

## HERMENÉUTICA ANALÓGICA Y NUEVA ONTOLOGÍA

Mauricio Beuchot,  
UNAM, México, D.F.

*Resumen: El artículo pretende mostrar cómo, a pesar de la crisis por la que atraviesa actualmente la ontología, la hermenéutica nos conduce a la reflexión ontológica y, en ese sentido, una hermenéutica analógica puede ser un buen instrumento para alcanzarla. Este tipo de hermenéutica nos llevará a una ontología moderada, sin las pretensiones que tuvo en la modernidad, pero sin la depreciación en la que la han puesto varios autores de la postmodernidad.*

### INTRODUCCIÓN

La crisis de la ontología o metafísica, que se vive actualmente, nos lleva a pensar en la necesidad de una depuración de la misma. La crisis, cuando no es mortal, es útil y provechosa. En lugar de movernos a una destrucción, nos conduce a una reconstrucción. Hay que tratar de reconstruir la ontología o metafísica, sacando las lecciones que nos da la crisis misma. Creo que precisamente en esto se manifestará útil una hermenéutica analógica<sup>1</sup>. Nos llevará a una ontología/metafísica que no sea violenta, aunque tampoco tan débil que carezca de toda consistencia estructural. Mi tesis aquí será que esa metafísica débil está conectada con una hermenéutica analógica, la cual se entiende, por lo mismo, también como una hermenéutica débil o no violenta.

Por eso, después de señalar mínimamente las críticas de Kant y de Heidegger, hablaré de la crítica proveniente del "pensamiento débil" de Vattimo. Y luego trataré de esbozar algunas líneas por donde puede ir esa metafísica reconstruida (que casi viene a ser lo mismo que des-construida, sólo que después de la crisis, como se verá). Es verdad, como no se cansa de señalarlo Vat-

<sup>1</sup> Sobre esta propuesta, cf. M. BEUCHOT, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México, UNAM-Itaca, 2000, 2.<sup>a</sup> ed.; *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México, UNAM, 2002, 3.<sup>a</sup> ed..

timo, que la metafísica ha sido prepotente e impositiva, violenta en suma, y hay que debilitarla. Pero, ¿hasta dónde? Es cierto, también, que resulta difícilísimo establecer criterios y medidas para esto. No se trata de eso. Pero también el mismo Vattimo insiste mucho en contra del relativismo excesivo. Hay que aceptar un sano relativismo, pero hay que evitar el relativismo extremo. De esto se trata y, para que no quede todo como asunto de intuición, trataremos de ver su racionalidad (aunque el asunto de los límites siempre es más intuitivo que raciocinativo).

#### PROLEGÓMENOS A TODA METAFÍSICA FUTURA

Kant no debería haber llamado a su obra *Crítica de la razón pura*, sino *Crítica de la razón moderna* (o *Crítica de la razón ilustrada*). Cuando habla de la metafísica, habla de la metafísica moderna, sobre todo la racionalista, leibniziana y wolffiana. Marca el derrumbe de esa pesada y soberbia torre de Babel. Sus antinomias son sospechosas. Ya contienen lo que van a concluir. Solamente es válido el conocimiento empírico, cuyo concepto es intuitivo, o cargado de contenido por la intuición sensible. Esconde un empirismo crudo bajo su velo de trascendentalismo. Es un empirismo puro, ni siquiera un empirismo trascendental (que hubiera redimido y rescatado su empresa, quitándole la fuerza destructiva incontenible y alocada, que no respetaba nada, porque no podía ver a quién pegaba). Su distinción entre fenómeno y nómeno también es sospechosa y hasta autocontradictoria. De hecho, Peirce la rechazó, por autorrefutante: hay algo que no conocemos, pero conocemos que hay eso que no conocemos. Lo cual implica que conocemos lo que no conocemos<sup>2</sup>.

