

# Humanitas

Universidad Autónoma de Nuevo León  
Anuario del Centro de Estudios Humanísticos

Núm. 38 Vol. I  
Enero-Diciembre 2011

*Filosofía*



UANL®



Dr. Jesús Áncer Rodríguez  
Rector

Ing. Rogelio G. Garza Rivera  
Secretario General

Dr. Ubaldo Ortiz Méndez  
Secretario Académico

Lic. Rogelio Villarreal Elizondo  
Secretario de Extensión y Cultura

Dr. Celso José Garza Acuña  
Director de Publicaciones

Lic. Alfonso Rangel Guerra  
Director del Centro de Estudios Humanísticos  
Editor responsable

Mtro. Francisco Ruiz Solís  
Corrección de estilo y cuidado editorial

Lic. Juan José Muñoz Mendoza/Lic. Claudio Tamez Garza  
Diseño

Lic. Adriana López Montemayor  
Distribución nacional e internacional

**Humanitas**, Año 38, Nº 38, Vol. I. *Filosofía*. Enero-Diciembre 2011. Fecha de publicación: agosto 20 de 2012. Revista anual, editada y publicada por la Universidad Autónoma de Nuevo León, a través del Centro de Estudios Humanísticos. Domicilio de la publicación: Biblioteca Universitaria Raúl Rangel Frías, piso 1º, Av. Alfonso Reyes, No. 4000 Nte., Col. Regina, Monterrey, Nuevo León, México, C.P. 64440. Tel. + 52 81 83294000 ext. 6533. Fax: +52 81 83 29 40 00 ext. 6556. Impresa por la Imprenta Universitaria, Ciudad Universitaria s/n, C.P. 66451, San Nicolás de los Garza, Nuevo León, México. Fecha de terminación de impresión: agosto 27 de 2012.

Tiraje: 500 ejemplares.

Número de Reserva de Derechos al uso exclusivo del título *Humanitas* otorgada por el Instituto Nacional del Derecho de Autor: 04-2009-091012392000-102, de fecha 10 de Septiembre de 2009. Número de certificado de licitud de título y contenido: 14,909, de fecha 16 de agosto de 2010, concedido ante la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. ISSN: 2007-1620. Registro de marca ante el Instituto Mexicano de la Propiedad Industrial: 1,169,990.

Las opiniones y contenidos expresados en los artículos son responsabilidad exclusiva de los autores.  
Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier forma o medio, del contenido editorial de este número.

# HUMANITAS ANUARIO

CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS DE LA  
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

*Director Fundador*

Agustín Basave Fernández del Valle

*Director*

Alfonso Rangel Guerra

*Jefe de la Sección de Filosofía*

Cauhtémoc Cantú García

*Jefe de la Sección de Letras*

Alma Silvia Rodríguez Pérez

*Jefe de la Sección de Ciencias Sociales*

Ricardo Villarreal Arrambide

*Jefe de la Sección de Historia*

Israel Cavazos Garza

ANUARIO  
HUMANITAS 2011

**Filosofía**

Cuauhtémoc Cantú García  
Coeditor

# Hermenéutica analógica y ontología o metafísica

Mauricio Beuchot\*  
UNAM

## Introducción

CONSCIENTE DE LA NECESIDAD que tiene la hermenéutica de una metafísica, me doy a la tarea de reflexionar sus condiciones. Un poco parodiando lo que decía Kant, eso de las condiciones de posibilidad para toda metafísica futura. Y es que tendrá que ser una metafísica que haya pasado por las saludables crisis recientes: la de Nietzsche, que exige una metafísica que acoja el devenir y dé cuenta de él; la de Heidegger, esto es, que rebase la onto-teología; y otras más, como la del positivismo lógico, etc.

Por otra parte, la eterna pugna en la hermenéutica se ha dado entre el sentido literal y el sentido alegórico. La ontología, que trata de decir el ser, el cual según algunos sólo se puede mostrar, ha de usar lenguajes que puedan significar lo que no se puede significar. Por eso ha de usar tanto el sentido literal como el sentido alegórico, y quizá en una mediación analógica, que podemos llamar lenguaje simbólico. Eso nos daría una ontología en el resquicio, una ontología analógica.

---

\* Profesor de la UNAM.

