián en el siglo XVII, consiguiendo despertar el interés de A. Schopenhauer), y con un toque humorístico; humanizándolo, al simbolizar, al poner en palabras, en conceptos o en imágenes lo que nos está pasando, lo que nos está tocando vivir, nuestro presente.

El sentido ha sido un tema recurrente a lo largo de toda su obra: se puede decir que ha sido el hilo conductor de su filosofía, de su aforística y también de su poética. Con ese hilo conductor, Ortiz-Osés pretende coser el desgarrón entre los opuestos que caracteriza a nuestra cultura occidental. Se trata de un desgarrón que separa el cielo luminoso de las ideas inmutables y la tierra oscura (donde se extiende la existencia en su proliferación vegetal junto al abismo del absurdo y el sinsentido); el espíritu y el cuerpo; la forma y la materia; lo uno y lo múltiple; la razón y la emoción; la vida y la muerte. Nuestra cultura, clásicamente, se ha aliado sólo con la razón más pura, formal y abstracta, apolínea y patriarcal. Al no ser capaz, con su rigor, de pensar el desorden dionisiaco propio de la vida, su devenir azaroso, imprevisible y contingente, para articular el sinsentido, hace como si éste no existiera o como si pudiera imponerse sobre él, controlarlo, dominarlo.

El sentido necesita del suelo de la existencia, de la vida, para poder irse realizando o articulando en el juego de la interpretación como un acontecimiento que no excluye el sinsentido, sino que pretende asumirlo, re-conocerlo y articularlo, mejor o peor, según los casos. Pues, como nos recuerda Andrés, “el loco que reconoce su locura está cuerdo”, mientras que el cuerdo que no reconoce su (parte de) locura estaría loco.

La filosofía de Ortiz-Osés es, efectivamente, una hermenéutica del sentido y sinsentido del ser humano en el mundo, reunidos ambos, sentido y sinsentido, en una dialéctica implicativa o “dualéctica” de los contrarios. Dicha filosofía estudia el sentido existencial del ser humano a través de una hermenéutica simbólica que distingue la cosmovisión matriarcal-naturalista (preindoeuropea), la patriarcal-racionalista (indoeuropea y semita) y la fratriarcal-personalista (el Hermes heleno y el cristianismo, junto con la democracia política)<sup>18</sup>. Esta distinción promueve el cuestionamiento y relativización de la cosmovisión patriarcal, triunfante en la cultura occidental, al compararla con los valores que articulan

<sup>18</sup> Cf. A. ORTIZ-OSÉS, *Amor y sentido. Una hermenéutica simbólica*, Barcelona, Anthropos, 2003.

las cosmovisiones matriarcales que laten tras ella, más o menos ocultas u ocultadas y acalladas.

El recurso al matriarcalismo no es, pues, una propuesta de retorno a un pasado presuntamente idílico, sino un recurso crítico para desmontar las verdades demasiado dadas por supuesto en nuestra cultura patriarcal. Se trata de buscar, por debajo de esas verdades, otras fuentes de sentido intentando incluir lo que el discurso oficial excluye. No se trataría de escapar de la conciencia patriarcal para recaer, freudianamente, en una fijación a la madre o a lo inconsciente, sino de ampliar y abrir la conciencia, liberándola de su adecuación o fijación a los estereotipos, a las modas, a los intereses creados, a lo políticamente correcto: para que nuestra conciencia asuma fratriarcalmente su creatividad y la desarrolle en un sentido horizontal, democrático.

