

LA HERMENÉUTICA Y LAS NUEVAS ONTOLOGÍAS

MAURICIO BEUCHOT*

Resumen

El siglo xx, rico y pródigo en instauraciones hermenéuticas, nos ha dejado sin embargo algunas tareas pendientes. Entre ellas, una tarea esencial y que requiere nuevos planteamientos es la vinculación *ontología-hermenéutica*. A la luz de esta problemática, el presente trabajo tiene como objetivo central analizar y comprender tres dimensiones vinculadas entre sí. Primera dimensión: ¿qué tipo de relación establece la hermenéutica con la ontología? Para ello mostraré algunos intentos. Los que han realizado *Gadamer, Ricoeur y Gilbert*. Segunda dimensión: ¿una hermenéutica analógica cómo puede ser aplicada con provecho a la ontología? Tercera dimensión: ¿es necesario replantear y reconstruir la ontología, con una presentación nueva y distinta de la que tuvo en la modernidad?

Al final de este recorrido presento algunas conclusiones que se refieren sustancialmente: 1. A la construcción de la nueva ontología hermenéutica. 2. A su unidad y planteamientos centrales. 3. Al entrecruzamiento y las ontologías regionales. 4a. Al nuevo potenciamiento de la analogía.

* Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, hardie@servidor.unam.mx

Palabras clave: ontología, hermenéutica del ser, la nueva ontología hermenéutica, ontología del sí mismo, la unidad de la ontología hermenéutica y hermenéutica analógica.

Abstract

The 20th Century, while offering rich and prodigious foundations for hermeneutics, left us with much work to be done. Among the things to be done, an essential task required is to establish new approaches to the relationship between ontology and hermeneutics. In light of this need, the central objective of this work is to analyze and understand three related elements. Firstly, we must ask what sort of relation hermeneutics already has with ontology? To answer this, the author offers evidence of the several attempts made by Gadamer, Ricoeur, and Gilbert to establish a relation between hermeneutics and ontology. Secondly, the question is how to productively apply an analogical hermeneutics to ontology? Finally, as a third element we ask if it is necessary to propose anew and reconstruct an ontology distinct from that which existed during the modern era?

At the end of these considerations the author presents conclusions which refer substantially to 1) the construction of a new hermeneutic ontology; 2) to its unity and central foundations; 3) to the intercrossing and regional ontologies, and 4) to the new analogical potentiality.

Key words: ontology, hermeneutics of being, the new hermeneutic ontology, ontology of itself, the unity of ontological hermeneutics and analogical hermeneutics.

Introducción

La hermenéutica puede ayudar en la construcción de la ontología, guiando y orientando su proceso de modo que no olvide ni relegue los aspectos que son más relevantes para el ser humano. En lugar de destruir la ontología, la hermenéutica es un buen instrumento para construirla o reconstruirla. Tal se ha visto en algunos casos de ese intento, como son los de Gadamer, Ricoeur y Gilbert, que abordaremos en este trabajo.

Pero, sobre todo, veremos que una hermenéutica analógica puede ser aplicada con provecho a la ontología, en cuyo seno ha surgido como un esfuerzo por evitar las posturas unívocas y equívocas. Las equívocas quieren barrer con todo intento de levantar una ontología, y han conducido a un verdadero caos, en el que no hay a qué atenerse. Pero tampoco se trata de recaer en la postura uni-

vocista, que pretendía una ontología demasiado fuerte, demasiado abarcadora y universal, la cual también ha caído ante los embates de la crítica reciente. Se trata, más bien, de levantar lo mejor posible una ontología débil, que aquí se ve como una ontología analógica, digna compañera de la hermenéutica analógica desde la cual se plantea. Se trata de replantear y reconstruir la ontología, pero con una presentación nueva y distinta de la que tuvo en la modernidad, para superar las críticas que le han enfrentado los autores posmodernos.

