



Grondin, J. *Del sentido de las cosas. La idea de la metafísica* Ed. Herder. Barcelona. 2018. 226 páginas.

Jean Grondin (27 de agosto de 1955) es un filósofo actual, especializado en la filosofía de Kant, Gadamer y Heidegger, y centrado en las ramas de la fenomenología, la hermenéutica y la filosofía. Y son en estas dos últimas en las que se centra en la obra que aquí nos atañe, a saber, *Del sentido de las cosas. La idea de la metafísica*.

De hecho, el propio autor afirma en el prefacio que la filosofía es una metafísica hermenéutica o bien una hermenéutica filosófica. No obstante, consideramos oportuno ir desarrollando el argumento de nuestro autor, para lo cual expondremos las ideas principales de las seis lecciones que forman la obra.

En la primera de ellas, el autor nos alerta sobre la gran dificultad de la tarea que él mismo se propone, es decir, (re)pensar la metafísica después del romanticismo del siglo XIX y, sobre todo, del deconstruccionismo propio del siglo XX. Centrándose en este último, Grondin destaca dos grandes corrientes, la filosofía analítica y la fenomenología, que trataron de superar la metafísica; pero la objeción que pone el autor es que solamente es posible superar la metafísica con otra metafísica. Sin embargo, ¿qué es o qué entendemos por metafísica?

Nuestro autor la define como el esfuerzo vigilante del pensamiento humano por comprender el conjunto de la realidad y sus razones. De esta definición nos detendremos en dos términos que consideramos fundamentales. En primer lugar, en “esfuerzo”, dado que, a nuestro juicio, implica dos factores: por un lado, que es una aspiración y, por otra, que posibilita la falibilidad. En segundo lugar, Grondin también reflexiona sobre el concepto de “comprender”, del cual destaca que implica colectividad (com-prender), sometimiento a la realidad y, por tanto, aceptar aquello que se me presenta, es decir, es un verbo transitivo, pues se comprende algo de otra cosa. Y, por supuesto, se comprende a través del lenguaje.

Pasemos, por lo tanto, a analizar el objeto de nuestro aprendizaje: el sentido de las cosas. Hacer referencia al sentido de las cosas elimina por completo la posibilidad de que toda suerte de constructivismo; es decir, Grondin parte de la base de que la realidad tiene un sentido ajeno a nosotros o al que le queramos dar y que podemos aprehender. Afirma que entramos en contacto con el mundo por medio de los sentidos; pero, nuestros sentidos están guiados por el sentido de las cosas. El ser humano puede sentir las cosas a través de los sentidos o a través de nuestra inteligencia. De ahí que Grondin plantee que el ser humano posee una inteligencia sintiente. Y esta relación entre inteligencia y sentido tiene una explicación etimológica. El verbo griego más antiguo que hace referencia la inteligencia es “noein”, que en un primer momento significó “oler, olfatear”. Es decir, el modelo de inteligencia que aquí nos plantea el autor no es una relación objetiva y separada entre el sujeto cognoscente y la cosa conocida, sino que se trata de un sentir interesado y animado por cierta capacidad de juzgar.

Sin embargo, no somos los únicos seres vivos que podemos “olfatear las cosas”, pero sí defiende Grondin que lo que nos distingue al resto de animales es que tene-

mos la capacidad de captar ese sentido (oculto) de las cosas a través de un lenguaje complejo, dado que este es el que posibilita que reflexionemos sobre el sentido de las cosas.”

Hemos visto que, hasta ahora, hemos utilizado el término “sentido” con varias significaciones. Para esclarecer este asunto, el autor nos ofrece cuatro denotaciones del término. En primer lugar, el sentido direccional, que es la dirección que adoptan las cosas, la cual puede tener una finalidad o no. Por ejemplo, el viento tiene una dirección, pero jamás podríamos decir de él que es teleológico. En segundo lugar, encontramos el significado signifiante, que hace referencia a lo que captamos cuando entendemos algo, su finalidad o su razón. Por ejemplo, cuando entendemos que un bebé llora porque tiene hambre. El siguiente es el sentido sensitivo o captación de sentir, que hace referencia al sentido de las cosas que, recordemos, Grondin defiende que es aprehensible para el ser humano. Y, por último, el sentido reflexivo de las cosas, que consiste en la capacidad de reflexionar sobre las cosas (que precisa del anterior significado, de la capacidad para aprehender su sentido).