“Se trata –afirma Ortiz-Osés– de un narcisismo ampliado a todo el mundo, una afiliación basada no en la filiación patriarcal del hijo (*filius*), sino en la *philía* o amistad, un encuentro fratriarcal abierto y no cerrado al bien común”<sup>19</sup>. El descubrimiento de la matria oculta(da) (o, dicho de otro modo, la fusión-implicación materna) como trasfondo de la filosofía y la cultura occidentales (basadas en la explicación-separación paterna) permite deconstruir el patriarcalismo imperante para explorar el territorio de la fratria (la comprensión fraterna horizontal, interhumana) que reconoce la prioridad de la relación (a diferencia del sustancialismo de la metafísica de Aristóteles, en la que la relación sería sólo un “accidente”). Esta prioridad de la relación implica que la realidad es relacional y, por tanto, coimplicativa; que la realidad es síntesis y, por tanto, encuentro; que la realidad es junción o juntura, “ayuntamiento” o *coniunctio*<sup>20</sup>. Sobre ella se puede edificar una filosofía erótica por cuanto está presidida por *Eros*, el daimon que re-media los contrarios, lo divino y lo diabólico, lo positivo y lo negativo, la trascendencia y la immanencia.

Por ello, podemos decir, también, que esa filosofía erótica es daimónica, que estudia la intersección de los opuestos, teniendo como representante a Hermes, el numen de la inter-pretación, entendida como mediación de los diferentes y de sus diferencias en un “intervalo”, como nos dice el poeta Rilke: “Soy el intervalo entre dos notas/ Que sólo con dificultad se armonizan:/ pero ambas, vibrando en la pausa oscura,/ se han reconciliado”<sup>21</sup>. Por

<sup>19</sup> A. ORTIZ-OSÉS, “A favor de la fratria” en A. ORTIZ-OSÉS y L. GARAGALZA (eds). *Lo demónico. El duende y el daimon*, Barcelona, Anthropos, 2019, p. 37.

<sup>20</sup> “Lo que hay, pues, no son cosas idénticas a sí mismas que posteriormente se ofrecerían al vidente, y tampoco hay un vidente vacío al principio que, después, se abriría a ellas, sino algo a lo que sólo sabemos acercarnos palpándolo con la mirada, cosas que no alcanzamos a ver “en su pura desnudez” porque la mirada misma las envuelve y viste con su carne”. E. Álvarez, “La ambigüedad de la existencia en Merleau-Ponty”, en *Estudios de Filosofía* 43 (2011) 149-177: [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0121-36282011000100008](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-36282011000100008)

<sup>21</sup> R.M. RILKE, *Obra poética*, Barcelona, Edicomunicación, 1999, p. 161.

ello, esta es una filosofía hermenéutica, cuya tarea consiste en buscar para la humanidad un horizonte de sentido común en el que podamos evolucionar para “humanizarnos”, un sentido consentido intersubjetivamente que haga posible una “a-filiación” de los opuestos re-unidos amistosamente, hermanados entre sí, en el acto de asumir y aceptar la *philia*, la amistad, como lo más importante, como la base de nuestro ser y del ser del propio mundo en el que estamos.

Ahora bien, en la fratria esta afirmación de la relación como constitutiva no excluye, sino que reclama, la incomunicabilidad, singularidad, peculiaridad e inefabilidad de fondo del ser humano, de cada ser humano, de cada persona. P. d’Ors ha hablado, creemos que en este sentido, de una “congregación de solitarios”<sup>22</sup>: sería, pues, una fratria de personas, siempre en el fondo más o menos solitarias que, a través de la propia fratria, de esa relación que las precede y constituye, se abren (solidariamente) a las otras personas y a la totalidad. La fratria comparece así como trascendencia inmanente o apertura simbólica a la naturaleza, a lo universal y al cosmos.

Por lo demás, esta prioridad de la relación que se articula en la fratria no tiene un carácter meramente psico-social: su alcance sería ontológico, pues afecta al propio ser. Podríamos decir que la relación no es sólo un medio, un instrumento a través del cual se entra en contacto, sino lo que nos envuelve, un *Médium* envolvente, una especie de medio ambiente, una atmósfera.

En efecto, la fraternidad –apunta Ortiz-Osés– no es un mero concepto antropológico sino radical, ya que define al propio ser y su logos o lenguaje en cuanto lazo o junción, entrelazamiento, de los seres. La fraternidad radical es el entrelazamiento de los seres en el ser, de todas las cosas en el todo. Por ella hay ser y no nada, por una fraternidad ontológica y cosmológica, capaz de articular el caos en cosmos a través de su religación casi religiosa<sup>23</sup>.

