

Humanitas

Universidad Autónoma de Nuevo León
Anuario del Centro de Estudios Humanísticos

Núm. 39 Vol. I
Enero-Diciembre 2012

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 39, N° 39, Vol. I. *Filosofía*. Enero-Diciembre 2012. Fecha de publicación: abril 30 de 2013. 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: 24 de mayo de 2013. 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

Cuauhtémoc 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 2012

Filosofía

Cuauhtémoc Cantú García
Coeditor

Ontología y metafísica en la era del análisis y de la hermenéutica

Mauricio Beuchot*

Universidad Nacional Autónoma de México

Introducción

ME DEDICARÉ AQUÍ A RECORDAR cómo fue el decurso de la ontología-metafísica en la filosofía analítica, que fue primero de un gran rechazo, hasta llegar a ser de aceptación plena y cabal. Desde el neopositivismo vienés hasta el esencialismo inglés debido a la lógica modal, con sus ontologías de mundos posibles y de esencias, etc. La filosofía analítica llegó a ser la más metafísica de nuestro tiempo.

En esa época de filosofía analítica intenté vertebrar la noción de analogía en la lógica y la filosofía del lenguaje, haciendo una lógica analógica, con sus consiguientes sintaxis, semántica y pragmática de esa índole, para llegar a una ontología analógica, pero me vi llevado por la fuerza de los acontecimientos filosóficos a la hermenéutica, por lo que dejé ese intento y me concentré en edificar una hermenéutica analógica (la cual, por cierto, conduciría a una ontología analógica también).

*Profesor de la Universidad Nacional Autónoma de México.

La ontología en la filosofía analítica

Después de las críticas neopositivistas a la metafísica, sobre todo de Rudolf Carnap y Alfred Julius Ayer, la ontología se cultivó en la filosofía analítica. El propio Carnap acabó aceptando la ontología, una ontología relativa a las teorías, pero ontología al fin y al cabo. Después de él, fue célebre la postulación de la ontología por Willard Van Orman Quine y la metafísica por Peter Frederick Strawson. Ambos tenían en común el carácter trascendental de sus propuestas, en línea kantiana, esto es, como categorías del ser a partir del pensamiento (a través del lenguaje).

Ya que en 1973-1974 había estudiado en la Universidad de Friburgo, Suiza, con I. M. Bochenski y con Guido Küng filosofía analítica, y de ellos había heredado el problema de los universales, que era sumamente ontológico o metafísico, me inicié en estas lides examinando las críticas de Carnap a la metafísica; de hecho, mi primer artículo filosófico fue sobre este tema.¹ Asimismo, mi segundo artículo versó acerca de la reivindicación de la ontología por Quine, precisamente a través del problema de los universales.² Los dos trabajos eran de 1975. Ese año había conocido, en la UNAM, a Mario Bunge, quien retomaba la defensa de la metafísica a partir de Quine, y la aplicaba a la ciencia; por eso, después de estudiar y discutir con él sus planteamientos, en 1977 publiqué un artículo sobre su reconstrucción.³ Por ese entonces yo enseñaba filosofía analítica en la Universidad Iberoamericana, y sobre todo me centraba en el desenvolvimiento de la metafísica dentro de esa corriente, en la que ya había ganado un espacio.⁴

En 1979 ingresé como investigador al Instituto de Investiga-

¹ M. Beuchot, “R. Carnap y la metafísica”, en *Revista de Filosofía* (UIA), 8 (1975), pp. 351 ss.

² El mismo, “Los universales en W. V. O. Quine”, en *Teoría* (UNAM), 1/2 (1975), pp. 15 ss.

³ El mismo, “La metafísica científica de Mario Bunge”, en *Revista de Filosofía* (UIA), 10 (1977), pp. 191 ss.

