



Una rehabilitación gadameriana de la metafísica: la ontología hermenéutica y la recuperación del problema del ser

Jorge Benito Torres

Recibido: 22 de abril de 2021 / Aceptado: 20 de septiembre de 2022

Resumen. El movimiento hermenéutico ha sido uno de los más determinantes y prolíficos en la historia del pensamiento contemporáneo. Como una filosofía de la comprensión, la hermenéutica de Gadamer ha sido capaz de desenvolverse en torno a grandes problemas de la metafísica haciendo manifiesta una conexión medular entre la hermenéutica, la metafísica y la fenomenología. La máxima gadameriana que reza «el ser que puede ser comprendido es lenguaje» ilumina esta relación abordando el problema del ser estrictamente desde la dimensión lingüística de la vivencia. En el presente estudio indagaremos en esta profundidad metafísica del pensamiento gadameriano al mostrar, en primer lugar, las raíces heideggerianas de estas preocupaciones y, en segundo lugar, las diversas líneas de lectura que se han abierto desde ese famoso adagio de *Verdad y Método I*. Finalmente, se sostendrá la interpretación de la obra de Gadamer que da cuenta de una determinada ontología hermenéutica.

Palabras clave: Gadamer; lenguaje; metafísica; ontología hermenéutica; ser.

[en] A Gadamerian Rehabilitation of Metaphysics: The Ontological Hermeneutics and the Recovery of the Problem of Being

Abstract. Hermeneutics has been one of the turning points in the history of contemporary thinking. As a philosophy of understanding, Gadamer's Hermeneutics was developed around major metaphysical problems, manifesting a cardinal connection between Hermeneutics, Metaphysics and Phenomenology. The Gadamerian maxim, which prays «the being that can be understood is language», enlightens such relationship by approaching the problem of the being strictly from the linguistic dimension of experience. Thusly, we will demonstrate, firstly, the Heideggerian roots of these concerns and, later, the different lines of reading that have been opened since that famous adage of *Truth and Method I*. Eventually, as a conclusion, it will be stated the interpretation of Gadamer's work which accounts for a given ontological hermeneutics.

Keywords: Gadamer; language; metaphysics; ontological hermeneutics; being.

Sumario: 1. Introducción; 2. «El ser que puede ser comprendido es lenguaje»; 3. Grondin y la ontología hermenéutica; 4. Conclusiones; 5. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Benito Torres, J. (2022) “Una rehabilitación gadameriana de la metafísica: la ontología hermenéutica y la recuperación del problema del ser”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 55 (2), 201-218.

1. Introducción

Un lugar común a todas las filosofías contemporáneas ha sido, casi por unanimidad, la crítica a la metafísica y la búsqueda de un nuevo modo de pensar que nos permita superarla. En la tradición filosófica continental encontramos muchas de estas críticas. Procurando una ontología distinta, algunos autores como Heidegger han abierto distintas indagaciones sobre el problema del ser a través de diversos análisis históricos y genealogías que, por un camino u otro, conducían a un mismo lugar: la muerte de la metafísica. Así pues, radicalizando las tesis de la fenomenología y situándose en la hermenéutica filosófica, Heidegger ha sido sin duda alguna uno de los pensadores más críticos con las distintas tradiciones occidentales y con la propia idea de metafísica. No obstante, al igual que con pensadores como Nietzsche o Husserl, la peculiaridad de este autor se encuentra al comprenderlo como un pensador esencialmente metafísico. De este modo, problematizar la propia metafísica permite a Heidegger habitarla de algún modo, ampliando el orden aporético de aquello que, ocultándose, se muestra digno de ser pensado.

Sin duda alguna, Gadamer, discípulo de Heidegger continúa inserto en esta cuestión. En su obra no faltan las críticas a la metafísica tradicional y a algunos de sus conceptos que históricamente se han considerado capitales. Asimismo, Gadamer ofrece una lectura renovada de problemas de la propia tradición filosófica, actualizando sus accesos y dialogando con otros pensadores y tradiciones. En su obra encontramos, en este mismo sentido, una recuperación de los problemas clásicos de la metafísica y, gracias a ello, una suerte de renovación hermenéutica de la metafísica. Tomando esta tesis como punto de partida, es viable considerar su máxima que reza que «el ser que puede ser comprendido es lenguaje» como un nuevo itinerario del pensar metafísico, rehabilitado precisamente mediante la hermenéutica.

Hay diversas lecturas de esta perspectiva y de cómo ella gesta, a su modo, una nueva mirada hacia los problemas de la tradición filosófica. Frente a quienes todavía se resisten a encontrar en la filosofía gadameriana una invitación a toda una nueva metafísica, Grondin ha procurado mostrar la lucidez de Gadamer al abrir a la filosofía hacia la ontología hermenéutica. El filósofo que se nos presenta desde esta perspectiva no sería, como señala nuestro hermeneuta¹, una «oveja perdida entre la maleza, cada vez más seca, de la metafísica»². No se trata, entonces, de leer el problema del ser desde un ángulo postmetafísico o postmoderno sino, más bien al contrario, de actualizar el sentido problemático de la propia metafísica.

Para ello nos adentraremos en esta perspectiva a fin de consolidar nuestra tesis: es posible rehabilitar la metafísica y su sentido a través de la hermenéutica filosófica. Así, tras indagar sobre el estado de la cuestión, valoraremos la postura de Grondin, transitando los núcleos duros de *Verdad y Método* que iluminan esta lectura. Veremos cómo atender a esta cuestión nos facilitará los accesos hermenéuticos a algunos lugares problemáticos de la obra de Gadamer, lugares que de otro modo quedarían ocultos.

¹ Grondin, J., 2018, p. 213.

² Gadamer, H. G., 1998b, p. 74.

2. «El ser que puede ser comprendido es lenguaje»

Hay un misterio del lenguaje: el lenguaje dice, dice algo, dice algo del ser. Si hay un enigma del simbolismo, reside en su totalidad en el plano de la manifestación, donde la equivocidad del ser se dice en la del discurso. La tarea de la filosofía a partir de aquí, ¿no es acaso la de reabrir sin cesar, hacia el ser dicho, ese discurso que, por necesidad de método, la lingüística no cesa de clausurar...?³

La filosofía de Gadamer abre tantos caminos como preguntas. La herencia de su maestro es más que notable en su propuesta y, a su vez, condiciona de algún modo su pensar. De ahí que la comprensión de la metafísica se vea, de este modo, orientada hacia su propia superación. El acercamiento hermenéutico al problema del ser quiebra las visiones monolíticas y abraza toda una arqueología de los distintos itinerarios que se han procurado trazar hacia los problemas fundamentales de la metafísica.

Uno de los rasgos característicos de la filosofía heideggeriana, que sin duda alguna ocupa un lugar central en la hermenéutica posterior, versa sobre el sentido del lenguaje. En todas sus etapas⁴, el lenguaje ocupa un lugar específico y notable en sus reflexiones filosóficas. La cuestión a la que se enfrenta Heidegger hincó sus raíces en la imbricación profunda entre la comprensión y el habla como existenciarío paradigmático del *Dasein*⁵. Asimismo, nuestro filósofo lleva a cabo distintos abordajes al carácter lingüístico de la comprensión como, por ejemplo, a través de su capacidad apofántica⁶ o poética⁷. Así, en *De camino al habla*, el autor culmina sus meditaciones señalando que:

Ninguna cosa es donde carece de palabra. “Cosa” se entiende aquí en el amplio sentido tradicional referido a un algo cualquiera, que de algún modo es (...) Ninguna cosa es donde falta la palabra, es decir el nombre. Solamente la palabra confiere el ser a la cosa. Con todo, ¿cómo puede una simple palabra lograr esto –llevar algo a ser? La cuestión está obviamente al revés.⁸

En este texto, Heidegger procura adentrarse en la cuestión sobre la esencia del habla. Transitando este camino, el filósofo llega a comprender que el habla alberga una relación íntima con la propia realidad, es decir, con *las cosas mismas*⁹. Heidegger conduce de este modo al pensamiento hacia un segundo grado, invitando a repensar el sentido mismo que se oculta y hace manifiesto a través del lenguaje. De ahí que la perspectiva no deba asumir que sea el lenguaje quien «crea» una determinada realidad ni tampoco que la realidad sea algo ontológicamente distinto a lo que se

³ Ricoeur, P., 2006, p. 74.

