



Entre fenomenología y hermenéutica: ensayo de ontología

Alejandro Escudero Pérez

UNED

Introducción

Más acá de los profundos logros de Heidegger y Gadamer –logros que merecen ser reconocidos, asumidos y prolongados- en ambos encontramos también tenaces obstáculos que impiden la plena conjunción de “hermenéutica” y “ontología”. En primer lugar vamos a señalar uno de esos obstáculos para, a partir de su discusión, intentar ofrecer una propuesta sostenible. ¿En qué se cifra esta última? En la afirmación de que las condiciones de posibilidad que rigen a priori la comprensión óntica o el saber fenoménico (en las ciencias, las artes, etc.) residen y se asientan en la comprensión del ser. Gracias a este hilo conductor, nos parece, cabe clarificar el nexo entre “ontología” y “hermenéutica” (un nexo en el que resulta imprescindible incluir –con el fin de dotarlo de coherencia y viabilidad- una orientación “fenomenológica”).

1.- Una objeción al primer Heidegger (y su proyección en la propuesta de Gadamer)

El gran mérito de Martin Heidegger ha estado, creo, en el vigor y el rigor con el que, contra viento y marea, ha insistido, en el confuso y convulso siglo XX, en el cometido *ontológico* de la filosofía. En su dilatada trayectoria –y conviene no pasarlo por alto- siguió tres orientaciones o direcciones: formuló la pregunta por el *sentido del ser*, por la *verdad del ser* y, finalmente, por el *lugar del ser* (véase al respecto el “Seminario Le Thor”, celebrado en 1969, hoy recogido en el volumen 15 de las Obras Completas).

Nos referiremos aquí a la primera de las formulaciones de la pregunta por el ser. A nuestro juicio –un juicio que, por cierto, el propio Heidegger respaldaría (algo que, desde luego, no decide sin más el asunto)- se trata de un planteamiento de la cuestión filosófica profundamente *erróneo*. Una mala pregunta no puede tener nunca una buena respuesta. De todos modos de justicia es reconocer que, en el seno de su primer programa filosófico, desarrollado en los años veinte del siglo pasado, realizó al menos seis “hallazgos” de enorme importancia: la diferencia del ser y los entes; el darse del ser en una comprensión; el ser-en-el-mundo como fenómeno primario; el ocurrir de la verdad no sólo como adecuación sino también como “descubrimiento y apertura”; los modos de ser del “espacio” que no se limitan a la “extensión”; una configuración del “tiempo” que no es, únicamente, una “sucesión de horas”. Pese a todo, al final, desgraciadamente, estos hallazgos –que merecen, como decimos, ser recogidos, asumidos y prolongados- no pudieron brillar con todo su esplendor por efecto de unas coordenadas que los asfixiaron.

En primer lugar –y esto ocupará la mayor parte de la exposición- explicaremos lo mejor que podamos en qué consiste la pregunta por el *sentido del ser*. Sólo entonces señalaremos cuál es, a nuestro entender, su error básico y principal (bajo la idea de que reconociendo el error cabe intentar enmendarlo –pues lo único importante

es, en el fondo, ofrecer una alternativa que lo evite y que sea internamente consistente-).

Vamos a adoptar como hilo conductor el libro que Heidegger publicó en 1929: *Kant y el problema de la metafísica* (citaremos según la edición del FCE, 1986). Nos fijaremos en su Prólogo, Introducción y las partes 1ª y 4ª. ¿Por qué merece la pena atender a este libro? Principalmente porque en él se ve con nitidez que la propuesta de Heidegger surge a partir de la “repetición” de una pregunta “griega” enfocada desde una orientación “moderna”. La pregunta griega es la “pregunta por el ser”; la pregunta moderna es la “pregunta por el hombre”. Puesto que toda “repetición” implica una transformación de lo repetido la primera pregunta se formula como pregunta por el *sentido del ser* y la segunda como pregunta por el *Dasein*. Antes de entrar en los textos señalados diremos que el “problema de la metafísica” al que se alude en el título se refiere a la cuestión de la “fundamentación de la ontología”, es decir, al planteamiento y desarrollo de la pregunta por el ser (Heidegger, pues, no contrapone aún la “metafísica” a la “ontología” –como hará a partir de los años treinta-).

Del Prólogo a la primera edición destacaremos sólo una frase en la que se nos indica como qué cabe tomar el conjunto del libro. En la página 9 leemos: «... acéptese como una introducción “histórica” a la problemática tratada en *Ser y tiempo*» (desde luego en lo que a Heidegger respecta “lo histórico” no es algo añadido a la cuestión filosófica, un adorno más o menos vistoso: es, plenamente, una parte de la cosa misma que está en juego y en discusión –como bien explica el § 6 del tratado de 1927).

En la Introducción Heidegger nos proporciona –sin ofrecernos muchas explicaciones- dos interesantes pistas. En ellas alude a dos cuestiones clave sobre las que gira todo el trabajo de la investigación emprendida. En la página 11 se nos dice por un lado: «El problema de la metafísica se enfoca, pues, como problema de una ontología fundamental»; por otro lado: «La ontología fundamental es la metafísica del *Dasein* humano –supuesto necesario que hace posible la metafísica». Sobre el concreto significado de estas dos declaraciones volveremos más adelante. Nos centraremos ahora en algunos de los contenidos de la Primera Parte del libro.

Heidegger empieza afirmando que el concepto griego de metafísica –como, según él resulta especialmente patente en Aristóteles- está internamente afectado por una “dualidad”. Heidegger, en las páginas 16-17, lo explica así: «El nombre que se adoptó por razones de clasificación y que dio origen a una determinada interpretación del contenido, surgió a su vez de una dificultad en la comprensión objetiva de los escritos que se habían insertado así en el *corpus aristotelicum*. No había en la filosofía de las escuelas siguientes a Aristóteles (lógica, física, ética), ni disciplina ni marco, dentro del cual se hubiera podido insertar precisamente lo que Aristóteles concibe como próte philosophía, como filosofar propiamente dicho, como filosofía primera. *Metà tà physiká* es el título que encubre una perplejidad filosófica fundamental. Esta perplejidad, por otra parte, tuvo su origen en la confusión que había acerca de la índole de los problemas y conocimientos que se discuten en estos tratados. En cuanto el mismo Aristóteles emite una opinión, aparece una extraña dualidad en la definición de la esencia de la “filosofía primera”. Ésta no es solamente un “conocimiento del ente como ente” (ón è ón), sino también un conocimiento de la región suprema del ente (timiótaton gènos), desde el cual se determina el ente en total (kazólou)». Según Heidegger, pues, la “filosofía primera” se bifurca en “ontología” y “teología”, es decir, se desarrolla según dos direcciones que difícilmente pueden ser conciliadas y reunidas en un concepto unitario¹. Semejante duplicidad la ve operar Heidegger en Aristóteles, pero no le concierne sólo a él; dice al respecto en la página 17: «... la dualidad

¹ La definición de la metafísica como ontoteología surgirá, años después, de consideraciones como ésta.

mencionada no surge en Aristóteles, sino que domina el problema del ser desde los comienzos de la filosofía antigua». Haciendo hincapié en la no aclarada dualidad de las indagaciones de la “filosofía primera” concluye: «Es por esto por lo que la palabra “metaphysica” manifiesta la perplejidad fundamental de la filosofía» (p., 17). Más adelante –en la 4ª parte, § 39- vuelve sobre este mismo tema, ahora en los siguientes términos: «Lo que en la antigüedad, por último en Aristóteles, fue el problema de la próte philosophía, del filosofar verdadero, se consolidó en forma de disciplina bajo el nombre de “ontología”. La pregunta por el ón è ón (por el ente como tal), se mantiene aquí en una conexión muy oscura con la pregunta por el ente en total (theíon). El nombre de metafísica designa una concepción en la cual son problemáticas no solamente las dos direcciones fundamentales de la pregunta por el ente, sino también su posible unidad. Prescindiendo por lo demás de la cuestión de si las dos direcciones mencionadas agotan o no la totalidad de la problemática referente al conocimiento fundamental del ente» (p. 186). ¿Qué “moraleja” extrae de aquí? Dice en la página 186: «Esto implica, a la vez, que no debe aceptarse como definitivo el planteamiento aristotélico». Heidegger, sea dicho en términos generales, pretende retomar el dilema que él percibe en la división de la ontología (la duplicidad de la metafísica a la que hemos aludido) intentando arrojar nueva luz sobre el problema.