⁴ El mismo, “Estructura y función de la metafísica en la filosofía analítica”, en *Libro Anual del ISEE* (México), 8 (1980), pp. 249 ss.

ciones Filosóficas, de la UNAM, donde se cultivaba *ex professo* la filosofía analítica. Allí conocí y traté a Carlos Ulises Moulines, quien también rescataba la ontología, en forma de ontosemántica. Él plasmó esa idea en el prólogo que hizo para mi libro *El problema de los universales* (México: UNAM, 1981), y también discutí con él el problema del estatus ontológico de la materia.⁵ En ese último artículo en realidad yo defendía la postura de Moulines, por eso nos aliamos para defender la ontología, y, aun cuando él no compartía mi realismo aristotélico sobre los universales (él era platónico-fregeano), escribió un alentador prólogo a mi libro acerca de ese tema. Para ese libro conté con la ayuda del filósofo analítico australiano David M. Armstrong, quien leyó el capítulo relativo a su propuesta de solución y estuvo de acuerdo con la mía, pues tenía una postura aristotélica.

Escribí también a propósito de la metafísica descriptiva de Strawson, aunque prefería la metafísica prescriptiva de Rom Harré, más realista (es decir, menos kantiana).⁶ Me acerqué a la idea de esquema conceptual de Donald Davidson, con quien tuve ocasión de discutir ese tema, en un coloquio del Instituto de Investigaciones Filosóficas en Xalapa, Ver., el año de 1984 (aunque las actas se publicaron mucho después, hasta 1992).⁷

Por ese entonces (1984) trabajé la relación de la lógica con la ontología, que era un tema típico de la analítica.⁸ En 1985 tuve un diálogo con Strawson acerca de la noción de verdad, para un volumen compilado por Carlos E. Caorsi (el volumen en que se

⁵ El mismo, "Sobre el conocimiento de la materia", en *Crítica* (UNAM), XIII/38 (1981), pp. 97 ss., también en J. Esquivel (ed.), *La polémica del materialismo*, Madrid: Tecnos, 1982, pp. 146 ss.

⁶ El mismo, "Wittgenstein, Austin y Strawson sobre la ontología de los universales", en *Revista de Filosofía* (UIA), 13 (1980), pp. 155 ss.

⁷ El mismo, "Breves consideraciones sobre el problema pensamiento-lenguaje en D. Davidson", en E. Villanueva (comp.), *Quinto Simposio Internacional de Filosofía*, México: UNAM, 1992, vol. I, pp. 73 ss.

⁸ El mismo, "La correspondencia entre categorías lógicas y ontológicas", en *Humanidades* (UIA), 8 (1984-1985), pp. 99 ss. y "La relación de la lógica con la metafísica", en *Teoría* (UNAM), 2 (1987), pp. 431 ss.

contiene se publicó mucho después).⁹ En su respuesta Strawson me decía que él era más realista de lo que yo lo hacía, lo cual abonaba mi postura. También me centré en el tema de las categorías, que en la filosofía analítica habían alcanzado una importancia grande.¹⁰ Igualmente, discutí con el filósofo analítico español Lorenzo Peña acerca de la distinción entre esencia y existencia. Peña se había distinguido como cultor de la lógica paraconsistente, pero además había hecho varios trabajos de ontología analítica. Sólo que no distinguía entre esencia y existencia, sino que los daba como idénticos en la realidad.¹¹

Ya a comienzos de la década de los 90, el año 1991 también discutí con Karl-Otto Apel acerca del realismo a partir de la pragmática. Aunque se decía pragmatista, y había estado en las filas de la hermenéutica, sostuvo diálogos con los filósofos analíticos mexicanos. Yo dialogué con él acerca de la posibilidad de sostener la referencia en semántica, para llegar a un realismo que repercutiría en la ontología, además de hacerlo en la epistemología (la discusión se publicó años después de haber tenido lugar).¹² También seguí defendiendo la posibilidad y validez del discurso metafísico ante algunos que se resistían a ella, alegando argumentos ya pasados de los positivistas lógicos.¹³

Todo eso me sirvió para discutir, por ese tiempo, con Hilary Putnam el tema de los conceptos y la conceptualización, así como el del realismo que él llamaba metafísico y el interno (al que fue

⁹ El mismo, “La teoría de la verdad en Strawson”, en C. E. Caorsi (ed.), *Ensayos sobre Strawson*, Montevideo (Uruguay): Universidad de la República, 1993, pp. 7 ss.

