

HERMENÉUTICA Y METAFÍSICA. LA INTERPRETACIÓN, ENTRE EL SENTIDO Y LA REFERENCIA

Mauricio Beuchot
UNAM, México

1. INTRODUCCIÓN

En lo que sigue hablaré de la relación que me parece que guardan la hermenéutica y la metafísica u ontología. Ahora que se relega la ontología en aras de la sola hermenéutica, creo que es cuando resulta más necesario justipreciar el alcance y las limitaciones de cada una, de modo que la ontología no pretenda actuar sin la hermenéutica, pero, sobre todo, que la hermenéutica no devore a la ontología. De hecho, pueden alcanzar un carácter complementario, y trabajar la una para la otra, en lugar de la una contra la otra, como en algunos autores se ha venido sosteniendo que deben hacer. Se trata de replantear la ontología, y no simplistamente de destruirla¹.

Hay varias cosas que es necesario realizar, para ello, pero sólo intentaré abordar algunas de ellas, las más pertinentes en nuestra situación filosófica. Primero trataré de examinar lo que se ha visto como el rechazo de Nietzsche hacia la metafísica, para ver si en verdad resulta ser tal, o más bien se puede interpretar como un replanteamiento a fondo de la ontología misma. También habré de ponderar la acusación de metafísica de la presencia que hacen Heidegger, Lévinas, Derrida y Vattimo a la metafísica occidental, con lo cual sólo quedaría, otra vez, el recurso a la hermenéutica y no a la ontología como filosofía primera. No se puede avanzar sin haber tocado al menos un poco estos problemas. Finalmente, trataré de hacer ver cómo es posible plantear un tipo de hermenéutica², que puede conducir a una ontología inmune a ellos, capaz de superarlos.

¹ Cf. J. CONILL, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Ánthropos, 1988, pp. 196-197.

² A saber, una hermenéutica analógica; cf. M. BEUCHOT, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, UNAM-Itaca, 2000 (2ª. ed.).

2. EL LEGADO DE NIETZSCHE

Comencemos por el principio. Nietzsche se inició como filólogo clásico, especialista en la cultura griega, y de ahí derivó a la filosofía. Ya como filólogo, ejerce una acerba crítica de esa disciplina en su época. Con un deje de ironía, Nietzsche dice que los filólogos se han dedicado a hacer libros eruditos para lectores eruditos, libros que no tienen vida, que no los lee casi nadie. Además, añade que se ha traicionado a la antigüedad clásica a causa del cristianismo, y se presenta una antigüedad falseada, apolínea, siendo que era, también y sobre todo, dionisíaca. Más bien este último aspecto se excluye o se disfraza³. Pide, pues, una filología viva, que no sólo recuerde, sino que *reviva*, la antigüedad clásica, de la cual él mismo es un enamorado, al igual que lo fueron Goethe y Hölderlin.

Para el filólogo, o profesor de filología, pone tres requisitos: 1) la inclinación pedagógica, 2) el placer por la Antigüedad y 3) el puro afán de saber. Así comparte en mucho el espíritu de los románticos, de manera muy cercana a F. Schlegel, a Hölderlin y a Schiller, incluso a Hegel, en su afán de recuperar el instinto y el sentimiento, además de la razón o el intelecto, a diferencia de lo que hacía la filología universitaria al uso⁴. Es decir, Nietzsche quería que se recuperara el *ethos* de la antigüedad, no sólo el *logos* de la misma. Sólo se recuperaba su *logos*, pero no su *ethos*, y con eso se la falseaba.