De la lectura de la Primera Parte, además, puede concluirse –a pesar de que Heidegger no lo diga expresamente- que la noción por él propuesta de “ontología fundamental” (Fundamentalontologie) “repite” una distinción procedente del “racionalismo escolar” (Wolff, Baumgarten): la distinción entre la “metaphysica generalis” y la “metaphysica specialis” (§ 1, p. 18). Acudiendo al § 3 de *Ser y tiempo* puede constatarse lo siguiente: la respuesta a la pregunta por el sentido del ser *en general* debe ser el hilo conductor para elaborar una serie de “ontologías regionales” (en concreto cuatro); o sea: esa respuesta –que debe ser buscada- proporciona la “unidad” de la multiplicidad de los modos ónticos de ser (las regiones categoriales), tratándose, pues, de una “unidad de sentido” (y no de un presunto “género supremo” – uno y todo- divisible en subgéneros, etc.).

Pasemos ahora a la 4ª Parte, titulada “Repetición de la fundamentación de la metafísica”. En sus primeras páginas Heidegger se refiere a tres de los “resultados” de la obra kantiana que pretende recoger y retomar en su programa filosófico:

1. La temática de la “imaginación pura” (como raíz común de sensibilidad y entendimiento) y, con ella, de una síntesis a priori esquemática y temporal.
2. La remisión de las preguntas filosóficas a la pregunta “¿Qué es el Hombre?” (Heidegger se muestra interesado en explicar cómo y por qué la metafísica debe comenzar con esta pregunta –enfocada desde la perspectiva de la “finitud”: del hombre como ‘ser finito’-; sin embargo Heidegger pretende dejar claro que la “pregunta por el hombre”, tal como él la ve, no da pie, sólo, a una “antropología filosófica”, pues ésta nunca puede ser otra cosa que una “ontología regional”, y lo que él busca no es eso sino una “ontología fundamental” – algo que provea de un “fundamento” a las “ontologías regionales”-).
3. Finalmente Heidegger cree detectar en Kant un retroceso o una retracción respecto a eso con lo que se topó en el curso de su indagación (como mostraría, por ejemplo, la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*).

Pero, y este es el núcleo del asunto, ¿cómo –heredando a Kant (bajo el prisma de una pregunta griega)- plantea Heidegger el *problema de la metafísica* (el asunto de su “fundamentación”)? Vamos a acotarlo a partir de un conjunto de textos que van desgranando los distintos perfiles de la propuesta:

- «En la pregunta por lo que es el ente en cuanto tal, se pregunta por aquello que, en general, determina al ente como ente. Llamamos a esto el ser del ente, y a la pregunta que interroga por él, la pregunta que interroga por el ser. Ésta investiga aquello que determina al ente como tal. Dicho elemento determinante ha de reconocerse en el cómo de su determinar, ha de interpretarse, es decir, ha de entenderse como tal o cual cosa. Pero para poder comprender la determinación esencial del ente por el ser, es preciso que el elemento determinante mismo sea suficientemente comprensible, es menester comprender de antemano el ser como tal y no primeramente el ente en cuanto tal. De este modo, en la pregunta τί τό òν (¿qué es el ente?) está encerrada esta otra más originaria: ¿qué significa el ser previamente comprendido en aquella pregunta? », pp. 187-188.
- «¿No se da demasiada importancia a lo que encierra la palabra problemática, “ser”? ¿Es posible permanecer más tiempo en la indeterminación de la pregunta por el ser, o ha de arriesgarse un paso aún más originario hacia la elaboración de esta pregunta? ¿Cómo puede encontrarse respuesta a la pregunta: qué quiere decir ‘ser’, mientras quede oscuro por dónde puede esperarse la respuesta? ¿No es preciso preguntar antes hacia dónde dirigiremos la mirada para determinar, desde esta perspectiva, el ser como tal y obtener así un concepto de ser, a partir del cual lleguen a ser comprensibles tanto la posibilidad como la necesidad de la articulación esencial del ser? De modo que es preciso remontar la pregunta de la “filosofía primera” acerca de lo que es el ente como tal, por encima de la pregunta acerca de lo que es el ser como tal, hacia una pregunta más originaria: ¿a partir de qué es posible comprender una noción como la de ser, con todas sus riquezas y con el conjunto de articulaciones y de relaciones que implica? Ahora bien, si hay una conexión interna entre la fundamentación de la metafísica y la pregunta acerca de la finitud en el hombre, la elaboración más originaria que la pregunta por el ser ha recibido aquí enunciará más elementalmente la relación esencial de ésta con el problema de la finitud», p. 189.
- «Pero, ¿cómo puede tener la pregunta por el ser –especialmente bajo la forma en que se ha desarrollado, llegando a ser la pregunta acerca de la posibilidad de la comprensión del ser en general- una relación esencial con la finitud en el hombre?», p. 189.

¿Qué se concluye de todo lo anterior? ¿En qué formulación precisa se desemboca? Dos textos nos lo exponen así:

- «La tarea de la fundamentación de la metafísica, originariamente entendida, se transforma, por lo tanto, en la aclaración de la posibilidad interna de la comprensión del ser», p. 190 (§ 40).
- «El problema de la fundamentación de la metafísica se enraíza en la pregunta por el Dasein en el hombre ... Por lo tanto, la fundamentación de la metafísica se basa en una metafísica del Dasein », p. 193 (§ 41).

Así pues, en definitiva, y finalmente, si preguntamos ¿cuál es la pregunta principal y básica de la “fundamentación de la metafísica” que Heidegger pretende llevar a cabo? La respuesta que ofrece es la siguiente: «Ésta pregunta básica es el problema de la posibilidad interna de la comprensión del ser ... La metafísica de Dasein, dirigida por el problema de la fundamentación, debe revelar la constitución de ser del Dasein, de manera que ésta se muestre como lo que hace internamente posible la comprensión del ser», p. 195 (§ 42); o también: «La revelación de la

constitución de ser del Dasein es ontología. Ésta última se llama ontología fundamental en tanto establece el fundamento de la posibilidad de la metafísica ...», p. 195.

Es importante añadir –pues en estos fragmentos no se explica en estos términos- que lo que aquí se está llamando “*posibilidad*” (posibilidad de la comprensión del ser en general) es lo mismo que en *Ser y tiempo* se denominaba “*sentido*” (sentido del ser en general). “Sentido” (véase el § 32 del tratado de 1927) es lo que posibilita la comprensión del ser del ente. Y Heidegger sostiene que el modo de sacarlo a la luz, de ponerlo de relieve, es realizar una “*analítica del Dasein*” (bajo el argumento no sólo de que el Dasein “*comprende el ser*” sino de que, más radicalmente aún, la comprensión del ser es *suya*)².

La 4ª Parte de *Kant y el problema de la metafísica* termina explicando que según la analítica del Dasein el *ser* de este ente es el “*cuidado*” (o “*Sorge*”; p. 198, § 43) y su *sentido* es la temporalidad (p. 200, § 44)³. Se pone así de relieve –a juicio de Heidegger- la primacía de la cuestión del tiempo dentro de la problemática ontológica de modo tal que todo se cifra, en último término, en conseguir esclarecer el *nexo* entre “*ser*” y “*tiempo*” (justificándose así la entera pertinencia del título del tratado de 1927)⁴.