Pues bien, si entendemos de este modo la fratria, el propio símbolo resulta ser una fratria de imagen (sensible) y sentido (invisible), una relación entre iguales que los mantiene reunidos sin suprimir o superar la diferencia. Hay pues en el símbolo una implicación de los opuestos: el sentido se hace (visible como) imagen y la imagen cobra “aura” (Benjamin), adquiere, podríamos decir, “alma”. En el símbolo la imagen baila con el sentido, se reúne con el sentido entablando una relación de “cohesión antagónica” (G. Durand):

<sup>22</sup> P. D’ORS, *Biografía del silencio*, Madrid, Siruela, 2012, p. 37.

<sup>23</sup> A. ORTIZ-OSÉS, “Fraternidad posible e imposible” <http://www.redescristianas.net/fraternidad-posible-e-imposibleandres-ortiz-oses/>

En el símbolo la imagen baila, danza, con el sentido.  
 Bailando, el sentido se insinúa en la imagen,  
 de tal modo que ésta queda “encantada”  
 y se vuelve encantadora, seductora,  
 pues incita al intérprete  
 a penetrar en ese transfondo  
 invisible,  
 impresentable,  
 en el que late  
 una chispa  
 que viene de la nada:  
 por eso la poesía  
 baila con  
 lo inefable.

Si, como afirma Heidegger, “El poeta no trae lo divino, sólo teje el velo a través del cual se adivina”<sup>24</sup>, entonces el símbolo sería ese “velo”, esa imagen en la que se insinúa un sentido, un sentido que por ser trascendente, invisible, no puede presentarse directamente, no puede imponerse, sólo se sugiere, pues, según P. Klee, “el arte no reproduce lo visible, lo hace visible”. Hacer visible lo invisible es la misión imposible del símbolo. “Lo invisible está *allí* –afirma el último Merleau-Ponty– sin ser objeto, es la trascendencia pura, sin máscara óptica. Y los propios *visibles*, a fin de cuentas, no están sino centrados en un núcleo de ausencia, también ellos”<sup>25</sup>. Entre lo visible y lo invisible hay, pues, una extraña relación: una relación que podríamos llamar simbólica: no son dos, pero tampoco son uno. Quizás sea por eso que Audre Lardro afirma que “la poesía es la mejor manera de decir o nombrar lo inefable, para que pueda ser sentido (o imaginado)”<sup>26</sup>

Ese recurso al matriarcalismo no es, pues, un retorno, sino que implica una apuesta (nada heroica, por otro lado) por una re-mediación o entrelazamiento de los opuestos que aspira a articularlos en una fratria filo-sófica: la fratria del sentido consentido. Este entrelazamiento no se orienta, como apuntó Jung, aludiendo al proceso de individuación, hacia la perfección (*Vollkommenheit*), sino a la integridad o integración relacional (*Vollständigkeit*), por lo que permite que el sinsentido y, correlativamente, la Sombra, entendida junguianamente como una de las “regiones” de la personalidad, adquieran configuraciones

<sup>24</sup> <https://elpais.com/babelia/2021-12-28/martin-heidegger-el-olvido-del-ser.html>

<sup>25</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2014, p. 203. «Lo invisible no es lo contradictorio de lo visible: lo visible tiene una armazón de invisible, y lo invisible es la contrapartida secreta de lo visible, sólo aparece en él, es el *Nichturpräsentierbar* [no-presentable de modo originario] que me es presentado como tal en el mundo –no se lo puede ver allí y todo esfuerzo para *verlo allí* lo hace desaparecer, pero está *en la línea* de lo visible, ese es su hogar virtual, se inscribe en él (entre líneas)” *Ibid.* p. 191.

<sup>26</sup> A. LORDE, *Sister outsider*, Berkeley, Crossing Press, 1984 (la traducción es nuestra).

plurales, diversas y contingentes. Ese proceso de articulación o configuración responde a la radical necesidad humana de reconocer y ser reconocido como tal, como humano, de respetar y ser respetado, de comprenderse para poder comprender, de llegar a ser humanamente uno mismo haciéndose otro: "Ama y déja(te) amar, concóctete a ti mismo como otro; hazte digno de amor (amable), llega a ser el que no eres"<sup>27</sup>.