Hermenéutica del ser

Recientemente se han presentado propuestas interesantes, como la de replantear el problema de la ontología, siempre en relación con la hermenéutica, como una ontología hermenéutica. La hermenéutica nos autoriza a hablar de una ontohermenéutica, así como la semántica, en la filosofía del lenguaje, permitió hablar de una ontosemántica.¹ Por ello, se trata de una nueva ontología, no será la repetición de la otra, que desconocía la interpretación, y era demasiado impositiva y dura. Tales propuestas se colocan en la línea de Gadamer y, sobre todo, de Ricoeur, a quien seguiré aquí principalmente.

En efecto, Gadamer y Ricoeur son muy diferentes, o, por lo menos, pueden entenderse como teniendo proyectos ontológicos distintos. Por ejemplo, para Gadamer la hermenéutica implica que “el ser que puede ser entendido es lenguaje”.² Y, en cambio, Ricoeur habla de algo extralingüístico, que es la referencia de los textos.³ En el caso de Gadamer, Jean Grondin se ha esforzado acertadamente en hacerlo más realista de lo que se lo hace,⁴ y muestra que se podría pensar en algo no sólo extra-textual, sino, además, extra-lingüístico. ¿Cómo sortear esa paradoja que se presenta a primera vista, de tener una ontología que se queda en lo lingüístico o que va más allá de él?

Por otra parte, apoyándonos también en Gadamer, podemos decir que el *logos*, además de lenguaje, es concepto.⁵ ¿No hace esto salir de la sola lingüisticidad? Se menciona, en efecto, un paso de la inteligibilidad de las cosas a su

¹ C. U. Moulines, “Ontosemántica de las teorías”, en *Teorema*. Valencia, X/1, 1980.

² Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme, 1977, p. 567.

³ Paul Ricoeur, “The Narrative Function”, en J. B. Thompson, ed., *Paul Ricoeur, Hermeneutics and the Human Sciences*. Cambridge/Paris, Universidad de Cambridge/Éditions de la Maison des sciences de l’homme, 1982, pp. 291 y ss.

⁴ J. Grondin, “La fusion des horizons. La version gadamérienne de l’*adaequatio rei et intellectus*?”, en *Archives de Philosophie*, núm. 68, 2005, pp. 413 y ss.

⁵ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, pp. 487 y ss.

arquitectura ontológica. ¿Cómo se da? Lo que podemos señalar aquí es que en Ricoeur tal paso hacia la realidad se da con mucha claridad.

De hecho, en varios ámbitos se nos dice que las hermenéuticas conducen a sus raíces ontológicas, las cuales están hundidas en el humus de la experiencia hermenéutica. Pero si se fuera directamente, se iría a lo óntico, no a lo ontológico. Por eso hay que elaborar lo ontológico, no hay un paso directo del texto al ser del ente, sino del texto a los entes; para que se llegara al ser de los entes habría que hacer una reflexión de segundo orden, una meta-reflexión. Es la enseñanza que Ricoeur saca de la “diferencia ontológica” de Heidegger: no confundir el ser con los entes. Pasar de los entes al ser es la verdadera ocasión para hacer ontología. Y esto se puede hacer con ayuda de la hermenéutica, de modo que tengamos una hermenéutica ontológica y, además, una ontología hermenéutica (cosas que ya han hecho Gadamer y Vattimo).

La nueva ontología hermenéutica

Muchos, desde la hermenéutica, hablan de una ontología implicada, implícita en la experiencia hermenéutica misma. Pero, ¿cómo se extrae o se explicita? Quién fue el que habló de “compromiso ontológico” al usar el lenguaje.⁶ Carlos Ulises Moulines hablaba de ontosemántica.⁷ En esa línea, creo que se podría hablar de onto-hermenéutica. Si ya se le considera implícita en los supuestos de toda hermenéutica, mucho más en una hermenéutica analógica, que trata de superar la ignorancia equivocista de los supuestos, el rechazo a hurgar las implicaciones que siempre se tienen, que son ineludibles.