Resumiendo el argumento principal del planteamiento y la propuesta lanzada por Heidegger en los años veinte: el problema de la metafísica (de su fundamentación) se concentra en la pregunta por el *sentido* del ser en general (donde “*sentido*” se refiere a la “*condición de posibilidad*” de la comprensión del ser de *todo* lo óntico –de todo lo que comparece dentro de las distintas regiones categoriales-). La apuesta concreta consiste, por lo tanto, en intentar localizar ese “*sentido*” (esa condición de posibilidad) *en* el Dasein (concibiéndolo, además, como algo *suyo*, poseído por él, por el “*administrado*”). Tal apuesta se lleva a cabo bajo un *supuesto*: el *sentido del ser* del Dasein (el tiempo, en definitiva) es idéntico al *sentido del ser en general*. Y decimos bien que se trata de un “*supuesto*” pues esto es lo que aún no ha sido probado. El propio Heidegger reconoce esta situación –que deja en el aire todo lo que hasta aquí se está afirmando (las dos primeras secciones de *Ser y tiempo*, para ser más concretos)- cuando dice –en la página 205- que este tratado –como también sucedía en el publicado en 1927- “*se detiene ante lo decisivo*”. Y, ¿dónde pretendía Heidegger ofrecer esta prueba? En la tercera sección de *Ser y tiempo* (según el plan del libro expuesto en el § 8); en la sección titulada “*Tiempo y ser*”. Es decir: la sección que nunca fue publicada porque nunca pudo ser redactada satisfactoriamente. Nos

² Que la “*comprensión del ser*” sea *suya* se refleja en lo siguiente: en la absoluta prioridad asignada al comprenderse, a la *autocomprensión*, a la comprensión del Dasein por el Dasein (de modo tal que ésta termina siendo la línea de demarcación entre el Dasein auténtico y su inautenticidad)

³ Muy importante es la conexión, propuesta en la pg. 204, entre la temporalidad del Dasein y la noción kantiana de “*autoafección pura*”. Desgraciadamente no podemos entrar aquí en más detalles sobre este punto decisivo.

⁴ Esa relevancia o esa primacía la subraya aquí en, al menos, los siguientes tres textos: «¿Cuál es el fundamento de esta comprensión, espontánea y evidente, del ser a partir del tiempo? ¿Se ha intentado siquiera plantear el problema de forma explícita, preguntando por qué es esto así y por qué debe suceder así?», p. 202, § 44; «Era inevitable que la fundamentación kantiana de la metafísica, que constituye el primer planteamiento decidido de la pregunta acerca de la posibilidad interna de la patentabilidad del ser del ente, topase con el tiempo como determinación fundamental de la trascendencia finita, si, por otra parte, la comprensión del ser en el Dasein proyecta, espontáneamente, el ser hacia el tiempo», p. 204, § 45; «... es por el hecho de que la comprensión del ser se proyecta, a partir de la finitud del Dasein en el hombre, hacia el tiempo, por lo que el tiempo adquiere una función metafísica central ...», p. 204, §45.

topamos aquí con un impasse, con una auténtica aporía. No es casual que en el cuarto prólogo a este libro –redactado en 1973- hable Heidegger sin tapujos del “desacierto de la cuestión planteada en *Ser y tiempo*” (es decir, de la pregunta por el *sentido del ser*). Pero, ¿en qué puede consistir ese “desacierto de la cuestión”? Díganoslo –tentativamente al menos- por nuestra cuenta y riesgo.

Al primer programa filosófico de Heidegger sólo le vamos a plantear una objeción –una objeción que afecta, o eso pretende, a su misma línea de flotación. No caben aquí “paños calientes” o “medias tintas”: o tenemos razón nosotros (en lo que vamos a decir a continuación) o tenía razón el primer Heidegger (y los que aún hoy piensan como él –por ejemplo los que defienden algún tipo de “idealismo trascendental”). Nuestra objeción puede formularse como una doble tesis:

- a) No hay condiciones de posibilidad de la comprensión del ser (es decir, no cabe nada del estilo de un “*sentido*” del ser).
- b) Estas condiciones de posibilidad no pueden, entonces, *residir* en el Dasein ni tampoco, en definitiva, ser *suyas*.

Dicho de otro modo: la “comprensión del ser” es siempre “posibilitante” y, así, nunca resulta “posibilitada”. ¿Qué posibilita? La comprensión óptica o fenoménica (desarrollada según distintos ámbitos del saber –las ciencias y las artes, por ejemplo-). Es decir –y es esta una tesis que debemos tratar de argumentar-: es la “comprensión de ser” la que incluye o contiene las condiciones de posibilidad de la comprensión del sentido en su verdad (de algo siendo algo). Por otro lado, y por rozar un asunto controvertido, esas condiciones de posibilidad en absoluto son “nuestras”: yo *no* soy (o nosotros no somos) el “Sujeto” de las mismas. Así pues la pregunta por el ser y su comprensión no debe arrancar en ningún caso de una “analítica del Dasein”. ¿Entonces, qué soy (o qué somos)? Soy o somos un elemento o un ingrediente (entre otros que hay que explicitar) *de* esas condiciones de posibilidad de la comprensión del ente o del fenómeno.

Terminamos aquí la primera parte de este apartado. Vayamos ahora con la segunda. Concebida como “ontología hermenéutica” (si es que este título tiene algún sentido defendible) la filosofía pregunta por –e indaga en- las condiciones de posibilidad de la comprensión del ente, de la experiencia fenoménica que tiene lugar en las ciencias o en las artes, por ejemplo. Unas condiciones de posibilidad que residen y se asientan en la comprensión del ser (ella misma “incondicionada”). El saber filosófico, entonces, lleva a cabo un “regreso” desde lo condicionado hasta el conjunto de las condiciones que, rigiéndolo, lo hacen posible. Que la comprensión del ente (la múltiple experiencia de la verdad del sentido) está sostenida y atravesada, posibilitada etc., por la *comprensión del ser* es, por cierto, algo respecto a lo que autores como Gadamer o Ricoeur “ni saben ni contestan” (ni lo afirman ni lo niegan). Y una omisión de este tipo –de este modo “heideggeriano” de plantear los problemas- no se perpetra sin graves consecuencias. Vayamos, pues, ahora, con la “proyección de la objeción al primer Heidegger” en la propuesta de Gadamer.

En el Prólogo y la Introducción a *Verdad y método* Gadamer afirma que la “hermenéutica filosófica” se ocupa de aclarar qué ocurre cuando se comprende algo y de explicitar las condiciones de posibilidad de la comprensión⁵. Ambos cometidos son,

⁵ Cabe citar, por ejemplo, el siguiente texto: «En este sentido también la presente investigación plantea una pregunta filosófica. Pero no se la plantea en modo alguno sólo a las llamadas ciencias del espíritu (en el interior de las cuales daría además prelación a determinadas disciplinas clásicas); ni siquiera se la plantea a la ciencia y a sus formas de experiencia: su interpelado es el conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital. Por

desde luego, partes de lo mismo. A esto, por mi parte, no le planteo reparo alguno: esa aclaración y explicitación me parecen necesarias. Ahora bien, a mi entender, si no se introduce aquí la tesis que subyace a la objeción que hemos hecho al “primer Heidegger” –según la cual las condiciones de posibilidad de la comprensión fenoménica residen y se asientan en la “comprensión del ser”- se omite un aspecto esencial de la cuestión sin el que la teoría filosófica buscada se precipita inevitablemente en una cascada de errores por ausencia de una firme orientación. En el fondo –y es esto lo más grave- se desdibuja la índole “ontológica” de la hermenéutica. Algunos discípulos de Gadamer así lo reconocen –sin ver en ello, sin embargo, nada censurable-. Citaré dos textos, uno de Donatella Di Cesare y otro de Jean Grondin, en los que se aborda el tema:

- «Gadamer ... no sigue el desarrollo de Ser y tiempo en el que la hermenéutica de la facticidad está al servicio de la cuestión del ser; ésta última, por otro lado, no es ya la pregunta de la hermenéutica filosófica, que no tiene ninguna pretensión de fundar una ontología. Esto explica también por qué Gadamer no se plantea el problema de la “superación de la metafísica” y por qué no muestra interés ni por la “historia de la metafísica” ni, mucho menos aún, por un nuevo “inicio”» (Gadamer, ed. Il Mulino, 2007, pg. 115).
- «El alumno más ilustre de Heidegger en Alemania, Hans-Georg Gadamer, alude, es cierto, a un “giro ontológico” de la hermenéutica, pero su propósito no era relanzar la cuestión del ser por sí misma, sino subrayar la naturaleza esencialmente lingüística de nuestra experiencia del mundo (“no hay comprensión del ser sin lenguaje”). No era, pues, la primacía de la pregunta por el ser lo que le inspiraba, sino el análisis heideggeriano de la comprensión y del lenguaje» (artículo “Pourquoi réveiller la question de l’être?”, en el libro compilado por J.-F. Mattéi *Heidegger. L’énigme de l’être*, ed. PUF, 2004, pp. 45-46).

