

Algunos elementos de la recepción de la hermenéutica agustiniana en Gadamer *Pistas para pensar la aspiración de universalidad del lenguaje teológico*

CARLOS CASALE ROLLE
Pontificia Universidad Católica de Chile
ccasale@puc.cl

Resumen

El autor ofrece una reflexión sobre la forma en que el «diálogo» entre Gadamer y Agustín puede ser hoy en día una fecunda veta de verdadero encuentro entre filosofía y teología en el contexto de la hermenéutica, lo que, según el autor, le otorgaría al lenguaje teológico valiosos elementos para su constitución y comunicación.

Palabras clave: hermenéutica, *logos*, lenguaje, universalidad, Agustín, Gadamer

Abstract

The author offers a reflection on the form in which the «dialogue» between Gadamer and Agustin can nowadays be one fecund vein of true encounter between philosophy and theology in the context of the hermeneutic, which, according to the author, would grant to the theological language valuable elements for his constitution and communication to him.

Key words: hermeneutic, *logos*, language, universalism, Agustin, Gadamer.

Doctor en Teología por la Universidad de Tübingen (Alemania). Profesor Adjunto de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Entre sus publicaciones recientes cabe mencionar «Hermenéutica teológica como ontología escatológica a la luz de la historia de las religiones según Wolfhart Pannenberg» (2005), «Teología de los signos de los tiempos. Antecedentes y prospectivas del Concilio Vaticano II» (2005) y «Wolfhart Pannenberg y el reto de la modernidad: Pensar a Dios y al hombre desde la mediación» (2006).

Esta investigación ha sido llevada a cabo gracias a un proyecto de la Vicerrectoría Adjunta de Investigación y Doctorado de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Agradezco la ayuda de mis colegas Claudio Pierantoni y Roberto Rubio.

«El principio supremo de la hermenéutica filosófica, tal como yo lo concibo (y por este motivo es una hermenéutica filosófica), es que nunca somos capaces de decir enteramente lo que desearíamos decir» (H.-G. Gadamer).

En una entrevista otorgada al suplemento Artes y Letras, el filósofo español Manuel Cruz señalaba: «Para mí lo más significativo de las transformaciones que se han producido en los últimos años en materia de pensamiento es la centralidad alcanzada por la hermenéutica, hasta el extremo de que Vattimo ha podido hablar de ella como la nueva koiné, el nuevo lenguaje común que permite la comunicación y el diálogo filosófico»¹.

Ahora bien, si en relación a su «objeto» (el Dios creador, el Dios de Jesucristo y del Espíritu, el Dios consumidor) la teología tiene aspiraciones universales y metafísicas², ¿no deberá poner esta disciplina una especial atención en los modos de comunicar de la hermenéutica, cuando ésta manifiesta pretensiones de universalidad aún en un contexto cultural y científico tan reacio a los meta relatos con pretensiones de totalidad? Nosotros creemos que el diálogo de algunos de los padres de la hermenéutica contemporánea en su búsqueda de validez universal con uno hito del pensar «hermenéutico» cristiano tan relevante como Agustín dará pistas para pensar aquella pregunta.

¿Y por qué precisamente Agustín? Si su obra puede ser catalogada como «la más influyente de la hermenéutica» (Ebeling), ¿no será porque en ella hay elementos perennes del arte de interpretar que no pueden ser obviados?

En las siguientes reflexiones señalaremos de manera sintética de qué manera el «diálogo» entre Gadamer y Agustín puede ser hoy en día una fecunda veta de verdadero encuentro entre filosofía y teología en el contexto de la hermenéutica, lo que, creemos, le otorgará al lenguaje teológico valiosos elementos para su constitución y comunicación (en el sentido de la *koiné*).

Luego de una breve presentación de los motivos de admiración que Agustín suscita en algunos hermeneutas contemporáneos, nos interrogaremos en un primer punto por algunas de las líneas fundamentales de la hermenéutica agustiniana para luego ver en los siguientes, a modo de contrapunto, su recepción en el planteo interpretativo de Gadamer.

¹ *Artes y Letras*, El Mercurio, domingo 31 de octubre de 2004, 13. Para un breve *status quaestionis* de la hermenéutica, cfr. M. BEUCHOT: «La hermenéutica. El estado de la cuestión», en *Diálogo Filosófico* 61 (2005), 4-28; id., *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México 2004; M. JUNG: *Hermeneutik. Zur Einführung*, Hamburgo 2002.

² Cfr. A. GESCHÉ: *Dios para pensar*, vol. II, Salamanca 1997.

Como lo han demostrado diversas investigaciones en el último tiempo, San Agustín goza de una recepción muy importante entre los representantes de la hermenéutica contemporánea³. El joven Heidegger, que se dedicó a la fenomenología de la religión, manifestó muy pronto su interés por Agustín. En el semestre de verano de 1921 impartió un seminario sobre san Agustín y el neoplatonismo y aún en 1930 ofreció una conferencia, igualmente inédita, bajo el título *Augustinus: Quid est tempus? Confessiones lib. XI*⁴. Las referencias a Agustín en *Ser y tiempo* y también en las lecciones son en su mayoría positivas, lo cual merece ser destacado, puesto que ya entonces Heidegger se había comprometido con el programa de una destrucción crítica de la historia de la ontología occidental. Según el testimonio de Gadamer, Heidegger saludó en Agustín tal vez al correligionario más importante de su concepción del sentido de ejecución de la enunciación, al que puso en juego contra la tradición metafísico-idealista. Porque de Agustín se derivaba la distinción principal entre el *actus signatus* de la enunciación predicativa y su ejecución posterior en el *actus exercitus*, una palabra mágica, como recuerda Gadamer, con la que Heidegger hechizó en aquel tiempo a sus oyentes en Friburgo y Marburgo e incluso a él mismo⁵.

También en Gadamer se detecta una dedicación muy importante a Agustín, como bien se puede ver en el siguiente texto de Grondin: «De manera muy esquemática y torpe le pregunté [a Gadamer] en qué consistía en realidad exactamente el aspecto universal de la hermenéutica... después de reflexionar sobre la cuestión, él dijo escuetamente y sin rodeos: “En el *verbum interius*... La universalidad –continuó– se encuentra en el lenguaje interior, en el hecho de que no se pueda decir todo. No se puede expresar todo lo que hay en el alma, el *logos-ephdiagetos*. Es algo que adopto de Agustín, de su *De Trinitate*.

³ Cfr. por ejemplo, J. GRONDIN: *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona 2002, especialmente 11ss. 61ss.137-178; M. FEDOU: «L'herméneutique augustinienne de la Bible et ses enjeux contemporains», en *Revue d'études augustiniennes et patristiques* 52 (2006), 379-389; Y. MEESEN: «De la facticité à la métaphysique: Heidegger a-t-il bien lu Augustin?», en *Nouvelle Revue de Theologie* 128 (2006), 48-66; D. DIDEBERG: «L'actualité de saint Augustin», en *Nouvelle Revue de Theologie* 128 (2006), 287-294; M. ENDERS/H. ZABOROWSKI (eds.): *Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen*, München 2004.

⁴ Le debo a mi colega de la Universidad Católica del Maule Cesar Lambert el haber podido acceder al manuscrito de esta conferencia que saldrá publicada pronto en las *Obras Completas*.

⁵ Cfr. H.-G. Gadamer: *Los caminos de Heidegger*, Barcelona 2002, sobre todo los artículos reunidos bajo el título *Los comienzos de Heidegger*, 231-294.

Esta experiencia es universal: el *actus signatus* nunca se recubre con el *actus exercitus*... Durante algunos meses seguí un poco en la incertidumbre a ese respecto hasta que releí el libro *Verdad y método*... Entonces caí en la cuenta de que, efectivamente, sólo se puede verificar adecuadamente la pretensión de universalidad de la hermenéutica a partir de la doctrina del *verbum interius*, o sea, de aquella concepción procedente de Agustín y pasada por la lectura de Heidegger de que la enunciación hablada siempre se queda atrás con respecto del contenido de la enunciación, esto es, de la palabra interior, y que sólo se puede comprender algo hablado si se reconstruye y verifica el hablar interior que está al acecho detrás de lo dicho. Decir que al lado del lenguaje existiría el mundo de trasfondo o interior del *verbum interius* suena anticuado y muy metafísico. Pero... sólo esta concepción es capaz de romper con la prioridad metafísica y lógica de esta afirmación... Para la hermenéutica... el enunciado es algo secundario... El aferrarse al enunciado y a su disponibilidad esconde la lucha por el habla y ésta constituye el *verbum interius*, la palabra hermenéutica. Pero, para dejarlo claro de una vez por todas, por palabra interior... hay que entender [que] se trata de aquello que aspira a exteriorizarse en el lenguaje expresado. El lenguaje expresado es el lugar de una lucha que se puede escuchar como tal. De modo que no hay un mundo “prelingüístico”, sino sólo un mundo orientado hacia el lenguaje, que intenta dar la palabra a lo que se quiere expresar sin conseguirlo del todo. Esta dimensión hermenéutica del lenguaje es la única que tiene carácter universal»⁶.

Además, para calibrar la importancia de Agustín en el hermeneuta de Heidelberg, hay que señalar que en la parte final de *Verdad y método* éste le dedicó un capítulo decisivo. No es exagerado decir decisivo, porque Agustín le permitió a Gadamer en aquel punto sobrepasar el olvido del lenguaje de la ontología griega, que se caracterizaba por una concepción nominalista y técnica del lenguaje. Gadamer pudo mostrar en Agustín —y a ello se debe su enorme importancia— que este olvido del lenguaje no fue total en la tradición. Tan sólo la idea agustiniana del *verbum* hubiese hecho plena justicia al ser del lenguaje dentro de la tradición. En la concepción de la palabra como encarnación en proceso de lo espiritual, que está plenamente presente en la palabra aunque remite a algo otro, se perfila la universalidad de la aproximación hermenéutica al lenguaje, como veremos más en detalle en el último punto de estas reflexiones.

⁶ *Introducción*, 15-16.

1. Elementos esenciales de la hermenéutica de San Agustín⁷

El ser, nos enseñan los clásicos, es inteligible. El ser es noetos por cuanto es «capaz de ser percibido». Existe, pues, una afinidad profunda entre aquello que se deja ver y aquel que ve. En el *Fedón*, Platón atribuye a los seres ideales los atributos siguientes: divinidad, inmortalidad, inteligibilidad (νοητὸν) uniforme, indisolubilidad e identidad consigo mismo. Lo inteligible, pues, es una cualidad del ser en cuanto tal, del ser ideal, que el alma del sabio «aspira a poseer» (οἴεσθαι τοῦ ὄντος)⁸.