Niega que se pueda trasponer el fenómeno, pero ya parece haberlo hecho; pues, para decir que hay nómeno detrás del fenómeno, se necesita haberlo pasado, rebasado. Descubre lo que niega, y niega lo que descubre. Pero, a pesar de todas estas cosas (y otras más) que desvaloran y desvirtúan su “poderosa” crítica, su aplastante guerra contra la metafísica, y contra la razón pura, qué bueno que logró frenar esa historia, la de esa razón soberbia y pretenciosa, de la Ilustración, que todo quería iluminarlo con su luz. Cuando uno lo oye decir, en su artículo sobre la Ilustración, que la Ilustración es atreverse a usar la propia razón (*sapere aude*)<sup>3</sup>, le retumba a uno la idea de que se le cumplió eso en la *Crítica de la razón pura*. Se atrevió a usar la razón (como el que más, por su genialidad misma), y descubrió lo que había en ella: paradojas y callejones sin salida. Y quedó horrorizado. Y buscó, más bien, la salida –como muchos– en la mística. En eso que Wittgenstein dijo que era lo más

<sup>2</sup> Cf. Ch. S. PEIRCE, “Some Consequences of Four Incapacities” (1868), en *Writings. A Chronological Edition*, ed. E. C. Moore et al., Bloomington, Indiana University Press, 1984, vol. 2, pp. 238-239.

<sup>3</sup> Cf. I. KANT, “Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración”, en el mismo, *Filosofía de la historia*, Buenos Aires, Ed. Nova, 1958, p. 57.

interesante para el hombre: la ética, la estética y la mística, lo que no se puede decir, sino solamente mostrar<sup>4</sup>.

Quitó el fundamento. Rehuyeron, después, todos los pensadores el fundamento. Sin embargo, la idea de un fundamento analógico es lo mismo que un fundamento desfundado, movedizo, ágil y cambiante; pero, con todo, suficiente para dar sustento a nuestros actos y conocimientos. A nuestros actos de ser. De hecho, el acto de ser es algo inapresable. Se mueve, se desliza, se nos escapa. Está descentrado, y, lo que es más hermoso, lo pervade todo. Ya antes que los románticos y los posmodernos, la idea de un universo sin centro fue usada por Alain de Lille (o Alanus de Insulis, 1128-1202) para referirse a Dios, quien dice: “[Dios] es una esfera inteligible, cuyo centro está en todas partes y cuya circunferencia en ninguna”<sup>5</sup>.

En lugar de radicalizar (univocistamente) la ontología en el Ser, en detrimento de los entes, como acusa Levinas a Heidegger, y, en lugar de radicalizar (equivocistamente) la metafísica en los entes, en detrimento del Ser (como da la impresión de que el propio Levinas lo hace), hay que aglutinar el ente y su ser, el ser y su ente; y, sobre todo, captarlos en donde se tocan, en su parte de encuentro, que es donde mayormente manifestarán su diferencia, la auténtica diferencia ontológica. Y es, otra vez, captación de la analogía del ser y del ente, trascendiendo como diferencia analógica, que es la que puede evitar el olvido del ser y el olvido del ente, por sus unilateralidades. De hecho, a la Analítica Existencial de Heidegger, le faltó una Dialéctica Existencial, abierta a la coincidencia.

Los positivistas lógicos hablaron de una superación de la metafísica, por obra de la sintaxis lógica del lenguaje. La nueva semiótica revelaba que el lenguaje metafísico carecía de significado. Sus enunciados no eran ni siquiera verdaderos o falsos, sino que se quedaban en una etapa previa: ni siquiera eran significantes. Eran sinsentidos. Por eso se hablaba de una superación (*Ueberwindung*) de la metafísica. Heidegger también habló de una superación de la misma, y también por obra del lenguaje, pero una superación muy distinta (*Verwandung*), una superación entendida más bien como aceptación, en el sentido de aquiescencia o reconciliación, como quien acepta una vieja herida que tiene, y se acostumbra a no hacerle caso. Así es como después de Heidegger se ha entendido la superación de la metafísica, llamada por algunos post-metafísica, una deflación de la misma. Y así es como entiende Vattimo lo que él llama “metafísica débil”<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Cf. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 1973, 4.1212.

<sup>5</sup> Citado por SAN BUENAVENTURA, *Itinerario de la mente a Dios*, V, 8; Madrid, BAC, 1945, pp. 618-619: “[Deus] est sphaera intelligibilis, cuius centrum est ubique et circumferentia nusquam”.