⁴ Algunos autores han sostenido que es viable entender el pensamiento heideggeriano como un pensamiento dinámico, cambiante a razón de la madurez del autor. Un estudio señalado en este sentido es, lejos de toda duda, es del Alejandro G. Vigo (2018). Este tipo de perspectivas se apoyan en la noción de *kehre* que, en gran medida, es vinculante a la asunción heideggeriana de la centralidad del carácter lingüístico de la experiencia.

⁵ Cfr. Heidegger, M., 2006, pp. 31-32 o 1990, p. 234.

⁶ Heidegger, M. 1951, p. 43.

⁷ Heidegger, M. 1990, p. 172-73.

⁸ *Ibidem*, p. 147.

⁹ «Esta relación no es una conexión entre cosa de un lado y palabra del otro. La palabra misma es la relación que en cada instancia retiene en sí la cosa de tal modo que “es” una cosa.» *Ibidem*, p. 152.

nos muestra mediante el lenguaje. Esta filosofía no tiene el interés de convertir la reflexión ontológica en un cadáver. La ontología en este sentido se nos muestra como un pensamiento vivo y, lejos de todo monolitismo intelectual, Heidegger procura mostrar la actualidad dicha perspectiva:

Que quede bien entendido: (estamos) ante una posibilidad. Nos atenemos a lo que este intento tiene de provisional (...) Este título, “La esencia del habla”, suena más bien presuntuoso, como si aquí fuera cuestión de dar a conocer información certera sobre la esencia del habla (...) Pongámosle un interrogante al título para que la totalidad del mismo se sostenga bajo este signo y suene así distinto. Dice entonces: ¿la esencia? – ¿del habla? Ahora no es solamente el habla sino también que lo significa la esencia lo que está en cuestión; más aún: está en cuestión si y de qué modo se pertenecen mutuamente la esencia y el habla.¹⁰

La pregunta heideggeriana queda orientada desde la hermenéutica hacia el carácter lingüístico de la experiencia. Esta experiencia, a su vez, se ve posibilitada por la misma estructura que sustenta la actividad del *Dasein* como un ek-sistente, es decir, como un ente proyectado hacia el mundo¹¹. De este modo Heidegger comienza a preguntarse –pregunta que en *De camino al habla* ya vemos completamente abierta– por el modo de aparición del ser en la experiencia lingüística del *Dasein*. Entre esta aparición o acontecimiento (*Ereignis*) del ser mediante el lenguaje y los modos de proyección e interpretación del *Dasein* encontramos, subyacente, su propia naturaleza hermenéutica:

La hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo (...). En la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a entenderse y de ser ese entender. Ese entender que se origina en la interpretación es algo que no tiene nada que ver con lo que generalmente se llama entender, un modo de conocer otras vidas; no es ningún actuar para con... (intencionalidad), sino un cómo del existir mismo (...) Así pues, la relación entre hermenéutica y facticidad no es la que se da entre la aprehensión de un objeto y objeto aprehendido (...) sino que el interpretar mismo es un cómo posible distintivo del carácter de ser de la facticidad.¹²

Gadamer se inserta precisamente en esta problemática, recorriendo sus caminos a través de la hermenéutica. Consideramos, por ello, que el pensamiento del padre de la hermenéutica filosófica contemporánea supone un intento de rehabilitar la pregunta metafísica. La relación entre el lenguaje y el «ser» de las cosas abre antiguos interrogantes que han de ser repensados: es ahí donde la hermenéutica abraza su talante ontológico e invita a una actualización del problema de la metafísica.

¹⁰ *Ibidem*, p. 156.

¹¹ «Desde esa perspectiva, la “Kehre” puede entenderse como el intento sistemático tanto de “situar” esa comprensión del ser (Seinsverständnis) como, consiguientemente, de hacer plausible ese nuevo concepto de “mundo”– como totalidad simbólicamente estructurada. La instancia que Heidegger elegirá para realizar ambas cosas permite, al mismo tiempo, interpretar la “Kehre” como un giro lingüístico. El núcleo de éste podemos verlo, consecuentemente con ello, en dos transformaciones centrales (las cuales vienen a romper con la “preeminencia del Dasein” dogmáticamente presupuesta en *Ser y Tiempo*): por una parte, la consideración de Heidegger de que “el lenguaje es la casa del ser” y, por otra, su afirmación “sólo donde hay lenguaje hay mundo.» Lafont, C., 1993, pp. 73-74.

¹² Heidegger, M., 1999, p. 33.

En *Verdad y Método I y II* encontramos claramente una reflexión sobre estos problemas. Gadamer se adentra en esta cuestión invitando a una concepción ontológica del lenguaje, donde ello no puede ser comprendido como un «lenguaje del pensamiento» ni como un lenguaje colectivo:

El ser del lenguaje manifiesta aquí su posición central. El partir de la subjetividad, que el pensamiento posterior considera natural, es totalmente equivocado. El lenguaje no debe concebirse como un diseño previo mundo que es producto de la subjetividad, ni como diseño de una conciencia individual ni de un espíritu colectivo. Todo eso son mitologías...¹³

La comprensión del lenguaje que opera en las obras de Gadamer no se agota en una visión instrumentalista del mismo, ni tampoco puede ser comprendida su esencia desde una aproximación semiótica o estrictamente filológica. Para Gadamer el lenguaje apunta a través de su uso a algo que lo excede y que permite una relación con *las cosas mismas*. La aproximación al lenguaje debe darse al concebirlo como único medio de acceso a la comprensión y experiencia del ser. Algo tan complejo y tan sencillo, a su vez, como sostener que la conexión y disposición que tenemos frente a las cosas del mundo se gesta exclusivamente a través del lenguaje. Se entiende por qué Heidegger, a este respecto, señaló que «el lenguaje es la casa del ser»¹⁴, ya que sólo a través de la experiencia lingüística podemos llegar a una comprensión de los *entes* como *cosas*. Esto no quiere decir, a su vez, que no haya una preocupación en la hermenéutica filosófica por el carácter social del lenguaje o por las representaciones subjetivas del mismo. Lo que se puede inferir de esta perspectiva es que estas problemáticas están subsumidas y quedan orientadas hacia el carácter ontológico del lenguaje. Hay, pues, una determinada perspectiva fenomenológica que invita a considerar la conformación de la vivencia desde el carácter lingüístico de la experiencia. De este modo las cosas llegan a la vivencia siendo lo que ellas mismas expresan ser gracias al lenguaje o, dicho de otro modo, el ser de las cosas se manifiesta en el lenguaje salvaguardando el sentido ontológico de las cosas mismas.

Bajo esta perspectiva, podemos iluminar ampliamente la dificultad exegética que se presenta en la célebre sentencia gadameriana, que reza «el ser que puede ser comprendido es lenguaje»¹⁵. Se han procurado distintas lecturas de esta máxima y, a raíz de ellas, se han ido marcando distintas líneas de lectura. Señalamos dos de las más relevantes:

Una lectura de este adagio es llevada a cabo desde una suerte de panlingüismo pragmático. De esta forma la máxima resultaría «el ser que puede ser comprendido es lenguaje» e invitaría a una concepción tajantemente lingüística de la ontología. El ser se agota en el lenguaje y más allá del lenguaje mismo no «hay» nada. Se abre así una panorámica del ser donde todo ello es susceptible de ser comprendido por vía lingüística. Diversas manifestaciones del lenguaje convergerían en estos condicionantes, tales como los propios juegos del lenguaje en los que el hablante se ve inmerso, la gramática de su lengua o la procedencia lingüística del hablante¹⁶. Esta

¹³ Gadamer, H. G., 1998a, p. 79.