Así, pues, lo primario es el sentido y un alma hecha para él. El sentido es primario porque lo primero es el ser. Y la existencia de este sentido y de un alma hecha para él, de un alma capaz de aprehenderlo, se constituyen en la condición de posibilidad de la hermenéutica. La hermenéutica se sitúa, pues, en la confluencia entre lo real y el alma intelectual. Precisamente el hecho de que el sentido de lo que es esté presente al alma —presencia, ésta, común a toda alma humana—, hace posible la comunicación entre las almas mismas. El alma, que aprehende el sentido *in interiore*, cuando quiere hacer participe del mismo a otra alma, se ve obligada a utilizar signos, de los cuales la palabra es el signo por excelencia. Escribe Agustín: «Para el caso de que uno quiera mostrar cualesquiera realidades concebidas por el ánimo, las palabras han obtenido la absoluta primacía en significarlas»⁹. Precisamente ésta es la instancia en que comienzan las dificultades tanto de parte de quien pretende comunicar, como de parte de quien quiere aprehender el sentido de lo expresado. La primera surge a partir de la naturaleza diversa de cada instancia: lo expresado por un alma determinada supone que lo aprehendido es visto como una unidad indisoluble. Sin embargo, quien quiere interpretar aquello que un alma expresa se choca con la siguiente dificultad: eso que es aprehendido como una unidad indisoluble es expresado por medio de una secuencia de signos. Esta realidad obligaría al interprete a «recomponer» los momentos de la secuencia para llegar a aquella visión unitaria que posee quien expresa algo. Sólo así será posible alcanzar una interpretación válida, o sea, sacar a luz lo significado, entendiéndolo y transmitiéndolo, haciéndolo comprensible. Sin embargo, ¿resulta posible aprehender la unidad de sentido a

⁷ M. JUNG: *Hermenéutik*, 33-44; J. GRONDIN: *Introducción*, 61-70; M. FERRARIS: *Historia de la hermenéutica*, Madrid 2000, 23-26; I. BOCHET: “*Le firmament de l’Ecriture*”. *L’hermenéutique augustinienne*, Paris 2004; *ibíd.*, *Augustin dans le pensée de Paul Ricoeur*, Paris 2000; *ibíd.*, «De l’exegèse à l’hermeneutique augustinienne», en *Revue des Etudes Augustiniennes* 50 (2004), 368ss.

⁸ *Fedón*, 65c.

⁹ *Doctrina cristiana*, 2, 4.

partir de una multiplicidad? Dejando de lado toda consideración eminentemente teórica, consideremos que la aprehensión de la unidad es, en Agustín, previa a la de la multiplicidad. Lo referido pone de manifiesto que lo dicho no tiene la simplicidad de lo aprehendido. Así pues, quien intenta interpretar una secuencia de signos mediante los cuales se transmite un sentido, se encuentra con que lo dicho es expresado en una lengua determinada. Esta realidad exige, de parte de quien interpreta, su conocimiento, lo cual implica además el conocimiento de sus matices, imágenes y tonalidades, etc. San Agustín, respecto de este punto, no duda en aconsejar estudios que nos hagan avezados en el manejo de las lenguas. Afirma expresamente: «Contra la ignorancia de los signos propios gran remedio es el conocimiento de idiomas»¹⁰. Y recomienda al hombre de Dios fortificarse «... de antemano con el conocimiento de idiomas, para no trabarse en palabras y locuciones desconocidas»¹¹. Su profesión de retórico le manifestó claramente esta necesidad. En la misma obra advierte, a todo interprete de un texto, acerca del cuidado que ha de tener frente a las ambigüedades provenientes de las palabras metafóricas¹², de las ambigüedades que son producto de la puntuación o pronunciación, que pueden resolverse o por el contexto del discurso que nos manifiesta la intención del escritor, o por el cotejo de los traductores o por el examen de la lengua del texto original¹³.

Lo que estamos afirmando pone de relieve que el verbo interior, precisamente porque es verbo insertado en el sentido de lo que es, trasciende absolutamente toda articulación sonora o escrita. Una prueba de ello es que aquel que entiende algo e intenta transmitirlo mediante signos, no siempre está satisfecho con los signos que utiliza para comunicarlo. Esta realidad está revelando que quien entiende algo y no se encuentra satisfecho con los signos empleados para transmitirlo, está advirtiendo que existe una inadecuación esencial entre el objeto del pensar y los signos sensibles que quieren expresarlo. A propósito de esto, Etienne Gilson escribe: «La comunicabilidad del pensamiento es un hecho inmenso, indiscutible, y sólo puede realizarse a través del lenguaje; pero todo sugiere que, en el lenguaje, el pensamiento sigue siendo por naturaleza esencialmente distinto de su medio de comunicación»¹⁴. Y a propósito cita un texto de J. Vendryes: «El desacuerdo entre la gramática y la lógica consiste en que

10 Ibid., 2, 16.

11 Ibid., 3,1.

12 Ibid., 3,9.

13 Cfr. *ibid.*, 3,8.

14 E. GILSON: *Lingüística y filosofía. Ensayo sobre las constantes filosóficas del lenguaje*, Madrid 1974, 42.

las categorías gramaticales y las categorías lógicas muy rara vez son equivalentes; casi nunca coincide el número de unas y otras... No se puede establecer relación alguna entre las categorías del espíritu y el número o la complicación de las categorías gramaticales»¹⁵.

Ahora bien, es preciso advertir que en un pensador como Agustín, cuya búsqueda tiene como objeto la verdad, la hermenéutica no puede sino instaurarse dentro de esta dinámica. Por esto realizaremos una breve reflexión sobre la verdad en Agustín en el siguiente punto.

1.1. Breve reflexión intermedia sobre la temática de la «verdad» en Agustín en perspectiva hermenéutica¹⁶

Puede decirse que en el contexto de la filosofía occidental adquiere importancia básica la visión parmenidiana de la identidad entre ser y pensar¹⁷. El pensar no es un trabajo en el vacío, en ausencia de la realidad. Es, más bien, ésta misma la que se hace o convierte en pensamiento. Pero fue, sobre todo, Platón quien, frente a la visión de Protágoras que encumbraba la subjetividad del hombre como «medida» de la realidad, pondrá de relieve que la actividad cognoscitiva humana, si quiere comprenderse a sí misma de manera cabal y profunda, ha de «convertirse» hacia aquello que la hace posible en sí misma. En su famoso mito de la caverna el filósofo griego enseña al hombre a comprenderse a sí mismo y su propia actividad cognoscitiva desde el trasfondo de una realidad que lo ilumina. Mientras el hombre no se vuelva hacia ella, permanece en el mundo de lo relativo y de las «sombras», aunque ello pueda parecerle más cómodo que enfrentarse con la «luminosidad» básica y fontal de la realidad, que inicialmente puede incluso llegar a desconcertarle o «cegarle». Desde la concepción mitológica, siempre presente en el *logos* platónico, se comprende, pues, que el verdadero conocer sea siempre «recordar», y no, por lo tanto, un prometéico descubrir o inventar. Se conoce siempre desde algo anterior que lo posibilita.

Esta visión platónica del conocimiento sigue presente de algún modo todavía en su discípulo Aristóteles, al sostener éste en el *libro noveno* de la *Metafísica*, la anterioridad del «acto» sobre la «potencia», que a nivel cognoscitivo se podría

¹⁵ Ibíd., 43.

¹⁶ Cfr. M. CABADA CASTRO: «La interioridad básica humana como lugar de encuentro con la divinidad», en *Pensamiento* 59 (2003), 3-11.

¹⁷ «Es preciso que te percares de todo: tanto del corazón sin temblor de la redonda verdad, como de los pareceres de los mortales, en los que no hay verdadera solidez» (B 1). «Pues lo mismo es pensar y ser» (B 3).

traducir como la anterioridad del ser o de la realidad sobre la subjetividad pensante. De aquí también el que en Aristóteles la actividad cognoscitiva que se manifiesta en la «abstracción» sea algo secundario respecto de una primera «intuición» posibilitante de la que depende. El que «abstrae», el que se queda «abstraído» es solamente aquel que está absorto por la realidad que «intuye» y, atrayéndole, le provoca. Es así la realidad, el «ser», lo que pone en marcha la dinámica de la mente humana y la estructura en sí misma¹⁸.

Las importantes reflexiones de Agustín sobre la «verdad» hay que situarlas en este contexto platónico-aristotélico. Es, por otra parte, en Agustín donde se relaciona por primera vez de manera explícita la reflexión sobre el conocimiento humano con el pensamiento sobre la divinidad, posiblemente porque la concepción cristiana de la divinidad tenía la ventaja sobre la griega de haber acercado, de modo inimaginable para los griegos, la divinidad a la materia y al hombre. Agustín es, pues, hito decisivo en el planteamiento antropológico de la divinidad en relación con las estructuras fundamentales de la mente humana.

En primer lugar aboga Agustín por la profundización en la «interioridad» humana. No se trata aquí de una huida de la «realidad» hacia la «subjetividad», entendida ésta a la manera moderna como lo opuesto a la «objetividad», sino todo lo contrario, del acceso hacia la fundamentación primaria de una de las experiencias más específicas y características del ser humano, la de su racionalidad, anclada —según la terminología agustiniana— en la «verdad» en cuanto fundamento primero y base segura, común y absoluta del razonar humano. Es en ella, en la «verdad», en donde «se enciende el fuego mismo de la razón»¹⁹.

Pues bien, la verdad es así una «ley» que domina sobre la mente humana²⁰. De manera similar a lo dicho por Platón en el mito de la caverna en el *libro VII* de la *República*, Agustín acude al «fuego» iluminador como símil de su «verdad». Un fuego que no le pertenece al alma humana (ésta «no tiene de por sí el fuego», «no es ella misma luz para sí»), sino que constituye lo que Agustín denomina «la región de la verdad inconmutable». Y de la misma manera que en el mito platónico el hombre que no sabe de la luz sólo percibe «sombras» de la realidad mientras no se vuelve hacia el fuego exterior que posibilita estas mismas «sombras», también en Agustín «el alma al apartarse de ella (de “la región de la

¹⁸ Como dice Unamuno: «No se trata de lógica, se trata de primeros principios. Y los primeros principios no vienen por la lógica. No es la lógica la que nos da las intuiciones sobre que opera» (*Diario íntimo*, Madrid 1970, 209s).

¹⁹ *De libero arbitrio* II, c. IX, 26.

²⁰ Cfr. *ibíd.*, 30, 56.

verdad inmutable») se sume en las tinieblas, y al acercarse a ella se llena de luz»²¹.

Tal «verdad» atrae imperiosamente al hombre, lo que se muestra en la misma fenomenología del conocimiento. El hombre es impulsado necesariamente hacia la sabiduría o verdad. Es la misma presencia de la «sabiduría» en nuestra mente la que hace que «si a cualquiera de nosotros se nos pregunta por nuestra voluntad de sabiduría, sin ninguna sombra de duda responderá que la quiere»²². De ahí el celo y la «vigilancia» del hombre por no engañarse o ser engañado, su «jactancia» en superar a los demás en «agudeza» de conocimiento y de juicio²³, etc. «Me he encontrado con muchos —dice Agustín— que quieren engañar, pero a nadie que quiera engañarse»²⁴.

Como la verdad agustiniana no es propiedad o posesión particular del sujeto individual, sino que es aquello que atrae e impulsa a todas las mentes, por ello habla Agustín de ella como de luz o fuego «público», que se ofrece «comunamente» y de aquí que no pueda ser considerada «tuya o mía o de cualquier otra persona»²⁵. Dicha verdad, por ser y para ser tal, ha de desbordar el ámbito reducido de la propia e individual subjetividad para constituirse en el ámbito o espacio común que posibilita y dirige la búsqueda individual de la misma, el diálogo y el consenso (o disenso) mutuos: «Si los dos vemos que es verdadero lo que dices y ambos vemos que es verdadero lo que digo, pregunto: ¿dónde lo vemos? Ciertamente ni yo en ti, ni tú en mí, sino que ambos lo vemos en la misma verdad inmutable, que está sobre nuestras mentes»²⁶.