<sup>6</sup> G. VATTIMO, *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 33.

## METAFÍSICA DÉBIL

Pero aquí, retomando esa idea, quisiera ver cómo se puede replantear el tema de la ontología, tamizada y debilitada por la hermenéutica, con esa inyección de nihilismo que le da la hermenéutica y que le restringe sus pretensiones, la debilita. Por eso se trata de una utopía hermenéutica, porque desde los mismos principios inherentes de la hermenéutica, del acto interpretativo, se llega hasta una cierta potencialidad de la metafísica. Llegar a una metafísica es el cumplimiento de la utopía hermenéutica, pues será una hermenéutica consistente, ya que la metafísica es la culminación (no el fundamento) de la hermenéutica, en cuanto que es la que señala los límites y los caminos a la interpretación. Lejos de lo que se puede pensar, que la metafísica es utópica por irrealista, es el depósito de la captación de la realidad. Y eso se gesta ya dentro de la hermenéutica misma, ella lleva inviscerada su propia utopía. El mismo acto interpretativo, de comprensión profunda, va conduciendo al acto de conocimiento metafísico, porque se tiende al acto sapiencial, en el que desemboca, después de integrar la intelección y el raciocinio.

Es cierto, como quiere Vattimo, que la hermenéutica –con su carga de lingüisticidad disolvente de lo ontológico, y, por lo tanto, de nihilismo– debilita a la metafísica, produce una metafísica débil<sup>7</sup>; pero lo hace en el sentido de restarle pretensión de certeza, y reduciéndola a una aceptación de lo que de misterio hay, a más de irreductible, en el ente. Y esto es precisamente lo que se ve en el conocimiento analógico, pues la analogía es el reconocimiento de que hay en el ente algo irreductible a la razón, y también de respeto por el misterio. Así, una verdadera metafísica débil tendría que ser una metafísica analógica. La “debilidad” epistemológica sólo es atestiguada y concedida por la analogía, por el conocimiento analógico, positivo, pero casi negativo. Está bien, una metafísica débil; pero también tenemos la otra cara, que no hemos cumplido aún: también requerimos una hermenéutica débil. Si decimos, como Vattimo, que la hermenéutica tiene de suyo una carga nihilista muy fuerte, de la cual la inyectó Nietzsche, uno de los que marcaron a la posteridad con el sello de la hermenéutica, hace falta darle la vuelta y exigir, en toda justicia, una hermenéutica débil también. Así como pedimos una ontología o metafísica débil, que acepte la inyección de nihilismo que tiene por naturaleza la hermenéutica, entre cuyos adalides estuvo notoriamente Nietzsche, así también hay que promover, junto con ella, una hermenéutica débil, la cual sería una hermenéutica que no se abandone a la desafortada corriente del nihilismo por completo<sup>8</sup>, porque eso sería hacerla fuerte, y de lo que se trata es de buscar un pensamiento débil. Si la metafísica ya fue vio-

---

<sup>7</sup> Cf. G. VATTIMO, “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”, en G. VATTIMO-P. A. ROVATTI (eds.), *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1988, p. 41.

<sup>8</sup> Cf. G. VATTIMO, “Los dos sentidos del nihilismo en Nietzsche”, en el mismo, *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 207 ss.

lenta, hay que debilitarla, se acepta; pero, si acabamos con ella, ahora la que se volvería violenta sería la hermenéutica, cumpliendo con una voluntad de poderío con que la dotó Nietzsche, a veces oculta y veladamente, a veces de manera explícita y franca. Si la hermenéutica no quiere ser violenta, en justicia también tiene que ser reducida a la debilidad que ella misma predica y pide para la metafísica. Sólo que para ella la debilidad sería rebajar sus pretensiones de aniquilación, sería disminuir ponderadamente sus ansias de destrucción o desconstrucción del ser. Y por eso es necesaria ahora una hermenéutica débil, no violenta, que me parece que tendría que ser analógica. Así como creo que una ontología analógica sería en verdad la ontología débil que se busca, así también una hermenéutica débil tendría que ser una hermenéutica analógica, la cual, además, sería la única que podría acompañar a una ontología analógica, al igual que ella. En estos términos semánticos que uso, la violencia sería el univocismo y también el equivocismo. El univocismo es violento, por su excesivo rigor, que impone un científicismo; y el equivocismo es violento, por su excesivo relativismo, con el que da cabida también a la imposición. Si se debilitan demasiado los límites, surge y cunde la violencia. El verdadero pensamiento débil no puede ser sino analógico; de otra manera, caería en la violencia del univocismo, que es la que ahora se combate, o en la violencia del equivocismo, que es la que ahora se comete.