¹⁴ Heidegger, M., 2000, p. 11.

¹⁵ Gadamer, H. G., 1993, p. 567.

¹⁶ Esta idea de corte romántico condiciona y está presente en tesis como las de Whorf, que sostienen precisamente que la lengua de un hablante condiciona en gran medida su experiencia del mundo. Ya procedamos a entenderlo

tesis invita a no observar ninguna realidad más allá del lenguaje, ya que todo (πάν) es lenguaje. Todo lo comprensible estaría atado, de algún modo, a la propia experiencia lingüística y este agotaría el sentido de la vivencia del hablante. La metafísica sería, entonces, un pensamiento inserto en la hermenéutica en la medida en que la expresión del ser se comprendería únicamente desde la historia y el despliegue del lenguaje. Más allá de este lenguaje de la metafísica, en sentido estricto, no habría nada sino la época del nihilismo.

Algunos autores se han aproximado a esta línea de lectura y han elaborado hermenéuticas dispares sobre qué significa, precisamente, la noción de «ser» en esta sentencia gadameriana. Autores como Vattimo o Rorty, por ejemplo, han sostenido una anti-metafísica en la perspectiva gadameriana¹⁷ (esta crítica puede apreciarse claramente en Rorty 2001). En esta obra podemos comprobar cómo Rorty elabora una lectura que da cuenta de un enfrentamiento entre Gadamer y la metafísica. Según Rorty:

Quien quiera salir de la metafísica tiene que dejar de preguntar qué es real y qué no lo es (...) Mientras que el metafísico preguntará si existen realmente las relaciones expresadas en el nuevo vocabulario, el gadameriano sólo preguntará si esas relaciones pueden enlazarse con el vocabulario anterior de un modo que sirva para algo.¹⁸

Rorty favorece de este modo una lectura neopragmatista de la filosofía gadameriana en la que su concepción del lenguaje queda subsumido, en última instancia, al uso pragmático que se puede llevar a cabo con él. Por otra parte, Vattimo elabora una interpretación donde la hermenéutica filosófica se exhibe como un pensamiento ajeno a la metafísica. Por esta misma razón, Vattimo termina sosteniendo que la ontología contemporánea está condenada a su propia desintegración¹⁹. Autores como Marramao, en este mismo sentido, señalan que el pensamiento de Vattimo versa sobre las posibilidades de elaborar una ontología de la actualidad, descargando a la ontología de su peso metafísico (*cf.* Marramao, G., 2009, p. 102). Se perfila de este modo una noción débil de ontología que, si bien la libra de su compromiso metafísico, acerca considerablemente a Vattimo al nihilismo. Las razones que Vattimo toma en consideración para llevar a cabo este debilitamiento del ser es que, según su consideración de la filosofía heideggeriana, tal proceso favorece la creación de una sociedad liberal e igualitaria mientras que, por el contrario, una «metafísica de la unidad» propicia una sociedad autoritaria:

De forma superficial, la respuesta a nuestra pregunta es que una ontología débil, o mejor dicho una ontología del debilitamiento del ser, se apoya en razones filosóficas que favorecen una sociedad liberal, tolerante y democrática en detrimento de otra autoritaria y totalitaria.²⁰

como un determinismo lingüístico o como una invitación a encontrar en el lenguaje el gran condicionante de la vivencia, ambas lecturas del whorfismo nos conducen a concebir al lenguaje como la matriz de toda la experiencia de realidad de un hablante.

¹⁷ Grondin señala que Vattimo configura una «ontología nihilista» a partir, precisamente, de este adagio gadameriano (*cf.* Grondin, J., 2018, p. 204). De Rorty, en cambio, destaca su pretensión de elaborar un «nominalismo pragmático» (*cf.* *Ibid.*, p. 204).

¹⁸ Rorty, R., 2001, pp. 51-54.

¹⁹ “We still require an ontology, if for no other purpose than to demonstrate that ontology is headed toward disintegration.” (Vattimo, G., 2004, p. 19).

²⁰ “In very general terms, the answer is that a weak ontology, or better an ontology of the weakening of

Esta argumentación de Vattimo, si bien apoya sus pretensiones éticas en favorecer una sociedad más justa, desactiva los núcleos de la hermenéutica al privar a la hermenéutica de su trasfondo ontológico en especial a lo relativo al diálogo y a la capacidad generativa del mismo. En realidad, esta pretensión puede ser rastreable del mismo modo en la obra gadameriana sin desatender, simultáneamente, al compromiso que la filosofía puede tener con la ontología o fenomenología. Dicho de otro modo, la lectura de la ontología hermenéutica también aspira a favorecer una sociedad más democrática lo que, a su vez, no sólo demuestra la falta de necesidad de elaborar una ontología alternativa y caduca sino que también muestra cómo Vattimo oculta varias de las vértebras del esqueleto gadameriano al imposibilitar el proyecto que este mismo pretendía llevar a cabo: actualizar el sentido mismo de la filosofía y dar cuenta de la pretensión de verdad que conlleva su experiencia. Tal es el punto que los últimos capítulos de *Verdad y Método I* están dedicados a actualizar el pensamiento platónico en el seno mismo de la ontología hermenéutica. Como veremos, será en esta fusión de horizontes donde Gadamer encontrará uno de los antiguos senderos que la ontología hermenéutica contemporánea podrá rehabilitar: la hermenéutica de la imagen. Asimismo, estas lecturas invitan a no considerar aspectos relevantes para la lectura gadameriana de la comprensión hermenéutica tales como la objetividad de las interpretaciones, el marco epistémico donde operan o la experiencia de la verdad de la vivencia hermenéutica. Estos aspectos quedan anclados al trasfondo ontológico del diálogo tan presente en la filosofía platónica como gadameriana –si bien, en cada uno de ellos, a su manera. En este sentido, en manos de Vattimo y Rorty se dibuja un Gadamer relativista, escéptico y posmoderno que no encaja con muchas de las afirmaciones y problemáticas presentes en sus obras, tal y como afirman autores como Beuchot (Beuchot 2021, 121) y que es incapaz de atender a la importancia de la actualización gadameriana de la tradición filosófica, especialmente de la filosofía antigua.

Frente a las lecturas anti-metafísicas, Jean Grondin ha insistido en que no sólo es posible elaborar lectura alternativa, sino que, precisamente por ello, podemos rastrear en la filosofía de Gadamer una dimensión hermenéutica de la metafísica²¹ que evite caer en el pensamiento posmoderno o nihilista.

Esta última interpretación del adagio gadameriano se acerca más a una postura realista. Podríamos enfatizar su mensaje puntualizando ortotipográficamente la oración del siguiente modo: «el ser, que puede ser comprendido, es lenguaje.» De este modo se abre una perspectiva distinta al panlingüismo o al neopragmatismo nihilista que se aproxima claramente a la filosofía metafísica. Aquello que puede ser comprendido, diría Gadamer, puede serlo exclusivamente en virtud del lenguaje. No obstante, hay diferencias notables frente a la línea de lectura anterior: la perspectiva realista sí admitiría una dimensión de la realidad oculta para el lenguaje. Esta perspectiva reforzaría la finitud humana –tema apreciable en la obra de Gadamer²²–, de modo que la teoría del conocimiento aquí trazada no apelaría a una visión absolutista del conocimiento ni tampoco a un puro relativismo o escepticismo.