¹⁰ El mismo, “El problema de las categorías en Aristóteles y Gilbert Ryle”, en *Revista Latinoamericana de Filosofía* (Buenos Aires), 12 (1986), pp. 193 ss. y “Sobre la distinción entre ‘esencia’ y ‘accidente’”, en *Contextos* (Universidad de León, España), 8 (1986), pp. 7 ss.

¹¹ El mismo, “La esencia y la existencia en el sistema ontofántico de Lorenzo Peña”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* (Salamanca, España), 16 (1989), pp. 255 ss.

¹² El mismo, “La verdad hermenéutica y pragmática en Karl-Otto Apel”, en S. Arriarán - J. R. Sanabria (comps.), *Hermenéutica, educación y ética discursiva (en torno a un debate con Karl-Otto Apel)*, México: UIA, 1995, pp. 55 ss.

¹³ El mismo, “Lenguaje y metafísica en Alfred J. Ayer”, en *Logos* (ULSA), 19/56 (1991), pp. 9 ss.

dando otros nombres, incluso llegando a llamarlo aristotélico, aunque, a mi modo de ver, de una manera un tanto anómala), centrado en las clases naturales, pero comparándolo con lo que hace Aristóteles con sus predicables o categoremata, que es toda una teoría de los tipos lógicos.¹⁴ Fue en un coloquio organizado por el Instituto de Investigaciones Filosóficas en Taxco, Gro., en 1992 (el artículo se publicó, pero no las respuestas que nos dio Putnam).

En 1995 discutí con el filósofo analítico mexicano Adolfo García Díaz, radicado en Venezuela, sobre el problema ontológico de los universales.¹⁵ Él visitó la UNAM, y nos pidió a mí y a José Antonio Robles que le replicáramos a su ponencia.

Así, con mi experiencia de la filosofía analítica desde México, he visto cómo ella se fue abriendo a la metafísica. Desde una postura anti-metafísica en el neopositivismo, que también la tuvimos acá, pasando a la ontología, con los seguidores de Quine, que eran varios, y después a la metafísica misma, como se vio en el caso de Bunge y quienes lo seguían aquí. Puedo decir que la filosofía analítica se ha vuelto una de las más metafísicas. Claro que ha adoptado diferentes formas, incluso rivales, pero ha aceptado la ontología o metafísica como estudio del ser y de sus categorías y sus principios (causas).

Por eso creo que la tradición de la filosofía analítica ha servido de mucho a la ontología-metafísica, sobre todo para darle una condición de ser muy crítica y cercana a la ciencia. Se tratan los temas desde el lenguaje y desde la ciencia, pero siempre bajo el prisma de la lógica, lo cual la hace una ontología muy cuidadosa y exacta.

Ya que en la filosofía analítica no había problema con la ontología-metafísica, lo que traté principalmente de hacer fue

¹⁴ El mismo, "Realismo, epistemología y clases naturales en Hilary Putnam", en *Diánoia* 38 (1992), pp. 107 ss.

¹⁵ El mismo, "Individuos y universales en Adolfo García Díaz", en *Diánoia*, 41 (1995), pp. 1 ss.

introducir la noción de analogía en ese ámbito. Ya había esfuerzos anteriores para hacerlo, como el de mi maestro I. M. Bochenski, el de James F. Ross y el de Stanislas Breton. Los reuní en una obra posterior, donde traté de la lógica, la sintaxis, la semántica y la pragmática de la analogía.¹⁶ Pero ya desde antes había preferido aplicar esa noción a la hermenéutica, y no a la filosofía analítica del lenguaje. Por eso pasaré ahora a señalar lo que he trabajado en una hermenéutica analógica para una ontología analógica.

Así, pues, siempre defendí la ontología-metafísica en mi experiencia dentro de la filosofía analítica, frente a los que fueron sus negadores positivistas lógicos, o empiristas lógicos, y traté de desarrollarla con los que la aceptaban y cultivaban. Esto lo recogí en años posteriores, en un libro publicado por el Instituto de Investigaciones Filosóficas, dependencia de la UNAM en la que tuve contacto con filósofos analíticos de muchas partes.¹⁷ Las batallas por la metafísica y el realismo se habían ganado solas, por la fuerza de los acontecimientos, es decir, por la necesidad de la ontología que señalaban las ciencias y la filosofía misma.