Esto será posible por una hermenéutica analógica, también; ella será la condición de posibilidad para una ontología analógica. Es preciso abrir un poco el espectro de la discusión actual, que ya se halla muy entrapada en la polémica entre univocistas y equivocistas, que no salen a ningún lado. Se requiere una opción nueva, que nos abra el camino hacia un entorno analógico, que ha sido dejado de lado ya por mucho tiempo y es conveniente recuperarlo.

### **Hacia una ontología analógica**

La ontología puede usar un lenguaje simbólico.<sup>1</sup> Tendrá que hacerlo con mucha discreción, incluso delicadeza, para no perder su amarre con la objetividad. Pero se la ha acostumbrado a usar un lenguaje dizque científico, y eso la ha matado casi, de aridez. Es que la ontología tiene que decir algo al hombre, y no hay instrumento mejor para ello que el símbolo.

En efecto, el símbolo es lo más cargado de sentido, y, por lo mismo, también de referencia. Nos habíamos quedado en una ontología referencialista, la de la modernidad, que acaba muriendo por demasiado rígida, por inanición de sentido. Pero ahora nos hemos pasado a una ontología sin referencia, con solo sentido, y eso también la mata, por explosión, por difusión, y dilución de sentido y falta de referencia. Tanto la falta de sentido como la falta de referencia matan a la ontología.

El demasiado sentido y la demasiada referencia dejan al hombre en el desconocimiento. Sería como el caso de Dios, que de suyo rebasa el conocimiento humano. Por eso se necesita que el símbolo atenúe tanta cognoscibilidad, para poder adecuarnoslo. Algo parecido ocurre con el ser, y con los entes, que tienen demasiada luminosidad, y tienen que ser acondicionados (tematizados) por el símbolo.

---

<sup>1</sup> M. Beuchot, *Hermenéutica analógica, símbolo y ontología*, Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 2010.

Aun así, con esa disminución de cognoscibilidad que hace del ser el símbolo, éste tiene mucha significación. Mucha carga de significado. Por eso puede recoger bastante de la significatividad que tienen el ser y los entes. Se comprende por qué Tomás decía que el ser, el *actus essendi*, sólo se puede conocer por los entes, indirectamente.

De hecho, el símbolo nos hace conocer, nos hace pasar, transgredir, lo que se nos pone como cerca. Nos hace rebasar el plano de lo fenoménico para acceder al de lo nouménico. Nos hace pasar de los entes al ser, al *actus essendi*. Es un rito de paso, de iniciación, de transgresión de lo dado y efímero.

Así como en las religiones el símbolo hace pasar de lo sensible a lo suprasensible, así en la filosofía hace pasar de lo empírico a lo trascendental, y en ontología de lo empírico-sensible a lo trascendental-universal; de lo particular a lo categorial y, sobre todo, a lo trans-categorial o trascendental. Nos empuja a los conceptos más generales (categorías y trascendentales). Del orden categorial, que es ya muy alto, nos conduce al orden trascendental, de los conceptos trascendentales, que son los más universales de todos. Hasta allí llega nuestra reducción, resolución o análisis.

La función principal del símbolo es la de unir, comunicar. Por eso puede comunicarnos o conectarnos con lo universal y trascendental. Es la astucia de la razón, de la que hablaba Hegel: cuando el individuo actúa pensando que cumple sus intereses particulares, en realidad está cumpliendo los del género humano.<sup>2</sup> Pensando satisfacer lo particular, está llevando a cabo la obra de lo universal.

Así, el símbolo, aun cuando tiene carácter particular y pertenece a lo concreto, en esa particularidad y concreción nos presenta lo universal y abstracto. Realiza una obra de abstracción, a partir de las cosas particulares y concretas, obtiene lo universal

---

<sup>2</sup> G. W. F. Hegel, *Filosofía de la historia universal*, Madrid: Revista de Occidente, 1974 (4a. ed.), p. 92.

y abstracto, que es el análisis espectral (por así decir) que efectúa de la realidad. Nos dice cuáles son los constitutivos más básicos de todo lo que existe.

Sobre todo, el hombre es el símbolo del ser (por eso Heidegger lo puso como el ser-ahí, el *Dasein*). El hombre es el análogo del ser, su ícono. Por eso es visto como el microcosmos. Es el ente que simboliza el ser, no el ente al que se reduce el ser. Es el botón de muestra que tiene al ser, para hacerse consciente de sí mismo. Es la metáfora del ser en funciones de metonimia, porque en la parte nos muestra el todo. En ese ente se congregan todos los entes, y en su ser todos muestran su ser. Él nos exhibe lo del ente y lo del ser. Y los reúne y congrega en un solo ente, como su ser.