Being, supplies philosophical reasons for preferring a liberal, tolerant, and democratic society rather than an authoritarian and totalitarian one.” (Vattimo, G., 2004, p. 19). Trad. mía.

²¹ Grondin, J., 2018, pp. 206 y ss.

²² Gadamer, H. G., 1993, p. 12.

De este modo, el ser inteligible es susceptible de ser comprendido solamente a través del lenguaje, aunque la realidad no se agote en esta vía de conocimiento. Se abre, entonces, un claro problema ontológico relativo a qué hay o es o qué no hay o no es en los espacios que desvela y oculta el lenguaje. Tal y como hemos vinculado a nuestro hermeneuta con su maestro, parece viable trazar y fundamentar una relación entre ambos pensadores en este mismo sentido. Un claro exponente de esta línea de lectura sería Jean Grondin, quien se ha vuelto a insertar en esta problemática.

A nuestro modo de ver, la lectura ontológica de la obra gadameriana gozaría de más apoyos que la lectura que consideraría su filosofía una suerte de panlingüismo, pragmatismo lingüístico o un pensamiento posmoderno o nihilista. Es rastreable esta preocupación metafísica no sólo en obras como *Verdad y Método*, sino también en otras cuyo objetivo es, precisamente, analizar y actualizar los problemas fundamentales de la metafísica griega²³. Más aún, el fragmento donde se ubica el adagio gadameriano continúa revelando un apoyo claro a esta línea de lectura:

El ser que puede ser comprendido es lenguaje. El fenómeno hermenéutico devuelve aquí su propia universalidad a la constitución óptica de lo comprendido cuando determina ésta en su sentido universal como lenguaje y cuando entiende su propia referencia a lo que es como interpretación. Por eso no hablamos sólo de un lenguaje del arte, sino también de un lenguaje de la naturaleza e, incluso, de un lenguaje de las cosas.²⁴

Tal ampliación textual nos permite vislumbrar la preocupación gadameriana desde una perspectiva ontológica, que abraza a la hermenéutica y la conduce hacia los límites de la propia comprensión. Esta línea de lectura podría fundamentarse también, precisamente, en el modo mediante el cual Gadamer piensa la relación entre lenguaje y comprensión del mundo. Esta relación se hace manifiesta mediante el propio concepto de «interpretación». De este modo, el lenguaje haría manifiesto al mundo a través de su propia inteligibilidad. Aquello que aparece mediante el lenguaje son, para Gadamer, las cosas mismas del mundo y este es, en esencia, el problema ontológico de la hermenéutica:

Hay que preguntar ahora, a mi juicio, si el lenguaje no debe ser en definitiva “lenguaje de las cosas” –si queremos pensar realmente algo– y si no es el lenguaje de las cosas el que pone de manifiesto la correspondencia originaria entre alma y ser, de tal modo que incluso una conciencia finita pueda saber algo de ella.²⁵

La relación entre pensamiento de las cosas y las cosas mismas no se halla, entonces, como ya señalaba Heidegger, orientada de manera bilateral. El problema atañe a nuestra conciencia hermenéutica entendida como una *totalidad*. Pero esta conciencia, a su vez, apela a las cosas mismas y al modo como ellas se presentan gracias a la experiencia lingüística insertas en una interrelación ontológica. Gadamer continúa planteándose esta pregunta y procurando acotar los diversos problemas que se abren en su seno. En este sentido, el lenguaje queda caracterizado por una determinada capacidad ontológica, que permite a las cosas manifestarse en él como

²³ En esta línea temática podríamos valorar obras como *La prehistoria de la metafísica, Platón y los poetas, La noción de Bien en Platón y Aristóteles*, etc...

²⁴ Gadamer, H. G., 1993, p. 567.

²⁵ Gadamer, H. G., 1998a, p. 76.

siendo un *algo determinado* y no cualquier otra cosa. Por ello, el mundo no se hace patente en la conciencia del intérprete o hablante como un absoluto, ingente e incondicionado sino, más bien, como una totalidad inteligible gracias al lenguaje. En este sentido, es rastreable, también, la noción heideggeriana de mundo como un *plexo de significaciones* en las que el propio intérprete se ve ya-ahí arrojado²⁶.

Por otro lado, se abre la cuestión que problematiza si este desvelamiento del ser gracias al lenguaje se corresponde precisamente a lo que las entidades son en sí mismas, de ahí, que Gadamer hable de un «lenguaje de las cosas». Asimismo, esta ambigua expresión apela simultáneamente a un doble nivel presente en la lectura realista u ontológica de la hermenéutica gadameriana: por un lado, nosotros tenemos un lenguaje de las cosas en nuestra habla, por el otro, las cosas mismas tienen un lenguaje consigo mismas. Lo relevante de esta dualidad de sentidos es, como señalaba Heidegger, no considerarlos ingenuamente como problemas escindidos. *Grosso modo*, las cosas son como son en el lenguaje de las cosas y este, a su vez, trae a las cosas siendo de tal modo a la vivencia. Hablamos entonces de un realismo matizado, en tanto en cuanto el lenguaje se presenta como el seno de las manifestaciones de las cosas mismas en la vivencia del intérprete.

El foco del problema al que nos enfrentamos puede ser rastreado como problema pensado en la propia obra de nuestro autor. Esta cuestión se centra en la perspectiva que se halla bajo el propio concepto de *interpretación* gadameriano. Un primer acercamiento a esta noción podría atender desde una suerte de búsqueda subjetiva de una realidad o información oculta, al menos *a priori*. No obstante, esta concepción general de la interpretación es rechazada por Gadamer en varias de sus obras, apelando a una noción mediadora de la interpretación, donde el intérprete no es meramente sujeto de interpretación, sino participe de todo un *horizonte de sentido*. De este modo podemos profundizar en nuestra problemática señalando que esa suerte de realismo inherente a la hermenéutica gadameriana conlleva una noción de interpretación meta-subjetiva. Así, la interpretación no sólo se comprende como un proceso mediador sino, además, trascendente al propio intérprete:

La interpretación es lo que ofrece una mediación nunca perfecta entre el hombre y el mundo, y, en este sentido, la única inmediatez y el único dato real consiste en que siempre comprendemos algo como «algo».²⁷

Mediante la interpretación el hermeneuta es capaz de determinar el ser mismo de las cosas como «algo». Gracias a ella, el intérprete consigue tomar conciencia de que *hay* un lenguaje de las cosas. En este sentido, como veremos más adelante, pensadores posteriores han señalado, precisamente, que el sentido de las cosas no surge de una *praxis* subjetiva sino que, más bien, emana de las cosas mismas y acontece en la vivencia²⁸.

²⁶ Heidegger, M., 1951, p. 157.

²⁷ Gadamer, H. G., 1998a, p. 327.

²⁸ Desde este punto es posible trazar un puente común que brota de la obra heideggeriana e impregna a gran parte de la tradición hermenéutica e, incluso, al denominado «giro teológico» de la fenomenología (Janicaud 1991), llevado a cabo por autores como J. L. Marion o J. L. Chrétien. Como señala Díez Fischer, es viable vincular a estos autores con Gadamer precisamente por su concepción realista de la interpretación, donde las cosas mismas son las que rebosan un sentido inagotable (Díez Fischer, 2018, p. 31). Esto conduciría a plantearse si el *fenómeno de lo inaparente* está esbozado, de algún modo, ya en la propia obra de Gadamer (*Ibid.*, p. 31). El

La relación entre la impronta ontológica del lenguaje y esta actualización del problema de la metafísica se centra, en manos de Gadamer, en señalar precisamente esta imbricación profunda entre el sentido oculto del lenguaje de las cosas mismas y el lenguaje de las cosas que condiciona y encamina al propio acto de comprender. Si la metafísica se perfila en la tradición occidental como una determinada «ciencia del ser en cuanto ser», dicha preocupación reaparece en la obra de Gadamer atravesada por la conciencia de la naturaleza lingüística de la comprensión. La actualización de tal problemática se encuentra en este punto concreto en la medida en que la metafísica no es dejada de lado de mono alguno, sino recorrida por un nuevo sendero, la ontología hermenéutica²⁹, gracias a la toma de conciencia del carácter ontológico del lenguaje.