Al decir que el filólogo debe tener una inclinación pedagógica, Nietzsche significaba que tiene que haber una vocación para enseñar, mas no solamente en el aula universitaria, sino, sobre todo, al pueblo. Por eso su ensayo sobre la tragedia es bastante accesible, a diferencia de sus trabajos sobre los épicos, que eran estudios muy académicos. Al hablar del placer por la antigüedad, Nietzsche implica el afán de hacer viva la presencia de la cultura antigua, de verla como algo para revivir, no como algo para contemplar como si estuviera disecado. Pero hay en Nietzsche un anti-socratismo; es decir, el maestro de Platón alentaba lo apolíneo, y eso es esconder el aspecto dionisíaco, a la vez que falsear las cosas. Finalmente, al mencionar el afán puro de saber, Nietzsche alude a un aspecto, el teórico, que la filología comparte con la filosofía. De hecho, él mismo acaba por hacer desembocar la filología en la filosofía. Cita una frase de Séneca, pero invirtiéndola. Éste decía que la filología había llegado a ser lo que había sido la filosofía⁵ y Nietzsche dice que la filosofía había llegado a ser lo que había sido la filología. Tal vez porque él mismo había llegado a ser filósofo después de haber profesado como filólogo y haber transformado esa profesión.

³ Cf. F. NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie*, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1955, pp. 88-89.

⁴ Cf. R. GUTIÉRREZ GIRARDOT, *Nietzsche y la filología clásica*, Buenos Aires, Eudeba, 1966, pp. 51 ss.

⁵ L. A. SÉNECA, *Epist.* 108.

¿Qué significa este llamado nietzscheano a la antigüedad clásica? Es un llamado a recuperar la intuición originaria de la filosofía presocrática: la del ser en el devenir y del devenir en el ser. El mismo Nietzsche llamaba a ver el ser como devenir, o el devenir como el ser; pues esa era la única manera de captar la realidad como vida, como deseo, como poder y como acción⁶. Pero eso mismo indica que tenemos aquí, frente a nosotros, un Nietzsche metafísico, con una metafísica nueva, más que un Nietzsche antimetafísico, con una destrucción de la metafísica misma; más un constructor de una metafísica diferente y originaria, que un destructor de toda metafísica posible. Ya el propio Heidegger hablaba de Nietzsche como el último gran metafísico⁷. Y alguien que ha resaltado más recientemente ese carácter de gran metafísico que tuvo Nietzsche ha sido Gianni Vattimo, en un artículo reciente sobre la violencia de la metafísica⁸. Allí dice que, al distinguir entre máscara y rostro, Nietzsche está distinguiendo entre algo fenoménico y algo nouménico, de manera más fuerte que el propio Kant, y con ello viene a resultar más metafísico de lo que podía imaginarse. Dice Vattimo: «...la concepción nietzscheana de las 'formas simbólicas' –producciones ideológicas, ficciones metafísicas, morales y religiosas– parece en efecto excluir que ellas funcionen solamente como 'enmascaramiento' superfluo; pero pensar así es profesar aún la creencia típicamente metafísica de la verdad 'desnuda' de la cosa en sí»⁹. Y no parece tan exacta y decisiva esa distinción que a veces se hace entre un Nietzsche metafísico, joven, y un Nietzsche antimetafísico, ya viejo; pues en todas sus épocas muestra una vena metafísica tan fuerte como la que señala el propio Vattimo en su introducción a este filósofo¹⁰.

Esto significa, además, que debemos tener la capacidad de elaborar una metafísica nueva en la que se recupere el ser como devenir, pero también el devenir como ser, y se evite tanto el extremo de Parménides como el de Heráclito, llegando a una recuperación del ser que no relegue su aspecto de cambio y mutación. Pues bien, eso solamente podrá hacerlo una metafísica analógica. En ella se conjuntarán el ser y el devenir, en agonía trágica que permita su sobrevivencia interminable; pero el ser no podrá reducirse a puro devenir, aunque predominará el devenir sobre el ser; empero, lo hará sin perder la fuerza suficiente de ser para que no se diluya todo el ser en un flujo dispersante de devenir sin fronteras. Es un devenir con fronteras, fronterizo –como diría mi amigo Eugenio Trías–, o mestizo –como yo preferiría decir–, que se mueve dentro de ciertos límites. Los cuales necesita incluso para ser posible.