Desde luego –y Grondin lo señala en su artículo- la expresión “giro ontológico” está en el título de la tercera sección de *Verdad y método*. Y aparece aquí desempeñando un papel decisivo pues con “giro ontológico” se refiere Gadamer, nada menos, al paso de la “hermenéutica clásica” a la “hermenéutica filosófica”⁶, es decir, al asunto de la “universalidad de la hermenéutica”. El título de esta parte de *Verdad y método* dice: “El lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica”, y su frase central es la controvertida tesis “el ser, que puede resultar comprendido, es lenguaje”⁷. Supongamos que –provisionalmente- la traducimos así: “toda comprensión es lingüística”. Ante esta idea vamos a formular dos preguntas y dos tesis.

Las preguntas son: 1) ¿De qué comprensión se trata cuando se dice “toda comprensión es lingüística”?; 2) ¿Basta el lenguaje como hilo conductor de un “giro ontológico”?⁸ Pues bien –y como tesis que someter a una discusión argumentativa-

expresarlo kantianamente, pregunta cómo es posible la comprensión», Gadamer, *Verdad y método*, ed. Sígueme, pp. 11-12.

⁶ Véase el artículo de 1968 “Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica”, en H-G. Gadamer, *Antología*, ed. Sígueme, 2001.

⁷ Es interesante –aunque insostenible por lo que a continuación diremos- el artículo de Jean Grondin, “La thèse de l’herméneutique sur l’être”, en *Revue de Métaphysique et de morale*, nº 111, 2006.

⁸ Al plantear así la segunda pregunta estoy pensando en la tradición fenomenológica y su tratamiento de la “sensibilidad” (por ejemplo en la obra de Merleau-Ponty). Hay, nos parece, una comprensión sensible (perceptiva y afectiva) de los fenómenos (del sentido en su verdad) irreductible a su comprensión lingüística (irreductible porque obedece a códigos propios).

entendemos, por un lado, que *sólo* es lingüística la comprensión del ente (o del fenómeno) y que, por otro lado, el lenguaje es un elemento o ingrediente a priori de la comprensión óptica.

Si esto fuese así no cabe sostener –como se hace a menudo– la afirmación de que “la comprensión del ser es lingüística”. ¿Por qué es esto falso? Esbozemos, sólo, un argumento. Todo lenguaje –todo *decir*– despliega siempre una operación doble: una síntesis y un análisis; es decir: el lenguaje trata de y con lo “compuesto”, esto es: con los entes, con los fenómenos (con lo que aparece o se muestra siendo algo). Sólo es intrínsecamente *lingüística*, pues, la comprensión de los entes o de los fenómenos (sostenida y posibilitada por la comprensión del ser). Nos topamos aquí con un aspecto central de la “diferencia ontológica”: la *diferencia* entre la “simplicidad del ser” (donde “ser” significa “límite indivisible”) y la “composición del ente”. No podemos ir más lejos, aquí, en esta cuestión. Insistiremos, para terminar, en nuestra propuesta: en vez de afirmar “la comprensión del ser es lingüística” debe sostenerse –siempre que se argumente y pruebe convenientemente– que “a partir del ser (de su inagotable acontecer) se comprende *lingüísticamente* el ente”; esto último autoriza a aludir al “lenguaje *del ser*”, o sea: a explicar que el lenguaje *no* es una facultad del “sujeto humano” (y sí, por ejemplo, una forma de acceso del ente a la experiencia, una superficie de su inscripción en las obras del saber, etc.). Son muchos –tal vez demasiados– los asuntos controvertidos –y difíciles– que hemos puesto sobre el tapete; ojala que alguno de ellos permita, tras su discusión, arrojar al menos cierta claridad respecto a una cuestión de fondo. Por otro lado, y sea dicho para terminar este apartado, incluso si la tesis propuesta fuese correcta –algo que está por ver– no habríamos dado sino un minúsculo paso, pues a partir de ella lo que hace falta es desentrañar la compleja y tupida red de las condiciones de posibilidad de la comprensión fenoménica.

2.- Ontología y hermenéutica

2.1.- Un diagnóstico de Gianni Vattimo

Con el fin de precisar cuál es el diagnóstico de Vattimo respecto a la situación de la hermenéutica filosófica comenzaremos mencionando algunos de los ensayos contenidos en el libro *Ética de la interpretación* (publicado en 1990 con textos escritos entre 1984 y 1988). En el prefacio nos dice el filósofo italiano: «La hermenéutica parece constituir la *koiné* de la cultura de hoy. Ello entraña el riesgo de una serie de equívocos, plantea problemas, y obliga a que la hermenéutica se precise y radicalice, en orden a evitar, por un lado, la interpretación demasiado “cómoda” y superficial que la convierte en una mera apología de la multiplicidad irreductible de los universos culturales, y por otro impedir que pueda ser reconducida a una nueva metafísica, por mucho que ésta se fundamente sólo en lo “transcendental” de la comunicación (tal como sucede en las teorías de Apel y Habermas). Una tal precisión y radicalización de la hermenéutica implica sobre todo el reconocimiento de la continuidad sustancial que, incluso contra la letra de los textos, persiste entre los pensadores que más han influido en la definición de la teoría de la interpretación, esto es: Nietzsche y Heidegger. La continuidad entre ellos es el nihilismo; nihilismo no entendido tanto ni principalmente como filosofía de la disolución de los valores, de la imposibilidad de la verdad, de la renuncia y la resignación, sino más bien como una auténtica ontología nueva, como un nuevo pensamiento del ser capaz de ultrapasar la metafísica (entendida ésta en el sentido de Heidegger: pensamiento que identifica el ser con el ente, y, en último término, con la objetividad del objeto calculado y manipulado por la ciencia-técnica). La

ontología nihilista nietzscheano-heideggeriana ultrapasa la metafísica ...»⁹. Descontando la concreta apuesta de Vattimo –una “ontología nihilista”¹⁰- retenemos lo siguiente: el propio “éxito” de la hermenéutica –su expansión, difusión, aceptación, popularización- la obliga –en vez de a “dormirse en los laureles”- a dos cosas: “precisarse y radicalizarse”.