Así pues, Gadamer es capaz de vincular estrechamente no sólo a la metafísica y a la hermenéutica sino, además, a su propuesta filosófica con la tradición fenomenológica. Tal es el punto que, en 1983, Gadamer llega a sostener que «fenomenología, hermenéutica y metafísica no son tres puntos de vista filosóficos distintos, sino el filosofar mismo»³⁰. De este modo, a nuestro juicio, Gadamer recupera el problema central de la metafísica e introduce a la hermenéutica como único itinerario posible para recorrerla.

No es arriesgado, por lo tanto, sostener una lectura de la hermenéutica gadameriana como un camino de retorno, pasado por diversas críticas históricas y filosóficas, hacia las preguntas metafísicas. Si bien Gadamer no cae en problemas relativos a la ingenuidad de determinadas posturas filosóficas, es posible sostener una lectura ontológica de su obra, bañada claramente por la hermenéutica. De este modo el pensamiento metafísico se actualiza a través de la hermenéutica y llega a tener, para nosotros mismos, un sentido. Algunas preguntas esenciales recorren su mirada y hacen eco en obras de otros hermeneutas posteriores como Ricoeur o Grondin: ¿cuál es, entonces, el sentido de las cosas? La problematización de la pregunta metafísica llevada a cabo por la propia hermenéutica se encuentra esbozada en Gadamer como el atisbo de una suerte de *ontología hermenéutica*.

3. Grondin y la ontología hermenéutica

«*Sensus non est inferendus sed efferendus*» así reza, como señala Grondin³¹, uno de los lemas fundamentales de la hermenéutica. El sentido de las cosas no es impuesto por la interpretación del hermeneuta sino que, más bien, este se encuentra en medio

estudio de Díez Fischer es sugerente y abre varias cuestiones que, a nuestro juicio, permiten también conectar el fenómeno hermenéutico de la «escucha» en toda la tradición fenomenológica (*Ibid.*, p. 28), llegando finalmente a la hermenéutica filosófica de Gadamer, que entiende la escucha como una interpretación de lo inaparente (*Ibid.*, p. 52). Siguiendo la tesis de Díez Fischer podemos rastrear también esta filosofía en la última obra heideggeriana (Heidegger, M., 1990, p. 233).

²⁹ Si bien algunos autores han elaborado una diferencia entre ontología y metafísica, bajo nuestro punto de vista ambas son formas de expresar una preocupación que acompaña a la filosofía desde su apertura en la obra platónica. Esta preocupación, en última instancia, versa sobre el modo en el que la filosofía puede o no dar respuesta sobre el sentido de las cosas mismas, sobre aquello que las plenifica y hacer ser tal y como aparecen en nuestras experiencias. La ontología hermenéutica recupera esta preocupación actualizándola bajo los senderos de la fenomenología y de la hermenéutica filosófica.

³⁰ Gadamer, H. G., 1998, p. 37.

³¹ Grondin, J., 2018, p. 79.

del sentido de las cosas mismas. Las cosas rezuman en sentido, pero este permanece oculto de antemano. Solo una mirada hermenéutica, como señala Gadamer, es capaz de adentrarse en ello críticamente y de dar cuenta de lo inaparente.

Grondin elabora una hermenéutica que invita a dinamizar un pensamiento metafísico, donde el sentido de las cosas las configura desde su ser mismo:

El sentido de las cosas debe ser entendido gramaticalmente como un genitivo subjetivo: el sentido pertenece en primer lugar a las cosas y, la mayoría de las veces, nos contentamos con tomar debida nota y adaptarnos a lo que exige. Una de las tareas de una metafísica hermenéutica es recordarlo.³²

La tesis central de Grondin, acerca de la perspectiva gadameriana, viene a sostener un doble nivel de sentido en la sentencia anteriormente mencionada. Si el ser que puede ser comprendido es lenguaje, esto nos invita no sólo a comprender que hay un presentimiento de realidad (una noción operativa y metafísica de «ser») en la hermenéutica gadameriana sino, también, a considerar al lenguaje como único medio de acceso hermenéutico a dicho espacio de constitución ontológica. Esta es, a nuestro juicio, la herencia que hace distintivo al pensamiento de Grondin frente a otros hermeneutas. La diferencia entre la ontología hermenéutica y otras posturas de la hermenéutica filosófica, entre las que podrían encontrarse a Vattimo o a Rorty, sería principalmente la asunción de que la metafísica u ontología sirve de motor para la hermenéutica y que esta es el camino más fiable para adentrarse críticamente en la radicalidad de su preguntar.

El propio Grondin señala que, pese a que la hermenéutica se haya querido autocomprender, a raíz de los estudios de Gadamer, como una muestra filosófica del posmodernismo³³, es posible rastrear una actualidad del pensamiento metafísico en Gadamer. Grondin se apoya, precisamente, en la comprensión ontológica que se puede desprender a la sentencia gadameriana, invitando a considerar una apertura determinada dada desde la hermenéutica.

Señalando en esta imbricación entre ontología y hermenéutica, Grondin hace viable transitar un itinerario metafísico en las últimas reflexiones de Gadamer. Esta conjugación no es específica de Gadamer, pues como algunos investigadores señalan es posible también encontrarla en la obra de Heidegger e, incluso, de Paul Ricoeur³⁴.

De este modo, Grondin se inserta en una tradición que versa sobre los problemas metafísicos –entre otros muchos– de la hermenéutica: la *ontología hermenéutica*. Para este filósofo, es posible sostener una lectura realista del adagio gadameriano,

³² *Ibid.*, p. 81.

³³ *Ibid.*, p. 190 o pp. 203-204.

³⁴ Algunos autores como Adrián Bertorello (2009) señalan a este respecto la clara preocupación metafísica en obras de Ricoeur, tales como *La metáfora viva*. La tesis sostenida por este investigador es que, para Ricoeur, la metáfora tiene una “vehemencia ontológica” (Bertorello, A., 2009, p. 343) que apunta a un nivel del sentido del ser. Precisamente Grondin señala este mismo talante metafísico de la hermenéutica ricoeuriana (Grondin, J., 2018, p. 216). Consideramos que este estudio puede ser incluso ampliado desde la postura gadameriana, hablando incluso de una *ontología hermenéutica* presente en obras como *El conflicto de las interpretaciones*. Desde esta obra se abre un camino de análisis que atiende al símbolo como un mediador ontológico (Ricoeur, P., 2003, p. 264) que apunta hacia un sentido metafísico que el lenguaje alberga. Sin duda, esta concepción del lenguaje se sitúa en los senderos de la ontología hermenéutica al afirmar que “por este saber reflexivo, el lenguaje se sabe en el ser (...) esta conciencia reflexiva, lejos de encerrar al lenguaje sobre sí mismo, es la conciencia misma de su apertura” (Ricoeur 1980, 402)

donde la interpretación no se apoye en un subjetivismo ni relativismo epistémico y donde la propia noción de ser apunte a una dimensión metafísica de la experiencia hermenéutica. En este mismo sentido, para Grondin es viable considerar dicho adagio desde la perspectiva que ya encontramos en *El giro hermenéutico*, donde la filosofía se comprende como un ejercicio simultáneamente fenomenológico, hermenéutico y metafísico³⁵. De este modo, Grondin salva al pensamiento gadameriano de caer en el nihilismo que baña la lectura de otros hermeneutas posmodernos como Vattimo o Rorty.