### **La equívocidad radical de lo aparente**

La señal o prueba de que la realidad no es unívoca, de que padece cierta equívocidad, es la proliferación de *ontologías negativas*, que se niegan a hablar del ser, que se abstienen de mencionarlo. Pero eso es demasiado, es mucha equívocidad. Por eso hace falta reducir esa equívocidad, y llegar a la analogía (sin pretender alcanzar la univocidad).

Se necesita una ontología que recupere el devenir, que reconozca el proceso, el *feri*. (Como quería Nietzsche.) Pero no puede ser una ontología demasiado negativa, equívoca; por supuesto que tampoco unívoca, porque ahí no cabe más que lo fijo y estable; tiene que ser analógica, pero que no incluya un movimiento tan difuso, en la equívocidad, de modo que todo se diluya.

Así como el hombre es el símbolo del ser, por ser análogo e ícono de todos los entes, así el ser es un concepto simbólico, representante de todo lo que existe. El ser es símbolo de los entes, y el hombre, que es un ente, es el único ente que alcanza a ser símbolo del ser, por serlo de los demás entes. Y por ser el que es consciente de ser. Ente prototípico, muestra del ser, experiencia del existir, acceso al *actus essendi*, sólo indirecto y



reflejo. (Por ello Tomás decía que el existir sólo se puede conocer indirectamente, por reflexión sobre él, tras la experiencia atenta de nuestra propia existencia.)

Hay una experiencia analógica en la experiencia del existir. Es una experiencia ontológica, al modo como J. B. Lotz llama experiencia trascendental a la del conocer, sobre todo la del conocer el conocer, la de la epistemología o teoría del conocimiento.<sup>3</sup> De modo semejante, la experiencia del existir, cuando es consciente y bien llevada, es una experiencia ontológica propiamente dicha. Y es una experiencia analógica, de la analogía puesta en práctica, por la que se conoce el ser, que es análogo. Experiencia profunda del ser, como la llamó Luis Cencillo,<sup>4</sup> y que aquí se nos presenta como abstracción penetrativa, que cala hondo en los entes, en busca del ser, algo que Maritain llegó a considerar una intuición del ser, que, por fuerza, tendría que ser una intuición abstractiva, de todos modos.

Con arreglo a esta simbolicidad del ser, la ontología puede usar la metáfora. Ciertamente usa la metonimia, pero ésta tiene mucho de explicativa y de universalizadora. Pero también usa de la metáfora, ya que hay cosas que sólo así pueden decirse. La metáfora es una de las formas de la analogía; y el ser, que es analógico, muchas veces tendrá que decirse con esa voz analógica que es la metáfora.

### **La unidad analógica oculta de lo real**

El ser, que es analógico, se dice por analogía con el ente, con los entes, en los cuales es una propiedad, la de existir. A veces su analogicidad se quedará en analogía metafórica, sin alcanzar esa analogía metonímica que se da en la *phrónesis*. El ser se parece al ente sólo de manera metafórica, o sólo de manera metafórica el ente nos remite al ser.

---

<sup>3</sup> J. B. Lotz, *La experiencia trascendental*, Madrid: BAC, 1982.

<sup>4</sup> L. Cencillo, *Experiencia profunda del ser. (Bases para una ontología de la relevancia)*, Madrid: Gredos, 1959.

Por eso es posible hacer ontología a partir de la poesía. En el poema se encuentra sedimentado un depósito de experiencia del ser. Por eso es preciso explorar en la poesía, que el filósofo sepa sacar el contenido ontológico depositado en el fondo de la poesía. Tiene, claro está, que elaborarlo, pero allí encuentra mucho material en estado bruto.

Ya que hay que hacer una ontología significativa para el hombre, por supuesto que para el hombre de hoy. Esto lo puede lograr orientando la ontología hacia la antropología filosófica o filosofía del hombre. De hecho, lo más logrado o acabado de la ontología es la ontología de la persona, que es lo más perfecto en el orden del ente. Y esto se aprovecha en la antropología filosófica, la cual desarrolla este núcleo ontológico. Esos conceptos ontológicos sirven para dar estructura y expresión a la experiencia de las cosas humanas.