Ahora bien, si el deseo y el amor de la verdad es patente, irrenunciable y universal en el hombre, ello quiere decir que ella misma está presente de alguna manera en el hombre. Es aquí donde Agustín conecta con la idea platónica del conocimiento como «recuerdo» de un previo conocer. No sería posible este amor a la verdad «si no existiese conocimiento [*notitia*] de la misma en el recuerdo [*memorial*])»²⁷. Por ello no es estrictamente la cosa «desconocida» en cuanto tal

²¹ *Enarr. in psalm. LVIII, Sermo I, 18.*

²² *De libero arbitrio II, c. IX, 26.*

²³ Cfr. *De vera religione, XLIX II, 94.*

²⁴ *Confes. X, c. XXIII, 33.*

²⁵ *De libero arbitrio II, c. XII, 33.* De manera similar en las Confesiones: «Tu [de Dios] verdad no es mía ni de aquél o aquél, sino de todos nosotros» (XII, c. XXV, 34).

²⁶ Cfr. J. GRONDIN: *Introducción*, 61-70. 157-178. 197-200; M. JUNG: *Hermeneutik*, 33-44.

²⁷ *Confes. X, c. XXIII, 33.*

la que atrae al hombre para ser desvelada en su realidad, sino que es siempre la verdad la que impulsa y conduce al hombre a convertirla en conocida²⁸.

Y este conocer o saber está presente o actúa aun allí donde, al menos de manera formal o verbal, no parece estar presente. Quien dice, por ejemplo, «no saber», en realidad «sabe» sobre la verdad, pues no puede menos de considerar «verdadera» su propia aseveración de «no saber». Lo mismo ocurre en el caso de la postura dubitativa respecto de la verdad. Agustín intuyó, mucho antes de Descartes, los presupuestos no «dudosos», sino «verdaderos» (es decir, inmediatamente conectados con el saber o la experiencia de la verdad) de la duda acerca de la verdad. He aquí algunos de tales supuestos: el que duda, «si duda, entiende que duda; si duda, quiere estar en lo cierto; si duda, piensa; si duda, sabe que no sabe; si duda, juzga que no debe dar su asentimiento a la ligera»²⁹, etc.

En definitiva, para Agustín la estructura misma «inconmutable» de la verdad fundamentante, presente en cualquier modo de conocimiento humano, es una clara huella de la divinidad, de su absolutez e infinitud. El hombre esta así «iluminado» en su conocimiento no por sí mismo, sino por «participación en la verdad sempiterna»³⁰. La «sabiduría de Dios» es el verdadero «sol interior» de la mente³¹. El Dios agustiniano es así o la misma «verdad» o aquello que la posibilita³².

1.2. Hermenéutica agustiniana e indicios de infinitud: humildad y verdadero conocimiento

El fin de la hermenéutica es interpretar lo dicho por otro, con el fin de compulsar su veracidad. El pensador alemán Josef Pieper señala con agudeza: «Pues bien, esto es lo que con mayor normalidad espera todo el que habla con

²⁸ «Todo deseo (amor) [...] de quien quiere saber lo que no sabe, no es deseo de aquella cosa que no sabe, sino de aquella que sabe, en virtud de la cual quiere saber lo que no sabe [...] El que quiere saber lo desconocido no quiere saber lo desconocido mismo, sino el saber mismo» (*De Trin.* X, c.I, 3).

²⁹ *De Trin.*, X, c.X, 14. He aquí un pasaje similar agustiniano: «Todo el que entiende que duda, entiende lo verdadero, y está cierto respecto de aquella cosa que entiende: tiene, pues, certeza respecto de lo verdadero. Todo aquel, por lo tanto, que duda sobre si existe la verdad, tiene en si mismo lo verdadero de lo que no duda; y no hay nada verdadero que sea verdadero sin la verdad» (*De vera religione* XXXIX, 73).

³⁰ *Enarr. in psalm.* CXVIII, Sermo XXIII, 1.

³¹ *Enarr. in psalm* VI, 8.

³² «Si hay algo superior, eso es Dios; si no lo hay, la misma verdad es ya Dios» (*De libero arbitrio* II, c.XV, 39).

otro, esto es, que no se atienda a las características de la forma de expresión, a la procedencia de las imágenes o del vocabulario; tampoco quiere que el otro se conforme con enterarse de lo que piensa. Por lo general tampoco busca que se le de la razón. Antes bien, lo que naturalmente desea es que se piense sobre lo que él expresa, es decir, que se ponga a prueba su expresión respecto de si es verdadera o falsa, adecuada, ilustrativa, fructífera, etc.»³³.

Pues entonces, si la hermenéutica tiene como propósito desentrañar el sentido de lo afirmado por otro, a la vez que compulsar su veracidad a la luz de la verdad que reside *in interiore*, y para ello resulta imprescindible el dominio de la lengua en que el sentido referido fue dicho, esto nos está remitiendo a un determinado espacio histórico y a un tiempo concreto. Es decir: lo dicho se enclava en un eje temporal-espacial que es menester conocer para aprehender su sentido. Y aquí es donde se pone de manifiesto que la tarea interpretativa es una tarea ardua y sin fin. Permítasenos citar, una vez más, a Pieper: «Para poder interpretar válidamente, propiamente habría que conocer por propia experiencia todas las formas humanas de manifestación, totalidad en la que se sitúa cualquier expresión concreta. “Habría que...”: aquí se encierra la pregunta de hecho decisiva y ya casi contestada de si la interpretación, en la medida en que aborda los grandes objetos que verdaderamente vale la pena entender y hacer entender, no será una tarea interminable»³⁴. Por lo que se advierte, resulta a todas luces claro que la razón de la tarea inacabable de la hermenéutica no se halla sólo en la existencia mediadora de los signos, sino también, y en primer lugar, en la realidad pletórica del ser que la persona humana desea conocer y expresar.

San Agustín es plenamente consciente de ambas dimensiones. El ver de cada alma nunca puede coincidir con el ver total, que es capacidad exclusiva de Dios. La interpretación no sólo encuentra por arriba, en la dimensión vertical, un límite, sino que, además, lo halla respecto del interior de cada persona. Ciertamente, ninguna hermenéutica puede calar en la peculiaridad del interior de cada espíritu, el cual es mundo interior, fruto de la configuración de un ver propio, con el cual jamás se puede coincidir. Es preciso quizás aclarar el alcance que otorgamos en nuestra reflexión al vocablo *ver*. El ver no expresa sólo esto hacia lo cual, mediante un acto, presto atención, sino también todo aquello que está presente, aunque no sea bajo el modo de la atención. Para Agustín, el alma se ignora cuando su *intentio* se vuelve al conocimiento de otras cosas. En este caso, ella no se piensa, aunque se conozca. Así pues, cuando el alma

³³ J. PIEPER: *Escritos sobre el concepto de filosofía*, en *ibíd.*, Obras, tomo 3, Madrid 2000, 223.

³⁴ *Ibíd.*, 222.

que se conoce, ignora que se conoce porque piensa en otras cosas, se olvida de sí. Por lo tanto, cuando el alma se recuerda, dicho recuerdo se transforma en conocimiento actual. Sciacca advierte que esta memoria no es del pasado sino del presente, es decir, el alma recuerda aquello que es, porque permanece como esencial conocimiento de sí, aun cuando no esté pensando en sí misma. En consecuencia, tenemos que distinguir dos conocimientos propios del alma para con ella: un conocer esencial, oscuro e implícito que es la memoria del presente, y un conocer accidental, manifiesto y explícito que Agustín denomina *cogitare*. Con el primero, el alma se conoce a sí misma sin intermitencia, porque la noticia de sí le es connatural; con el segundo, se conoce contingentemente, porque la noticia no es esencial a su naturaleza y se une solamente al ejercicio actual de una función suya que es el saber actual. Escribe Sciacca: «La memoria, o el saber esencial, que coincide con la naturaleza del alma, es *sempiternum* como el alma; la *cogitatio*, o saber actual, es temporal, ya de una cosa, ya de otra. Por ello el alma no puede abstraerse al conocimiento de sí, en cuanto no puede cancelar la *memoria sui*»³⁵. Ortega y Gasset ha distinguido dos formas bajo las cuales algo existe para el alma: aquella en la que el alma se da cuenta de algo porque tiene su atención puesto en ello y de ello tiene una conciencia clara y aparte, y aquella en la que algo existe para el alma sin que ella repare en ello³⁶. Una cosa es, nos dice el filósofo español, «reparar», lo cual equivale a lo que tradicionalmente se llama «tener conciencia de algo», y otra distinta es «contar con» que expresa esa presencia efectiva, ese existir para cada alma que constituye su trama íntima. Afirma Ortega: «...mi vida y todo en ella me es prevenida, me consta o cuento con ello en forma tal que me es siempre posible convertir este “contar con” en efectivo “reparar”, en efectiva evidencia»³⁷. El ser del semejante jamás podrá ser translucido para ningún hermeneuta. En aquél reside un yo que es inaccesible, incomunicable en lo que tiene de más propio, y que lejos de aislarlo es la condición de posibilidad de toda comunicación.

Esta imposibilidad de coincidir con el semejante tiene su último fundamento en aquella realidad que sustancia a cada hombre: realidad pletórica de sentido, «in-finita», inagotable, en la cual cada alma abreva según su modo peculiar, modo por medio del cual configura su ser original. Cuando decimos «modo» no nos estamos refiriendo al límite que Dios pone en cada cosa al crear, sino a la manera en que cada alma, por medio de su *intentio*, configura su *distentio*. Esta

³⁵ SCIACCA: *San Agustín*, Barcelona 1955, 277-278

³⁶ J. ORTEGA Y GASSET: *Unas lecciones de metafísica*. Lección III, Madrid 1981, 47.

³⁷ *Ibíd.*, 51-52.

modalidad de la que hablamos constituye el sello de cada uno, la originalidad de cada persona, su incomunicabilidad esencial aunque, como ya hemos dicho, condición de posibilidad del comunicarse. Queremos volver a Ortega y citar sus vivas palabras: «...el yo de cada cual es único. Es, sencillamente, el yo que vive su vida y esa vida que él vive no la vive otro, aunque fuesen iguales todos los contenidos de ambas vidas»³⁸. En un mundo de identidades absolutas no sería posible la existencia de la comunicación. Por eso en Dios hay diversidad de personas, en el seno mismo de una única naturaleza: personas cuya esencia se constituye por su esencial referencia a las otras. En Dios reina una comunidad amorosa en la cual se imbrican lo uno y lo diverso³⁹. Dios, al crear a la persona humana, haciéndola a su imagen y semejanza, le otorga un ser capaz de autoconfigurarse, por cuanto dota a aquélla de libre albedrío. Con ello coloca la diversidad en el seno mismo de la naturaleza humana única. De este modo, a cada hombre le compete configurar su existencia de acuerdo a un ver que se nutre de lo universal y de lo particular, es decir, de lo uno y de lo múltiple. En este punto es posible establecer un diálogo muy fecundo con la Modernidad, como lo han intentado de forma notable C. E. Gunton⁴⁰ e I. D. Zizioulas⁴¹.

En las diversas interpretaciones que se han dado de la «iluminación» agustiniana, ninguna deja de afirmar que en el alma humana residen «universales», ya se vean éstos directamente en la esencia divina, ya se los conozca por participación, o sea, que sean producidos por la mente mediante el proceso abstractivo. En todos los casos se afirma el estrecho parentesco que existe entre lo universal y el intelecto humano.

Ahora bien, el pensar es el signo más evidente de la finitud del hombre, pues éste es consciente de que su pensar se halla a una distancia considerable de la respuesta a la que pretende llegar⁴². La pregunta le es presente; no así la respuesta, que es una realidad que aún no es. Pensar es plantearse problemas, nacidos de la firme convicción de que las respuestas son posibles. Todo pensar

³⁸ Ibíd., *Leción IV*, 65.