Ontología y hermenéutica

Del lado de la hermenéutica también ha tenido la ontología sus vicisitudes. Como se sabe, después de Schleiermacher y Dilthey, es Heidegger el que recupera la hermenéutica, precisamente en el seno de su ontología. Lo hace en *El ser y el tiempo*, obra en la que hay una intervención de la hermenéutica en aras de la ontología muy importante. Incluso ve la ontología como hermenéutica de la facticidad.¹⁸ Pero se desencanta de la ontología y da una vuelta (*Kehre*) hacia un pensar más original, que encuentra en los presocráticos, en los poetas y en los místicos.

¹⁶ El mismo, *Temas de semiótica*, México: UNAM, Sistema de Universidad Abierta, Facultad de Filosofía y Letras, 2002, pp. 63-76.

¹⁷ El mismo, *Interpretación y realidad en la filosofía actual*, México: UNAM, 1996.

¹⁸ M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid: Alianza, 1999.

Junto con la ontología, también abandona la hermenéutica. Por eso con él la hermenéutica y la ontología quedan atrás.

Sin embargo, H.-G. Gadamer rescata la metafísica, después de que su maestro Heidegger la abandonó. Llega a decir que allí ya no lo sigue, sino que se va por la senda de la metafísica, que responde a preguntas que son perennes en el hombre.¹⁹ Por eso en Gadamer puede hablarse de una hermenéutica ontológica, porque recoge la ontología y se hace acompañar de ella. Y no como en la versión que Gianni Vattimo hace de su maestro Gadamer, que es más bien posmoderna y no-realista,²⁰ sino como la que hace otro discípulo gadameriano, Jean Grondin, para el que se trata de una hermenéutica realista, e interpreta la fusión de horizontes de su maestro como la verdad correspondentista de Aristóteles.²¹

Asimismo, Paul Ricoeur, a pesar de que reprochaba a Heidegger haber tomado la vía corta de la epifanía ontológica, y dijo que él prefería la vía larga, que pasaba por los productos culturales del hombre, como los mitos y los símbolos, a la postre llegó a aceptar la metafísica, e incluso la ontología. Defendió la ontología frente a su amigo Lévinas, que prefería la metafísica, por considerar que la ontología tenía la marca de Hegel de ser una totalidad o sistema cerrado, mientras que él buscaba la apertura al infinito. Ricoeur le opone, en *Sí mismo como otro*, el que no hace falta abandonar la ontología en aras de la metafísica, sino que basta con hacer que la ontología general tenga esa apertura que se desea.²² También Lévinas dejaba de lado la ontología porque inevitablemente le recordaba la ontología

¹⁹ H.-G. Gadamer, “Fenomenología, hermenéutica, metafísica”, en *El giro hermenéutico*, Madrid: Cátedra, 1998, pp. 33-34.

²⁰ G. Vattimo, “Comprender el mundo – transformar el mundo”, en “*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*”. *Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, Madrid: Síntesis, 2003, pp. 59 ss.

²¹ J. Grondin, “La fusión de horizontes. ¿La versión gadameriana de la *adaequatio rei et intellectus*?”, en M. Aguiler Rivero – M. A. González Valerio (coords.), *Gadamer y las humanidades*, México: UNAM, 2007, vol. I, pp. 23 ss.

²² P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, México: Siglo XXI, 2003 (2a. ed.), p. 373.

fundamental de su maestro Heidegger, que había servido al nazismo.