Verdaderamente, la antropología filosófica sirve de material a la ontología, en cuanto le presta apoyo para muchas reflexiones sobre la existencia (como decía san Alberto Magno, *esse viventibus est vivere*),<sup>5</sup> y, a su vez, la ontología aporta las categorías y conceptos para vertebrar esa reflexión. Asimismo, la lleva a sus más hondas raíces, y con ello se cumple lo que decía Heidegger, que la ontología es, a la vez, lo más profundo y lo más elevado para nosotros.

El mismo Heidegger vinculó la ontología con la hermenéutica al decir que la ontología era una hermenéutica de la facticidad.<sup>6</sup> Ciertamente es una hermenéutica, o por lo menos se basa en ella. Pero hay que tener cuidado con las hermenéuticas unívocas y las equívocas, que no harán sino dañar a la ontología. Una hermenéutica unívoca, por lo rígida, llevará a una ontología unívoca, esclerótica y anquilosada, que es de lo que se acusó a la

---

<sup>5</sup> L. B. Geiger, “La vie, acte essentiel de l’âme; l’esse, acte de l’essence d’après Albert le Grand”, en *Études d’histoire littéraire et doctrinale*, Montréal: Institut d’Études Médiévales – Paris: Vrin, 1962, p. 50.

<sup>6</sup> M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid: Alianza, 1999.

ontología de la modernidad. Pero una hermenéutica equívoca llevará a una ontología equívoca, ambigua, demasiado fragmentada y disuelta, como es la que estamos viendo en muchos ámbitos de la posmodernidad. Hace falta una hermenéutica analógica, que propicie una ontología analógica, entre las dos anteriores, como mediación, que no tenga la estrechez de la unívoca moderna, pero tampoco la apertura desmesurada de la equívoca posmoderna.

### **Ontología y dialéctica: rescatar el devenir**

Es, además, una ontología dialéctica. Así ha tratado de ser la de Eduardo Nicol,<sup>7</sup> pero también y otras. Pero ésta, aunque acompaña a la analogía, es una dialéctica extraña, diferente. No es la dialéctica hegeliana, que se cierra en sí misma, que lleva los opuestos a la reconciliación, que concluye en una síntesis que los reasume y supera. No. Aquí no hay esa síntesis ni esa reconciliación. Es una dialéctica sin síntesis, abierta y fragmentada (o fracturada, como la llama Ricoeur). Es una dialéctica que establece, entre los opuestos, un equilibrio frágil, una conciliación efímera, pero suficiente.

En ella los opuestos no llegan a una síntesis, pero viven en la tensión, existen por su estiramiento, y eso preserva el movimiento, el devenir, el *feri*. Sin embargo, se llevan a un punto de conciliación, no completa ni plena, pero sí capaz de hacer que convivan, que haya entre ellos coexistencia pacífica, y que aun entre ellos mismos, a pesar de su oposición (oh paradoja), se ayuden y promuevan.

Y el símbolo mismo es algo muy analógico y dialéctico. Analógico, porque, según decía ya Kant, el símbolo sólo se conoce por analogía, de manera analógica y con alcance analógico. De modo que la analogía es su propio límite. Dialéctico, porque aprovecha esa distensión, incluso esa paradoja, le saca provecho

---

<sup>7</sup> J. González, *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, México: UNAM, 1981.

a la antinomia. Según decía el propio Kant, se llega a antinomias, tanto en la razón pura como en la razón práctica. Pero nos queda el símbolo, la razón simbólica, que tiene como suyo romper la paradoja, resquebrajar la antinomia; y, así, sale al ser y lo atrapa.

Kierkegaard habla del tedio, del hastío, que desembocó en la náusea de Sartre, como aquello que carece de sentido. Por eso hemos de buscar símbolos para nuestra ontología, y ontología para nuestros símbolos. Porque el símbolo hace superar la angustia, la que nos sobreviene ante la nada, y así la nada misma puede ser atrapada en concepto. Hay aquí una cautela. Lo que mejor nos manifiesta la existencia, y nos previene contra la nada, es el amor. Así como Platón y Lévinas han dicho que hay que trascender el ser, la esencia, e ir al bien, unir el valor al ser (a pesar de la crítica que Heidegger hacía a Nietzsche, de haber cambiado la ontología en axiología, o, por lo menos, de haberla contaminado).