#### MÁS ALLÁ DEL NIHILISMO, O DE OTRA MANERA QUE NADA

Como nos lo dijeron los románticos, gemimos en el abandono y la orfandad, en el seno de la naturaleza<sup>9</sup>. Nos hemos amparado en la filosofía, la poesía y la religión. De hecho, eso trató de hacerlo la metafísica, y tiene que tener un poco de todas ellas. Cuando no lo hizo, cuando olvidó alguno de esos elementos, cayó desastrosamente, y no pudo responder a lo que se le requería. No dio lo que se esperaba de ella.

Por eso ha cundido el nihilismo, como nos lo advierten Nietzsche y, sobre todo, Heidegger, pues ha sido este último, más que el anterior, quien ha tocado la llaga y ha señalado la causa de la herida: hemos olvidado el ser. De hecho, el nihilismo nos hace un beneficio, nos hace salir de ese olvido, nos recuerda y nos despierta, inclusive con dolor. Es verdad, como dice Vattimo, hay que inyectar nihilismo a nuestra ontología, que es lo que hace la hermenéutica. Pero esa inyección, para que sea saludable, tiene que movernos a cobrar conciencia de ese olvido que hemos mencionado, de ese sueño ¿dogmático, diría Kant? del que sólo la dura experiencia del nihilismo nos podrá despertar.

Buscamos comprensión, para ubicarnos y guiarnos, y no estar tan solos. Pero las cosas se nos esconden, se ocultan, se velan. Con todo, llegamos y las

<sup>9</sup> Cf. O. PAZ, *Los hijos del limo*, Barcelona-Bogotá, Seix Barral, 1990, p. 102.

descubrimos, las desvelamos, las desocultamos. Con eso brilla para nosotros una luz, la de lo natural o la de lo sagrado (o ambas). Lo hacemos mediante la analogía, mediante la proporción, mediante el ajuste difícil. Aceptamos una especie de equívocidad fundamental en las cosas, que se hundan en la contradicción; pero la analogía es lo que nos hace verlas con cierta consistencia, como no tan contradictorias, suficientemente familiares, a pesar de lo extrañas.

Es la analogía lo que nos permite verlas en movimiento, sin incurrir en disolución; en individualidad, sin perder la pertenencia a lo universal; en condición de contingentes, sin perder la capacidad de conexión con lo necesario. Nos hacen sacar de lo imposible la posibilidad, extraer y liberar de la nada al ser. Por ello la analogía es el mejor antídoto contra el nihilismo extremo<sup>10</sup>. Hace que el ser padezca mutación y fragmentación, esto es, debilidad, sin que marche a la aniquilación. Es lo que coloca al conocimiento del hombre en un particularismo que no renuncia a todo universalismo y en un relativismo sano, que no queda totalmente cercenado de todo absolutismo o límite. El estarlo sería, eso sí, lo contradictorio, lo aniquilante, lo que confiere la muerte. Por eso, por evitarlo, la analogía es la verdadera agonía, en el sentido de Unamuno, como lucha por el ser, en contra del no-ser; y por eso es también la verdadera tragedia, lo verdaderamente trágico, en el sentido de Nietzsche, de lucha por el ser contra la nada. Filosofía agónica. Filosofía trágica. La analogía, en su constitución íntima, es agónica y trágica.