⁶ Cf. F. NIETZSCHE, *Vie et vérité*, Paris, PUF, 1971, p. 166.

⁷ Cf. Cf. M. HEIDEGGER, *Holzwege*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1956, pp. 193-194.

⁸ Cf. G. VATTIMO, «Métaphysique et violence. Question de méthode», en *Archives de Philosophie* 57 (1994) 55-72.

⁹ *Ibid.*, p. 58.

¹⁰ Cf. G. VATTIMO, *Introducción a Nietzsche*, Barcelona, Península, 1996, pp. 82-83.

Nietzsche mismo hablaba de que no hay hechos, sino sólo interpretaciones¹¹. Pero esto puede entenderse de muchas maneras. Y en una de ellas significa que no hay hechos puros, como tampoco interpretaciones puras¹². Hay hechos interpretados. E interpretaciones de hechos. Esto es, hechos e interpretaciones, pero unos y otros entreverados. Y esto conduce a una hermenéutica ontológica y a una ontología hermenéutica. Ciertamente hay que hermeneutizar la ontología, pero también hay que ontologizar la hermenéutica. Mas esto solamente será posible en una hermenéutica metonímico/metafórica. Sólo una hermenéutica de esta clase podrá ser, al mismo tiempo, ontológica; pues irá con una ontología metonímico/metafórica también, que sea capaz de dar la mano y abrazar a la otra. Es decir, una hermenéutica que sea ontológica, que no se quede en la mera polarización de las interpretaciones en contra de los hechos, será, por lo mismo, abarcadora, integradora. Y sólo una ontología metonímico/metafórica podrá ser, al mismo tiempo, hermenéutica; esto es, una ontología que sea hermeneutizada, que no se quede en el mero enfrentamiento de los hechos contra las interpretaciones, como si ellos fueran inmunes a éstas, será, por lo mismo, abarcadora, integradora.

La verdadera confluencia entre la hermenéutica y la ontología la da la iconicidad. Confluencia en la que lo hermenéutico no destruye a lo ontológico, a pesar de que lo hermenéutico parece conllevar de manera innata una carga de nihilismo que inyecta a la ontología y la diluye. Confluencia en la que, asimismo, lo ontológico no anula lo hermenéutico, ni lo desconoce o rechaza, con la eterna pretensión de muchos metafísicos de tener la visión privilegiada, no situada, absoluta y desde ninguna parte. Confluencia de los hechos y las interpretaciones, lugar de encuentro; no de ilusiones ni ensueño, pero, sí, lugar de contacto, donde la confrontación enriquece, en lugar de empobrecer o debilitar; donde se sale como de las aguas rejuvenecedoras que dan vida o movilidad a la ontología y sedimento a la interpretación. Lugar no ideal, pero sí suficiente; donde se vive de la tensión, de la dialéctica, provocada en el seno de lo ontológico por lo hermenéutico, y en el seno de lo hermenéutico por lo ontológico. Lugar bifronte, de dos caras, de agudeza de mirada y de agilidad mental, para prolongar casi al infinito lo que sólo dura un instante. Como en un eterno retorno. Pero vayamos a las consecuencias de la postulación nietzscheana: la aniquilación de los hechos a favor de las interpretaciones, para ver si se puede detener.

¹¹ Cf. F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente*, 7 [60], en *Werke*, ed. G. Colli-M. Montinari, Berlin, Walter de Gruyter, 1967 ss., VIII, 1, 299.

¹² Cf. M. FERRARIS, *La hermenéutica*, México, Taurus, 2000, pp. 43 ss.