Ahora bien, la pregunta que se abre en este momento hace referencia a la comprensión del ser que se manifiesta en esta ontología hermenéutica. Este es, a nuestro juicio, el *quid* de la cuestión, puesto que también encontramos una crítica por parte de Gadamer a la tradición metafísica. Esta crítica no puede ser desatendida ni minusvalorada. Recogemos por este motivo dos hitos importantes que alejan a Gadamer de aquellas ontologías que privan a la filosofía carácter hermenéutico:

La primera de ellas puede ser rastreada en la obra de Gadamer como una crítica al dualismo ontológico y epistémico. Gadamer atiende precisamente a los límites de los diversos dualismos para solventar, precisamente, al problema de la interpretación hermenéutica. Esta crítica es llevada a cabo desde distintos ángulos y ha sido de este modo acogida por otros filósofos como Bertram. Este autor destaca una de estas críticas llevada a cabo desde la noción de *círculo hermenéutico*³⁶. Bertram acoge positivamente la crítica de Gadamer al subjetivismo estético para remarcar, justamente, el carácter receptivo y circular de la experiencia del intérprete³⁷. Esta asunción le permite, además, iluminar las tesis gadamerianas sobre la ontología del arte para concluir que «el arte basa su ser en nuestra transformación.»³⁸. En definitiva, para los filósofos hermeneutas el dualismo ontológico queda en entre dicho cuando asumimos precisamente el talante o vehemencia ontológica de la propia interpretación del sujeto, que circunscribe su propia actividad y condiciones. No hay, por ende, un plano de la realidad objetiva y una vivencia subjetiva de la misma sino que, para la ontología hermenéutica, el hermeneuta se encuentra de algún modo arrojado a la interpretación e inmerso en la participación de la totalidad de las interpretaciones que circundan su experiencia. Hablamos entonces de una estructura circular de la vivencia donde la interpretación brota y queda orientada hacia la totalidad de sus proyecciones de sentido y posibilidades existenciales.

La segunda de ellas recaería precisamente en la noción de *representatio*³⁹ sintomática, para Heidegger, de una decadencia del pensar metafísico⁴⁰. Para Gadamer, tal y como encontramos en *Verdad y Método I*, la esencia de la imagen

³⁵ *Op. p.* 14.

³⁶ Heidegger, M., 1951, pp. 170-71; Gadamer, H. G., 1998, pp. 63-70.

³⁷ Bertram, G. W., 2008, p. 268.

³⁸ *Ibid.*, p. 276.

³⁹ Gadamer, H. G., 1993, p. 190.

⁴⁰ Esta idea puede ser rastreada como puente común entre *La época de la imagen del mundo* y *¿Qué significa pensar?* En este mismo sentido, la pregunta hermenéutica se torna metafísica en manos de Heidegger en la medida en que este se cuestiona no sólo por el fenómeno del pensamiento sino también por la posibilidad de instalarnos en un pensar que esté más allá de la historia del pensamiento que llevamos encima al filosofar. Así, en manos de Gadamer, esta problemática invita no tanto a considerar si uno puede o no, mediante la experiencia hermenéutica, «salirse de la historia» como conducir a esta hacia una actualización novedosa y original de la propia historia que inunda la interpretación.

consiste en incremento de ser que supera el esquema dual entre original y copia⁴¹. Esta imagen no se agota en la reduplicación de un determinado ente (como veíamos anteriormente con la crítica al dualismo) como sí haría según Gadamer el *símbolo*⁴². De este modo, para nuestro hermeneuta tanto el símbolo como el signo se circunscriben en el ámbito de una ontología dualista, ya sea por su naturaleza sustitutiva o referencial. No obstante, a diferencia de estos, la imagen alberga una valencia óptica, o vehemencia ontológica según Ricoeur, positiva. Este aspecto hace de la imagen el centro de las reflexiones de una ontología hermenéutica, ya que su dinámica es concebida como una suerte de proceso expresivo o emanativo que trasciende al dualismo. Para Gadamer este fenómeno ya fue vislumbrado por la tradición neoplatónica al señalar no sólo este aspecto ontológico de la imagen sino, precisamente, al comprenderlo como una emanación o expresión del ser⁴³. Este concepto refiere, entonces, a un acto donativo de sentido mediante el cual la imagen se dona sin agotarse. Para Grondin, precisamente, este concepto puede ser ilustrativo a la hora de comprender mejor ese «lenguaje de las cosas» que nos permitiría una rehabilitación hermenéutica de la metafísica:

El lenguaje que utilizamos sobre él viene del mismo ser. «Emana» de él, dirá incluso Gadamer. Esta es la parte peor comprendida de su hermenéutica, la más difícil, probablemente porque se trata de su vertiente más metafísica.⁴⁴

En este sentido la noción de la imagen vislumbrada desde una ontología hermenéutica refiere a un proceso del ser donde ello se dona, expresa o emana hacia el sentido mismo de las experiencias vividas. Asimismo, esta comprensión del ser no puede agotarse en una tradición que Heidegger bien podría tildar de «ontoteología» ni tampoco en una epistemología dualista basada en la *representatio*, pues de lo contrario no sería viable una comprensión unitiva del sentido de la imagen. Esta idea encuentra su operatividad en una ontología hermenéutica, donde el ser mismo se expresa mediante la imagen y el lenguaje es su medio de comprensión. De este modo, la noción de ser no queda apresada ni por un reduccionismo óptico ni tampoco por una visión técnica de la racionalidad humana. En la ontología hermenéutica el filósofo se plantea el sentido de sus experiencias porque algo *acontece* en ellas. En este sentido, Grondin señala que «el acontecimiento de la comprensión, para Gadamer, está siempre penetrado de lenguaje»⁴⁵.

Así, Grondin redescubre en su tradición una recuperación y actualización del pensamiento metafísico, donde la cuestión que se problematiza es hasta qué punto el lenguaje de la metafísica invita a una apertura de la comprensión, favoreciendo un diálogo entre las tradiciones que sustentan nuestra experiencia y ella misma. Dicho de otro modo, para que hubiera una fusión de horizontes en la propia experiencia hermenéutica, ¿no sería necesario que la metafísica no supusiera un lenguaje cerrado? Esta problemática ha sido señalada por algunos autores como una de las grandes

⁴¹ *Ibid.*, p. 189.

⁴² «Este es el sentido en el que de hecho la imagen está a medio camino entre el signo y el símbolo. Su manera de representar no es pura referencia ni pura sustitución. Y esta posición media que le conviene lo eleva a un rango óptico que le es enteramente peculiar». Gadamer, H. G., 1993, p. 102.

⁴³ *Ibid.*, p. 597.

⁴⁴ Grondin, J., 2018, p.206.

⁴⁵ Grondin, J., 2006, p. 366.

discusiones entre Gadamer y su maestro. En la medida en que Heidegger asume la necesidad de *superar* una determinada tradición e historia de la metafísica, él mismo condiciona a interpretar a la metafísica como una suerte de lenguaje cerrado⁴⁶. Este es el gran punto de inflexión entre las posturas de Heidegger y otras posturas como la de Gadamer o Ricoeur⁴⁷.