En el artículo “Hermenéutica: nueva *koiné*” insiste en esto último. La propia difusión de su propuesta plantea una serie de exigencias que Gadamer –cuando publicó *Verdad y método* en 1960- no podía tener en cuenta: «Todo esto, aun siendo conscientes de su vaguedad, viene a señalar sencillamente, y por mucho que se trate de una constatación forzosamente genérica, la creciente popularidad de la hermenéutica en la cultura de hoy. La constatación se vuelve menos genérica si, además de referir una situación, se buscan posibles razones de esa actualidad de la hermenéutica. Investigar tales razones constituye un primer modo de precisar el significado de la tesis, indagado qué quiere decir, qué necesidades, exigencias y transformaciones, expresa el hecho, si lo hay, de la nueva popularidad de que goza la hermenéutica. Este primer paso –¿qué se expresa en la actualidad de la hermenéutica?- precede a un segundo: aquel que se pregunta hacia dónde apunta y qué orientación señala el interés por la hermenéutica. Ni la primera ni la segunda pregunta, con sus respectivas respuestas, son teóricamente irrelevantes para los contenidos y los desarrollos de la hermenéutica misma: el hecho de haberse convertido en un idioma común, si no hegemónico, plantea plausiblemente a la hermenéutica unas exigencias y objetivos que son nuevos con respecto, por ejemplo, al plan gadameriano de 1960; en relación a estas exigencias y objetivos es comprensible que la hermenéutica debe redefinirse, reduciendo la indeterminación en la que, justo en cuanto *koiné*, ha llegado a encontrarse»¹¹. O sea: «... para atender realmente a tales exigencias, que se han ido explicitando a medida que se ha convertido en *koiné*, la hermenéutica debe redefinirse de manera más coherente y rigurosa, retomando su propia inspiración originaria (esto es, la meditación heideggeriana sobre la metafísica y su destino)»¹². Por otro lado, ¿cuáles son los principales riesgos a los que hoy día se enfrenta la hermenéutica filosófica? Por un lado –nos dice Vattimo- el “desdibujamiento”, por otro, la “vacuidad”¹³. Perfilando y afinando esto afirma el filósofo italiano: «Para el Gadamer de *Verdad y método* se trataba de reivindicar la legitimidad de una experiencia “extrametódica” de la verdad: la verdad del arte, de la historia, de la “tradición” que vive en la lengua; y la constitutiva lingüisticidad de la experiencia. Objetivos estos que Gadamer ha conseguido; pero, a consecuencia de ello, y con el imponerse de la hermenéutica como *koiné*, está también cada vez más claro que la hermenéutica no puede pararse aquí»¹⁴. ¿Qué hacer, entonces? La vía que Vattimo indica –eso sí, del sorprendente modo que antes subrayamos- es reivindicar la figura de Heidegger y con él insistir en la “vocación ontológica” de la hermenéutica filosófica: «Enfrentada a tales requerimientos que se hacen explícitos justo a medida que deviene *koiné*, la hermenéutica debería determinarse a rendir cuentas con sus propias bases y sobre todo con la herencia heideggeriana. En la urbanización a la cual (según la conocida expresión de

⁹ *Ética de la interpretación*, ed. Paidós, 1991, pp. 9-10.

¹⁰ Es decir, una “ontología” en la que todo se centra en el “disolverse”, “esfumarse” –“declinar”, “debilitarse”- del “ser”: «... la hermenéutica es una etapa decisiva en el camino a través del cual el ser se sustrae (también literalmente: reduciéndose, disolviéndose) ... », *Ibíd.*, p. 70 (el “ser”, pues, parece entonces equipararse con la “nada”).

¹¹ *Ibíd.*, pp. 56-57.

¹² *Ibíd.*, p. 61.

¹³ Véase *Ibíd.*, p. 65.

¹⁴ *Ibíd.*, pp. 65-66.

Habermas) Gadamer ha sometido el heideggerismo, ha venido a perderse (o de todos modos ha pasado a un segundo plano) una parte suya esencial: la concepción heideggeriana de la metafísica como historia del ser. Gadamer, como es sabido, no comparte, en efecto, la “condena” pronunciada por Heidegger contra la metafísica griega; para él lo que se trata de criticar –a la luz de una “fenomenología” de la experiencia vivida, que resulta también ella misma, sin embargo, altamente problemática desde el punto de vista hermenéutico (ya que muestra todavía estar demasiado regida por la idea de que se pueda acceder a las cosas mismas, y no sólo a las “palabras” transmitidas ...)- es la reducción de la verdad al ámbito del método científico-positivo, reducción que ha tenido lugar a lo largo de los siglos XVIII y XIX (y en la cual el kantismo ha desempeñado un papel decisivo). Coherentemente con estas premisas, *Verdad y método* resulta, en conclusión, demasiado poco radical a la hora de concebir la situación de la civilización tecnocientífica moderna: es verdad que desde el punto de vista ético-político Gadamer reivindica la necesidad de reconducir los especialismos y la finalidad sectorial a la conciencia común y su continuidad con la tradición que habita en la lengua, pero esta misma tradición corre el riesgo de presentarse, demasiado estilizada humanísticamente, como un (por muy respetable que sea) “consuelo del alma”. Si con Heidegger pensamos por el contrario la metafísica como historia del ser –y, por tanto, principalmente desde la unidad de base que hay entre las “dos culturas”, la humanística y la científica, en tanto que expresiones de la misma “época del ser”- es posible que el pensamiento hermenéutico logre formular un programa emancipatorio más radical y consecuente con una más explícita asunción de su propia ubicación histórica. La continuidad viviente de la tradición a la que debemos conectarnos para proporcionar alguna regla a la ciencia y la técnica, y en general para orientarnos en relación a la problemática ética, es justamente esa que Heidegger llama historia de la metafísica o historia del ser. En esta historia no se evidencia sólo el problema de reconocer, de otro modo o más fundamentalmente que en la verdad científica, también la verdad del arte, de la historia, etc. Esto desde luego, ciertamente, pero sólo como momento de un proceso más amplio, que Heidegger pone bajo el signo de la “tendencia” constitutiva del ser a velarse mientras se desvela; esto es, a acaecer como metafísica hasta el momento en que, culminando en el *Gestell* (la universal organización científica del mundo), la metafísica culmina, y se torna posible ultrapasarla»¹⁵. Vattimo, pues, a la vez, pretende “precisar y radicalizar” la propuesta de Gadamer a través de recuperar una “vocación ontológica” en la que resulta central profundizar en la “crítica de la metafísica”.

En 1994, en su libro *Más allá de la interpretación*, Vattimo retoma – especialmente en el capítulo primero, “La vocación nihilista de la hermenéutica”- este planteamiento. En el prólogo mismo ya nos pone sobre la pista: «Este libro parte de una cierta incomodidad al confrontarse con la fisonomía “ecuménica”, si bien un tanto genérica y vaga, que la hermenéutica ha ido asumiendo en la filosofía contemporánea, terminando, en opinión de quien esto escribe, por perder gran parte de su significado. En particular, cada vez es más difícil decir lo que significa la hermenéutica para los problemas de los que ha hablado tradicionalmente la filosofía –problemas como el de la ciencia, la ética, la religión, el arte-. Tratar de aclarar estos “problemas límite”, como también podrían llamarse, es una ocasión para volver a pensar el sentido “originario” de la hermenéutica, que aquí se determina en su “vocación nihilista”»¹⁶. De nuevo nos encontramos, pues, como eje de la propuesta de Vattimo la conjunción –a primera vista extraña- de “ontología” y “nihilismo”. El punto de partida ya lo conocemos – aunque es interesante volverlo a recordar: «... una tal difusión de la hermenéutica me parece que se ha realizado al precio de una disolución de su originario significado

¹⁵ *Ibíd.*, pp. 68-69.

¹⁶ *Más allá de la interpretación*, ed. Paidós, 1995, p. 35.

filosófico. Una hermenéutica entendida tan ampliamente difícilmente tiene “consecuencias”: termina por ser algo inocuo además de fútil. Dejo a un lado el problema, que se podría discutir profusamente, de si en filosofía es legítimo pretender reconducir a su significado auténtico, originario, esencial, una teoría que, como la hermenéutica en nuestra hipótesis, se ha diluido deviniendo algo desleído y vago. Nadie posee la patente o la garantía de fábrica de las teorías, menos aún de una teoría como de la que estamos hablando, que nace justamente para afirmar –como mínimo- los derechos de la interpretación. Sin embargo es totalmente legítimo que, quien se adscribe a una escuela, teoría, corriente de pensamiento, haga esfuerzos para no dejar que se pierdan algunos de los significados importantes, característicos, decisivos, respecto de los problemas centrales, ampliamente debatidos. No hay en esto ninguna pretensión de reencontrar la autenticidad, de afirmar un derecho exclusivo al nombre y la marca, o de corresponder de la manera más fiel a la intención más originaria de los autores. Se trata únicamente de no apartar apresuradamente un patrimonio de ideas que –cierto, basándose en una determinada interpretación de lo que en él pensamos haber encontrado- parece poder dar muchos más frutos de cuantos haya dado hasta ahora»¹⁷. Es preciso, pues, con el fin de potenciar lo mejor de la herencia de los autores que han lanzado a la palestra el proyecto de una hermenéutica filosófica –defendiéndola en ocasiones contra ellos mismos- luchar contra la gran amenaza que la acecha en razón de su “éxito”: la inanidad y la vaguedad: «... la vaguedad de la hermenéutica roza, y a veces supera, las fronteras de la vacuidad y obviedad, hasta llegar a dar la impresión de estar realizando un trabajo deliberado para exorcizar su aportación filosófica»¹⁸.