3. HECHOS E INTERPRETACIONES COMO NO EXCLUYENTES: POSIBILIDAD DE UNA ONTOLOGÍA HERMENEUTIZADA

La hermenéutica nos ha enseñado a reducir las dicotomías. Entre ellas hemos encontrado la dualidad de hechos e interpretaciones, pero también otras. Los románticos, como Schiller, Schelling, etc., decían –contra Kant– que el noumeno se daba en el fenómeno. Captarlo era ver lo universal en lo particular. Lo único problemático es que sólo el genio era el que podía captarlo. Eso equivalía a decir que había un acceso privilegiado; por eso hubo que cambiarlo, y poner en su lugar la idea de la formación del gusto, como hizo Schiller¹³. El genio es el que ve lo universal en lo particular; pero es muy raro ser genio; por eso había que democratizarlo. Esa «democratización» es la formación, o, como dice Gadamer, la autoformación. No solamente el genio, sino también –y sobre todo– el que está formado, es el capacitado para captar esa presencia del noumeno en el fenómeno, del hecho en la interpretación¹⁴.

Ya el propio Kant insinuaba, aunque no lo decía, que el noumeno se capta en el fenómeno por el símbolo, pero sólo de manera analógica¹⁵. El símbolo, para Kant, es el que nos remite a algo más oculto o más elevado, es como algo empírico que nos remite a algo intelectual; o sea, algo empírico puede remitirnos a algo trascendental, o algo fenoménico nos puede enviar a algo nouménico, las interpretaciones nos pueden conducir a los hechos. Tal es el trabajo que hace el símbolo. Así, comprender las interpretaciones es como comprender los hechos. Al menos por analogía, como en el símbolo. Y ahí es donde la hermenéutica se transforma en ontología, o por lo menos comienza a serlo; es decir, no se convierte la una en la otra, pero al menos se rozan, se tocan, incluso en algún punto se funden, siempre sin confundirse totalmente.

Y es que, si bien miramos, la hermenéutica es, de hecho, una ontología del símbolo; busca conectar lo lingüístico con lo metafísico. Es el gozne. La hermenéutica es, en el fondo, una ontología simbolizante, o una simbología ontologizadora.

4. LA DIALÉCTICA ENTRE PRESENCIA Y AUSENCIA

Heidegger, Derrida y Lévinas claman contra la metafísica de la presencia y de la representación, y piden una metafísica de la ausencia; pero esto se muestra demasiado disolvente, en contraposición con el rigorismo anterior; resulta mejor una metafísica de la pre-ausencia, o de la post-presencia o des-presencia; el Ser no está presente del todo, en cierta medida está ausente, incluso mayoritariamente. Sin embargo, tampoco está ausente del todo. Así,

¹³ Cf. F. SCHILLER, *La educación estética del hombre en una serie de cartas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1932, pp. 19, 24, 53-54.

¹⁴ Cf. H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 38-48.

¹⁵ Cf. I. KANT, *Kritik der Urteil*, §. LVIII.

es una metafísica del umbral. Heidegger decía que no era posible la metafísica de la presencia, como la de su maestro Husserl, muy ligada a la representación; y proponía una metafísica de lo proyectado, es decir, de lo posible, esto es, de lo futuro; ahora Vattimo dice que ni siquiera es posible esa metafísica del futuro, y propone una del pasado, del recuerdo, del monumento. Yo creo que sólo es posible una ontología que no sea completamente del pasado, ni del presente, ni del futuro, sino una que en el presente ate el pasado con el futuro; es decir, que sea dinámica y estable a la vez, memoria y predicción, metonimia y metáfora.

Algunos, como Derrida, tratan de negar la ontología en aras de una narratología. Sólo hay narraciones, dicen, no metanarraciones, y la metafísica sería un metarrelato. Pero ocurre que, más bien, la narratología conduce inevitablemente a una ontología, la exige, aun para poder narrar algo anecdótico, y eso sin elevar la anécdota a categoría, como dice el refrán. Es decir, la narratología necesita de la ontología, aun para tener sentido, aun para poder existir. Para poder narrar, así sea algo particular, hay que ser capaz de captar lo particular en el seno de lo general. Volvemos a lo que los románticos asignaban al genio, y que nosotros, con Gadamer, hemos encargado a la formación.