No pretende establecer únicamente lo que es, y desentenderse de todo el no ser que nos circunda; tampoco pretende erigir el no ser para que sojuzgue al ser y lo diluya. Pretende conjuntar el ser y el no ser, consciente de que no hay puro ser exento de no ser, esto es, no hay perfección o atributo que no conozca límites. Ahí está su tragicidad. Es aceptación de límites, y gozo o disfrute de lo positivo que se nos da y nos queda dentro de lo negativo de la limitación. Constituye, así, una ontología del umbral, de la encrucijada, así como una epistemología integradora y también de la distinción (pero no rígida).

Necesitamos, ante todo, para que nuestra ontología o metafísica no sea puramente esencialista, sino, en alguna medida, existencialista, una descripción fenomenológica del hombre de hoy. Sólo así podremos integrar su experiencia en la historia de la filosofía y, a la luz de ella, saber qué quiere y qué necesita (pues ambas cosas son complementarias), y así poder escoger algún sendero.

Principalmente, es necesario desvelar y entresacar los presupuestos con los que cuenta el hombre, a veces sin advertirlos o sin reconocerlos. Ya está en el ser, no tiene que demostrarlo –es imposible–, sino dilucidarlo. Ya es, al

---

<sup>10</sup> Cf. M. HEIDEGGER, "Hacia la pregunta del ser", en E. JÜNGER-M. HEIDEGGER, *Acerca del nihilismo*, Barcelona, Paidós, 1994, pp. 73 ss.

menos en cierta medida y de cierta manera, hombre, ser humano; igualmente, está inserto en una cultura, forma parte de un grupo, de una historia. Aquí nos encontramos con la noción de tradición de Gadamer<sup>11</sup>.

Pero hay que buscar un pensar que no sea pura metonimia, como pidió ya Nietzsche, pero que tampoco sea pura metáfora, sino que incluya a las dos. Así, podemos decir que el hacer ontología o metafísica (metonimizar/metaforizar) es el verdadero existencial del hombre, su modo de existir más propio y acorde con lo que él es, donde ente y Ser se encuentran, se reconocen; a pesar de su diferencia ontológica, se acuerdan, en el doble sentido de concordar y de recordarse el uno al otro, o de que el pensador no olvide ni al uno ni al otro, de que no caiga en el olvido del Ser ni en el olvido del ente<sup>12</sup>, o de que no olvide al Ser por privilegiar desmedidamente al ente ni olvide al ente por privilegiar desmedidamente al Ser, ya que ambos olvidos cometen una injusticia ontológica, metafísica, como la injusticia cósmica que conducía a una reparación también cósmica, que exigían los presocráticos (Anaximandro) cuando un elemento sobresalía por encima de los otros.

#### EL SER DEL ENTE Y EL ENTE DEL SER

Pasemos ya a algunos resultados que nos podría dar la hermenéutica analógica como hermenéutica débil, no violenta. Se trata ahora de un mestizaje. Pero no tanto de un mestizaje étnico cuanto de un mestizaje cultural. Como tal, es un mestizaje de símbolos, un mestizaje simbólico. En el doble sentido de ser un entrecruce de símbolos de diversas culturas, símbolos híbridos y sincréticos que resultan de la intersección cultural, y en el de ser un entrecruce simbólico, esto es, afectuoso, no agresivo.

Aquí hay que hacer hermenéutica; pero, como diría Levinas, hermenéutica de otro modo, o de otro modo que hermenéutica; una hermenéutica distinta, que no se quede en lo que usualmente ha venido a ser la metafísica, a saber, ontología fundamental, sino que pase a eso otro de ella, que es la metafísica propiamente dicha, del lenguaje al ser<sup>13</sup>. Que acceda a lo que es de otro modo que hermenéutica, a lo que le resulta como complementario, con lo que efectúa algo nuevo y distinto; y, así, mira hacia lo metafísico, hacia lo que está más allá de lo hermenéutico, más allá que lo lingüístico. Yo denominaría a esto el anexo de la hermenéutica, el apéndice de ella, lo que está más allá de ella; pero hay que pasar por ella, si no, no se puede llegar a él. Lo que es de

<sup>11</sup> Cf. H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 331 ss.; el mismo, *Hacia la prehistoria de la metafísica*, Córdoba (Argentina), Alción Editora, 1998, pp. 46 ss.