Con todo esto, Ortiz-Osés está proponiendo una hermenéutica de nuestra cultura, una interpretación crítica o "valoración" de nuestra forma o modo de vida. Comprender nuestra cultura consistiría en sonsacar o extraer algo que no aparece propiamente en el escenario conceptual, reconstruyendo la escena psico-social originaria sobre la que se levanta la escenografía filosófico-cultural, para descubrir la conexión que existe entre el pensamiento conceptual-abstracto sobre el que se sostiene nuestra cultura y lo que él denomina "experiencia antropológica subyacente".

En esta interpretación, el concepto (por ejemplo, el más universal: el ser, presuntamente "puro", con su peculiar inmutabilidad, unidad, identidad y esfericidad, descritas ya por Parménides), muestra su "impuro" enraizamiento en el nivel de lo simbólico, del que toma su fuerza y su sentido. El concepto clásico de Ser tendría un trasfondo mítico, pertenecería, en concreto, a la mitología olímpica indoeuropea, caracterizada por su patriarcalismo, que celebra o aplaude la victoria de *Zeus-Dyaus*, el dios del cielo luminoso, sobre las oscuras potencias *ctónicas* y matriarcales que perviven, como descubriera Nietzsche siguiendo las huellas de Bachofen, simbolizadas en la figura de Dioniso. Sin embargo, al igual que el propio Zeus, el concepto de Ser, con su presunta inmovilidad o estabilidad permanente, mantiene ocultas relaciones con el mundo laberíntico y en constante transformación de la vida y sus potencias:

Creo que no puede entenderse en absoluto el origen de la filosofía y su racionalización de la realidad como "ser" sino bajo esta simbología oculta: el Ser no es originariamente sino un concepto-tipo filial subsumido bajo la Gran Madre Natura. En efecto, el Ser no es sino el modo –esente, estante– de la Diosa, hasta que empieza a desligarse de dicha omnimoda realidad como una especie de apéndice fálico<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> A. ORTIZ-OSÉS, *Amor y sentido*, Barcelona, Anthropos, 2003, p. 125. Podría recordarse aquí la siguiente cita de L. Boff: "Amarse a sí mismo es amar la exigencia abrahámica de romper con la propia patria interior, de salir siempre en busca del otro. Amarse a sí mismo no es amar el yo: es amar al otro que posibilita y da lugar a mi yo." Citado por J.A. MERINO, *Humanismo franciscano*, Madrid, Cristiandad, 1982, p. 102. Cfr. Asimismo: <https://www.franciscanos.org/espiritualidad/Uribe-LaFraternidadenlaformadevidapropuestaporsanFrancisco.htm>; [https://tendencias21.levante-emv.com/la-filosofia-ecologica-fue-anticipada-por-francisco-de-asis\\_a2318.html](https://tendencias21.levante-emv.com/la-filosofia-ecologica-fue-anticipada-por-francisco-de-asis_a2318.html)

<sup>28</sup> A. ORTIZ-OSÉS, *Mitología cultural y memorias antropológicas*, Barcelona, Anthropos, 1987, p. 250.

Comparece así otra vez, en toda su vivacidad, el tema de la relación entre mito y filosofía, una problemática que había sido rápidamente solventada por la tradición intelectualista occidental utilizando la metáfora del “paso” del mito a la razón, como si una vez iniciada la actividad filosófica se hubiera abandonado ya de un modo definitivo el “infantilismo” característico de la mentalidad mítica (unida a la tradición oral) para acceder, a través de la escritura, al reino de la razón y de la ciencia propio del “hombre adulto”. De este modo la reflexión filosófica de Ortiz-Osés se introduce en un territorio “olvidado” o “reprimido” por nuestra tradición oficial, y cuya exploración fue iniciada en los inicios de la Modernidad por los humanistas del Renacimiento, con su interés por una “filología” mucho más filosófica que la posteriormente consolidada en nuestras academias. Esa exploración fue continuada por Vico quien, con su *Ciencia nueva*, deja preparada la vía seguida por Rousseau, Herder, Schiller, Hölderlin, Humboldt, Schelling o Schleiermacher y relanzada por Bachofen, Nietzsche, Cassirer, Heidegger o Jung, como promotor del Círculo de Eranos.