Claro que se tiene que atender a la tradición ontológica, para releerla o reinterpretarla, evitando la repetición y la errancia. Y también tomemos en cuenta las críticas que se hacen a dicha tradición ontológica, que vienen sido muchas. Son los extremos y han de sortearse. Una hermenéutica analógica tratará de inspirarse en la tradición ontológica, pero también atendiendo a las críticas que se realizan a la ontología (por ejemplo, las de Levinas a la ontología fundamental de Heidegger, buscando una apertura hacia la metafísica, que, sin embargo, puede seguir considerándose ontología, sólo que con la apertura a la trascendencia; pero, también atendiendo a Ricoeur, quien vuelve a la ontología, a despecho de las críticas levinasianas, porque no se puede prescindir de una ontología de base).

⁶ W. V. O. Quine, *Desde un punto de vista lógico*. Barcelona, Ariel, 1963.

⁷ Véase nota 1 de este escrito.

La ontología del sí mismo

Ricoeur propone una ontología del sí mismo, en la línea de cierta recuperación del sujeto.⁸ Se supone un quien que habla y que actúa; es, por lo tanto, un agente. Es, además, un agente que tiene un proyecto, una iniciativa y una libertad; asimismo, para todo ello supone tener un cuerpo propio, que es actuante y sufriente (es decir, activo y pasivo). Pero también se habla de la noción de entrecruzamiento, como mediación de mediaciones. ¿En qué sentido opera a la hora de analizar los conceptos ontológicos? Es, sobre todo, la vinculación abarcadora o el abarcamiento vinculador y complejo de dichos conceptos ontológicos, para darles una estructura trabada, algo por demás analógico. De hecho, Ricoeur usa una analogía del sí mismo para esto.

La ontología del agente es una ontología del sí, que implica temporalidad. Y también implica identidad en el tiempo, pero una identidad no unívoca, por eso la divide Ricoeur en identidad-*idem* e identidad-*ipse*.⁹ La primera es identidad trivial, sin movimiento; la segunda implica alteración en la misma permanencia; por eso no es una identidad unívoca. Ricoeur prefiere la ontología de la ipseidad, la cual requiere decisión.¹⁰ Ello hace que tenga un lado moral.

Se señala, pues, en el sí mismo, un lado moral, un lado ético además del ontológico; esto implica el paso del primero al segundo, y se le caracteriza como un pasar del ser al deber ser.¹¹ ¿No se incurre en la falacia naturalista, o hay una manera de anularla o superarla? No se incurre en ella, más bien quienes acusan de ello no atienden —como señala Ricoeur— a que ya el ser está cargado de valor, de deber, de ética; no es neutral.

Ya en ello hay una estructura ontológica de la alteridad, un *conatus* hacia el otro; en la línea de Spinoza. Igualmente, cabe una estima de sí y una preocupación por el otro, en la línea de Levinas, a quien Ricoeur se acercó mucho en su última etapa. Incluso se puede hablar de la praxis como la juntura entre la ontología y la ética, que aporta el fundamento ontológico a la ética. ¿En qué sentido es fundamento? No en el de sostener y detener la acción, sino en el de ser la condición de posibilidad y de apertura para un actuar diversificado, una verdadera analogía de la acción, y no sólo del ser.

⁸ P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*. 2a. ed. México, Siglo XXI, 2003, pp. 328 y ss.

⁹ *Ibid.*, pp. 351 y ss.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 334 y ss.

¹¹ *Ibid.*, pp. 330 y ss.

La unidad de la ontología hermenéutica

Ricoeur trata de evitar que la nueva ontología sea metafísica, en el sentido de algo más allá del mundo, y, sobre todo, evitar que sea ontoteología, en el sentido de que no merezca la crítica de Heidegger. Esto me parece indicado. Para ello se habla de varias ontologías “regionales” (ontología del cuerpo propio, ontología del agente, ontología del sí), y se busca cómo se conectan. Es decir, ¿cómo se obtiene una ontología trascendental o general? Son ontologías regionales que se unen en una ontología general, u ontologías categoriales que se unen en una ontología trascendental. Al ser una ontología general, pero sólo immanente, se evita la acusación de ontoteología (por no incluir a Dios).