Vattimo define a la hermenéutica a partir del cruce y la confluencia –no exenta de tensiones, sin duda- de Heidegger y Gadamer: «... definimos la hermenéutica como la filosofía que se desarrolla en el eje Heidegger-Gadamer. En la gama de problemas y soluciones que elaboran estos autores se pueden colocar coherentemente todos los aspectos y las diferentes vías seguidas por la hermenéutica en el curso de nuestro siglo. En otras palabras, Heidegger y Gadamer no son los únicos clásicos de la hermenéutica del siglo XX (pues junto a ellos habría que colocar al menos a Pareyson y Ricoeur), ni constituyen un bloque unitario en el que buscar los principios esenciales de esta filosofía. Hablar de eje o de arco, con toda la imprecisión que ello comporta (y que corresponde, en términos más rigurosos, al sentido vago que la hermenéutica ha asumido deviniendo *koiné*), significa también reconocer que estos dos autores representan más bien los polos de una tensión, los límites extremos de un marco en el que, más o menos cercanos unos a otros, se sitúan los demás autores que se inscriben generalmente en esta corriente. Si bien no podríamos decir que la hermenéutica es Heidegger y Gadamer, sin embargo sí es cierto que una buena manera de presentarla es precisamente aquella que se refiere a estos dos autores como los límites que la definen»¹⁹. Llegados aquí Vattimo introduce la inflexión que constituye el núcleo de su propuesta: «Como quedará claro más adelante, aquí no se pretende plantear un retorno a Heidegger contra la urbanización gadameriana; parece decisiva, antes bien, la exigencia de urbanizar en muchos sentidos (hasta el encuentro con el neopragmatismo de Rorty) el pensamiento de Heidegger. Mas tal urbanización será cierta precisamente sino no se olvida el aspecto ontológico, más específicamente heideggeriano, del discurso»²⁰. Se trata, por lo tanto, de no descuidar la “vocación ontológica” de la hermenéutica filosófica –una vocación de la que es inseparable una “crítica de la metafísica” en buena medida ausente en Gadamer: «... en Gadamer

¹⁷ *Ibíd.*, pp. 37-38.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 41.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 39.

²⁰ *Ibíd.*, p. 40.

ciertos términos centrales en Heidegger parecen desaparecer totalmente, comenzando por el distanciamiento de la metafísica como olvido del ser»²¹.

En definitiva, Vattimo aboga por restaurar «... la coherencia de la hermenéutica con su inspiración de fondo»²². ¿Cómo? Aunando –e insistimos en que la conjunción es cualquier cosa menos evidente– “ontología” con “nihilismo”. ¿Qué decir, finalmente, de todo esto? Ante todo que cabe aceptar el diagnóstico de Vattimo –según el cual es menester recuperar e insistir en la “vocación ontológica” de la hermenéutica (poniendo en su centro la “pregunta por el ser”)- y, a la vez, rechazar su propuesta como algo apropiado para cumplir ese fin (pues resulta absurdo y confuso querer confundir o mezclar el “ser” con la “nada” –así una “ontología nihilista” es poco más que un círculo cuadrado, pues por legítima que sea “la pregunta por la nada” siempre tendrá prioridad y preferencia la “Seinsfrage”).

2.2.- Una propuesta en esbozo

¿Cuál es, o dónde está el punto de partida? En reconocer y asumir un peculiar “*factum*”: algo que nos encontramos y en lo que nos encontramos. ¿Qué? El engarce intrínseco e indisoluble entre la “existencia” (eso que soy yo o que somos nosotros) y la “comprensión”²³. El *factum*, pues, es la existencia embarcada ab initio en la comprensión común y corriente, entregada a un juego que ya se está jugando.

Que algo tan constante e incesante tenga que ser no sólo “ejercido” sino también –si es que ha de haber algo así como “filosofía”- “reconocido y asumido” indica que hay, además del mencionado, otro punto de partida. ¿Cuál? Una *epojé* en medio de la cual se fragua la insólita “actitud filosófica”. Esta *epojé* debe estar profundamente motivada –pues si no lo estuviera no despuntaría-, pero no es el momento de intentar explicar más cuál es su desencadenamiento. Sea cual sea su motivo, ¿en qué consiste la *epojé* que da paso y cauce a la tarea filosófica? En llevar a cabo una “suspensión” y una “abstención”.

En primer lugar la filosofía –como saber, como indagación- surge cuando se suspende la “actitud ordinaria” incrustada en la comprensión común y corriente. Gracias a esta suspensión resulta posible “recordar” algo que ella necesariamente “olvida” (desatiende, deja atrás, desconsidera, etc.); ese olvido, por cierto, inclina a la común y corriente comprensión a malentenderse, a extraviarse incluso respecto a sus propios y específicos cometidos. Por difícil que sea la suspensión inherente a la *epojé* da el primer paso para contrarrestar esa poderosa inclinación.

Por otra parte la *epojé* implica tener que mantenerse en una estricta “abstención”. El saber filosófico debe prescindir de sentar e intentar comprobar juicios de esencia o tesis de existencia; tampoco puede acudir a tales o cuales explicaciones causales, además, tiene que poner fuera de juego cualquiera de las habituales clasificaciones de la realidad (por ejemplo la distinción de Popper entre una realidad física, una realidad psíquica y un mundo ideal poblado por esencias). La filosofía, sin duda, puede preguntar por el significado –o la ausencia de significado- de “esencia”, “existencia” o “causa”, y puede rastrear el origen de una u otra clasificación de la realidad, pero precisamente porque ella no trata “de cosas” no puede asignarle o atribuirle a éstas ni una esencia, ni su existencia, ni una causa ni una clase. Todo esto –en ciertos límites que deberían precisarse- son cometidos que corresponden a saberes o formas de experiencia distintas a la filosofía.

²¹ Ibíd., p. 39.

²² Ibíd., p. 42.

²³ Entendiendo que ésta es mucho más que lo que en *Ser y tiempo* llama Heidegger un “existenciario”. En razón de su “facticidad” mi o nuestra “existencia” pertenece a y participa en el juego de la comprensión.

Dijimos que, en razón de la actitud ordinaria que habita en la comprensión común y corriente, el factum de cuyo reconocimiento y asunción partimos “olvida algo”. ¿Qué? Ignora –cumpliendo sus encomiendas- que la comprensión está *a priori* regida por unas “condiciones de posibilidad”²⁴. Entonces, ¿qué recuerda la filosofía? ¿de qué se ocupa en su arranque? La filosofía –a partir de la *epojé* señalada- se vuelca al intento de explicitar las condiciones de posibilidad de la comprensión común y corriente. ¿Por qué afirmar, entonces, que la filosofía, cuando se desarrolla según su más alta posibilidad, es “ontología”? Por algo primordial y decisivo: porque las condiciones de posibilidad de la comprensión óptica (el saber fenoménico común y corriente) se asientan y residen en la “comprensión del ser”. El verbo “ser” se refiere a un recurrente *acontecer*²⁵, un acontecer (donación, envío, destino, eclosión) acogido y recogido en una comprensión a partir del cual o desde el cual se despliegan las condiciones de posibilidad de la comprensión óptica o del saber fenoménico (ciencia, técnica, moral, política, arte, religión). Desde y hacia la comprensión del ser surgen tanto el *problema* del ser como la *pregunta* por el ser, es decir: el punto central en el que concentra sus energías el saber filosófico. Ahora bien –y esto es un asunto bien delicado- a pesar de que la filosofía sea un “saber del ser” (onto-logía) –y estando en cambio la comprensión ordinaria dirigida a entes y a nada más que ellos- no se identifica sin más con la “comprensión del ser” (la cual va incrustada en los distintos saberes fenoménicos –ciencia, arte, etc.-). La filosofía, pues, no se resuelve o ubica ni en la comprensión óptica ni en la comprensión del ser ni, tampoco, en un tercer tipo de comprensión situado al lado, por encima o por debajo de estas. La filosofía en anfibia: se mueve entre ambas sin fijar su residencia en ninguna de ellas. Por esto, por un lado, la filosofía es una recurrente “actividad” que nunca puede coagular en una “doctrina” y, por otro lado, su estatuto es extraño, difícil de precisar. En su punto álgido el saber filosófico –sea dicho de refilón- efectúa una intercesión o expresa un intercambio entre la comprensión del ser y la comprensión óptica, salvaguardando siempre la diferencia ontológica y, con ella, el inagotable e incancelable *acontecer del ser*²⁶. A su vez las condiciones de posibilidad constituyen una “dimensión” –tematizada por el saber filosófico- compleja, intrincada, con distintos niveles y vertientes, su investigación, por lo tanto, debe llevarse a cabo según múltiples direcciones, según variadas rutas²⁷.