La incursión de Ortiz-Osés en este territorio desemboca en la concepción del sentido como verdad encarnada o humanada, como “sutura simbólica de la fisura real”, como “articulación crítica del sinsentido patente”. De este modo, el autor desecha tanto el absolutismo de la razón y la verdad, como el relativismo típicamente posmoderno, considerando el sentido como un “relaciocinio”. Mientras que la verdad clásica dice adecuación de la razón a lo real o de lo real a la razón, el sentido dice en Ortiz-Osés “inadecuación” entre la razón y la realidad. Esta inadecuación o contradicción sólo puede salvarse hermenéuticamente por la puesta en relación de esos opuestos: la razón y lo real, la mente y la materia, el espíritu y el cuerpo. Esa puesta en relación se da, precisamente, en el interior, en el *medium* del “alma”, entendida como razón afectiva, como corazón simbólico, el cual se comporta como “co-razón”, como un órgano mitopoético que se a-filia a la razón, se hace amigo suyo, cargándola axiológicamente, humanizándola y poniéndola en contacto con la tierra. El poeta Antonio Machado hablaba, creo que es este mismo sentido, de un “conocimiento cordial”.

Así pues, en la filosofía ortiz-osesiana el símbolo del sentido es el corazón, que a su vez es símbolo del alma: ese corazón que late entre los opuestos, entre el arriba (de la razón y el espíritu) y el abajo (del cuerpo). La vida sería como la fluidez matriarcal que tiende a la fusión y la efusión, el espíritu se encarga de la delimitación y del ordenamiento patriarcal socio-político y el alma sería la instancia psico-cultural mediadora entre ellos como instancia fratriarcal que facilita la circulación de la vida a través de los poros del límite y las delimitaciones (transgresión). Por eso, su hermenéutica es una filosofía con alma, que, al entrelazar o coimplicar los opuestos, abre la realidad (literal, histórica, física) a un horizonte simbólico. Si el amor es la apertura radical a

la otredad, la muerte es la apertura a la otredad radical (trascendencia). Amor y muerte sellan en la filosofía ortiz-osesiana un pacto simbólico de co-implicación o a-filiación de los opuestos. Por ello nuestro autor acaba definiendo el sentido de la vida como “amors”, palabra que reúne amor y muerte (*mors*). En esta palabra aparece la coimplicación de los opuestos, que sería la clave del sentido latente del universo, pero también de su sinsentido patente: una coimplicación de los opuestos que está también en la raíz de la fratria<sup>29</sup>.

Frente a la verdad formal, abstracta o extraída por la razón (patriarcal) de una realidad disecada, el sentido aparece aquí como la sabiduría (*sophia*) del alma, en tanto que conjugación de *anima* y *animus*. La verdad remite al ente, a lo establecido por la sociedad, que oculta ideológicamente su establecimiento para perpetuarse, y a la historia de los vencedores; el sentido apunta a la apertura de lo real, a la trascendencia de algún modo (simbólico) presente en la inmanencia (o la inmanencia de la trascendencia). Por ello, mientras que la verdad corresponde a la realidad cósmica o cosificada, el sentido atiende, responde y se hace cargo de la realidad humana o humanada, encarnada o existencial, siempre cargada con la gravedad de un sinsentido de fondo, que es preciso tener en cuenta, acoger críticamente y elaborar.