³⁹ Al respecto, Christoph Schönborn, refiriéndose al pensamiento de Gregorio de Nisa sobre la Trinidad, subraya: «Gregorio... muestra así que la Trinidad es el arquetipo de la comunión personal o, como dicen de buen grado los filósofos rusos de la religión, el arquetipo de todo programa social. Ya que aquí, en el modelo arquetípico de la Trinidad divina, se ve claramente que igualdad y orden van de la mano y en armonía» (*El icono de Cristo. Una introducción teológica*, Madrid 1999, 45).

⁴⁰ C. E. GUNTON: *Unidad, Trinidad y pluralidad. Dios, la creación y la cultura de la Modernidad*, Salamanca 2005.

⁴¹ I. D. ZIZIOULAS: *El ser eclesial*, Salamanca 2003.

⁴² Cfr. J. GRONDIN: *Introducción a Gadamer*, op. cit., 192ss.

descansa, en definitiva, en la fe que el hombre tiene en sí mismo por cuanto es capaz de la verdad, aunque ella sea siempre parcial, humilde, dentro de las posibilidades a las que puede llegar un ser inteligente finito como es él. A su vez, este pensar apoyado en la verdad muestra la plena capacidad de ahuyentar toda forma de escepticismo. La mente humana es capaz de asumir cualquier entidad, material o inmaterial, la cual se transforma en objeto que deja de ser presencia extrínseca para pasar a ser presencia objetiva. Esto significa que, si el pensar no fuese capaz de asumir los objetos, el conocer sería imposible.

Si atendemos bien, debemos admitir que el pensar tiene una forma propia cual es lo universal: él vive y se alimenta de lo universal. Lo universal es lo inherente a todo discurso y es aquella nota gracias a la cual se puede hablar de cualquier realidad. Esta condición de la comunicabilidad asume históricamente el nombre de logos. El logos, en cuanto palabra, se torna en la dimensión estructurante del discurso humano. Es el logos el que hace posible todo diálogo. Suprimir el logos equivaldría a cercenar toda posibilidad de diálogo y, con ello, el desarrollo de la historia y la cultura; en una palabra, sería el hombre mismo el que estaría negándose⁴³.

⁴³ *Logos* es el término que simboliza la concepción griega de la realidad y la visión que de ésta tendrá en adelante el mundo occidental. Es una de aquellas palabras primitivas que entendemos, pero que difícilmente podemos traducir o, al menos, definir. Según el sentido original del término, *logos* viene de *legein*, es decir, «leer» en el sentido de reunir, numerar, enumerar, pero también narrar, decir. Así, el *logos* es un decir y un hablar que reúne en uno lo que es, lo enumera y lo narra. *Logos* es lo uno y todo que se revela en el decir y en el hablar, el sentido de la realidad que emerge en la locución. Más concretamente, se puede determinar la esencia del *logos* contraponiéndolo al mito. *Mythos* significa originariamente lo mismo que leyenda. Pero, mientras que el mito es el decir que anuncia con autoridad, el *logos* es la locución fundada y fundante que rinde cuentas en el plano racional. El *logos* se apoya en la inteligencia, y apela al *logos* común a todos los hombres, a la razón que todos los hombres comparten. Por eso, *logos* significa también cimiento, razón, sentido, cohesión, orden. ¿Qué se sigue de aquí? El primigenio y simbolizante término logos, que configura el pensamiento y el sentir del mundo occidental, revela la realidad como racionalmente interpretable porque está ordenada de modo racional. Por eso, en los mismísimos umbrales históricos del pensamiento occidental está presente un *proceso de desmitologización y de racionalización* que concibe la realidad como revelación de sentido y razón y considera que ese sentido se revela en la razón y en el lenguaje del hombre. La razón humana refleja, pues, la razón de la realidad; en el hombre, la realidad se topa consigo misma. La filosofía y teología escolásticas de la edad media recogieron en una fórmula lo que el *logos* significaba para los griegos: *Omne ens est verum*, «todo cuanto es, es verdadero». Pero Tomás de Aquino añadió que esta verdad inmanente en las cosas se reencuentra consigo misma en el pensamiento y en la locución. La verdad es, pues, la correspondencia entre realidad y entendimiento (*adaequatio rei et*

Ahora bien, si mi mente vive de y en lo universal, ¿cómo le es posible conocer lo particular? Ciertamente que sin una experiencia de lo particular no le sería posible conocerlo. Es dado advertir que, en Agustín, para entender cualquier palabra, se debe tener una experiencia directa de lo significado por ella, sea dicha realidad una cosa material o una idea. ¿Cómo, entonces, conocer una realidad de la cual no tengo experiencia directa alguna? Podría probablemente conocerla en lo que tiene de común con otras, pero nunca en su peculiaridad.

Sin la existencia de lo universal, de lo común a los muchos, la tradición y la cultura no podrían desarrollarse. Si bien lo universal, lo común a los muchos, permite el diálogo, sin embargo, no alcanza a dar cuenta de aquella realidad intransferible, propia de cada uno, que tiene que ver con la experiencia personal. El esfuerzo del hermeneuta consiste en intentar «recrearlo», valiéndose de principios universales y de sus propias experiencias, por vía de analogía.

De esta manera, la *distentio*, producto de la intencio, es patrimonio de cada persona, de cada alma. Una decisión inicial desata un conjunto de decisiones, conceptos y valoraciones que se articulan a partir de aquélla. El alma entiende, quiere y siente. Cada alma configura su interioridad de acuerdo con un principio de unidad que reúne la multiplicidad de ideas, voliciones y sentimientos; y esta configuración es siempre particularísima y se constituye en su sello distintivo. La existencia de cada hombre permanece, en su mismidad, inaccesible. Y no es porque el alma pretenda ocultarse, como si estuviese jugando al escondite: aun cuando quisiera comunicarme totalmente, tendría que recurrir a palabras, las cuales no suscitan en el otro las resonancias que en mí tienen las ideas que ellas intentan comunicar, por cuanto las ideas que se despiertan en quien escucha tienen asociaciones propias, acompañadas de sentimientos que solamente él puede experimentar, personalísimos, incommunicables e intransferibles.

Así, pues, porque cada alma permanece en su mismidad, incommunicable, tiene que comunicar. La mismidad del alma no es estática sino dinámica. El principio que la hace ser y la sostiene, fecunda lo nuevo en ella, en cuanto que aquél es inagotable, fuente permanente de nuevas riquezas. Por ello, detrás de cada palabra, de cada texto, se esconde un mundo de sentido abisal dentro del

intellectus). La inteligencia es el lugar donde se revela la realidad. Esta idea de la antigüedad y de la escolástica mantiene toda su vigencia hasta bien avanzados los tiempos modernos. Hombres de ciencia tan importantes y básicos como Johannes Kepler, Albert Einstein, Werner Heisenberg entendieron su trabajo científico-natural y las leyes de las ciencias naturales precisamente en estas coordenadas, como formulación humana, incluso como revelación de la verdad de la realidad misma, dando al término revelación su sentido más amplio (cfr. T. BORSCHKE et al, art. *Sprache*, en: J. Ritter/K. Gründer [eds.], *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 9, Basel 1995, 1437-1495).

cual la palabra o el texto se recortan. Ese sentido está sosteniendo todo sentido derivado, que siempre es una diversificación que acontece en un espíritu finito; sentido derivado que, incluso sin saberlo, recibe su dinamismo de Aquél con el cual jamás podrá coincidir.

San Agustín nos enseña que la hermenéutica reviste, a quien la pone en acto, de humildad. El hermeneuta sabe que el sentido gracias al cual vive es una fuente inagotable y que, aun los sentidos finitos descubiertos por los hombres en su búsqueda de aquél, permanecen inaccesibles en su mismidad. Si, pues, el hermeneuta encuentra en cada alma un residuo de sentido inalcanzable, resultará imposible aprehender el peculiar sentido de cada época histórica, cuya trama sólo puede entenderse a la luz de quienes la proyectan. Para hacerlo, será imprescindible penetrar en el dinamismo íntimo del alma de los hombres de las diversas épocas y aprehender aquel principio del que ese dinamismo recibe el impulso y la unidad. Como esto resulta imposible, sólo podemos acercarnos a cada alma, a cada tiempo, a partir de lo que tenemos en común: los universales; simultáneamente, el hermeneuta, como hemos visto, echa mano de la analogía, esto es, intenta alcanzar alguna intelección de otra experiencia a partir de la suya propia. La fuerza de la historia consiste en hilvanar las constantes e inteligibles líneas de que se conforman las civilizaciones, incluida la propia. Ocurre que el actor que las proyecta permanece inaccesible a todo intérprete. La grandeza y la miseria de la hermenéutica son la grandeza y la miseria del hombre.

2. Cristianismo y hermenéutica: *el plus* cristiano según Agustín

El hombre es capaz de alcanzar la verdad, o como dice Zubiri, la vivencia humana manifiesta la inevitable «voluntad de verdad». Agustín afirma que todo hombre puede alcanzar tanto verdades lógicas, matemáticas y morales como una verdad de orden existencial. Este descubrimiento le permite vencer el escepticismo, situando este cúmulo de verdades dentro del orden inteligible y sacándolas de la esfera de lo sensible. Sciacca, a propósito de lo que venimos diciendo, señala: «La crítica del escepticismo ha llevado a Agustín a estas conclusiones: a) existen verdades (principios lógicos, proposiciones matemáticas, normas de sabiduría, etc.) evidentes y ciertas, de orden inteligible, superiores a los sentidos y, por lo mismo, siempre verdaderas, cualesquiera que sean las ilusiones de la percepción sensible; b) la certeza de las mismas proviene de mostrarse evidentes al pensamiento que las aprehende en lo interior, con el ojo purificado de la inteligencia; c) existe, por lo mismo, además del mundo sensible, el mundo inteligible, es decir, un mundo absoluto de verdad, de sabiduría y de

belleza que ilumina y rige todas las inteligencias; d) por lo tanto, existe Dios, absoluta Verdad, Ser absoluto, absoluta Sabiduría y Belleza absoluta; es el Dios de Pablo y de Juan; e) la filosofía, que es indagación de la verdad, no renuncia a su finalidad, la posesión de la sabiduría (a la que el filósofo aspira como meta de la filosofía misma), en la cual el deseo de la búsqueda se trueca en el descanso de la saciedad. Será cuestión luego de ver si la filosofía, por sí sola, podrá realizar esta finalidad. Así lo había creído Plotino, que hace del momento religioso un grado de la filosofía, resolviendo en ésta la religión; pero no lo cree así Agustín, que distingue el orden de la razón del orden superracional de la fe⁴⁴. Estas verdades iniciales que la mente de todo hombre venido a este mundo e iluminado por la luz divina aprehende, constituyen un ver incipiente: ver incipiente del que se nutre el hermeneuta no cristiano para interpretar la realidad.