Ricoeur llega a una ontología del obrar. Esta ontología trata del ser como potencia y acto, es decir, como poder y acción. Es una ontología del existir como libertad, parecida a la de Schelling y que Heidegger acabó incorporando a su proyecto ontológico, que después abandonó. Ricoeur llega al ser, y como potencia y acto, pero al trasluz de la acción. Ella conecta las ontologías regionales, por medio del ente que actúa: la persona.

Es decir, las ontologías regionales se conectan en la ontología de la persona.¹² La ontología de la persona es la ontología fundamental. Resuena la crítica de Levinas a la ontología fundamental de Heidegger, como reza el irónico título de un artículo suyo: “¿Es la ontología fundamental?”.¹³ ¿Cómo se distinguiría de la fracasada (o, por lo menos, suspendida) empresa heideggeriana?

Para Ricoeur, la ontología de la persona es el lugar de entrecruzamiento de las estructuras ontológicas anteriores, de esas ontologías regionales; es un lugar trascendental privilegiado. Pero no es ontología fundamental en el sentido de Heidegger, que tanto criticó Levinas. No tiene la misma pretensión de univocidad. La ontología del sí es la ontología fundamental por su trascendentalidad; pero es un sí expósito, descentrado, sin fundamento. Por eso no corre el peligro de ontología como fundamentación.

Aunque no aparece en Ricoeur la expresión “ontología trascendental”, puede decirse que cumple esa función abarcadora. Pues no sería otra ontología más, sino la que daría estructura a las demás. Por ello, es una trascendentalidad en sentido kantiano, en el de no ser puramente empírica, y también trascendentalidad en sentido aristotélico, en el de no ser puramente categorial. Va más allá.¹⁴

¹² *Ibid.*, pp. 354 y ss.

¹³ E. Levinas, “L'ontologie est-elle fondamentale?”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 56/1, 1951, pp. 88-98.

¹⁴ Puede compararse con la metafísica prescriptiva de P. F. Strawson y con la metafísica descriptiva de Rom Harré.

La ontología hermenéutica y su carácter especulativo

Es decir, a pesar de ser una ontología trascendental, no se queda en el sujeto; tiene una relación especulativa con la estructura ontológica de lo real. Si la ontología trascendental es metacategorial, eso implica que es especulativa, y de una especulación la más alta. Pues contiene una trascendentalidad no sólo epistemológica, sino también ontológica. Y ese discurso ontológico tiene un lenguaje referencial. Pero esto conlleva dificultades.

Es decir, a pesar de que lenguaje y realidad tienen una relación inseparable, no siempre se reconoce esto; mas el lenguaje apunta a la realidad. Y, ¿cómo se da el afuera del lenguaje? Ricoeur responde que por la reflexividad.¹⁵ Ella es la que permite que se vuelva del lenguaje y del pensamiento hacia la realidad.

Asimismo, se concede aquí un papel fundamental a la metáfora, porque, como dice el propio Ricoeur, ella es una pequeña ontología, por lo menos una obrera ontológica, crea mundos; pero *no* se reduce a ella el discurso ontológico. Se requiere, además, la metonimia. Un discurso metafórico, sin la atadura metonímica, no alcanza para tocar la realidad.

El entrecruce

Hay algo que me interesa mucho de esta nueva búsqueda de la ontología según Ricoeur. En varias ocasiones se habla de entrecruzamiento, el lugar privilegiado para que se conecten las diversas categorías y sus ontologías regionales. Lugar de articulación, por la maleabilidad de la polisemia. Se alude, por ejemplo, a la polisemia del ser como acto y potencia, como poder y acción, que es donde se da su trascendentalidad. Es lo que decía Aristóteles del ser: que se dice de muchas maneras, y con respecto a un principal.¹⁶ Se está hablando aquí de la analogía. Ella puede tener una función importante en esta reconstrucción de la ontología. El *logos* ontológico es un *ana-logos*.