Sin embargo, tanto para Gadamer como para Grondin es posible rehabilitar la metafísica a través de la hermenéutica precisamente porque la metafísica no es un lenguaje cerrado:

Para él (Gadamer) no hay un lenguaje cerrado de la metafísica. La noción misma de un “lenguaje de la metafísica” ya lo demuestra, porque busca trascender una predeterminación considerada funesta porque no haría justicia a lo que es, en consecuencia, al ser mismo. La única lengua que conoce Gadamer es aquella que hablamos y que siempre está en condiciones de elevarse por encima de las expresiones esclerotizadas del lenguaje que dejaron de ser expresivas. Para ello no se necesita superar la metafísica sino prestar atención a las cosas mismas (...) y a nuestras maneras de decir y de pensar, que siempre puede ampliarse, matizarse y acoger nuevos contenidos.⁴⁸

Así pues, situándonos en la perspectiva de una ontología hermenéutica, es posible conducir los esfuerzos de la filosofía hacia un pensar del ser que, gracias a su propio criticismo, deseché nociones y sistemas que clausuran al pensamiento de su propia apertura hacia el mundo. De ahí que el acontecimiento sea el modo originario mediante el cual el ser emerge en las experiencias del filósofo. En este sentido es posible sostener que la metafísica se ha planteado a ella misma como problema durante toda su historia, favoreciendo que la propia pregunta por el ser no quedase relegada al olvido y se formulara desde distintos ángulos, a fin de comprender aquello que permite y acontece en la propia comprensión. Si, como señala Grondin, la hermenéutica tiene por objeto replantearse los modos del pensar las cosas mismas, entonces es posible señalar, tal y como ya hizo Gadamer, una imbricación no sólo entre la hermenéutica y metafísica sino, también, con la fenomenología filosófica.

Se plantea entonces una recuperación de la pregunta metafísica como una manera viva del pensamiento de cuestionarse el sentido de las cosas que hay en el mundo.

⁴⁶ Insistimos en una idea que, en ocasiones, ha pasado inadvertida. El hecho de que Heidegger procure una superación de la metafísica no invita a desecharla o a invalidar la propia metafísica. Más bien, lo que Heidegger procura es una superación de una determinada historia de la metafísica –en la que él se encontraba– para repensar aquello que, desde un inicio, quedó relegado al olvido: la propia pregunta por el sentido del ser. De ahí que Heidegger sostenga que «la metafísica, incluso superada, no desaparece. Regresa transformada y continúa dominando como distinción entre el ser y lo ente, distinción que sigue en vigor» (Heidegger, M., 1994, pp. 1-2). Lo que se busca superar es la historia de la metafísica en tanto olvido del ser, en vistas a recuperar, precisamente, el propio problema metafísico y, desde ahí, transitar nuevos itinerarios del pensar. Entendemos que esa ontología de la imagen sería un aspecto que no sólo renovarían hermenéuticamente el problema del ser sino que, también, conectaría claramente a Gadamer con la tradición platónica y neoplatónica, lo que queda claro como su propia pretensión en obras como *Verdad y Método I*.

⁴⁷ El filósofo francés destaca la comodidad de algunas posturas filosóficas que rotulan a la historia del pensamiento occidental bajo «la» metafísica, así dirá Ricoeur «creo que ha llegado el momento de prohibirse la comodidad, convertida en pereza de pensamiento, de englobar bajo una sola palabra –metafísica– a todo el pensamiento occidental.» (Ricoeur 1980, p. 412). Rescatamos así la importancia de llevar a cabo una lectura crítica del sentido de la ontología hermenéutica de estos autores (*op. cit.* 34), en especial en lo referente a la hermenéutica de la imagen que es posible actualizar desde ellos.

⁴⁸ Grondin, J., 2018, p. 212.

De este modo, el filósofo se preocupa no sólo por estudiar la dimensión óptica de las cosas sino también la posibilidad ontológica de que ellas sean comprensibles. Precisamente la noción de acontecimiento y la dinámica expresiva o emanativa del ser nos permiten entrar en diálogo con el lenguaje de la metafísica. Pero este acceso no es un concebido como una incursión teórica o meramente intelectual, más bien al contrario, el filósofo se pone en juego a sí mismo y por entero al plantearse el sentido de que él mismo se vea ahí interrogado. Toda su identidad e historia, toda la configuración del ser está puesta en juego en la hermenéutica. De ahí que la metafísica no sea concebida por la ontología hermenéutica como una disciplina de diversos sistemas filosóficos sino, más bien, una pregunta que emerge radicalmente de las experiencias que el filósofo tiene con las cosas mismas. Por ende, el lenguaje de la metafísica ha de emerger como propio en la experiencia filosófica o, en palabras de Gadamer, ha de actualizarse en el acontecimiento mismo de la comprensión de las cosas en la experiencia.

Considero que a este respecto Beuchot apunta con precisión a que a lo largo del desarrollo de la ontología hermenéutica se han buscado distintos senderos que orienten a la ontología hacia su propio carácter especulativo⁴⁹. En este sentido, tiene razón el autor al sostener que autores como Ricoeur «trata(n) de evitar que la nueva ontología sea metafísica, en el sentido de algo más allá del mundo, y, sobre todo, evitar que sea ontoteología»⁵⁰. La cuestión central, a mi parecer, es que entender el modo mediante el cual la ontología hermenéutica queda circunscrita en el pensamiento del ser y qué tipo de comprender se desprende de estas asunciones metafísicas. No se trata, como han señalado algunos filósofos al respecto de la metafísica tradicional, de acatar dogmáticamente una determinada noción óptica de lo divino o del ser. Tal derivación de la ontología hermenéutica sería, por ello, una aproximación acrítica a su despliegue. Tal como señala Beuchot⁵¹ al respecto de esta ontología hermenéutica, es posible rastrear en este carácter especulativo de la ontología una preocupación sobre la relación entre el lenguaje y lo real, preocupación que, si bien es consustancial a la propia filosofía, bajo la ontología hermenéutica cobra un matiz relevante. La preocupación fenomenológica sirve a este propósito en la medida en que garantiza a la ontología hermenéutica una atención al modo de ser propio de cada entidad enmarcada en el horizonte la vivencia. La naturaleza especulativa de esta filosofía no versa, entonces, sobre un pensamiento abstracto e indefinido del ser sino, más bien, sobre el sentido mismo de la comprensión humana. Bajo esta experiencia hermenéutica el lenguaje no sólo se torna protagonista en el estudio de la vivencia sino que barniza a toda comprensión posible bajo una determinada simbólica. En este sentido, se apunta, tal y como sostiene Beuchot, a que “la ontología/metafísica ha de usar la hermenéutica y el símbolo para reedificarse”⁵². Esta conexión, por lo tanto, hará posible rehabilitar la metafísica a través de la hermenéutica, apuntando al sentido mismo de la vivencia y de la comprensión. El enlace demarca al estudio de la hermenéutica de la imagen como nexa entre una hermenéutica filosófica y aquellas filosofías, como la neoplatónica, que hacen de la imagen un ámbito de estudio estrictamente ontológico.

⁴⁹ Beuchot, M., 2008, pp. 82-83.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 82.

⁵¹ *Ibid.*, p. 83.

⁵² *Ibid.*, p. 89.

Lejos de toda duda, vemos posible transitar este camino de la ontología hermenéutica que, tal y como sostiene Gadamer, no versa de nada salvo de las cosas mismas y de la experiencia que tenemos sobre ellas. La actualización del problema del ser que palpamos en *Verdad y Método I* abre, de este modo, una nueva panorámica que conduce claramente a la hermenéutica hacia sus puntos más álgidos y especulativos. Es ahí donde la hermenéutica queda conducida hacia una ontología de la imagen. Este es, aún hoy día, uno de los focos problemáticos de los estudios de filosofía antigua y, a su vez, uno de los ángulos más pioneros en investigaciones de hermenéutica contemporánea. Entendemos que esta hermenéutica de la imagen, supeditada a la ontología hermenéutica, puede ser uno de los caminos mediante los cuales la hermenéutica contemporánea puede favorecer el estudio de la tradición metafísica y, a su vez, actualizar dichos problemas para continuar atendiendo a la imagen desde una hermenéutica de la escucha⁵³. La originalidad del pensamiento de Gadamer, como señala Grondin, se encuentra entonces en esta osadía hermenéutica que pretende encontrar una demarcación de su sentido en aquello que algún día se denominó metafísica.