Ahora bien, el pensamiento agustiniano pugna por trascender este ver incipiente, por cuanto reclama una visión más profunda del objeto de su búsqueda. Para Agustín el problema del hombre radica en alcanzar la beatitud. Y para ello es menester conocer a Dios. Sin embargo, la razón advierte que, siendo ella la que descubre que sólo en Dios el hombre alcanza la beatitud, a la vez se siente incapaz de alcanzarla por sus solas fuerzas, resultándole absolutamente razonable su apertura a la luz que le ofrece la fe. La fe otorga al cristiano una visión de lo real más profunda y amplia. El paso desde el ver inicial al ver que la fe otorga no supone anular el primero; antes bien, lo incluye y perfecciona. En efecto, la razón descubre que es plenamente racional abrirse al mayor conocimiento que le otorga la luz de la fe. La dialéctica *aut-aut* entre autoridad y obediencia, entre fe y razón, no tiene cabida en un pensamiento como el agustiniano que se nutre en la reflexión sobre la totalidad de lo que es. Es justísima la observación de Gadamer cuando afirma: «La autoridad de las personas no tiene su fundamento último en un acto de sumisión y de abdicación de la razón, sino en un acto de reconocimiento y de conocimiento: se reconoce que el otro está por encima de uno en juicio y perspectiva, y que en consecuencia su juicio es preferente o tiene primacía respecto al propio»⁴⁵. Para poder entender plenamente, nos dirá el teólogo de Tagaste, será menester que la razón acepte el aporte que le otorga la fe, ya que ésta supera a la razón en juicio y en perspectiva. De ahí que, para interpretar toda la filosofía agustiniana, sea menester situarse en un plano suprafilosófico, so pena de desnaturalizarla

⁴⁴ SCIACCA: *San Agustín*, 167.

⁴⁵ H.-G. GADAMER: *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca 1993⁵, 347 [284] (entre paréntesis se citarán las páginas del alemán *Wahrheit und Methode*, [WW 1], Tübingen 1986).

y privarse de entenderla: su fin, cual es la beatitud, trasciende toda capacidad y perspectiva de la naturaleza humana. La razón del hombre, que descubre su impotencia para alcanzar el objeto de su deseo, pide a Dios que acreciente su propia luz. El creer es la condición de posibilidad del entender. Pero como la fe nos proporciona la verdad sin brindarnos la comprensión del motivo, entonces se engendrara en la razón el deseo de conocer su contenido. En este momento, es preciso entender para creer. De ahí que Gilson señale: «Todo aquello que encontramos de especulación personal en san Agustín, se coloca sobre la vía que va desde la fe a la contemplación beatífica, como una transición entre nuestro creer razonado en el testimonio de las Escrituras y la visión cara a cara de Dios en la eternidad»⁴⁶.

Claro está que el creer exigirá además, por parte del cristiano, tanto una purificación moral como la caridad. Agustín aclara que no basta con creer a Dios, esto es, aceptar su autoridad. En este sentido hasta los demonios creen a Dios. Es necesario creer en Dios, lo cual supone hacer su voluntad: esto supone la fe que opera por la caridad. Así, fe, purificación moral y caridad son, pues, las primeras condiciones de la contemplación.

Aclara Gilson que poseer la beatitud significa no sólo ver el fin sino amarlo; y el amor es un deseo, y el deseo no pertenece a la esfera del pensamiento en cuanto tal: «Es propio del amor que el objeto amado ejerza una influencia por parte de quien ama de modo de transformarlo a su imagen y asimilarlo. Amar eso que es material y caduco significa materializarse y condenarse a la muerte; amar lo eterno significa, por el contrario, eternizarse: amar a Dios, quiere decir llegar a serlo»⁴⁷. La observación de Gilson es muy precisa por cuanto da por descontado que Agustín, al poner la sabiduría en un conocimiento y un gozo del objeto amado, asienta su doctrina sobre un plano transfilosófico. El objeto de la sabiduría se encuentra más allá de las fuerzas naturales del hombre. La especulación agustiniana desarrollará un camino necesario pero preparatorio, el cual guiará al alma hacia la contemplación mística.

¿Cómo hacer para alcanzar la beatitud? ¿Cómo hacer para colmar el deseo ferviente del hombre de conocer la Verdad? La razón, que establece estos interrogantes, encuentra la solución en la revelación divina. Es la palabra de Dios la que ilustra a la razón: *Si no crees no entenderéis* (Is 7, 9 LXX).

El hermeneuta Agustín para especular parte de la fe. Ciertamente es que se necesita una preparación de la razón, ya que ella plantea el problema de la beatitud, y es ella quien advierte que no puede acceder a la misma por sus solas fuerzas. Por

⁴⁶ E. GILSON: *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, Genova 1989, 49.

⁴⁷ *Ibid.*, 20.

lo tanto, la razón misma pide, acepta, la solución que la fe le brinda. Nada más deseable que esta aceptación, ya que la fe permitirá a la razón acrecentar su luz y llegar a ser plenamente razón. Aceptando la fe, la razón recibe de ella la recompensa de comprender la inteligencia de los misterios. Es evidente que el fin del hombre no es creer en Dios sino conocerlo, y en esto último consiste la vida eterna. Sin embargo, sin la aceptación de la fe, este fin no podría darse. De ahí que Agustín haya escrito: «Si no hubiéremos caminado por la fe, a la visión, que no pasa sino que permanece, no podremos llegar para adherirnos a la verdad mediante la intelección purificada»⁴⁸. Tal adhesión acontecerá cuando alcancemos la visión sempiterna (*«in specie sempiterna»*) y podamos ver a Dios cara a cara.

La razón humana, según Agustín, parte de un ver que produce un decir y posibilitaba el acto de oír. Este dinamismo del alma, el cual se enciende a partir de la visión, se aplica al ámbito natural. En realidad, la especulación agustiniana tiene su punto de partida no en ver sino en un oír., oír en cuyo interior se ejerce el acto de la visión que engendra el decir. La razón, pues, en el hermeneuta cristiano comienza en el oír y tiene su desarrollo y culmen en el ver. El decir cristiano es, por tanto, hijo del oír y del ver. Por eso, para entender la palabra divina es menester, ante todo, oír. Quien no está en disposición de oír no está en condiciones de entender y, cuando esto sucede, el interprete ve absolutamente acotada la aprehensión del sentido de lo real. Por eso, el cristiano, en cuanto por la fe es partícipe del conocimiento que Dios tiene de sí y de todo lo que es, puede descubrir e interpretar la trama profunda del ser.

El cristiano, iluminado por la luz de la fe, se halla en condiciones de superar ampliamente aquella segunda navegación a la que puede llegar todo hombre haciendo uso de su sola razón. La fe no sólo permite al hombre conocer a Dios como es en sí mismo, sino que además le posibilita conocerse plenamente a sí mismo, calando en lo más profundo de su propio ser. Para la concepción agustiniana, el alma sólo puede llegar al pleno conocimiento de sí, cuando la capacidad que tiene, precisamente por ser imagen de Dios, ha sido actuada, y para ello el *conocimiento* de Dios por la fe resulta la condición de posibilidad. En efecto, ¿cómo sería capaz el hombre de actuar la semejanza divina en él sin conocer cómo es Dios en sí mismo?

Agustín, como todo hermeneuta cristiano, busca afanosamente el sentido por excelencia. Incluso los paganos lo hicieron y fueron conscientes de la incapacidad del hombre para lograrlo, si se hallaba librado a sus solas fuerzas.

⁴⁸ *Doctr. chr.* 2, 17.

«—Dices bien, Sócrates, —intervino Simmias—. Ahora yo te diré lo que me tiene inquieto... Pues a mí me parece, Sócrates, acerca de estos temas» (se refiere a las cuestiones últimas), «seguramente como a ti, que el saberlos de un modo claro en la vida de ahora es o imposible o algo difícilísimo... Acerca de esos temas hay que lograr una de estas cosas: o aprender» (de otro) «como son o descubrirlos o, si eso resulta imposible, tomando la explicación mejor y más difícil de refutar entre las humanas, embarcarse en ella como sobre una balsa para surcar, navegando, la existencia, si es que uno no puede hacer la travesía de manera más estable y menos arriesgada, sobre un vehículo más seguro o con una revelación divina»⁴⁹. Y comenta Reale al respecto: «Los griegos no tuvieron una revelación divina, como el pueblo hebreo. Sin embargo, Platón comprende la importancia que habría podido tener tal revelación, o sea este discurso divino (qêio~ logos~) que, precisamente, en cuanto divino, se habría impuesto como mucho más seguro y privado de riesgo respecto al discurso humano»⁵⁰. Y remata: «Sin embargo, no podía suponer la importancia revolucionaria que el logos divino habría podido tener respecto al logos humano»⁵¹.

El hermeneuta cristiano plenifica el logos humano por medio del logos divino, el cual le permite ver aquello para lo que el primero resultaría insuficiente. El cristiano, siguiendo la metáfora platónica, cuenta con ventajas para atravesar de modo seguro el mar de la vida: el cristiano tiene a Jesucristo. Sólo esta tercera navegación nos permite alcanzar aquella realidad última, intelección de toda intelección y de la cual depende también la plena realización humana. Dice Agustín: «Cuando, pues, veis que todo eso es mudable, ¿qué es lo que es, sino lo que trasciende todo lo que es de forma que no es? ¿Quién, pues, entenderá esto? ¿O quién, en cualquier modo que hubiere tensado las fuerzas de su mente para tocar, como puede, esto que es, poder llegar a esto que, de cualquier manera que sea, haya tocado con la mente? Es, en efecto, cual si alguien ve de lejos la patria, más el mar se interpone: ve a dónde ir, pero no tiene por dónde ir. Así, queremos llegar a esa estabilidad nuestra donde, lo que es, es; en la que sólo esto es siempre tal como es; el mar de este siglo por el que vamos se interpone aunque vemos ya a donde vamos. ¡Muchos, en verdad, ni ven a dónde van! Para que, pues, también hubiese por donde fuéramos, de allí ha venido ese a quien queríamos ir. Y ¿qué hizo? Dispuso el leño con que atravesemos el mar. Nadie,

⁴⁹ Fedón, 85 c-d.

⁵⁰ *Introduzione, en Commento alla prima lettera de Giovanni, dieci discorsi, a Commento al vangelo di Giovanni, secondo discorso*, Milano 2000, 52.

⁵¹ *Ibíd.*

en efecto, puede atravesar el mar de este siglo, sino llevado por la cruz de Cristo. A veces abraza esta cruz incluso el de ojos enfermos. Y, quien de lejos no ve a dónde va, no se aparte de ella y esta misma lo conducirá»⁵². La cruz simboliza la más absoluta y radical humildad. En este sentido afirma Agustín: «Hay que atravesar el mar y ¿desprecias el madero? ¡Oh sabiduría soberbia! Te mofas de Cristo crucificado; él en persona es a quien has visto de lejos: *En el principio existía la Palabra y la Palabra estaba con Dios*. Pero ¿por qué fue crucificado? Porque te era necesario el madero de su humildad, pues te habías hinchado de soberbia, habías sido arrojado lejos de aquella patria, el camino esta interrumpido por el oleaje de este mundo y no hay por donde se pase a la patria, si no te lleva el madero. ¡Ingrato! Te mofas del que ha venido a ti, para que regreses. El en persona se ha hecho el Camino, y esto a través del mar. Anduvo en el mar precisamente para mostrar que en el mar hay camino. Pero tú, que no puedes andar en el mar como él mismo, déjate llevar por la nave, déjate llevar por el madero: cree en el Crucificado y podrás llegar»⁵³.

Mientras aguardamos alcanzar el conocimiento pleno de Dios y de nosotros mismos, Agustín nos exhorta con estas palabras: «Dejaos edificar en Cristo, dejaos confortar con la fe, vigilad con obras buenas y no os apartéis del leño mediante el que podáis atravesar el mar»⁵⁴.

⁵² *Io. eu. tr* 2,2.

⁵³ *Ibíd.*, 2,4.

⁵⁴ *Ibíd.*, 2, 16.