Ello connotaría una filosofía antropológica, pero no antropocéntrica, basada en un humanismo que podíamos considerar poshumanista, anarcoumanista o incluso “personalcosmista”, pero no inhumanista, pues, si bien no propone al ser humano un papel central ni tampoco final, sí le reconoce un papel medial de tránsito o transición de una evolución abierta que encuentra en él un medio de realización. Una cosa es rechazar el antropocentrismo y otra querer eliminar o superar lo humano, el sujeto, el alma, la persona, su contingencia y su libertad. Aquí no podemos sino evocar la propuesta de John Keats cuando considera el mundo, no como un valle de lágrimas sino, poéticamente, como el “valle de hacer almas” (*the vale of soulmaking*): “Existen inteligencias o chispas de la divinidad a millones, pero no son almas hasta que no adquieren una identidad, hasta que cada una es personalmente ella misma.”<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Esta coimplicidad aparece bien en el laberinto: “mientras que el símbolo de Oriente es el círculo –la indefinida recirculación de los contrarios– y el de Occidente el cuadrado –la definida explicación de los contrarios–, el arquetipo del romanticismo barroco es el laberinto como mediación de los opuestos, cuadratura del círculo y junción de vida (Ariadna) y muerte (Minotauro). En el laberinto como accidentación y confinidad de lo divino e infinito cabe pensar el bien y el mal cómplicemente (dualécticamente) –mal que bien–, es decir, bien y mal (y no bien o mal, como interpreta clásicamente el Diccionario de la Real Academia)”. VV.AA., *Diccionario Interdisciplinar de Hermenéutica*, Bilbao, Universidad Deusto, 2001, 3ª ed., p. 176.

<sup>30</sup> JOHN KEATS, *Selected Letters of John Keats*, ed. Grant F. Scott, rev. ed., Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2002, p. 290.

## 6. CONCLUSIÓN

La situación contemporánea está marcada por la unilateralidad y el partidismo, por la politización ideológica y el populismo, o bien por la esclerosis y el consumismo. El individuo se desgaja de la sociedad, la sociedad abrumba al individuo, pero nadie tira por la calle del medio, es decir, de la mediación o re-mediación. Nuestra(s) cultura(s) no está(n) preparada(s), ni pueden prepararnos, para ir por ahí. Parece ser que el modelo patriarcal de organización jerárquica de la sociedad y de nuestras propias vidas nos ha conducido a una situación insostenible y ha quedado desprestigiado, pues esa insostenibilidad resulta ahora evidente. De ahí la necesidad de preguntarnos por el modo de ir más allá de los modelos agotados. Se trata de plantear, como empezó a hacer explícitamente, entre nosotros, Andrés Ortiz-Osés siguiendo diversas pistas, una investigación, teórica y práctica, sobre la fratria, sobre una filosofía fratriarcal.

Esta filosofía fratriarcal comienza por asumir el fracaso histórico de la filosofía en su despliegue como metafísica (ontoteología), que no ha practicado ese diálogo debido a la unilateralidad patriarcal sobre la que se ha fundamentado clásicamente. Esa unilateralidad ha encerrado a la filosofía en un dualismo, un abstraccionismo y un intelectualismo, extremos que la obsesionan con la cuestión del fundamento y hacen que se olvide del alma como principio, centrándose en la diferencia entre el cuerpo y el espíritu.

Al asumir su fracaso, la filosofía se vuelve crítica y se abre hermenéuticamente, reconociendo socráticamente que no es propiamente un saber, que no está en posesión de la verdad, sino que es un modo de interpretación que busca la configuración del sentido. La metafísica se transforma en hermenéutica y el ser comparece como proto-lenguaje que suscita, y necesita, la respuesta humana, que acontece como inter-pretación, para realizarse efectivamente en esa "fusión de horizontes" que se da, según Gadamer, en la comprensión<sup>31</sup>.

Pero la filosofía de la fraternidad no se agota en la crítica de la metafísica. Al criticar la metafísica Ortiz-Osés no está celebrando la muerte de la filosofía, no pretende restaurar una fase mítica de la cultura ni tampoco avala una civilización con pretensiones de neutralidad tecnocientífica. Pretende renovar la filosofía, reanimarla, reencantarla, recuperando su principio: la *philia*, el amor, la atracción, el gusto, el interés o la pasión (por la sabiduría).