La misma narración de que sólo hay narraciones es una metanarración, es decir, se autorrefuta; los relatos se encabalgan en metarrelatos, y, si no, automáticamente se erigen en tales. En el fondo, toda narración supone una metanarración. Lleva larvada la pretensión pragmática de salirse de sí misma, de abandonar su cauce, de desbordarse y trascender; trascender hasta el ideal, en suma, de hablar de la totalidad de la que le está prohibido hablar. Negar la metafísica —como ha sabido verlo el propio Vattimo— es hacer otra metafísica, sólo que de signo negativo. Allí tocamos la paradoja. Pero es la paradoja de la narratología, que, al prohibir la metanarratología, se aniquila ella misma. Se salta las barreras.

En el hombre, como lugar de paso, se tocan y se mezclan el ser y el lenguaje, es el único que puede poner en lenguaje el ser, y llenar con ser el lenguaje, de modo que corresponda a algo, al tiempo que crea un mundo. Allí se encuentran la natura y la cultura, el cuerpo y la voz. Tan diferentes y extraños, y, sin embargo, allí se unen de manera indisoluble, de modo que a veces la voz llega a ser cuerpo, por eso el lenguaje significa a los entes; y el cuerpo llega a ser la voz, cuando todo enmudece, por la presencia densa y fuerte del sentido.

También en el hombre se tocan el realismo y el idealismo, la ontología y la epistemología. Cuerpo y mente. Se interprete la mente como se interprete, ya sea como alma, ya sea como epifenómeno o mera función, en el ser humano se dan la mano esas dos fuerzas que luchan y se separan y se atraen y casi siempre se rechazan. En la historia de la filosofía, por lo general ha ganado la mente, y conduce al idealismo, si no es que al escepticismo, pues una vez instalados en la mente no tenemos manera de salir de ella hacia la realidad. He ahí la paradoja del idealismo. De lo epistemológico a lo ontológico no hay

salida. De lo ontológico a lo epistemológico sí la hay, pero ella se granjea la sospecha de ingenuidad. ¿No será mejor comenzar en el encuentro de ambos: lo ontológico y lo epistemológico?

Tal es la recuperación de la ontología. También podemos verlo en otra dicotomía, que conviene reducir. Se ha hablado de una izquierda y una derecha heideggerianas. Vattimo dice colocarse en la izquierda, porque no renuncia al *logos*, que sostiene como lo más auténticamente heideggeriano; y coloca en la derecha a Derrida, porque ya renunció a hablar, a lo más escribe, como cabalista, y se coloca casi en la mística¹⁶. Pero hay que trascender ambas posturas. Ni izquierda ni derecha heideggerianas, sino centro, que a veces se inclina más a un lado, a veces más al otro. Es decir, busquemos algo distinto. En lugar de colocarnos simplistamente en uno de los extremos, logremos el difícil equilibrio entre ambos. Vivir de la tensión. Ni interpretar la superación heideggeriana de la metafísica como un esfuerzo para proponer de algún modo un rígido «retorno al ser», ni la historia del ser como la historia del largo adiós o del debilitamiento interminable del ser mismo; sino retorno al ser pero no por la sola razón, sino también a partir del símbolo, del lado afectivo; y la historia del ser como el relato de la vuelta interminable del ser, a pesar del largo adiós al que lo quiere sujetar el hombre.

5. UNA HERMENEÚTICA Y UNA ONTOLOGÍA MESTIZAS

La metafísica que así resulta no es una metafísica de la presencia, ni de la sola representación. En efecto, la condición híbrida del saber que contiene trasciende el orden de la representación, de la mera relación sujeto-objeto. No es un lenguaje representativo, sino que conscientemente lo supera; se da cuenta de que no representa adecuadamente, en el sentido de hacerlo con exhaustividad. Es sabedor y aceptador, precisamente, de su imprecisión. De su carácter representativo no exacto, casi discordante, apenas ceñido.