3. San Agustín y el diálogo como característica propia del espíritu humano según la hermenéutica de Gadamer⁵⁵

Para Gadamer, la estructuralógica que caracteriza a la conciencia hermenéutica es la lógica de la pregunta y la respuesta, lógica que se realiza históricamente en la dialéctica platónica. Escribe Gadamer: «En los ejemplos vemos cuáles son los límites que un enunciado tiene por principio. Nunca puede decir todo lo que hay que decir. (...) Platón llamó al lenguaje el diálogo interior del alma consigo misma. Aquí se muestra claramente la estructura del asunto. Se llama diálogo, porque se trata de pregunta y respuesta, porque uno se pregunta tal como pregunta a otro y habla a sí mismo tal como hablaría a otro. Ya Agustín señaló esta manera de hablar. Cada uno está en cierto modo en diálogo consigo mismo. Aunque este dialogando con otros debe seguir dialogando consigo mismo en la medida en que piensa. Por tanto, el lenguaje no se ejecuta en enunciados, sino como diálogo, como unidad de sentido que se construye con palabras y respuestas. Sólo así el lenguaje obtiene toda su redondez»⁵⁶. Y en otro texto señala: «Volvemos, pues, a la comprobación de que también el fenómeno hermenéutico encierra en sí el carácter original de la conversación y la estructura de pregunta y respuesta. El que un texto transmitido se convierta en objeto de la interpretación quiere decir para empezar que plantea una pregunta al intérprete. La interpretación, contiene en esta medida una referencia esencial constante a la pregunta que se

⁵⁵ Cfr. C. LAMBERT: «De Heidegger a Gadamer», en *Revista de Filosofía* [Universidad Iberoamericana] 115 (2006), 137-146; G. DENIAU: *Cognitio imaginativa. La phénoménologie hermenéutique de Gadamer*, Paris 2002, 339-365; A. GÓMEZ RAMOS: «Actualidad de la hermenéutica», en *Logos, Anales del Seminario de Metafísica* 35 (2002), 367-374; J. GREISCH: *Le buisson ardent et les lumières de la raison, L'invention de la philosophie de la religion*, vol. III, *vers un paradigme hermenéutique*, Paris 2004, 1341-1359; J. GRONDIN: *Introducción a Gadamer*, 189-225; id., «L'universalité de l'hermenéutique et de la rhétorique: Ses sources dans le passage de Platon à Augustin dans Vérité et méthode», en *Revue Internationale de Philosophie* 3 (2000), 469-485; id., *L'universalité de l'hermenéutique*, Paris 1993; id., «Gadamer und Augustin. Zum Ursprung des hermeneutischen Universalitätsanspruches», en *Verstehen und Geschehen. Symposium aus Anlaß des 90. Geburtstages von Hans-Georg Gadamer*. Jahressgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft 1990, 46-62; id., *Hans-Georg Gadamer. Una bibliografía*, Barcelona 2000, sobre todo 40ss. 144-147. 162ss; id., *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt 1994, sobre todo 1-70; id., *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico*, Barcelona 2005, especialmente 13-25; C. DUTT (ed.): *Hans-Georg im Gespräch: Hermeneutik-Ästhetik-Praktische Philosophie*, Heidelberg 1993; *Laval théologique et philosophique* 53 (1997) número temático dedicado a la hermenéutica de Gadamer.

⁵⁶ *Gadamer Grenzen der Sprache, en: Evolution und Sprache. Über Entstehung und Wesen der Sprache*, Herrenalber Texte 66 (1985), 97-98.

le ha planteado. Comprender un texto quiere decir comprender esta pregunta. Pero esto ocurre cuando se alcanza el horizonte hermenéutico. Ahora estamos en condiciones de reconocer éste como el horizonte del preguntar, en el marco del cual se determina la orientación de sentido del texto. Así pues, el que quiere comprender tiene que retroceder con sus preguntas más allá de lo dicho; tiene que entenderlo como respuesta a una pregunta para la cual es la respuesta. Retrocediendo así más acá de lo dicho se pregunta necesariamente más allá de ello. Un texto es comprendido en su sentido sólo cuando se ha alcanzado el horizonte del preguntar, que como tal contiene necesariamente también otras preguntas posibles. En esta medida el sentido de una frase es relativo a la pregunta para la que es respuesta, y esto significa que va necesariamente más allá de lo que se dice en ella⁵⁷. Gadamer está poniendo de relieve que el diálogo es la lógica de la experiencia hermenéutica⁵⁸. En él acontece la denominada confutación, la cual consiste en que se demuestre que una de las respuestas a la pregunta que era contradictoria respecto de la otra, resulta verdadera por cuando la otra es refutada como falsa. Esta conclusión es el saber propiamente dicho o ciencia. Escuchemos a Gadamer: «En la medida en que la pregunta se plantea como abierta, comprende siempre lo juzgado tanto en el sí como en el no. En éste estriba la relación esencial entre preguntar y saber. Pues la esencia del saber no consiste sólo en juzgar correctamente, sino en excluir lo incorrecto al mismo tiempo y por la misma razón. La decisión de una pregunta es el camino hacia el saber. Y esta decisión se toma porque predominan los argumentos a favor de una posibilidad y en contra de la otra; pero tampoco esto es el conocimiento completo. La cosa misma sólo llega a saberse cuando se resuelven las instancias contrarias y se penetra de lleno en la falsedad de los contraargumentos»⁵⁹.

Con respecto a la dinámica que abre la *pregunta* resultan muy ilustrativas las siguientes palabras de Grondin: «Gadamer se dirige, por tanto, contra la lógica proposicional que comprende el entender como un disponer de algo, cuando desarrolla su lógica hermenéutica de pregunta y respuesta que concibe el entender como participación en un sentido, en una tradición y, finalmente, en un diálogo. En este diálogo “no hay” proposiciones, sino preguntas y respuestas que a su vez provocan nuevas preguntas. “No hay proposición alguna que se pueda captar sólo desde el contenido que presenta, si se la quiere comprender en su verdad (...). Toda proposición tiene presupuestos que no enuncia. Sólo

⁵⁷ *Verdad y método*, 447-448 [375].

⁵⁸ Cfr. J. GRONDIN: *L'universalité de l'herméneutique et de la rhétorique*, 471ss.

⁵⁹ *Verdad y método*, 442 [370].

el que piensa conjuntamente estos presupuestos puede apreciar realmente la verdad de una proposición. Ahora bien, yo sostengo que la forma lógica última de tal motivación de toda proposición es la *pregunta*. Aquí tocamos el núcleo de la filosofía hermenéutica, a saber, en palabras de Gadamer, “el fenómeno hermenéutico primario de que no puede haber proposición alguna que no se pueda entender como respuesta a una pregunta y que sólo así se la puede entender”. Para expresar este núcleo de la hermenéutica, en el presente trabajo nos hemos referido una y otra vez a la antigua y tal vez de apariencia anticuada doctrina del *verbum interius*, esa “palabra interior” no pronunciada pero que resuena en toda expresión del lenguaje. Y en la tercera parte de *Verdad y método*, Gadamer subraya que esta doctrina estoico-agustiniana es la única huella de que indica que el olvido occidental del lenguaje no era tan completo... hay que [ver]... por parte de Gadamer [una] crítica hermenéutica a la lógica proposicional orientada a la dominación metodológica. Esta doctrina ilustra de manera muy plástica que las palabras que estamos usando en un momento dado porque se nos ocurren, no pueden agotar lo que tenemos “en mente”, es decir el diálogo que somos. La palabra interior “detrás” de la pronunciada no significa otra cosa que este diálogo, el arraigo del lenguaje en nuestra existencia interrogativa y cuestionable por sí misma, un diálogo que ninguna proposición puede reproducir del todo: “Lo que está expresado no es todo. Sólo lo no dicho convierte lo expresado en la palabra que puede alcanzarnos”⁶⁰.

En el diálogo, como podemos observar, concluir no significa anular la participación del interlocutor; antes bien, su presencia se halla «coimplicada» desde el comienzo —las premisas de donde se parte tienen que tener su consentimiento— y también en el momento de la conclusión, la cual requiere a su vez ser aceptada. Como podemos advertir de modo hartamente palmario, no existe en el diálogo ninguna clase de violencia, sino que la verdad de la aserción se impone por sí misma al interlocutor; y nada impide que la misma se pueda volver a proponer. Esta forma dialéctica de la interpretación es la seguida por el santo de Hipona, desde sus diálogos de Casiciaco hasta el último de sus escritos.

Ahora bien, teniendo en cuenta que es en el ámbito del lenguaje donde acontece el acuerdo de los interlocutores y el consenso sobre la cosa, ello pone de manifiesto la finitud del hombre. Pero he aquí que la palabra del lenguaje es, al mismo tiempo, una y muchas. «Es siempre una palabra, que nos decimos unos a otros y que se nos dice (teológicamente “la” palabra de Dios); pero la unidad de esta palabra se despliega una y otra vez, como hemos visto, en el hablar

⁶⁰ *Introducción*, 172-173, con referencias a *Verdad y método*.

articulado»⁶¹. Ahora, pues, si bien es cierto que cada palabra es una, también es verdad que en el mismo ser reside una dimensión interna de multiplicación: cada palabra irrumpe desde un centro y tiene relación con un todo, y sólo en virtud de éste es palabra. Ese centro no es sino el nudo de comprensión expresado en una determinada lengua⁶². En el pensamiento de Gadamer subyace la idea del ser concebido en términos de relación. Podríamos decir que, en Gadamer, el ser es tiempo, y el tiempo es ser. La unidad a la que se ve remitida todo decir es esencialmente cambiante y, como tal, lábil, lo cual hace que el intérprete se vea conducido a no formular representaciones fijas, unívocas y objetivantes.

En el planteo de Agustín queda avalada así la tesis de Gadamer en el sentido de que la respuesta a una pregunta exige antes la comprensión de la pregunta, y que como ésta está enclavada históricamente, es preciso conocer la historia motivacional que la ha generado. Ahora bien, Gadamer sitúa esta historia motivacional dentro del horizonte puramente histórico, lingüístico; concepción esta que se sigue de su noción de ser. Agustín sitúa a la historia motivacional dentro de un contexto infinito por cuanto es la existencia del *logos*, del sentido por antonomasia, el que provoca en el espíritu humano el deseo de sentido, de comprensión. Esta afirmación de Agustín no niega que esa búsqueda de sentido —motivación profunda de todo hombre y la cual radica en el orden metafísico de su ser— se realice en el tiempo, aun cuando la trascienda ampliamente. Hay una unidad de sentido situada más allá de los lenguajes y gracias a la cual éstos son lo que son. Dicha unidad de sentido el hombre la percibe, para Agustín, in *interiore*. Allí reside la verdad, la unidad de sentido que impide el reinado de la ininteligibilidad. Con respecto a esto Enrico Betti afirma que «una ontología de la finitud no necesita objetivar el ser ni reducirlo a un ente, es decir, a Dios, como tampoco deducir a partir de Dios todos los otros entes; más bien se limita a mostrar precisamente la finitud, es decir, la problematicidad, la insuficiencia de todo aquello de lo cual se tiene experiencia: entes y eventos, afinidades y diferencias, mundo e historia. Pero eso lo hace discutiendo, argumentando y excluyendo por medio de la refutación las ontologías alternativas»⁶³. Precisamente es lo infinito que reside en el espíritu finito del hombre lo que permite a éste percibir la insuficiencia de todo lo que acontece en este mundo, con lo cual sitúa a la metafísica en el sitio de honor. Privar al hombre de la dimensión metafísica, haciendo del ser un simple y pasajero evento, desemboca en el nihilismo⁶⁴.

⁶¹ *Verdad y método*, 548 [461-462].

⁶² Cfr. *ibíd.*, 549.