También se habla de la trascendentalidad del sí, esto es, de la identidad, y se habla de la trascendentalidad de la alteridad, esto es, de la diferencia. Es lo que se encuentra en los grandes géneros de Platón en el *Sofista* (ser, movimiento, reposo, mismo y otro), a los que alude Ricoeur en el tomo 3 de *Tiempo*

¹⁵ P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, pp. 330 y ss.

¹⁶ Aristóteles, *Metafísica*, IV, 2.

y *narración* y en una parte de *Sí mismo como otro*, les añade la analogía.¹⁷ Hay que re-habilitarla.

La analogía sería un espacio de articulación, por su nivel de segundo grado, es trascendentalidad meta-categorial y especulativa. Supera la identidad abstracta y vacía, así como la heterogeneidad o diferencia absoluta impensable e indecible. Sería la que diera el entrecruzamiento y la mediación.

Se alude a la polisemia del ser, es decir, a la idea de Aristóteles de que el ser se dice de muchas maneras. Esto parece ser útil hoy. Por lo menos Ricoeur lo usa mucho.¹⁸ ¿Podría hablarse de un resurgir de la idea de analogía del ser, más allá de las categorías, esto es, como una metacategoría? ¿Por qué se olvida esta metacategoría tan importante de la analogicidad? Ya de suyo es interesante la rehabilitación que hace Ricoeur de ese concepto de la analogía; pero hay que potenciarla y desarrollarla más.

Asimismo, se habla de una teoría general de las intersecciones; pues, aunque no se puede saturar del todo, los discursos pueden acercarse, tocarse. Una teoría tal, de las intersecciones, podría ser la antigua teoría de la analogía. Es lo que da la unión, proporcional y atributiva, de los accesos del ser.

Paul Gilbert

Alguien que ha querido presentar no solamente un desbroce del camino de la metafísica desde sus negadores, sino también una construcción de la misma, es el profesor Paul Gilbert. Nos entrega una obra que es producto de su docencia metafísica, pero también otra que lo es de su reflexión crítica, de su diálogo con los autores recientes.

Veamos primero la exposición de su enseñanza.¹⁹ Gilbert comienza presentando un breve panorama de toda la metafísica, una incursión por la fenomenología como camino de acceso a la ontología y una reflexión sobre el principio.

Luego nos habla de esa disposición fundamental que es la admiración, haciendo referencia a la técnica, a la inteligencia y a la voluntad. Ello nos hace recordar el modo como Aristóteles plantea, al comienzo de su *Metafísica*, ciertas consideraciones sobre la técnica o arte, para pasar a la noción de ciencia y de

¹⁷ P. Ricoeur, *Tiempo y narración*, t. III, pp. 839 y ss. El pasaje del *Sofista* es 254b-259d; *Sí mismo como otro*, pp. 365-379.

¹⁸ Desde su obra *La metáfora viva*, Madrid, Cristiandad, 1980.

¹⁹ P. Gilbert, *La simplicité du principe. Prolégomènes à la métaphysique*. Namur, Culture et Vérité, 1994.

ella a la de sabiduría. La inteligencia y la voluntad trabajan de consuno para dar satisfacción a la admiración, la cual es estudiada en Platón, Aristóteles y Heidegger.

Viene en seguida el abordaje de la ontología, en el que son estudiadas las nociones principales de esta disciplina, tales como la sustancia, la esencia, el accidente, la forma, la materia y la individuación. Algo muy interesante es que Gilbert combina el tratamiento histórico con el sistemático en estas cuestiones.

Gilbert dedica un amplio espacio al abordaje gnoseológico de lo ontológico, esto es, las raíces críticas y epistemológicas de la metafísica. Así, hay un tratamiento consagrado a la sensibilidad, que es la puerta del conocimiento del ser, en su nivel empírico, por lo que tiene que estudiarse la estructura de la experiencia sensible y el *a priori* de la sensibilidad, todo ello dentro del marco de la unidad del conocimiento.