Tiene, pues, conciencia de sus límites, de la no-representación perfecta. Pero, en lugar de romper con toda presencia y representación –ruptura provocada por la herida y el resentimiento–, busca conformarse con lo que sea alcanzable. La conciencia lúcida de esa limitación es la que lleva al icono, a la analogicidad; el ignorar o no reconocer tales límites lleva al ídolo, a la univocidad.

Así, de hecho, el conocimiento analógico es el verdaderamente transgresor. Ahora que tanto hablamos de transgresión, no se transgrede lo que más vale la pena: el misterio. La auténtica transgresión es coraje abstractivo de remontar las categorías, hasta las trascendentales, es decir, hasta las transcategorías. Como diría Kant, sobrepasar lo empírico para llegar a lo trascen-

¹⁶ Conferencia sustentada por Vattimo en la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México, D.F., en 1994.

tental; trascendental que sólo se puede alcanzar mediante el símbolo, y que, curiosamente, para el propio Kant sólo puede expresarse de manera análoga¹⁷. Pues bien, los trascendentales sólo pueden decirse analógicamente; pero la predicación analógica va incluso más allá del esquema enunciativo sujeto-predicado, al igual que va más allá del esquema cognoscitivo sujeto-objeto¹⁸. Se rompe la predicación, porque en la predicación analógica lo mismo se predica de lo mismo, pero sin tautología, sin que haya propiamente repetición, pues no hay identidad plena entre sujeto y predicado; lo que está en el predicado no está igualmente contenido en el sujeto, y eso impide la repetición de lo mismo respecto de lo mismo, que en el ámbito argumentativo lleva a la falacia de petición de principio o a la circularidad.

Se pide en la actualidad una hermenéutica sin ontología, o, por lo menos, con una ontología tan débil, que se va hundiendo poco a poco en el nihilismo, en la aniquilación del ser, hasta desaparecer. Pero la verdadera ontología que ha hecho la prueba del nihilismo, que ha pasado por la saludable experiencia de la aniquilación, es la analógica. La ha pasado y no ha desaparecido. Y la ha sufrido hasta lo más profundo de sus huesos, en su médula misma. Pues no fue pasar por la pretensión ingenua y grosera del conocimiento exacto, propia del univocismo; pero tampoco se quebró en mil pedazos, no se aniquiló, disuelta en sus elementos, como en el equivocismo; sino que salió de su prostración, se levantó de su humillación, como un fénix. Fue la experiencia de la falta de claridad; no por falta de ser, sino de conocer, que la condujo a la negatividad (en ella han andado la teología negativa, dialéctica negativa, y toda suerte de negatividades). Y salió de la prueba. Pero no tan incólume ni tan ingenua, sino aleccionada, atemperada por el contacto con el dolor, acrisolada por la cercanía de la muerte, que es la verdadera aniquilación, y por su aceptación de la misma, sin resentimiento ni ansiedades, sin depresión ni angustia. Tal es la verdadera experiencia profunda del ser, la que ha bebido en el arroyo del no-ser, en las proximidades y riberas del dolor y de la muerte¹⁹. Como una desconstrucción a la que siguió la reconstrucción, no una desconstrucción infinita, sino recuperadora, con límites.

En definitiva, esto ha sido reconocimiento y aceptación de límites; colocarse en un límite analógico. Experiencia de límites en una hermenéutica analógica o mestiza de manera parecida a la aceptación de la finitud y la reconciliación con los límites, que es la condición para remontarlos (de manera parecida a la lógica del límite de Eugenio Trias, como su mismo autor lo ha expresado²⁰). La hermenéutica analógica, atenta al límite en el que los dos

¹⁷ Cf. I. KANT, *Kritik der Urteil*, §. LIX.

¹⁸ Cf. J. C. SCANNONE, «Del símbolo a la práctica de la analogía», en *Stromata* 55 (1999) 19-51.

¹⁹ Cf. L. CENCILLO, *Experiencia profunda del ser*, Madrid, Gredos, 1959, pp. 55 ss. y 146 ss.