Por su parte, Richard M. Rorty ha sido uno de los más críticos de la metafísica y del realismo. Sostuvo que lo que en realidad le preocupaba era la justicia y la democracia, a eso apuntaba su filosofía, y era lo que le interesaba más que la filosofía misma. De ser filósofo analítico pasó a ser, ya a finales de los 60, post-analítico, y a finales de los 70, se hizo pragmatista o, como decía él, neo-pragmatista. Dejando de lado a Peirce, se adhirió a James y a Dewey. En seguimiento de James, su noción de verdad se fue debilitando hasta que se diluyó. Instaba a abandonar la preocupación por la objetividad y la verdad (por ende, por la metafísica y el realismo), para buscar la libertad y la justicia. Sin embargo, siempre estuvo a vueltas con la noción de la verdad. No sólo en muchos de sus libros, sino cuando lo conocí, en un coloquio organizado por el Instituto de Investigaciones Filosóficas, en 2005 (es decir, dos años antes de su muerte), donde dio tres conferencias, una de las cuales estaba dedicada a ya no hablar de la verdad. Representé como en un hilo su trayectoria, siempre negando la verdad pero siempre hablando de ella. Me hizo pensar en lo que dice B. Russell en el prólogo al *Tractatus* de Wittgenstein: que este último se las había ingeniado para hablar mucho de cosas de las que decía que no se podía hablar.

Rorty dice que el metafísico es alguien que busca un orden exacto e inmóvil para basar la existencia humana, es decir, busca un punto inmóvil en medio de un universo en devenir; por eso la metafísica es “una matriz a-histórica, transcultural del pensar, algo dentro de lo cual todo puede encajar, independientemente del tiempo y espacio en el que nos situamos”.²³ Todo esto nos recuerda a Nietzsche, que no tanto negaba la metafísica sino que deseaba una metafísica que diera cuenta del devenir, que no lo dejara afuera, porque era lo más real y lo más importante para el hombre. También las crítica de Rorty a la metafísica están en

²³ R. M. Rorty, *Cuidar la libertad. Entrevistas sobre política y filosofía*, Madrid: Trotta, 2005, p. 66.

la línea de la acusación de onto-teología que lanzaba Heidegger contra todo el pensamiento occidental, de confundir el ser con Dios y, por lo tanto, con un ente, el ente supremo, olvidando la diferencia ontológica entre ente y Ser y, en definitiva al Ser mismo. Pero ya muchos se han opuesto a esa crítica de Heidegger, desde el propio Gadamer, quien la ve como una mala comprensión de Platón y de Aristóteles.

Y, en cuanto a esa acusación de Rorty de que la metafísica es un saber pretendidamente a-histórico y que olvida el devenir, no es del todo cierto. En primer lugar, es una caricatura de la metafísica, que no da cuenta de lo que han buscado todos los que se han empeñado en ella, grandes pensadores; en segundo lugar, la metafísica misma intenta ser significativa para el hombre estudiando en él esas condiciones del movimiento, del tiempo y de la historia.²⁴

Gianni Vattimo se ha hecho famoso en el ámbito de la hermenéutica por proclamar el pensamiento débil. En esa línea, acepta la ontología, pero débil, esto es, sin estructuras: sin esencias ni causas. Con ello nos queda una metafísica bien magra. Él dice que eso se debe a que la hermenéutica, tras Nietzsche, lleva una carga de nihilismo que, al ser inyectada en la ontología, la debilita y le quita su prepotencia y su violencia.²⁵ Lo malo es que nos queda una ontología tan débil que acaba por evaporarse. He discutido varias veces con él y no logro hacer que acepte que en el fondo es relativista, por más que él sólo se profese heideggeriano en este punto.

En cambio, otro que, al igual que Vattimo, ha sido alumno de Gadamer es Jean Grondin. Pero, a diferencia del posmoderno italiano, él tiene una interpretación realista del hermeneuta alemán y además defiende la metafísica. En un libro reciente,

²⁴ J. A. García-Lorente, “Richard Rorty y la metafísica”, en *Filosofía Oggi*, 34/I-II (2011), pp. 135 ss.