A continuación se accede al entendimiento, que pasa de la experiencia particular a la conceptualización de lo universal. Gilbert examina el proceso que va del conocimiento sensible al inteligible en la formación del concepto. Después analiza la sistematización de conceptos universales formados en categorías, y se cuestiona la validez de las tablas categoriales. Por qué esas clasificaciones pueden tener universalidad y necesidad, para lo cual se refiere a lo *a priori* y lo *a posteriori*.

Después de haber visto la aprehensión del intelecto, pasa a la obra de la razón, el dar razón. Examina la relación del empirismo con el cientificismo, la superación de la duda, la relación del subjetivismo con el idealismo, y cómo todos esos callejones sin salida se evitan por medio del principio de razón suficiente, que nos conecta con el de causalidad. En esa línea del raciocinio, se dedica un espacio a las ciencias exactas (matemáticas y física) y a la reflexión crítica sobre las ciencias.

Partiendo de esas bases gnoseológicas, Gilbert trata del pensamiento y el acto, es decir, cómo pasamos del pensamiento a la realidad, aprehendiendo la naturaleza activa del pensamiento, el pensamiento como acto. Combinando el abstractivismo tradicional con el trascendentalismo crítico, Gilbert llega al estudio del juicio, que es el más central de la teoría del conocimiento, y la que nos conecta con lo real, a través de la afirmación de la existencia. Es lo que nos brinda la posibilidad de dar el consentimiento al ser.

Un paso más en la línea de la realidad es el que se da de la noción de acto a la noción de persona. Se trasciende la admiración por obra de la angustia. Se llega a lo más vivo y espiritual de la realidad, que es la personaeidad. El acto del ser personal nos enfrenta con el otro, el prójimo, y con la moral. Nos hace captar la responsabilidad que tenemos en relación con el ser, sobre todo con

el existir de los demás seres humanos. Y la misma captación de la riqueza de la persona nos hace ver su inmersión en la historia, es decir, en el espacio y el tiempo, pero también en la relación con los demás, para poder discernir entre sujeto, individuo y persona propiamente dicha. Ella es la que más necesita de la reflexión para poder ser comprendida, más allá del solo pensamiento y del solo acto.

Finalmente, Gilbert resume todo lo que ha estudiado en ciertos temas que son columnas de la edificación metafísica. Así, habla de la esencia y la existencia en la historia; de la potencia de la esencia y del acto de existir, como relación que se da en el trasfondo de toda la vertebración ontológica; de la significación de la analogía y de la causalidad metafísica.

A pesar de que está didácticamente bien construida y clara, yo tendría dos pequeños reparos que hacer a la exposición de Gilbert. El primero es que, aun cuando tiene el acierto de dar cabida a los temas de teoría del conocimiento como camino obligado a la metafísica, es débil su atención al problema básico de la validez de nuestro conocimiento de la realidad, no porque haya de hacer una justificación del conocimiento o del realismo, sino porque en la actualidad se ha aceptado mucho el antirrealismo y hasta el escepticismo. Si su idea fue dar cabida a lo pre-metafísico, que es precisamente lo gnoseológico, le faltó darle lo suficiente. El segundo es que da atención sólo a las ciencias exactas y naturales, y no a las ciencias humanas. Estas últimas son tal vez las más necesitadas actualmente de una reflexión ontológica y metafísica, sobre todo por su utilización de la hermenéutica, que a veces es entendida como una hermenéutica que necesariamente está refñida con la metafísica, lo cual no es correcto, y urge dar a las disciplinas hermenéuticas la base metafísica que están requiriendo.

Hay otro libro de Gilbert más reflexivo y crítico, en el que ofrece una reflexión crítica sobre los principales temas de la metafísica.²⁰ Está orientado a la discusión actual, preponderantemente con los pensadores franceses de esa corriente que llamamos posmodernidad. Pero también habla para muchos de otras corrientes. Es, en suma, meritorio por no hacer una repetición tal cual de los temas que suelen ir en un buen manual de metafísica, sino que los plantea para la actualidad. No es poca cosa.