El símbolo es lugar de encuentro, de diálogo, que es otra de las experiencias privilegiadas del existir, del ser. Así la ontología dejaría de ser tan esencialista, por adquirir un matiz existencial, de verdad. Esencia y existencia, ente y ser, tal es la verdadera diferencia analógica. Diferencia ontológica, es verdad, pero, sobre todo, diferencia analógica, porque en una ontología unívoca (o equívoca) no se da, se pierde. En cambio, la analogía es la que la conserva, o la recupera, la que brinda esa disposición, es la hermenéutica y la ontología de la diferencia. Porque la diferencia, como ya lo dijo Foucault, no se puede conocer en sí misma, se tiene que conocer por la mediación de la semejanza, de la analogía.

Al hacer ontología, no hay que quedarse en el sentido literal, hay que pasar al alegórico. No hay que tenerle miedo a la alegoría, pero sí tener cuidado con ella. Lo que supera el peligro de la mera alegorización es el símbolo, la simbolicidad. La alegoría es metáfora continuada, metáfora continua; necesita el otro polo que la detiene: la metonimia. El símbolo, algo analógico, tiene

como dos caras la metáfora y la metonimia. Son los estilos de la ontología. La metáfora la abre, la expande. La metonimia pone límites a la metáfora, impide que se desparrame, que se despeñe; y la metáfora distiende a la metonimia, evita que se anquilose.

La metonimia va a la referencia; la metáfora al sentido. Por eso la ontología, que aspira a referirse a la realidad, tiende a la metonimia. Pero si va a ella demasiado, se rigidiza; se vuelve dura y fría, se seca, se vacía de contenido. Por eso hay que expandirla e iluminarla con la metáfora, para que muestre el sentido. Sin embargo, no hay que exagerar en ninguna de las dos, metonimia y metáfora, sino guardar un equilibrio (equilibrio difícil, débil, frágil, pero suficiente).

La metonimia va de los efectos a las causas; explica. También va de la parte al todo; universaliza. Nos explica lo particular con lo universal. La metáfora nos hace comprender el traslado de las palabras de un sentido hacia otro. Por eso hemos menester de las dos; porque la metonimia, sin la metáfora, se queda en lo fáctico; pero la metáfora, sin la metonimia, se queda en la pura interpretación. Y la ontología es las dos cosas: interpretación y hechos, hermenéutica de la facticidad. No es ni mero hecho ni sólo interpretación, es hecho interpretado, interpretación que nos hace comprender los hechos. De ahí la superación de las lecturas parciales e incompletas de la frase de Nietzsche: “No hay hechos, sólo interpretaciones”.

No hay hechos, sólo interpretaciones. “Y ésta es otra más”, añade Nietzsche, burlándose.<sup>8</sup> Con ello declara su interpretación como otra interpretación. Y con ello también la declara un hecho. Situación paradójica, con la paradoja que he mencionado, de una dialéctica inconclusa, pero que une los opuestos y los hace convivir, como aquí a la metáfora y la metonimia, hermanas rivales (o hermanos: Dioniso y Apolo). No engendran nada nuevo,

---

<sup>8</sup> F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, 7 [50], en *Werke*, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. G. Colli und M. Montinari, Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1967 ss., VIII, 1, 299.<sup>8</sup>

ni sintetizan, pero sí se concilian en el límite, hacen la *coincidentia oppositorum* (de Cusa), y colaboran, se ayudan mutuamente.

Por eso hace falta una ontología analógica, que conjunte al límite metáfora y metonimia. Sin la rigidez de la metonimia, que llegaría a *rigor mortis*, ni la flojedad de la metáfora, que llegaría a ser dispersión sin cauce. Mejor algo intermedio, analógico. (Tal vez eso quiera decir una ciencia jovial, una gaya ciencia, nombre antinómico.) En ella no se discute si no hay hechos sino sólo interpretaciones, pues se sabe que hay hechos interpretados, que siempre van los dos juntos: los hechos y las interpretaciones. Puros hechos, no; tampoco puras interpretaciones; en ambos casos la ontología se muere; en uno, por inanición, en otro, por los excesos.

Leyendo metafóricamente la metonimia es como desconstruimos (según quería Derrida) la ontología. Y si leemos metonímicamente la metáfora, también. Haciendo coincidir el momento metonímico y el momento metafórico de la ontología es como en verdad podemos desconstruirla, incluso mejor que los derridianos, pues conservará, en una cierta dialéctica, su cara metafórica y su cara metonímica, sin que desaparezcan; sólo mitigándolas un poco, haciendo un poco que la una sea la otra, y con ello llegarán a comprenderse y a aprovecharse mejor la una de la otra, y la una a la otra se ayudarán de mejor manera, serán paradoja, más allá de la opinión (*para-doxa*).