<sup>12</sup> De olvido del ente acusa Levinas a Heidegger, famoso por acusar del olvido del ser. Cf. E. LEVINAS, *De la existencia al existente*, Madrid, Arena, 1986.

<sup>13</sup> Sobre este paso de la ontología a la metafísica nos habla E. LEVINAS, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 66 ss.; el mismo, "Hermenéutica y más allá", en el mismo, *Entre nosotros*, Valencia, Pre-textos, 2001, pp. 95-96.

otro modo que ser es el bien, y el bien está más allá de la esencia; pero lo que está más allá del bien y es de otra manera que bien es el ser, la existencia.

Esto es algo que Derrida llamaría complemento, anexo, injerto<sup>14</sup>. El complemento de la hermenéutica, lo que funge como clase complementaria suya, lo no-hermenéutico sería el ente; lo que no es interpretación, sino hecho; lo que no es sentido, sino referencia. Pero se pueden juntar, en el límite, las dos cosas: la hermenéutica y la metafísica, una como el complemento de la otra, como llenando la clase complementaria que queda junto a la otra. Porque, en realidad, se complementan, se completan, se aportan completud.

De alguna manera, esta otra manera de hacer hermenéutica es una no-hermenéutica. Dijimos que lo otro de la hermenéutica es la metafísica; pues bien, hacer lo otro de la hermenéutica es hacer metafísica. Pero aquí se ve restringido esto, limitado. ¿Cómo no abandonar la hermenéutica, que es tan propia del hombre, a fuer de existenciario suyo, según decía Heidegger de la comprensión y la interpretación?<sup>15</sup> La hermenéutica se conserva; lo que se añade es el contacto con el ente y su ser, ambas cosas, para que se conecte con la metafísica, y no sólo con la ontología. Con ello se cumple el que no nos quedemos en la totalidad que critica Levinas<sup>16</sup>, salimos al infinito.

Y en eso hay gozo. La hermenéutica se vuelve un saber gozoso, una verdadera gaya ciencia. El gozo es de la hermenéutica por su tocar el ser, por abandonar la cerrazón de su inmanencia. Hacer un poco de caso a Levinas, al menos un poco. Es el hombre que se goza en su actuar, en activar su ser, con lo más propio de su existencia. Pues si un existenciario suyo es el comprender, la metafísica es también uno de sus existenciaros. El gozo, aquí, es el del encuentro del ente con su ser, la posesión momentánea del mismo. Hay acuerdo del ente con su ser, adecuación suficiente. Eso hace que el hombre goce. La hermenéutica se ha conectado con la metafísica. Pues no se ve sólo al ser del ente, como se hacía en la ontología fundamental de Heidegger, sino que además se ve al ente de ese ser, que es lo que pide Levinas para la metafísica<sup>17</sup>. En ese sentido, el gozo es del ente, que rompe sus cadenas, sus límites, y alcanza el ser, que es ilimitado, es el infinito. Es el gozo del ente por su ser, o del ser por su ente. No importa. Quizá es el encuentro del ente con el ser, o del ser con el ente, más allá de toda diferencia ontológica.

Hallamos aquí una hermenéutica del gozo, que podría hacernos sospechar, sin duda; pues no hay nada más subjetivo que el gozo, y se nos ha prometido algo objetivo y universal. Es el problema de Kant en la *Crítica del juicio*. Pero es que esa universalidad es radicación profunda en lo concreto, y esa objetividad está inviscerada en lo subjetivo. Como está en el origen de la

---

<sup>14</sup> Cf. J. DERRIDA, *La diseminación*, Madrid, Fundamentos, 1997, 7ª ed., pp. 533 ss.

<sup>15</sup> Cf. M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1957, §§ 31-32, pp. 160 ss.

<sup>16</sup> Cf. E. LEVINAS, *Fuera del sujeto*, Madrid, Caparrós, 1997, pp. 87 ss.

<sup>17</sup> Cf. E. LEVINAS, *De la existencia al existente*, ed. cit., p. 66 ss.

misma subjetividad, el ente es lo más profundo. No se pone como fundamento, rebasa al fundamento mismo. Por eso no lo tocan las críticas antifundacionistas. No pueden. No es fundamento rígido y unívoco, sino abierto y analógico.