⁶³ *¿Cómo argumentan los hermeneutas?, en: Hermenéutica y racionalidad*, Bogotá 1994, 58.

⁶⁴ Cfr. F. VOLPI: *El nihilismo*, Buenos Aires 2005.

El hermeneuta Agustín, quien desde la realidad que no pasa ve que lo que pasa, jamás se sintió tentado a sostener que una determinada conclusión a la que llegaba su intelecto era definitiva. Tenía perfecta conciencia de que su hermenéutica era hija de sus argumentaciones, de su capacidad de refutar las objeciones que se le podían presentar, y de que, como éstas eran tan inagotables cuanto lo son las posibles negaciones, su tarea era ardua y fatigosa. Podemos decir, para concluir y parafraseando a Betti, que esta metafísica agustiniana no alberga ninguna violencia sino sólo una serena, continua e incansable disponibilidad a la discusión. En este sentido, la dinámica del diálogo es, en Agustín, lo peculiar del espíritu humano.

4. Hermenéutica y encarnación: punto clave del diálogo Agustín-Gadamer⁶⁵

Uno de los temas que a Gadamer le fascinó de Agustín fue, como lo acentúa el texto de *Verdad y método*, la idea cristiana de la encarnación. Gadamer subraya con razón que esta idea no tenía nada de griega, porque no significaba una «incorporación» en el sentido platónico y gnóstico, según la cual un ser espiritual, un alma o un espíritu, «se abisma» en un cuerpo que le resulta esencialmente extraño. Por lo demás, esta idea gnóstica de la incorporación correspondía no poco a la concepción instrumental que Platón tenía del lenguaje, una concepción según la cual un signo material remite siempre retrospectivamente a un pensamiento puramente espiritual, que permanece independiente de la materialidad accidental del signo, para ser comprendido de la mejor manera sin él. Por eso, la absoluta «materialidad» del lenguaje, más aún, el lenguaje mismo en el curso de esta idea de la incorporación, no podía atraer sobre sí una seria atención. Ahora bien, el misterio de la encarnación obliga a pensar de manera diferente, más aún, a concebir de manera nueva las relaciones entre el espíritu y la materia. En efecto, la encarnación del Hijo no constituye una degradación o mengua alguna en Dios, porque ésta «encarna» la plena, esencial y para nosotros salvífica manifestación de Dios. Por consiguiente, para la dogmática cristiana la encarnación no significa una pérdida, una degradación de Dios⁶⁶. En esto vislumbra Gadamer la idea salvadora. Claro está que a él no le interesa

⁶⁵ Cfr. J. GRONDIN: *Gadamer und Augustin. Zum Ursprung des hermeneutischen Universalitätsanspruches*, 51ss; id., *L'universalité de l'herméneutique et de la rhétorique*, 473ss.

⁶⁶ Baste pare esta temática cfr. B. STUDER: *Dios salvador en los padres de la Iglesia. Trinidad-Cristología-soteriología*, Salamanca 1993.

el contexto teológico, sino las consecuencias para la filosofía del lenguaje que implica esta rehabilitación, nada griega, de la «carnalidad» (lingüística). Porque con ello puede resaltar por vez primera como tema la lingüisticidad en su propia materialidad y carácter de acontecimiento (*Geschehen*)⁶⁷. Por consiguiente, la idea cristiana de la encarnación liberó al lenguaje de la idealidad espiritual del pensamiento, haciéndolo así accesible por primerísima vez.

Como es bien sabido, Agustín se inspiró en el modelo del lenguaje para aproximarse al misterio de la encarnación. Gadamer hace lo inverso al referirse al modelo de la Trinidad para pensar de manera nueva el carácter del lenguaje como acontecimiento. Aunque la encarnación no es una idea griega, Agustín se vio forzado a partir de conceptos griegos, porque no disponía de ninguna otra terminología conceptual. Partía de la distinción estoica entre el *logos* externo y el *logos* interno (λόγος ἑξωτερικὸς y ἐνδιάθετος), para dar, no obstante, a esa distinción un sentido no griego⁶⁸. Para los estoicos, el *logos* interno designaba el espacio del pensamiento que precede a la exteriorización lingüística y que representa la nota distintiva de la especie humana: otros animales disponen perfectamente de un *logos* externo, pero sólo entre nosotros los hombres el hablar va precedido por un pensamiento. Por consiguiente, en su reflexión sobre la filosofía del lenguaje, los estoicos ponían claramente el acento sobre el *logos* interno —como proceso lógico del pensar— del cual el *logos* externo no ofrece nada más que la notificación *ad extra* (a menudo imperfecta). Ahora bien, en su reflexión trinitaria, Agustín tuvo que dirigir una nueva atención al *logos* ἑξωτερικὸς. En efecto, para la comprensión cristiana no se puede tratar, en ningún modo, de una manifestación secundaria e inesencial. La materialidad del *logos*, que no puede alcanzarse plenamente en el pensamiento, adquiere así de repente una insuperable urgencia y significación. Evidentemente, esta idea, que no tenía nada de griega, inspiró mucho a Gadamer.

Gadamer dedujo de ella ingentes consecuencias para la filosofía del lenguaje. La primera consecuencia es la de la *identidad de esencia* entre la palabra interna y la palabra externa en el proceso de la encarnación. Para la comprensión hermenéutica que Gadamer tenía del lenguaje, esto tiene la consecuencia de que el acto puro del pensamiento no puede distinguirse de su manifestación y exteriorización lingüística. La materialidad del lenguaje no representa ya una manifestación imperfecta del pensamiento porque sea una imagen, sino que

⁶⁷ Cfr. J. GRONDIN: *L'universalité*, 476ss.

⁶⁸ Cfr. T. TOOM: «The Potential of a Condemned Analogy: Augustine on λόγος ἑξωτερικὸς and λόγος ἐνδιάθετος», en *The Heythrop Journal* 48 (2007), 205-213.

llega a ser su único lugar de realización. En este sentido, para Gadamer, Agustín —o, considerado más en general: el pensamiento cristiano de la encarnación— constituye una grandiosa excepción en el océano del olvido occidental del lenguaje. Para nosotros como para la encarnación divina, la exteriorización de la palabra en el *logos* no representa un proceso segundo y posterior en la realización del pensamiento, sino que se funde con ese proceso del conocimiento: «La palabra no se forma una vez que se ha concluido el pensamiento, [...] sino que es la realización (*Vollzug*) misma del conocimiento. En esta medida la palabra es simultánea con esta formación (*formatio*) del intelecto»⁶⁹. La identidad que Gadamer quiere subrayar aquí es la del pensamiento y la de su orientación hacia el lenguaje. El pensamiento interior no precede al hablar, sino que el mismo es algo así como un *hablar* interior: «Se trata de algo más que de una simple imagen, ya que la relación humana de pensamiento y lenguaje se corresponde, a pesar de su imperfección, con la relación divina de la Trinidad. La palabra interior del espíritu es tan esencialmente igual (*wesensgleich*) al pensamiento como lo es Dios Hijo a Dios Padre»⁷⁰.

La segunda consecuencia se sigue del carácter de proceso y de acontecimiento de la encarnación: en efecto, la encarnación no puede concebirse como un suceso puramente espiritual. La encarnación es literalmente un «hacerse carne». Para la concepción hermenéutica del lenguaje, esto tiene la consecuencia de que la encarnación del pensamiento en el lenguaje o, mejor dicho, como lenguaje, forma parte intrínsecamente del sentido que puede ser entendido, compartido y comunicado. Los seres finitos como nosotros no participan del acontecimiento del sentido sino en virtud de la variedad multiforme de sus manifestaciones y de sus imágenes. Esta multiformidad no es la de una conclusión lógica. El pensamiento existe únicamente en esta encarnación, en esta encarnada imaginabilidad y multiplicidad. Gadamer lo expresa de esta manera: La palabra (interna) no se forma por un acto reflexivo⁷¹. No existe primero un acto lógico de reflexión o del pensamiento al que se adhiera después una palabra en un proceso subsiguiente. Ese acto reflexivo, si por un imposible pudiéramos aislarlo —como tal— del lenguaje (lo cual, según Gadamer, es imposible), tendría que tener lugar antes de la lingüisticidad, en el espacio del puro pensamiento. Precisamente ese espacio de lo puramente noético es el que la idea agustiniana de la encarnación ha hecho problemático, al hacer resaltar que el sentido era

⁶⁹ *Verdad y Método*, 508 [428].

⁷⁰ *Ibíd.*, 505 [425].

⁷¹ *Ibíd.*, 311 [430]: «daß das innere Wort des Geistes nicht durch einen reflexiven Akt gebildet wird».

siempre para nosotros un sentido encarnado. Para Gadamer esto quiere decir que el pensamiento no puede concebirse ya fuera de la lingüisticidad o incluso con anterioridad a ella. La materialidad del lenguaje constituye ya siempre el elemento inmemorial en el que todo pensar puede y tiene que desplegarse. Por cuanto el pensamiento es un *procedere*, por eso mismo es lenguaje, más aún, búsqueda de lenguaje.

Hay una tercera consecuencia, sutil y muy importante: esta absoluta materialidad del lenguaje no implica que todo el pensar se reduzca al plano de los enunciados efectivamente proferidos. Como en la idea cristiana de la encarnación, subsiste la diferencia —llena de tensión— entre la palabra exterior y la palabra interior: la palabra exterior sigue remitiendo a la realización posterior de una palabra interior, a fin de ser entendida en toda su plenitud. La palabra exterior no agota nunca la palabra interior, sino que únicamente la indica. ¿En qué consiste esa misteriosa palabra interior?, se pregunta Gadamer. Todo lo que puede decirse de ella es que «es el contenido objetivo pensado hasta el final»⁷². Pero esto, para nosotros, que somos seres finitos, no es más que un concepto límite. Porque ¿cuándo es pensado entre nosotros un contenido objetivo hasta el final? Sin embargo, este concepto límite es absolutamente indispensable si es que queremos captar la procesualidad y la finitud de *nuestro* pensamiento expresado en palabras. Porque las palabras que nosotros utilizamos no son siempre sino una sección contingente de «toda» la realidad objetiva. Son palabras que llegan a nosotros, pero con las que no se consigue nunca decir todo lo que hubiera que decir para la intelección de la realidad objetiva. El lenguaje permanece siempre por detrás de todo lo que hubiera que decir. Pero el error gnóstico y platónico sería creer aquí que esa perfección del pensamiento se encontrara en otra parte, que pudiera alcanzarse, por ejemplo, en una esfera noética del *logos-epidaietos*. Esa palabra interna, que no fuera más que pensar y que fuese completamente prelingüística, no existe. Todo pensar participa de la densidad e imogeneidad de la lingüisticidad. Tan sólo la palabra interior permite la tensa *diferencia* entre lo enunciado (*logos- proforikos*) y el escuchar conjuntamente todo lo que hubiera que decir a fin de eliminar todos los malentendidos (que es algo que, naturalmente, no se consigue nunca). Pero eso que debe escucharse tras el lenguaje exterior sigue siendo algo que hay que decir, algo que lucha por el lenguaje. Esta palabra interna es la que uno trata de entender tras las palabras externas, pero su realización depende del lenguaje, que sólo puede ser un lenguaje imperfecto y balbuceante. Ese balbucear no reside en el lenguaje como tal (en la diferencia, por ejemplo, con respecto al pensar), sino en nuestra

⁷² Cfr. *ibíd.*, 507 [429].

finitud, que también es la finitud de nuestro pensar. Por consiguiente, Agustín permite ver hasta qué punto la universalidad del *medium* de la lingüística va pareja con los límites del lenguaje (utilizado en cada caso). Como bien anota al respecto Grondin.