### **Habitar en el horizonte**

Una ontología así, habita en el vacío, vive en el vértigo; pero no se cae. Se da en la fractura del yo y el mundo, en el intersticio. Pero no se derrumba, porque la analogía es equilibrio, proporción. Así como los caminos eran tierra de nadie, lugar de nadie; ahora tenemos tiempo que no es de nadie, tiempo vacío, que hay que llenar de algo, entretenerlo. Por eso en nuestra posmodernidad todo es divertimento, diversión, desvío. Pérdida, incluso, para no pensar en que ya el camino (y el tiempo) estaba perdido.

Tiempo perdido, el nuestro, ni siquiera nuestro, de nadie, que tenemos que hacer tiempo recuperado, por la ontología del sí mismo.

Por eso tantos posmodernos han hablado de Proust, han recurrido a él, para recuperar el tiempo, para recuperar el camino. Si queremos recoger el camino, como las hormigas, tenemos que reconstruir nuestros símbolos, y darle simbolicidad a la ontología. Nietzsche decía que sólo el arte da sentido, por eso quería una metafísica de artista. Heidegger y Gadamer dijeron que el arte es simbólico,<sup>9</sup> que tiene una capacidad de reunir, de convocar, de hacer que las subjetividades coincidan, no por mera coincidencia, sino por objetividad (reflejada en la intersubjetividad). Por eso hay que hacer ontología simbólica (y no necesariamente simbología ontológica), si queremos que la ontología tenga esa capacidad de convocatoria como la que tiene el arte.

Según Derrida, la metafísica, la ontología, es la mitología blanca, la occidental. Trata de cumplir la donación de sentido que hacían los mitos. Por eso Gusdorf dice que la metafísica es la mitología segunda, así como el mito fue la primera metafísica. Ahora hay que hacer que la ontología sea mitología segunda, que recupere esa fuerza o capacidad de dar sentido. Es lo que, en el fondo, buscaba Heidegger: el sentido del ser, no su mera referencia; pero esa búsqueda era propia de la teología, como sancionó Stanley Rosen.<sup>10</sup>

Se ha vinculado la filosofía y, por lo tanto, la ontología con la melancolía. Aristóteles decía que la melancolía era un desarreglo de la mente, del cerebro, que exaltaba la fantasía y producía una fuerte necesidad de placeres. Por eso se pensaba que la remediaba la filosofía, que organizaba el conocimiento y apartaba de los

---

<sup>9</sup> M. Heidegger, "El origen de la obra de arte", en el mismo, *Arte y poesía*, México: FCE, 1958, pp. 40 ss.; H.-G. Gadamer, *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*, Barcelona: Paidós, 1998 (reimpr.), pp. 83 ss.

<sup>10</sup> S. Rosen, *The Question of Being. A Reversal of Heidegger*, New Haven and London: Yale University Press, 1993, p. 211.

deleites terrenos. Esto suena a nuestra posmodernidad, con exacerbada imaginación y con un hedonismo galopante como lema. Es la depresión con angustia, que caracteriza nuestra época, a la vez muy suicida y muy temerosa de la muerte. Pues la melancolía se asociaba al miedo a la muerte, a la angustia frente a la nada. Pero también era afán de estudiar, como la representa Durero. Y era, además de locura, genialidad. Como en el Quijote, loco y genio, melancólico. De él dijo Foucault que había sido el último análogo.<sup>11</sup> Ser analógico, híbrido, mitad genio, mitad loco, mezclaba la fantasía y la realidad, la fábula y el mundo.

Por eso necesitamos la ontología. Gabriel Marcel dijo una vez que, sin ontología, la filosofía era una fábula contada por un idiota, según el título de una comedia de Shakespeare. Sin pies ni cabeza, carente de coherencia. El propio Aristóteles decía que la filosofía curaba la melancolía, mitigaba su delirio, lo ajustaba a la realidad, al mundo. Porque la filosofía quita el deseo de placeres y acomoda la depresión. Que es lo que se necesita en este tiempo de posmodernidad, tan dado a los placeres y a la depresión.

Es la ontología la que levanta de eso, la que orienta al hombre, pues le da un mapa de la realidad, le proporciona un itinerario. Y con ello le muestra el sendero, le señala el camino, esto es, le da un sentido.