²⁵ G. Vattimo, “Metafísica, violencia, secularización”, en el mismo (comp.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Barcelona: Gedisa, 1992, pp. 63 ss.

hace la historia de la metafísica (esa historia de la metafísica cuya destrucción tanto pidió Heidegger). Sólo que, en lugar de destruir esa historia, saca partido de ella, y concluye en la necesidad de volver a levantar la metafísica, una metafísica nueva.²⁶

Por su parte, otro que se distinguió en la hermenéutica, sobre todo por hacer su historia, aunque ahora se inclina más a la fenomenología, es Maurizio Ferraris. Él es de los que más han pugnado por levantar la ontología, por reconstruirla. Se aprovecha de la ontología de la actualidad de Vattimo, heredera de la ontología del presente de Foucault y Deleuze, y va mucho más allá.²⁷ Abandona las hermenéuticas relativistas y la deconstrucción derridiana, para refugiarse en un objetivismo fenomenológico y en un nuevo realismo.

Este breve recuento de la historia reciente de la hermenéutica nos habla de una recuperación de la ontología en su seno. Incluso de una interpretación no posmoderna de la hermenéutica, como fue, por ejemplo, en Vattimo. Autores nuevos y connotados en esta rama, como lo son Grondin y Ferraris, nos muestran ese giro ontológico de la misma hermenéutica y de la filosofía en general. La hermenéutica da, pues, cabida a la ontología o metafísica, como un acompañante ideal para ella.

Todo indica que la hermenéutica está abandonando las filas del pensamiento débil, con su ontología débil, tan débil que no podía sostenerse por sí misma, se caía y se disolvía en la nada, en el nihilismo. Franco Volpi y el mismo Ferraris denunciaron este nihilismo vacío de muchas maneras, hasta que parece que se ha caído en la cuenta de que no conduce a nada. Los ideales sociales y los logros políticos que prometía ese nihilismo posmoderno no se han realizado. Por eso se insta a volver a un realismo, en ontología y epistemología, que pueda hacerlos realidad. No sólo

²⁶ J. Grondin, *Introduction à la métaphysique*, Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, 2004, pp. 363-364.

²⁷ M. Ferraris, *Sans papier. Ontologia dell'attualità*, Roma: Castelvecchi, 2007.

interpretar la realidad, sino también transformarla. Mas para eso se necesita una realidad que interpretar y que cambiar.

Con esto se ha llegado a una confluencia de la hermenéutica y la ontología, semejante a la que se había dado en la filosofía analítica entre la filosofía del lenguaje y la metafísica. Pero ahora conviene plantearnos el problema de qué hermenéutica le conviene a esta ontología e incluso qué tipo de ontología queremos.

Hermenéutica analógica y ontología analógica

Y es que puede darse una ontología unívoca que proceda de una hermenéutica también unívoca. Es lo que ocurrió en la modernidad. En el ámbito analítico esto se dio con la ontología demasiado dura y pretenciosa del positivismo lógico. Cuando Putnam habla del realismo metafísico, dice que piensa en Wilfrid Sellars, pero también, cuando los posmodernos hablan de ontología fuerte y violenta, piensan en los filósofos analíticos. Mas no por evitar esa hermenéutica y esa ontología unívocas hemos de caer en una hermenéutica y una ontología equívocas. De hecho, aunque una hermenéutica equívoca es la que se ha dado más en los relativismos posmodernos, una ontología equívoca es algo casi contradictorio, casi un oxímoron, pues es tan ambigua, relativista y débil, que acaba desapareciendo.

Queda como opción una hermenéutica analógica y una ontología analógica también. La noción de analogía fue relegada por la modernidad; la posmodernidad la tocó de pasada, pero no le hizo caso, pasó de largo. Cerca de ella estuvieron Foucault, Deleuze y Derrida. Foucault, en el segundo capítulo de *Las palabras y las cosas*, donde la trata y la considera; Deleuze, en el capítulo primero de *Diferencia y repetición*, donde la rechaza (siguiendo a P. Aubenque), pero se proclama univocista-equivocista, lo cual viene a ser lo mismo que analogista.²⁸ Y Derrida al hablar de la metáfora, en el capítulo

²⁸ G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, Madrid: Júcar, 1988, pp. 133 y 475-476; A. Badiou, *Deleuze. El clamor del ser*, Buenos Aires: Manantial, 1997, p. 44.