4. Conclusiones

Tras mostrar las raíces heideggerianas de la ontología hermenéutica que Gadamer esboza en su obra, hemos atendido a las diversas líneas de lectura que se han abierto precisamente desde aquel célebre adagio presente en *Verdad y Método I* que sostiene que «el ser que puede ser comprendido es lenguaje». Hemos hecho manifiesta una de estas corrientes hermenéuticas, en la que se sitúan Vattimo o Rorty, que invita a contemplar un Gadamer posmoderno y nihilista, donde el problema del ser queda superado por la hermenéutica filosófica. En cambio, otra vertiente interpretativa sostenida por Jean Grondin da cuenta, precisamente, de que en ese adagio es posible abrir un itinerario hermenéutico hacia el problema del ser. Este tránsito no versa sobre un mero análisis histórico del problema del ser sino que, más bien, procura una actualización de la metafísica desde el seno mismo de la hermenéutica, entendida como un determinado giro de la fenomenología. Grondin recupera así la imbricación entre estas tres perspectivas de la filosofía que, señala Gadamer, son el filosofar mismo.

De este modo queda replanteada la cuestión de la metafísica y actualizada por la propia hermenéutica filosófica. El problema del ser no se ha mostrado entonces como un lenguaje por superar ni como el *modus vivendi* del filósofo en su torre de marfil. Esta perspectiva se nos ha hecho manifiesta desde una relación simbólica del ser humano con el mundo que lo circunda, cuyo interés es versar sobre las cosas mismas. El propio Gadamer comprende que la interpretación, en esta experiencia hermenéutica del mundo, no juega un papel subjetivo ni relativista. El interés del hermeneuta, por ende, es el de dar con el sentido de las cosas mismas y con su

⁵³ En *La hermenéutica contemporánea*, M. Maceiras y J. Treballe (1990, p. 128 y ss.) apuntan a un doble nivel de sentido en la hermenéutica, al modo en el que P. Ricoeur lo hizo. Uno de estos niveles sería el de la hermenéutica de la sospecha y otro, de un talante más marcadamente ontológico, el de la escucha. Se han elaborado ángulos de estudio de la filosofía antigua precisamente desde esta denominada *hermenéutica de la escucha*. Algunos de los estudios que se encaminan en esta dirección son, por ejemplo, los de Hermoso Félix 2011, 2014; Gutiérrez 2016 o Benito Torres 2021.

propio lenguaje, haciendo patente que solo la experiencia lingüística permite al ser desvelarse en las cosas mismas y hacer propio su acontecer en la vivencia. Circunscrita en esta nueva ontología, la hermenéutica dará cuenta del pensamiento del ser bajo una determinada ontología de la imagen o del símbolo. Esta es una de las problemáticas más actuales e innovadoras de la ontología hermenéutica que, como señalaba Gadamer, la conecta con el sentido mismo de la filosofía antigua.

Conjugando los rostros y problemas más actuales de la filosofía, Grondin es capaz de socavar los pilares de la hermenéutica gadameriana para recuperar el tacto con el que el filósofo supo apreciar el problema del ser, invitándonos a planteárnoslo a nosotros mismos como problema digno de ser pensado.

5. Referencias bibliográficas

- Benito Torres, J.: “Fenomenología de la experiencia mística: Plotino y la hermenéutica de la racionalidad”, *Investigaciones Fenomenológicas*, 18, 2021, pp. 12-31.
- Bertorello, A.: “Criterios de textualidad en la hermenéutica de Paul Ricoeur. Un análisis crítico”, *Revista Internacional de Filosofía*, 14, 2009, pp. 43-63.
- Bertram, G. W.: “¿Qué es el arte? Esbozo de una ontología del arte”, *Estudios Filosóficos*, 67, 2018, pp. 263-281.
- Beuchot, M.: “La hermenéutica y las nuevas ontologías”, *EN-CLAVES del pensamiento*, 2 (4), 2008, pp. 77-89.
- Beuchot, M.: *Hermenéutica, metafísica y conocimiento*, Universidad Autónoma de Puebla, 2021.
- Díez Fischer, F.: “La hermenéutica de Gadamer como escucha tras la huella. ¿Una hermenéutica de lo inaparente?”, *Escritos*, 26 (56), 2018, pp. 21-61.
- Gadamer, H. G.: *Verdad y Método I* (Trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito), Salamanca, Sígueme, 1993.
- Gadamer, H. G.: *Verdad y Método II* (Trad. de Manuel Olasagasti), Salamanca, Sígueme, 1998a.
- Gadamer, H. G.: “Fenomenología, hermenéutica, metafísica” en *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra, 1998b.
- Grondin, J.: *Introducción a la metafísica* (Antoni Martínez Riu), Barcelona, Herder, 2006.
- Grondin, J.: *Del sentido de las cosas: la idea de metafísica* (Trad. de Víctor Goldstein), Barcelona, Herder, 2018.
- Grondin, J.: *La belleza de la metafísica* (Trad. de María Pons Irazazábal), Barcelona, Herder, 2021.
- Gutiérrez, C.: “El ánimo neoplatónico de la hermenéutica de Gadamer”, *Ideas y Valores*, 65, 2016, pp. 337-352.
- Heidegger, M.: *Ser y tiempo* (Trad. de José Gaos), México, Fondo de Cultura Económica, 1951.
- Heidegger, M.: “La esencia del habla” en *De camino al habla* (Trad. de Yves Zimmermann), Barcelona, Odós, 1990.
- Heidegger, M.: “Superación de la metafísica” en *Conferencias y artículos* (Trad. de Eustaquio Barjau), Barcelona, Serbal, 1994.
- Heidegger, M.: “La época de la imagen del mundo” en *Caminos del bosque* (Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte), Madrid, Alianza 1996.

- Heidegger, M.: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (versión y trad. de Jaime Aspiunza), Madrid, Alianza Editorial, 1999.
- Heidegger, M.: *¿Qué significa pensar?* (Trad. de Raúl Gabás), Madrid, Trotta, 2005.
- Heidegger, M.: *Carta sobre el humanismo* (Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte), Madrid, Alianza, 2006.
- Hermoso Félix, M. J.: “El símbolo en el “De Mysteriis” de Jámblico: la mediación entre el hombre y lo divino”, *Universidad Complutense de Madrid*, 2011.
- Hermoso Félix, M. J.: “La filosofía de Plotino. Una metafísica de la imagen”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 31, 2014, pp. 11-27.
- Janicaud, D.: *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, París, Éditions de L'Éclat, 1991.
- Lafont, C.: *La razón como lenguaje: una revisión del “giro lingüístico” en la filosofía del lenguaje alemana*, Madrid, Visor, 1993.
- Maceiras, M. y Trebolle, J.: *La hermenéutica contemporánea*, Madrid, Cincel, 1990.
- Marramao, G.: “¿Qué es ontología tras la metafísica? Conversaciones con Gianni Vattimo y Richard Rorty” en *Debilitando la filosofía* (Santiago Zabala Ed.), Barcelona, Anthropos, 2009.
- Ricoeur, P.: *El conflicto de las interpretaciones* (Trad. de Alejandrina Falcón), México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Ricoeur, P.: *La metáfora viva* (Trad. de Agustín Neira), París, Trotta, 1980.
- Rorty, R.: “«El ser que puede ser comprendido es lenguaje»” en *«El ser que puede ser comprendido es lenguaje»*. *Homenaje a Hans-Georg Gadamer* (Trad. de Antonio Gómez Ramos), Madrid, Síntesis, 2001.
- Vattimo, G.: “Nihilism and emancipation” en *Ethics, Politics and Law*, Nueva York, Columbia University Press, 2004.
- Vigo, A. G.: “Kehre y destrucción. Sobre el impacto hermenéutico del «giro» hacia el pensar ontohistórico” *Ápeiron. Estudios de filosofía* 9, 2018, pp. 115-133.