²⁰ Cf. E. TRIAS, «Metonimia y modernidad (respuesta a Mauricio Beuchot)», en J. R. SANABRIA-M. BEUCHOT (comps.), *Algunas perspectivas de la filosofía actual en México*, México, UIA, 1997, pp. 289-291.

analogados se tocan, en el linde en el que los dos analogados se aproximan sin confundirse totalmente, tiene mucho de filosofía del límite; pero tiene algo más, que es la posibilidad de transgredir el propio límite, sin romperlo. Trascenderlo de una manera tan fina y tan sutil, hasta, diríamos, tan amable y tan respetuosa, que, sin sentirlo, se despega de la sola limitación, y, sin desconocer los límites, se mueve entre ellos, los abarca, los remonta. Sobrepujo de la razón que no es prepotente, auxiliada y nutrida en la experiencia de los límites, el dolor y la muerte, que parecen ser condición indispensable para alcanzar a otear la positividad, lo que el ser y el existir tienen de positivo y de apresable.

6. CONCLUSIÓN

Como hemos podido ver, la ontología o metafísica se repone y se beneficia de las críticas de Nietzsche, Heidegger y Derrida. Vattimo, inclusive, es un autor que, al buscar una metafísica débil, ha laborado a favor de la metafísica misma, mostrando que debe rebajar sus pretensiones, pero que debe continuar. Aun podríamos decir que una metafísica débil, como la que busca Vattimo, tendría que ser en realidad una metafísica analógica, pero no podemos abordar aquí ese tema. Quede únicamente esbozado. Lo cierto es que una ontología analógica exige ir de la mano de una hermenéutica analógica también. Y con ello obtenemos una ontología hermenéutica, es decir, una ontología hermeneutizada, que ha atravesado y pasado por la enriquecedora experiencia de la hermeneutización, y también una hermenéutica ontológica, es decir, una hermenéutica que también ha pasado por la experiencia de su respectiva ontologización. Esto es, hermeneutización de la ontología, pero también ontologización de la hermenéutica, de tal manera que una y otra colaboren para lograr el mismo intento.

Y en ambos casos, tanto el de una ontología hermeneutizada como el de una hermenéutica ontologizada, lo que se muestra como factor de esa mediación es la analogía, la iconicidad, de modo que debe haber una ontología híbrida, analógica y barroca, pero a ella la debe acompañar una hermenéutica híbrida, analógica y barroca también. La verdadera metafísica débil es analógica, pues ha pasado el bautismo de fuego del nihilismo, y ha quedado establecida en sus justos límites; y la verdadera hermenéutica que inyecta nihilismo a la metafísica es una hermenéutica analógica, igualmente consciente de sus márgenes y limitaciones, de modo que no pretenda ninguna devorar a la otra, en supremo acto de violencia, que todos nos afanamos por contrarrestar y detener.

Y, terminando ya, podríamos decir que nos hemos debatido entre el sentido y la referencia. El puro sentido, sin referencia, nos abre a una hermenéutica sola, devoradora de la metafísica. La pura referencia, sin el sentido, nos lleva a una metafísica dura, demasiado rígida y fría, que no dice nada al ser humano. Por ello hay que aceptar el lado de la referencia, que es el de la iden-

tividad, contrarrestado con el lado del sentido, que es el de la diferencia. Es decir, en una hermenéutica y metafísica analógicas, en las que el lado de la referencia se mantenga en alguna medida, pero con el predominio del sentido, de la diferencia. De esta manera se propiciará el que ambos aspectos convivan, como el lenguaje y el ser, como el decir y el mostrar, y –cosa que el propio Nietzsche quería– como Dionisos y Apolo.

El cálido sentido es vida, la referencia fría es muerte. Añoramos la vida y tememos la muerte; pero solamente el reconocimiento de la muerte como límite, es decir, la aceptación de la referencia, es lo que posibilita la vida. Ésta habita en metáforas, se dice en ellas; pero sólo la metonimia hace posible que ella nos hable.