²⁴ Hemos acudido en las últimas páginas a dos expresiones –“epojé” y “condiciones de posibilidad”- procedentes de Husserl y Kant, respectivamente. Pero esto no implica que secundemos o avalemos sus posiciones filosóficas. ¿En qué difiere nuestro uso y el suyo? Por ejemplo en lo siguiente: en Husserl la *epojé* era un acto libre (inmotivado) y de índole reflexiva (gracias a ella el yo desmundanizándose vuelve a sí mismo, etc.). Por otro lado Kant concebía las condiciones de posibilidad como unas formas procedimentales fijas y únicas incardinadas en las facultades del Sujeto racional. Por nuestra parte en ningún caso se pretende relanzar el idealismo kantiano o husserliano: una posición filosófica que entroniza al Sujeto humano (al concebirlo como el único fundamento del mundo) es incompatible con la “ontología” (y lo es porque la pregunta por el ser es más originaria y primordial que la pregunta –también legítima- “por el hombre”).

²⁵ “Ser” siempre ya ha acontecido y siempre está aún por acontecer. O sea: acontece una y otra vez, cada vez. Por eso un lema adecuado de una ontología sería: “otro(s) mundo(s) es/son siempre posible(s)”.

²⁶ La “metafísica” puede ser definida como un dispositivo implantado en el mundo que pretende cancelar el recurrente *acontecer del ser*. Sobre este tema remitimos a nuestro artículo “Una confrontación incesante: ontología y metafísica”, en la revista electrónica *A parte rei*, nº 62, Marzo, 2009.

²⁷ La comprensión del ser se despliega triplemente: comprensión del ente en su ser, comprensión del ser del ente, comprensión del ser como ser. Cada una de ellas indica y señala un nivel de indagación y, por lo tanto, un específico tipo de cuestiones para las que debe buscarse respuesta.

La investigación ontológica (el saber del ser, el saber de las condiciones de posibilidad de la comprensión fenoménica) posee dos vertientes: una “fenomenológica” y otra –en una acepción que requiere ser convenientemente precisada- “hermenéutica”.

En su aspecto “fenomenológico” la filosofía emprende una descripción analítica y sistemática de las condiciones de posibilidad de la comprensión común y corriente. Los “fenómenos” de la filosofía son, pues, factores, vectores, coordenadas, piezas o estructuras de las condiciones de posibilidad –en sus distintos niveles- que pueden ser estudiados por separado, esto es: “analíticamente”; esos factores, vectores, etc. son resaltados gracias a los “conceptos”, estando así integrada una teoría filosófica tanto por conceptos como por fenómenos. La descripción además de analítica es *sistemática* porque a pesar de su enmarañada complejidad la dimensión de las condiciones de posibilidad está organizada de tal modo que puede ser recorrida paso a paso en sus distintos recovecos y rincones. ¿Cuál es, por cierto, el principal imperativo de la descripción filosófica? Un estricto y fiel atencimiento a sus “fenómenos” sólo posible si la teoría resulta ser desinteresada y carente de supuestos (algo que con razón Husserl demandaba a la filosofía). La descripción filosófica –por todo lo dicho- en absoluto consiste en proponer o proporcionar una “interpretación” (a pesar de que Vattimo y algunos otros así lo creen). Que la descripción filosófica no sea “interpretativa” no excluye, desde luego, la pugna filosófica, pero sí señala para ella una precisa “piedra de toque”. ¿Cómo se obtienen, por cierto, los conceptos cuya articulación constituye una teoría filosófica? Ejecutando la comprensión ordinaria desde la “actitud filosófica” desde la que cabe intentar –por difícil que sea conseguirlo- desentrañar los factores, vectores, etc. de las condiciones de posibilidad.

La indagación ontológica posee también una vertiente “hermenéutica” que debe ser correctamente entendida pues en este punto nos encontramos con enormes y perniciosas confusiones. ¿Qué es lo primariamente “hermenéutico”? No la “teoría filosófica” –volcada a la pura descripción- sino la propia e incesante “experiencia del mundo”, la cual se desarrolla a cada paso como una comprensión interpretativa –en tal o cual ámbito del saber- de la verdad de los fenómenos²⁸. Más adelante ofreceremos una pincelada que explique qué significa propiamente esto, pero quedémonos con lo por ahora decisivo: la filosofía declara que la experiencia del mundo es, en su entraña misma, “hermenéutica”.

Con el fin de dar el siguiente paso en nuestra exposición nos fijaremos un instante en la propuesta de Gadamer. Su propósito principal, como se recordará, ha sido imprimir un “giro ontológico” a la “hermenéutica clásica” convirtiéndola –a partir de una serie de transformaciones- en una “hermenéutica filosófica”. ¿Y cuál es la principal diferencia entre la primera y la segunda? La primera –la hermenéutica clásica- era exclusivamente “regional” (dividiéndose en hermenéutica jurídica, teológica y literaria) y la segunda aspira a ser “universal” (a no limitarse a tal o cual sector de la experiencia del mundo). La clave, pues, se encuentra aquí: en la afirmación de la peculiar “*universalidad*” de la indagación filosófica u ontológica²⁹. Partiendo de esta

²⁸ Tal ver el término “hermenéutica” admita entenderse según otra acepción que sí puede aplicarse legítimamente a un momento peculiar de la averiguación ontológica, ese instante en el que ocurre y fragua una “intercesión” entre la comprensión óptica y la comprensión de ser – lo hermenéutico, en esta segunda acepción, designa entonces un viaje de ida (del ente al ser) y un viaje de vuelta (del ser al ente). Desgraciadamente no podemos aquí entrar en esta vertiente de la cuestión.

²⁹ Gadamer, en la tercera parte de *Verdad y método*, pretende poder alcanzar esa universalidad acudiendo al lenguaje. En efecto el lenguaje es un *a priori* de toda comprensión,

consideración gadameriana vamos a seguir –ya por nuestra cuenta y riesgo- el siguiente hilo conductor: pese a que la comprensión óptica es siempre o científica o artística o ... (es decir, pese a que se organiza según distintos ámbitos del saber) cabe llevar adelante también una indagación de las condiciones de posibilidad justo “antes” de esa su irreductible multiplicidad³⁰. Y en esto último consiste precisamente la “universalidad” a la que aspira una teoría filosófica. Esa “universalidad”, a su vez, posee dos vertientes: la de la “generalidad” y la de la “totalidad”; se remite aquí, pues, a la comprensión del ser ente “en general” y en su “totalidad” en el buen entendido de que tal “generalidad” y “totalidad” está referida no a las “cosas” sino, nada más y nada menos, a las condiciones de posibilidad de su comprensión.

Veamos ahora con brevedad –con la esperanza de introducir un poco de claridad en este difícil y oscuro punto- algunos de los asuntos que se abordan y que inquietan a cada una de esas dos vertientes de la investigación ontológica.