Si anteriormente la analogía entre el proceso divino de la encarnación y la ineludible lingüística de nuestro acto de pensar era lo que nos permitía avanzar en nuestras disquisiciones, vemos que ahora lo que resulta sumamente instructivo es la diferencia entre el Verbo divino y la palabra humana. En efecto, el *Logos* divino encarnado corresponde plena y totalmente a la esencia divina. Es «consustancial» («tiene identidad de esencia»: *homoousia*) con ella, porque ofrece su perfecta y total manifestación. Ahora bien, esta identidad de esencia entre el logos externo y la palabra interna de lo que hay que decir no corresponde enteramente a nuestra experiencia del lenguaje. En efecto, a diferencia de la Palabra divina, ninguna palabra es capaz de reproducir perfectamente lo que hay que pensar⁷³. Ninguna palabra llega a lo que tiende a expresarse realmente en palabras. Pero esta imperfección no es la imperfección del lenguaje, sino la del conocimiento humano en general. El pensamiento humano no es precisamente pura autopresencia, no es pura *noesis noeseos*, sino que el pensar avanza siguiendo el ritmo de las palabras que le dan cuerpo. Esta inmemorial dependencia del pensar con respecto a un lenguaje ya dado y hablado caracteriza la realidad original de la lingüística, tal como el pensamiento agustiniano de la encarnación nos invita a pensarla.

En su concepción agustiniana del lenguaje, vemos que a la hermenéutica gadameriana le interesan dos aspectos que pudieran parecer contradictorios, pero que en realidad deben considerarse como complementarios: en primer lugar, se trata de la igualdad de esencia entre el pensar y su posible manifestación lingüística, ya que para nosotros no puede existir ningún pensar concebirse sin el previo elemento del lenguaje. Sin embargo, en segundo lugar habrá que guardarse de querer hallar en el lenguaje exterior, en los enunciados del *logos proforikos*, la plena y total manifestación del pensar (del *logos ejndiagetos*), es decir, no habría que ver en ello la plena expresión de todo lo que hubiera que decir para ser entendido adecuadamente. La discrepancia entre el *logos* interno y el *logos* externo es también muy instructiva.

En *Verdad y método*, se insistió más bien en el primer punto, a saber, en la necesaria lingüística de todo pensar, por ejemplo, cuando vio inconfundiblemente la «universalidad de la hermenéutica» en el hecho de que «el lenguaje rebasa cualquier argumentación contra su competencia y que, por

⁷³ Ibid., 509 [429].

tanto, su universalidad se mantiene a la altura de la universalidad de la razón»⁷⁴. Sin embargo, en sus últimos trabajos, Gadamer prestó más bien una importancia central a la indecibilidad de la palabra interior. Así, dedicó muchos estudios a la experiencia de los «límites del lenguaje», que en un texto de 1993 le llevaron finalmente a contemplar «el principio supremo de la hermenéutica filosófica»: «El principio supremo (*Oberster Grundsatz*) de la hermenéutica filosófica, tal como yo la concibí (y por este motivo es una hermenéutica filosófica), es que nunca somos capaces de decir enteramente lo que deseáramos decir» (*daß wir nie das ganz sagen können, was wir eigentlich wollten*)⁷⁵.

Seguramente no habrá que hablar de una evolución en Gadamer, sino más bien de un desplazamiento de los acentos, porque los dos aspectos de la universalidad hermenéutica, a saber, la dependencia de todo pensar con respecto al lenguaje y los límites de cualquier enunciado lingüístico, constituyen una solidaridad que define la universalidad de la experiencia hermenéutica. Ahora bien, son Agustín y la idea cristiana de la encarnación los que permiten concebir esta solidaridad.

5. Conclusiones

Lo que Gadamer extrajo de la hermenéutica agustiniana en primer lugar, era la insistencia en el hecho de que la palabra que se trata de comprender no sólo se refiere al mero sonido, sino a lo significado con este signo, es decir, aquello a que se refiere o lo pensado y, finalmente, a la palabra de la razón misma en su universalidad. Ahora bien, ¿qué puede significar esto para el teólogo actual? Inspirándonos en Gadamer, debemos plantar la pregunta de qué ha de ser esta «palabra interior» (*inneren Wort*). Hay que partir de la observación de Agustín de que el carácter de signo por medio del cual pretendemos expresar algo, nuestro «espíritu», implica algo contingente o material. Siempre expresa sólo un aspecto y no la totalidad de lo que queremos enunciar. La doctrina del *verbum cordis* nos advierte de no tomar este signo del lenguaje como algo último, puesto que siempre representa sólo una interpretación (*interpretatio*) incompleta, que

⁷⁴ Ibid., 482 [405].

⁷⁵ *Europa und die Oikoumene, en: Gesammelte Werke, vol. 10, Hermeneutik im Rückblick*, Tübinga 1995, 274. «En esto reside el verdadero problema que atrajo realmente toda mi atención gracias a Heidegger y que halló su expresión en la distinción escolástica entre el *actus signatus* y el *actus exercitus*. Se refiere al hecho de que no todo lo que uno sabe y es capaz de saber puede expresarse efectivamente en una afirmación temática» (L. E. HAHN: *The Philosophy of H.-G. Gadamer*, Illinois 1997, 496).

necesita que continuemos hablando si queremos abarcar la totalidad de la cosa: por tanto, la palabra interior no depende en absoluto de una lengua determinada, y no tiene de ningún modo el carácter de un presentir las palabras que surgen de la memoria, sino que se trata del estado de hecho que se ha terminado de pensar (*forma excogitata*). En la medida en que se trata de un terminar de pensar, hay que reconocer en él también un momento procesual («*Insofern es sich um ein Zuendedenken handelt, ist auch in ihm ein prozessuales Moment anzuerkennen*»)⁷⁶. ¿No implicará este carácter procesual, teológicamente hablando, un reconocimiento de que el *Logos* teológico es la Palabra divina proferida en Cristo que al ser la imagen con la que Dios conforma y estructura la creación, implica de parte del teólogo la humildad y «solidaridad» —como también la necesaria *caritas* de Agustín— hermenéutica de revisar constantemente sus definiciones teológicas confrontándolas con la creación como historia escatológica y sobre todo con los momentos misteriosos de ésta (el mal, el sufrimiento del inocente, etc.)? ¿Y no será precisamente, como hemos podido vislumbrar, una hermenéutica procesual la que permite al teologar, sin caer en relativismos, una aproximación a la verdad que invita a que se descubra ésta de manera «encarnada», con lo que la aspiración hermenéutica universal de la búsqueda de la verdad permanece abierta a la historia concreta, a la historia del cuerpo y la carne? ¿No será la «humildad» hermenéutica un signo de madurez teológica, pues reconocer que sus asertos sólo se pueden construir en un *diálogo* con el *Logos-Hijo-Jesucristo* que está presente en el desarrollo de la historia como su configurador y que desde adentro me impele a responder? ¿No será el carácter «responsorial» un elemento clave de la teología (y que ésta debe aprender siempre de la liturgia)? Relativizar las proposiciones teológicas no es así relativismo sino una necesidad interna de la razón teológica.

Este elemento *procesual* es el de la búsqueda de la palabra y de su comprensión. Todo enunciado no forma más que un segmento del diálogo que da vida al lenguaje. El «estado de hecho terminado de pensar», el *actus exercitus* o su ejecución posterior por medio del hablar, que no puede ser encerrado en el *actus signatus* asible de la enunciación real del decir, sólo existe en este diálogo que requiere comprensión. Gadamer aprendió de Agustín que el sentido transmitido por el lenguaje «no es un sentido lógico que se pueda abstraer del enunciado, sino que significa el entrelazamiento que se produce en él»⁷⁷. La fijación del pensamiento occidental en la proposición significa, por tanto, una reducción del lenguaje que omite su dimensión decisiva, es decir, omite que cualquier discurso está

⁷⁶ *Verdad y Método*, 399 [426].

⁷⁷ *Ibíd.*, 404 [431].

incluido en un diálogo. La concentración en la lógica de la proposición abstrae del carácter inevitablemente respondedor de la palabra, de su dependencia de algo anterior, es decir, la pregunta. En esta dialéctica de pregunta y respuesta consiste la verdadera universalidad del lenguaje, de la que se nutre la pretensión de universalidad de la hermenéutica, que eleva el lenguaje al pensamiento. Esta concepción dialógica es un eco de la doctrina agustiniana del *verbum cordis*, por medio de la cual Gadamer se propone superar el olvido occidental del lenguaje, es decir, la fijación en el enunciado como algo último abstrayendo el carácter de acontecimiento del sentido. ¿No deberá la teología actual reflexionar sobre sus temáticas, en cuanto éstas no pueden primero dirimirse en sí mismas y sólo posteriormente confrontarlas con la realidad, con el carácter de acontecer de la verdad? ¿No se deberá la teología más bien a un diálogo con la historia —en su carácter de *pregunta*— que le toca vivir?

La verdad del enunciado no se halla en él mismo o en el signo escogido en el momento correspondiente, sino en la totalidad que desencierra: de ello se desprende que la universalidad del lenguaje no puede ser la del lenguaje hablado, sino la de la «palabra interior». Esto implica todo menos una negligencia del lenguaje concreto. Sólo se trata de situar este lenguaje correctamente en su horizonte hermenéutico. No podemos percibir una palabra del «espíritu», pero si podemos apuntar a ella como objetivo cuando nos proponemos entender un lenguaje. Como bien lo ha demostrado Pannenberg en diálogo con la hermenéutica ¿no tendrá un peso decisivo en el discurso teológico lo todavía-por-venir, lo que aún no sucede, lo teológicamente hablando, escatológico?⁷⁸

La universalidad de la hermenéutica no se toca ni siquiera tangencialmente cuando se remite a la experiencia prelingüística o a los límites del lenguaje. Al contrario, la hermenéutica es precisamente un pensar hasta el final los límites del lenguaje. Porque el fracaso del lenguaje es una prueba de su capacidad de buscar para todo una expresión. Una hermenéutica que procede de Agustín no necesita que se le instruya sobre los límites del lenguaje enunciado. La universalidad a la que se refiere es la de la búsqueda de la comprensión, del intento o de la capacidad de encontrar expresiones para todo. La tesis principal de Gadamer es que el enunciado tiene *límites* por principio, que se deben a nuestra finitud histórica y nuestra dependencia de la densidad de un lenguaje ya existente pero abierto.

⁷⁸ Cfr. W. PANNENBERG: «Über historische und theologische Hermeneutik», en id., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, vol. I. Göttingen 1967, 123-158; ibíd., *Teología y reino de Dios*, Salamanca 1974.

La teología tiene así mucho que aprender de Gadamer para fundamentar sus pretensiones de universalidad de sus asertos, lo que Gadamer, paradójicamente, lo hizo, en lo que respecta a la hermenéutica filosófica con Agustín y su doctrina del *logos*.

Sumario: 1. Elementos esenciales de la hermenéutica de San Agustín; 1.1. Breve reflexión intermedia sobre la temática de la «verdad» en Agustín en perspectiva hermenéutica; 1.2. Hermenéutica agustiniana e indicios de infinitud: humildad y verdadero conocimiento; 2. Cristianismo y hermenéutica: el *plus* cristiano según Agustín; 3. San Agustín y el diálogo como característica propia del espíritu humano según la hermenéutica de Gadamer; 4. Hermenéutica y encarnación: punto clave del diálogo Agustín-Gadamer; 5. Conclusiones.