Por eso se necesita la ontología para construir la ética, y, por consiguiente, para desplegar la política. Porque, en su aplicación como antropología filosófica, como filosofía del hombre, la ontología le da elementos al ser humano para todas esas construcciones. Y la ontología se coloca al lado a la hermenéutica, porque la ayuda a construir, para que le sirva de peón, para que le suministre el apoyo que necesita.

Hemos hablado de que la ontología tiene que recuperar el devenir, el *fieri*, el movimiento. Es lo que pedía Nietzsche. Nuestra ontología analógica puede hacerlo, pues la analogía fue

---

<sup>11</sup> M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, México: Siglo XXI, 1978 (10a. ed.), p. 53.



pensada para dar cuenta de lo vivo, de lo orgánico. El univocismo es pura estaticidad, fijeza; no puede abordar el movimiento; el equivocismo es puro devenir, sin freno, tampoco puede servir. La analogía recoge el devenir, pero también la fijeza; sujeta el devenir con la fijeza, pues el devenir solo es inexistente, al igual que la fijeza sola.

Así como Heidegger quiso unir el ser y el tiempo, esto es, señalar al ser su tiempo, su historia, su temporalidad o historicidad, así tenemos que señalar al tiempo su ser, su condición de posibilidad, su sustento, por no decir su fundamento. Así, la esencia es condición limitante de la existencia; la substancia lo es de la relación. Aunque deseemos una ontología existencial, no una “existencialista”, en el mal sentido de negar lo esencial, la esencia. Aunque deseemos una ontología relacional, no una relativista, en sentido excesivo, pues niega la substancia, y la relación no puede darse, inicialmente, en otra cosa que no sean substancias; la relación, en primera instancia, relaciona substancias; ya después podrá, a partir de ellas, relacionar otras relaciones. Pero no hay relaciones (externas, verdaderas relaciones, como aquellas por las que pelearon Moore y Russel, contra el hegelianismo inglés) sino entre substancias, o que no partan de las substancias.

Cuando la ontología asume el tiempo (la historia), comienza a dar cuenta de lo humano. Deja de ser puramente abstracta e ilumina lo concreto. Es el universal concreto del que hablaron Hegel, Cassirer, Whitehead y Hans Urs von Balthasar.<sup>12</sup> Y es que la ontología es lo más universal y abstracto, pero radicado en lo más particular y concreto, que es el ente individual, como el individuo humano. El ser humano está inmerso en el mundo de la vida, allí tiene su contexto, y allí es donde adquiere sentido (pues ya tiene dada su referencia). Por eso la ontología tiene que apuntar hacia allá, tiene que llegar a ese ámbito de sentido en el

---

<sup>12</sup> E.-M. Faber, “El *universale concretum* en Balthasar”, en *Proyecto* (CSE, Buenos Aires), X/38 (1998), pp. 223 ss.

que el hombre puede moverse, habitar y vivir, respirar.

El símbolo tiene una parte de ente y otra de signo. Una parte ontológica y otra parte hermenéutica. Por eso aquí se conjuntan la ontología y la hermenéutica. Acaso coinciden, quizá hasta se mezclan. Allí se reúnen la substancia y la relación, en el símbolo, pues su parte de ente es substancial, y su parte de signo es relacional. (Segundidad y terceridad, según Peirce.) Precisamente el signo es relación (de significación). En la significación ponía Peirce la categoría de la relación.

Y es que substancia y relación son opuestos, se contradicen y pelean. Y a veces la substancia devora a la relación, en las ontologías univocistas, y a veces la relación devora a la substancia, en las ontologías equivocistas. Pero, si desaparece la substancia, desaparece la relación; por ello tienen que aprender a coexistir, a velar la una por la otra, a ayudarse mutuamente.

Nada más relacional que la analogía, que es una relación de relaciones. Destaca la relación, pero mantiene la substancia. Es preponderantemente relación, pero que no acaba del todo con la substancia. Antes bien, reconoce que necesita de ella, la reconoce a ella misma. Y las dos conviven y coexisten. Se dan apoyo mutuo. Hay esencias o naturalezas, no tan rígidas, pero tampoco tan blandas como quiere Vattimo.<sup>13</sup>

También interviene la noción de causa, de causalidad (noción que también rechaza Vattimo; quiere una ontología sin estructuras, sin esencias ni causas). No causas univocas, pero tampoco equívocas. Son causas analógicas. Tienen una causalidad diferenciada, una causación múltiple. Pero hay una línea causal, una causalidad que resulta suficiente. Causalidad material, causalidad formal, causalidad eficiente y causalidad final. La materia es sustrato, o receptáculo; la forma es estructura o determinación. El eficiente es el que pone en acto, hace la obra. Y la finalidad es lo que mueve la causación. Es la que hace que