¿Cuáles son las principales cuestiones de las que se ocupa la indagación referida a la comprensión del ser del ente en general (en la que se asientan y residen una vertiente de las condiciones de posibilidad explicitables filosóficamente)? Para empezar debe responderse a la pregunta siguiente: ¿qué es lo comprendido en la comprensión y en qué consiste ésta en su mínima expresión?³¹ Lo comprendido –una y otra vez, constantemente, incesantemente- es el *sentido* (o *fenómeno*) en su *verdad*, es decir: la *verdad del sentido* (o *verdad del fenómeno*). En su mínima expresión el sentido o fenómeno están sostenidos y atravesados por lo que Martin Heidegger llama “das hermeneutische Als” y Felipe Martínez Marzoa denomina la “articulación dual”³². Se comprende siempre, pues, “algo siendo algo” o, con otra fórmula complementaria, “algo con unos rasgos” (unas propiedades y/o relaciones); esto implica que los entes son “compuestos”, que siempre hay, en el corazón del fenómeno, una “síntesis”: la unidad de una multiplicidad analizable de rasgos (esos que definen a algo como tal o como cual). ¿Cómo es esa “síntesis”? Por una parte la síntesis es *esquemática* (en la medida que no está regida por un concepto referido a una esencia)³³, por otra la síntesis es *pasiva* (pues el fenómeno una y otra vez se nos “impone”, se nos brinda y ofrece –nunca es algo que nosotros “construyamos” o “constituyamos” como cree el idealismo)³⁴.

Además de una detallada exposición –mucho más precisa y amplia que la aquí insinuada- sobre en qué consiste el *fenómeno* en su mínima expresión, en su más básica y precisa comparecencia, se necesita articular una teoría de la *verdad* (la

pero no creemos que esto baste para afianzar la aspiración a la “universalidad” de la teoría filosófica.

³⁰ También caben, desde luego, y son tan legítimas como necesarias, una “filosofía de la ciencia” o una “filosofía del arte”, etc., aquí estamos, pues, ante otro nivel de la investigación ontológica.

³¹ En este punto habría que explicar con detalle por qué deben descartarse dos respuestas tradicionales: 1) la comprensión consiste en aplicar formas (vacías, únicas, necesarias, universales) a una materia (llena, múltiple, contingente, particular); 2) la comprensión consiste en subsumir hechos (a posteriori, cambiantes, particulares, etc.) bajo esencias (a priori, inmutables, universales, etc.). Es menester explicar tanto cómo surgieron estas respuestas como por qué son erróneas.

³² Del primero cabe citar, por ejemplo, el § 31 y § 32 de *Ser y tiempo* y del segundo los tres primeros capítulos de *Ser y diálogo (leer a Platón)*. Por cierto: es precisamente por eso, y nada más que por esto, por lo que resulta legítimo afirmar que la experiencia del mundo es de un cabo a otro “hermenéutica”.

³³ Es decir: que la síntesis del fenómeno sea *esquemática* implica que la presencia de algo (de algo siendo algo, de algo con unos rasgos) ocurre sin una previa Esencia o Concepto.

³⁴ Sobre esta última cuestión resulta instructivo el tercer capítulo del libro de Jean Grondin *Del sentido de la vida (un ensayo filosófico)*, ed. Herder, 2005.

verdad del fenómeno) en la que se ofrezca una definición de la verdad y se aborde la espinosa cuestión del criterio de la verdad³⁵.

En este mismo nivel de indagación nos encontramos con una importante “estructura” suya: el *a priori de correlación* (término este más exacto y apropiado que su pariente más próximo: la noción de “intencionalidad” en su acepción fenomenológica). La comprensión óntica o el saber fenoménico está regido, a priori, por una constante e incesante “*co-relación*”, ¿entre qué y qué? Entre un comportamiento y un fenómeno, por un lado, y entre un cuerpo (eso que yo soy) y una situación. Dicho así: los comportamientos del cuerpo están –a priori- dirigidos y enderezados hacia fenómenos que se destacan en situaciones de experiencia³⁶. Gracia a la tematización –aquí poco más que insinuada- del a priori de correlación cabe poner en tela de juicio –y hacerlo contando con un buen punto de apoyo- dos poderosas tradiciones: el realismo y el idealismo; ambas, sosteniéndose sobre la dicotomía sujeto/objeto, otorgan unilateralmente primacía a uno u otro de los dos polos que integran la correlación a priori a la que estamos aludiendo³⁷.

Otro aspecto de esta compleja problemática se señala cuando se declara y constata que la comprensión ordinaria posee una índole *circular*. El acto de la comprensión anticipa un conjunto o una serie –finita, limitada- de posibilidades de sentido que el propio proceso de la comprensión va actualizando paso a paso, poco a poco. Por último –en este apretado recuento de temas y cuestiones- diremos que a la comprensión le es inherente un “presupuesto”: este es un a priori “material” (nunca formal o vacío) e “histórico”. En el concreto presupuesto de la comprensión cristaliza la específica “modalidad” del saber del que se trate en el siguiente sentido: nunca hay algo así como *la* Ciencia o *el* Arte sino múltiples modos de ser ciencia de la ciencia o de ser arte del arte (por eso no carece de sentido hablar de una “ciencia griega” o del “arte moderno” –en cada uno de ellos se configura la comprensión científica o artística bajo una modalidad suya-). El “presupuesto” de un saber, por cierto, se gasta y se desgasta: se va agotando según va adquiriendo “contenidos” (obras y sus fenómenos propios) hasta que termina por no dar más de sí; se fragua entonces –en ese ámbito del saber- una “crisis” –en la que deja de preguntarse y responderse *desde* el presupuesto (como sucede en el acaecer de la comprensión común y corriente) y se comienza a preguntar *sobre* el presupuesto mismo (entonces, por adoptar un término de T. S. Kuhn, una “revolución” en el saber está en ciernes).

Hasta aquí una rapidísima presentación de unos pocos temas y cuestiones pertenecientes a la indagación de la comprensión y sus condiciones de posibilidad en la primera vertiente de su “universalidad”. Para terminar haremos un breve apunte sobre qué asuntos conciernen a la investigación que se orienta según la segunda vertiente de la “universalidad” de la comprensión: la que explicita su “totalidad”³⁸. Esta incluye dos aspectos:

³⁵ En nuestro artículo “Hermenéutica de la verdad: el problema de los criterios”, Revista *Éndoxa*, nº 20, 2005, se intenta dar algunos pasos en esta dirección.

³⁶ Un ámbito del saber se desgrana en situaciones, cada una de las cuales incluye un “suelo” (una red de posiciones, de perspectivas o puntos de vista) y un “horizonte”, entre ambos –suelo y horizonte- se van destacando –a la vez que el decurso de los comportamientos- unos fenómenos y se van retirando a un segundo plano otros.

³⁷ En nuestros artículos “*El idealismo transcendental y el problema del mundo externo*” (Revista *Éndoxa*, nº 18, 2004) y “*El problema del mundo externo en la moderna teoría del conocimiento*” (Revista electrónica *La caverna de Platón*) hemos abundado en estas cuestiones.

³⁸ Expusimos con más amplitud este asunto en el artículo “*Mordiéndolo la fruta prohibida (notas para una reforma de la hermenéutica)*”, en la Revista electrónica *A parte rei* nº 53, septiembre 2007.

- En primer lugar debe explicitarse cuáles son las “formas” (con sus correspondientes “figuras” –o concreciones históricas-) que actúan como coordenadas que delimitan y circunscriben cada uno de los ámbitos del saber. De todas ellas, a título de ejemplo, mencionaremos dos: la Sensibilidad y la Lingüística; ¿qué son? Son dos superficies de inscripción de los fenómenos y dos formas (irreducibles, complementarias) de acceso a los fenómenos (con sus “códigos” propios). Así dentro de los distintos ámbitos del saber (ciencia, arte, etc.) se despliega una comprensión de los fenómenos sensible y/o lingüística.
- En segundo lugar se dibuja aquí la temática del “mundo”, entendido como “*ámbito* de los ámbitos del saber”; el mundo, o mejor dicho: cada “época del mundo”, se forja en la convergencia y la divergencia entre los distintos saberes en cada caso en marcha, en desarrollo, en juego.

Concluimos así un veloz recorrido por un enjambre de cuestiones gracias a las cuales, nos parece, y a condición de que se las desarrolle convenientemente, se puede articular una propuesta de indagación en el seno de la filosofía contemporánea.