El movimiento de regresión matriarcal intenta contactar nuestro consciente colectivo alienado con las realidades reprimidas del inconsciente, pero con el fin de regresar de esa regresión, o sea, con la finalidad de reconstruir el

---

<sup>31</sup> Parece apuntar en esta misma dirección M. Merleau-Ponty cuando afirma: "El ser es lo que exige de nosotros creación para que tengamos experiencia del mismo". M. MERLEAU-PONTY, *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires Nueva Visión, , 2010, pp. 241-242.

lugar de intersección de eros y logos, inconsciente y consciente, matriarcal y patriarcal<sup>32</sup>.

La filosofía fratriarcal es una filosofía con alma, pues el alma simboliza precisamente la fraternidad entre el cuerpo y el espíritu: una filosofía que practica, como proponía Sócrates a Alcibíades, el conocimiento de sí mismo entendido como un "cuidado del alma" que se da en el encuentro con el otro y en su reconocimiento.

Pues cuando la filosofía pierde el impulso erótico pierde el contacto con el "mundo de la vida": la sabiduría queda atrapada en el sistema que pretende dar cuenta de todo, pierde su "élan", se cristaliza o burocratiza en forma de verdad dogmática y queda reducida a ideología que legitima y justifica el estado de cosas y que bloquea la relación fluida con la realidad de la existencia. Con su crítica al patriarcalismo de la metafísica, la filosofía fratriarcal pretende continuar la tradición filosófica, pretende seguir siendo filo-sofía, amor a la sabiduría: recuperar el impulso erótico, la erótica cultural que la impulsa a buscar la sabiduría, acentuando su carácter dinámico, reinterpretándola como sentido, como un sentido cuasi vegetal por cuanto que florece y se marchita (por lo que no excluye, sino que asume, el sinsentido). Por ello no es sólo una filosofía crítica. Aquí la crítica busca provocar una apertura (desliteralizadora) que permita ejercer la capacidad de simbolización y recuperar su potencia ontológica.

El símbolo no es resultado de una represión de la libido. La represión genera síntomas que detienen la energía, pero no la transforman, por lo que provoca un resentimiento, que, según Nietzsche, estaría en el origen de la moral, y una ira que se proyecta sobre el chivo expiatorio. El símbolo, por el contrario, proviene, como señala G. Durand, de un acuerdo o, como apunta Ortiz-Osés, de un "con-sentimiento", no de un mero consenso, que permite que la libido se exprese a través de una imagen, una palabra o un concepto, transformándose y, por decirlo, así, dando "flores". El símbolo no reprime, sino que promueve una liberación y apertura; no remite a un pasado más o menos traumático, sino que apunta a un futuro posible; dice sí a la vida; afirma el sentido de la tierra; agradece; valora; da la cara.

Por eso, el símbolo tampoco puede eludir el nihilismo al que nos hemos visto abocados. No se trata de negar el nihilismo. Eso sería como iniciar una guerra que acabara con las guerras. El nihilismo no se puede evitar retornando a unos valores absolutos. El nihilismo habría que asumirlo, como se atravesara una "línea de sombra" (J. Conrad), para dejar que se transforme en un nihilismo simbólico: en un nihilismo que reconoce el absurdo y el sinsentido del mundo (y de cada uno de nosotros, en tanto que estamos en ese mundo,

---

<sup>32</sup> VV.AA., *Arquetipos y símbolos colectivos: Círculo de Eranos I*, Barcelona, Anthropos, 1994, p. 254.

aunque, en el fondo, no seamos de él), pero que, sin evitarlo, mirándole a la cara, aceptándolo y abrazándolo, pueda transformarlo en un nihilismo simbólico, en un nihilismo con alma.

Luis Garagalza  
Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea  
Facultad de Letras Paseo de la Universidad, 6  
Vitoria Gasteiz 01006  
luis.garagalza@ehu.eus

Jose txo Beriain  
I-Communitas. Instituto de Estudios Sociales Avanzados  
Universidad Pública de Navarra. Campus Arrosadía  
Pamplona, 31016  
jose txo@unavarra.es