De entre las cosas características que encontramos en este libro, está la de dar una importancia muy grande a la analogicidad del lenguaje sobre el ser. La atención al lenguaje es muy actual, en vista de los filósofos analíticos y de los hermeneutas y posmodernos, que viven la lingüistización de la filosofía, y van al ser

²⁰ P. Gilbert, *La patience d'être. Métaphysique*. Bruselas, Culture et Vérité, 1996.

a través del lenguaje. Menos usual es plantearlo a través de la analogía. Pero hay varias cosas que echo de menos o que no me han satisfecho del todo en el planteamiento de Gilbert, y que presento como una aportación mía para él.

Faltaría hacer a su presentación de la teoría de la analogía precisamente más lingüística y menos “reproducida” sin más desde su contexto clásico o tradicional. Se dice que se hablará de la analogía como elemento semiótico-hermenéutico, y lo único que se hace es exponer la teoría tradicional de la analogía sin ese trabajo de traerla a nuestra época y a su contexto semiótico-hermenéutico. Sólo se la expone tal cual y que cada quien se las arregle para ver cómo puede tener un sentido semiótico-hermenéutico. No basta con decir que lo tiene y exponerla sin hacerlo ver, sin resaltarlo, y sólo repitiendo la teoría en el contexto tradicional, que ya no dice mucho a los contemporáneos. Hace falta un trabajo más fuerte de recuperación y de nueva exposición, para las nuevas situaciones filosóficas. Hay que transvasar esa doctrina antigua a moldes nuevos. Ha sido, el de Paul Gilbert, un esfuerzo meritorio, pero que no llega del todo a donde prometía llevar.

Resaltaré, sin embargo, algunas cosas que me parecen afortunadas de este intento de transvasar la doctrina tradicional de la analogía del ser (y, por tanto, del pensar y del decir) a la época actual. La analogía le permite establecer, en seguimiento de Hans Urs von Balthasar, que la diferencia ontológica de Heidegger no se aleja demasiado de la *distinctio realis* de santo Tomás entre *essentia* y *esse*. En cuanto a la analogía del lenguaje, Gilbert hace bien al insistir en que las categorías aristotélicas son implementos semánticos para decir las diferentes maneras del ser, así como al recalcar que la sustancia trata de decir el presente y la persistencia en la temporalidad misma.

Gilbert expone bien la teoría clásica y tradicional de la analogía, desde los términos parónimos o análogos. La analogía es un modo de significación o predicación intermedio entre lo unívoco y lo equívoco. Unívoco es el término que tiene un significado idéntico en todos sus singulares, como “hombre” en “El hombre es mortal”. Equívoco es el término que tiene un significado diferente en los singulares a los que se aplica, como “gato” en “El gato es un animal doméstico”, “El gato es hidráulico”, “El gato es un juego”, etcétera. Y el término análogo o analógico es el que padece cierta equivocidad, pero sistemática y controlable, aunque no llega a la univocidad, como “ser” en “El ser se aplica a las diez categorías”, “El bien es útil, deleitable y honesto”, “La causa puede ser final, eficiente, formal o material”. La analogía tiene varias clases, pero aquí se toman las dos principales, la de proporción y la de atribución, siendo la primera la que se usa en matemáticas, como $a:b::c:d$, y la segunda es aquella que contiene un analogado principal, al que se le aplica la atribución de un

término propiamente, y a otros analogados secundarios, a los que se les aplica de manera derivada; por ejemplo, “sano” se aplica propiamente al organismo, pero también se puede aplicar al alimento, a la medicina, al clima, a la orina e incluso a una amistad.