“La mitología blanca” de *Márgenes de la filosofía*.

Por eso ahora toca recuperar la noción de analogía, y potenciarla para ser usada en la actualidad, tanto en la hermenéutica como en la ontología o metafísica. Así como la analogía evita caer en la univocidad y en la equivocidad, una ontología analógica evitará el extremo vicioso de una ontología unívoca, con la prepotencia y la pretensión excesiva de identidad en el ser, en los distintos modos del ser, que serán modos sólo de una manera ficticia. Y evitará también el otro extremo vicioso de una ontología equívoca, la cual diluye el ser en distintos modos irreductibles e incompatibles, sin ninguna unidad conceptual, sino distendido en la diferencia completa y el relativismo excesivo.

Una ontología analógica empezará por plantear la analogía del ser, esto es, del concepto de ser no como un género o sistema cerrado, sino como un trascendental con modos diversos. Potencia y acto, esencia y existencia, substancia y accidentes, materia y forma, causa eficiente y causa final. Y tendrá tanto la analogía de proporción como la de atribución. Según la de proporción, esos modos del ser son iguales proporcionalmente, solamente así, pero eso es suficiente para que todos sean seres, modos del ser. Y según la analogía de atribución unos serán más seres que los otros: el acto más que la potencia, la existencia más que la esencia, la substancia más que los accidentes, la forma más que la materia, la causa final más que la causa eficiente (puesto que la mueve a causar). Todo esto es recuperación de Aristóteles, el cual va conforme y coherente con una ontología analógica, ya que él fue el maestro de la analogía.

Y, sobre todo, así como lleva una analogía del ser, también lleva una analogía del acto, en la que tiene primacía la persona humana, que es agente de manera principal. De otra manera, la analogía del ser pone como principal ser a la substancia, pero la analogía de la substancia pone como la principal entre las substancias a la persona. Esto es algo que señala W. Norris Clarke, el cual toma inicio en la substancia, pero siempre en relación, y

con eso llega a la persona humana, la cual tiene un lugar de excelencia en esta ontología analógica, realista.²⁹ No es puramente substancialista ni puramente relacionista, sino que da prioridad a la substancia sobre la relación en el orden de la constitución, pero da primacía a la relación sobre la substancia en el orden de la estructuración; la misma analogía es una relación, a saber, una relación de relaciones.

Con ello vemos que la ontología analógica será realista, pero abierta, dinámica. Tendrá en cuenta la dinamicidad, el devenir, el fieri, pues la analogía está pensada para los procesos. No será fijista sino dinamicista, como quería Nietzsche; pero también tendrá en cuenta la substancia, sólo que como algo dinámico y que cambia. Con ello dará cabida al tiempo junto con el ser, como quería Heidegger, meterá a la historia en el ser, en la persona humana. Y será una ontología del presente y de la actualidad, como pidieron Foucault, Deleuze y Vattimo. Es decir, será una ontología que se habrá beneficiado de las lecciones aportadas por la filosofía reciente.

Conclusión

Todo indica que hay un rejuvenecimiento de la ontología o metafísica. Prefiero seguir hablando de ontología, además de metafísica, a pesar de que algunos lo consideran incorrecto,³⁰ porque ha creado toda una tradición. Ciertamente fue Wolff el que la puso en circulación (aunque el nombre era anterior a él), y es verdad que le dio una connotación especial, como parte de la metafísica, por lo cual no es coextensiva con ella, no son intercambiables o convertibles. Pero es lo más central de la metafísica. Además, para la filosofía analítica suelen tomarse como lo mismo ambos términos.

²⁹ W. N. Clarke, *Explorations in Metaphysics*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1994, p. 102.

³⁰ P. Gilbert, *Voilà pourquoi je ne suis pas 'ontologue'*, en *Forum philosophicum*, vol. 16, n. 1 (2011), pp. 29 ss.

Lo importante es que la ontología-metafísica renace, hay un florecimiento de la misma que parece anunciar un giro ontológico, que ya se esperaba después del giro lingüístico (tanto de la filosofía analítica como de la filosofía posmoderna). Se siente una renovación en ese sentido.