En contra de la insistencia de Heidegger sobre el ser del ente, para hacer ontología fundamental, Levinas insiste en el ente del ser, para hacer metafísica trascendental, que salta de la totalidad al infinito, y que es todavía más fundamental, porque, en lugar de ir al fundamento, va al origen. Heidegger privilegiaba excesivamente el ser; Levinas, el ente. Pero es necesario rescatar la conexión, el vínculo. No sólo el ser ni sólo el ente. El ente con su ser y el ser con su ente. El ente es el que manifiesta al ser, es lo que nos sirve de acceso al ser, y el ser que alcanzamos rebasa al ente, por cuanto el ente limita y el ser se desborda. Se desbordaría si el ente no le pusiera bordes.

Urge recuperar la metafísica, es verdad; pero de manera integral y no excluyente. Que abarque el ente, que señale lo individual y movedizo, y también al ser, que apunta hacia lo infinito o universal. Porque, una vez en el ente, el ser es lo más propio e íntimo de él, lo más constitutivo. Es su existir, lo que lo ata a lo concreto. En ese sentido el ser es lo más universal y concreto a la vez. Es el verdadero universal concreto, que tanto buscó Hegel. El ser sólo se da concretizado en un ente; pero el ente concreto sólo por el ser es lo que es y existe.

#### ICONICIDAD: MÁS ALLÁ DE LA IDENTIDAD Y LA DIFERENCIA

Buscar lo absoluto en lo relativo puede perder, o fragmentar. Buscar lo relativo en lo absoluto, tiene más probabilidades de iluminar. Lo absoluto ilumina lo relativo. Y hay que saber ver lo absoluto en lo relativo, y por ello se requieren las mediaciones. Es verdad, se requieren mediaciones relativas para llegar a lo absoluto; no se accede a él directamente y sin más (sólo en contados casos privilegiados). Se necesita la mediación; sí, es verdad; pero también se requiere, como algo más radical, querer oír la resonancia fragmentada (no fragmentaria) de lo absoluto.

El absoluto se va manifestando en lo relativo, se nos da de manera fragmentada, repartido por las cosas; como fundamento débil, se revela en lo inmanente. La trascendencia en la inmanencia, la absolutez en la relatividad, la totalidad en la fragmentación. La trascendencia en lo inmanentizado, la absolutez en lo relativizado, la totalidad en lo fragmentado. Es como se nos manifiesta a nosotros: un absoluto relativizado, no porque sea así, sino porque así lo conocemos, así es para nosotros (*quoad nos*, no *quoad se*); un trascendente inmanentizado, una totalidad fragmentada. Pero necesitamos cierta capacidad icónica o iconizante para poder ver la totalidad en los fragmentos, en las piezas, en los pedazos, en los trozos. Si no, solamente veremos trozos, sin totalidad; ni siquiera la totalidad despedazada, que ya es ganancia.

## CONCLUSIÓN

Vemos a la filosofía actual en plena fragmentación, parece que ama los fragmentos, los aforismos. Pero podemos levantar, desde los fragmentos, el sistema, sistema abierto, por supuesto. O, por mejor decir, podemos ver, en los fragmentos, el sistema, y esto lo podrá hacer la iconicidad, ya que ella es la que puede aprehender el todo en los fragmentos, incluso en cualquiera de ellos. En un fragmento solo. Sabe ver el todo en el fragmento.

Así como con algunos restos, con algunas muestras, reconstruimos una cultura del pasado, así, en algunos fragmentos, en algunos detalles, nos apoyamos para dar el paso hacia delante y reconstruimos la metafísica misma. Aquí no vamos, *a priori*, del todo a las partes, sino, *a posteriori*, de las partes al todo. Es, inclusive, un todo roto, fragmentado; es, aunque suene a paradoja, un todo fragmentario; mas, a partir de esos fragmentos, o en ellos mismos, encontramos el camino para volver a levantar los pedazos y que en ellos brille, aunque roto, el todo.