Una vez que hemos planteado los fundamentos en los cuales se basa Grondin, llegamos a uno de los problemas centrales de la filosofía: ¿qué es la verdad?

Podemos esbozar esta problemática enfrentando dos posiciones, la primera que concibe que la verdad es adecuación, cuyo ejemplo que tomaremos es el de Santo Tomás de Aquino; y, en segundo lugar, entender la verdad como “des-velamiento”, representado por Heidegger.

Antes de pasar a explicar ambas posturas, es preciso que distingamos tres planos de la verdad. En primer lugar, encontramos la Verdad (con mayúscula), que hace referencia a la sabiduría última, a la trascendencia. El segundo sería la verdad de las cosas (como las ideas platónicas) y, por último, la verdad del conocimiento o del sentir humanos. Respecto al primer plano, Grondin no habla dado que se extrapola de las posibilidades humanas. Y es en el tercero en el que se produce ese conflicto entre verdad como adecuación o como des-velamiento. Nuestro autor opta por la primera opción.

El término “adequatio” está formado por una preposición (“ad”) y el término “equatio”. Y aquí encontramos la mejor definición posible de este concepto. En primer lugar, dicha preposición indica que hay un movimiento hacia algo, es decir, que el conocimiento tiene una finalidad: ser adecuado a la realidad. Y, por otro lado, el término “equatio”, expresa igualdad. Pretender que el conocimiento sea igual a la realidad puede resultar muy ambicioso; pero lo que significa el concepto “adequación” es, precisamente, que nuestro conocimiento se dirige hacia la igualdad con las cosas, pretende acercarse a ellas. De aquí se deduce que hay distintos grados de “adequación”.

Por lo tanto, el ser humano, a través de su inteligencia, puede enunciar teorías que sean (más o menos) adecuadas a la realidad. Pero ¿qué es la inteligencia? Para responder a esta cuestión, trazaremos el recorrido conceptual de este término desde Homero hasta Platón. El gran literato griego entendía por “noein” como la captación muy particular de una situación en la que se mezclan el descubrimiento, el reconocimiento y una fuerte emoción. Es decir, se funden elementos cognitivos y volitivos. Por ello, podemos afirmar que, para Homero, el “noein”, tiene un sentido penetrante de las cosas.

A esta definición, Heráclito le añade la posibilidad de captar la realidad última de las cosas, es decir, este autor separa el “noein” de las cosas particulares, dado que

está orientado a la verdad última de las cosas, la cual se encuentra oculta pero que nuestra inteligencia puede aprehender. Esta nueva aportación la recoge Parménides, pero introdujo una innovación: el error. Y, a su vez, esta separación de inteligencia – error es recogida por Platón, pero va mas allá, ya que el dualismo gnoseológico introducido por Parménides Platón lo lleva al terreno ontológico. De estas concepciones de la inteligencia se siguen diferentes formas de entender al ser humano.

Que hayamos hecho referencia, anteriormente, a una posible explicación etimológica del término “inteligencia” y, recientemente, a concepciones antiguas de la inteligencia es bastante significativo, y es que, siguiendo a Grondin, la metafísica es un continuo y constante diálogo de la humanidad consigo misma. Y es aquí donde aparece la hermenéutica. La metafísica llegó a la idea de que nuestra inteligencia es capaz de comprender algo del sentido de las cosas; más tarde, la hermenéutica renovó dicha metafísica afirmando que el hombre es un ser de comprensión.

Por lo tanto, es en este sentido en el que están fuertemente vinculadas, para Grondin, la metafísica y la hermenéutica: la metafísica aspira a conocer el sentido último de las cosas, y lo hace a través del lenguaje, y, por ende, necesita del ejercicio hermenéutico. Por este motivo, acabamos como empezamos, afirmando que la filosofía es, o bien una metafísica hermenéutica, o bien una hermenéutica metafísica.

Diego Solera
UCM
dsoler01@ucm.es