---

<sup>13</sup> G. Vattimo, "Posmodernidad, tecnología, ontología", en *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho*, Barcelona: Paidós, 2004, pp. 19-37.

las causas sean causas. No causa el ser, sino el ser causal, de causa; no causa el que sean, pero causa el que sean causas. Hay una teleología, un propósito, una intencionalidad. Es tan importante y decisiva la causalidad final, que de ella depende el dinamismo que se pone en ejercicio al causar.

### **Conclusión**

Llegamos, así, a una ontología colocada en el precipicio, habitante del horizonte, que vive en la mediación. Pero no se cae, no se derrumba al vacío. Da cuenta del movimiento, del devenir, del fieri; pero no se queda, como para Bergson y Whitehead, en el solo moverse, en el puro hacerse, sin sustancia. Conjunta sustancia y relación, esencia y existencia. También tiene causas, que son los principios del ser, algunos como elementos suyos, otros como términos de su trayectoria.

En este viaje de la ontología, el hombre-microcosmos aprende a leer el libro del mundo, a interpretarlo, con los dos sentidos, literal y alegórico, mediados dialécticamente como sentido simbólico (o icónico, paradigmático). Viaje difícil, porque tiene que vivir a la intemperie, dejarse afectar por las cosas, adquirir experiencia profunda del ser. Y en todo ello lo resguarda el símbolo, que es la guarida semántica frente a la realidad. Es sentido de lo analógico. Y es lo que nos puede amparar frente a la crudeza de lo unívoco y la ambigua dispersión de lo equívoco.

Se trata de una ontología analógica, que es acompañada y hasta preparada por una hermenéutica analógica. Se ha creído que la hermenéutica tiene la obligación de debilitar a la ontología, por la carga de nihilismo que hereda de Nietzsche y Heidegger. Pero esto no tiene que ser así. Antes bien, la hermenéutica puede favorecer a la ontología o metafísica, con tal que asuma su labor de mediadora entre la fenomenología y la ontología. De esta manera podrá una hermenéutica analógica propiciar una ontología analógica, que resulte interesante para el hombre de hoy, sin el univocismo de la modernidad pero también sin el equivocismo

de la posmodernidad. Una ontología nueva, ayudada por una hermenéutica diferente. En todo caso, habrá que hacer un esfuerzo para ir más allá de la pugna entre estos dos extremos, que ya resulta poco interesante, y hay que buscar nuevos derroteros.

## Bibliografía:

- Beuchot, M., *Hermenéutica analógica, símbolo y ontología*, Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 2010.
- Cencillo, L., *Experiencia profunda del ser. (Bases para una ontología de la relevancia)*, Madrid: Gredos, 1959.
- Faber, E.-M., “El *universale concretum* en Balthasar”, en *Proyecto* (CSE, Buenos Aires), X/38 (1998), pp. 221-233.
- Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, México: Siglo XXI, 1978 (10a. ed.).
- Gadamer, H.-G., *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*, Barcelona: Paidós, 1998 (reimpr.).
- Geiger, L. B., “La vie, acte essentiel de l’âme; l’esse, acte de l’essence d’après Albert le Grand”, en *Études d’histoire littéraire et doctrinale*, Montréal: Institut d’Études Médiévales – Paris: Vrin, 1962, pp. 48-62.
- González, J., *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, México: UNAM, 1981.
- Hegel, G. W. F., *Filosofía de la historia universal*, Madrid: Revista de Occidente, 1974 (4a. ed.).
- Heidegger, M., “El origen de la obra de arte”, en el mismo, *Arte y poesía*, México: FCE, 1958, pp. 35-123.
- Heidegger, M., *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid: Alianza, 1999.

Lotz, J. B., *La experiencia trascendental*, Madrid: BAC, 1982.

Nietzsche, F., *Nachgelassene Fragmente*, 7 [50], en *Werke*, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. G. Colli und M. Montinari, Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1967 ss.

Rosen, S., *The Question of Being. A Reversal of Heidegger*, New Haven and London: Yale University Press, 1993.

Vattimo, G., “Posmodernidad, tecnología, ontología”, en *Nibilismo y emancipación. Ética, política, derecho*, Barcelona: Paidós, 2004.