Gilbert distingue la analogía de atribución o proporción de la de proporcionalidad. La de proporción tiene tres términos (dos sujetos —a veces más— que se relacionan con un predicado); la de proporcionalidad, cuatro (dos sujetos con dos predicados), porque, en realidad, marca la igualdad de dos proporciones simples. La de atribución puede ser intrínseca o extrínseca, la de proporcionalidad, cuando relaciona proporciones intrínsecas, es propia, cuando relaciona proporciones extrínsecas, es impropia. Ejemplo de atribución intrínseca: “como el animal es sano, el clima es sano”; ejemplo de atribución extrínseca: “la vejez es la tarde de la vida”; ejemplo de proporcionalidad propia: “lo que es el padre con el hijo es el presidente con el ciudadano”; ejemplo de proporcionalidad impropia: “lo que es la risa para el hombre son las flores para el prado” (con lo cual podemos entender la metáfora “el prado ríe”).

De hecho, Gilbert conjunta en la metáfora tanto la atribución o proporción extrínseca como la proporcionalidad impropia:

La metáfora, o la analogía de atribución extrínseca propiamente dicha, construye una igualdad entre dos relaciones: ‘A es a B como C es a D’ ($A/B = C/D$). Para componerla basta que tres de sus términos sean comunes, pues la fuerza de las relaciones entre los términos permite inventar el cuarto faltante. Veamos una primera relación propuesta por el Estagirita: ‘la tarde es al día’, y un tercer término: ‘la vida’. Si hay una cierta identidad entre el día y la vida, se puede determinar el cuarto término como siendo ‘la vejez’, que tiene cierta semejanza con la tarde de nuestros días. La imaginación encuentra aquí con qué guiar eficazmente sus creaciones. De manera más precisa, la identidad metafórica no es vista solamente entre los dos primeros términos de cada relación, el día y la vida, sino también y sobre todo entre los dos dinamismos que son atribuidos de una manera igual a cada uno de esos términos.²¹ Pero, oponiéndose a Suárez, da bastante cabida a la analogía de proporcionalidad para el problema del conocimiento de Dios.²²

Muchos méritos tiene la construcción de Gilbert, y sólo he querido resaltar algunos. Se centran en la exposición de la analogía en la metafísica. Aun cuando tenga algunos reparos en cuanto a la manera de exponerla, me parece excelente

²¹ *Ibid.*, p. 84.

²² *Ibid.*, pp. 96-97.

y oportuna la intención de proponer esta doctrina a los pensadores actuales, que la están buscando, a veces a tientas y a ciegas. Se coloca en la línea de los nuevos replanteamientos y reconstrucciones de la ontología.²³

Gilbert resalta bien la presencia, en la metafísica, de la metáfora, como analogía que es, aunque la trata más como analogía de atribución extrínseca que como analogía de proporcionalidad impropia.

Conclusión

Vemos cómo son loables los intentos actuales de la reconstrucción de la ontología en la actualidad. Gadamer ha desbrozado camino, y Ricoeur ha adelantado una edificación. Grondin examina la historia de la metafísica, para ver las condiciones de su replanteamiento. Y Gilbert avanza una construcción.

Ha sido prudente el desbroce, ya que fue muy atacada la ontología, en la historia reciente de la filosofía. Pero también muy prudente la reconstrucción, para que no se caiga el edificio. Por eso se ha tenido mucho cuidado al retrotraer las nociones y los principios, de modo que no se derrumben.

Ahora se buscan nuevos cauces. Como la filosofía reciente ha sido muy hermenéutica y, por lo mismo, dada a lo simbólico, vemos que la ontología/metafísica ha de usar la hermenéutica y el símbolo para reedificarse. La hermenéutica le recordará su carácter situado e histórico y, por lo mismo, no pretencioso; el símbolo la conectará con el lenguaje y el signo, pero, sobre todo, con la significación más rica, ahora que el ser humano está tan falto de sentido.

Fecha de recepción: 14/03/2008

Fecha de aceptación: 29/07/2008

²³ A la exposición de otros intentos ontológicos (Bruaire, Ricoeur y Lévinas), P. Gilbert ha dedicado su libro *Algunos pensadores contemporáneos de lengua francesa*. México, UIA, 1996.