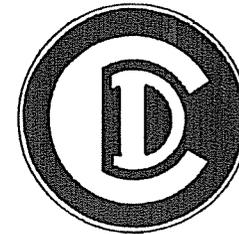


PIERANTONI, CLAUDIO

**El círculo y el sentido. El «idealismo
hermenéutico» de Verdad y Método
de Gadamer a la luz de San Agustín
y Rosmini**



REAL MONASTERIO DE EL ESCORIAL
LA CIUDAD DE DIOS
CCXX - 2007

*El círculo y el sentido. El «idealismo hermenéutico» de Verdad y Método de Gadamer a la luz de San Agustín y Rosmini**

«Hos volubiles circulos
quos opinio confingit
ratio manifesta confringit.»

(De Civitate Dei XII, 18,2)

1. INTRODUCCIÓN

Objetivo del presente estudio es releer críticamente, a la luz de la filosofía agustiniana y cristiana en general, algunas de las páginas fundamentales de *Verdad y Método*, centrándonos en particular en el capítulo 13 (penúltimo de la obra)¹, y, dentro de éste, dedicándole atención especial al apartado 2, donde la propuesta gadameriana se puede, a nuestro juicio, apreciar más nítidamente por la comparación que aquí se realiza con la doctrina, agustiniana y medieval, del *verbum cordis*. No hay duda de que aquí, junto con el capítulo final de la obra, convergen

* Esta investigación se ha realizado con el financiamiento de DIPUC, Pontificia Universidad Católica de Chile.

¹ La numeración proporcionada de los capítulos es de la traducción española: *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca 2003 (en adelante, *VM*). En paralelo, daremos las referencias de los capítulos del original alemán: H. G. Gadamer, *Gesammelte Werke, Hermeneutik I, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1986 (en adelante, *WM*).

El capítulo III,13 de *VM* corresponde a *WM* III,2 («*Prägung des Begriffs 'Sprache' durch die Denkgeschichte des Abendlandes*», pág. 409). El punto «2» de ese capítulo de *VM* corresponde al punto «b» del correspondiente en *WM* («*Sprache und verbum*», pág. 422).

las principales líneas de desarrollo que el autor va pacientemente hilando a lo largo de su complejo recorrido *histórico-filosófico, epistemológico y gnoseológico*.

A modo de aclaración preliminar, nos parece importante subrayar la diferente acepción en que tomamos los dos últimos términos: con «epistemología» nos referimos a la *definición y clasificación de las ciencias* con respecto principalmente a su objeto y su método; con «gnoseología» nos referimos en cambio, propiamente, a la *teoría del conocimiento*, que más allá de las diferencias entre objetos o métodos, se acerque a explicar el origen mismo del conocimiento humano en cuanto tal. Es esta última ciencia la que, al tratar de captar *qué implica* que el ser humano sea capaz de conocimiento, o en términos más explícitos, cuál es el necesario *punto de partida* del conocimiento mismo, tiene también directas implicancias *ontológicas*, es decir, *metafísicas*.

De hecho, si bien muchas páginas de las dos anteriores partes de la obra gadameriana están dedicadas al análisis de problemas epistemológicos, ya en la *Segunda sección* de la *Segunda parte* («*Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica*»), desarrollada entre las referencias a Heidegger en los primeros capítulos, y a Platón en los últimos, aparece claro que el interés del autor no se limita de ningún modo a lo epistemológico, y su ambición es llegar al nivel más profundo, a lo *gnoseológico*, que tiene directa implicación *ontológica*, como lo atestigua el título mismo de la última parte: «*El lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica*»². Y el mismo autor, en esta parte, afirma explícitamente que ése es su interés primario y que ha sido su hilo conductor desde el principio.

A la luz de lo anterior, anticipamos ya aquí que en esta misma distinción entre epistemología y gnoseología se basa uno de los argumentos claves de nuestra crítica a la propuesta de Gadamer. Pues consideramos que, si por un lado, desde el punto de vista *epistemológico*, el autor escribe páginas penetrantes, y su contribución ha sido rápidamente valorada y apreciada en muchos ámbitos; si, por otro lado, tras las huellas de Heideg-

2 III Teil: «*Ontologische Wendung der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache*», WM 385 (cursiva mía).

ger³, tiene clara conciencia de la implicancia *ontológica* del tema que analiza, sin embargo, creemos que es importante indicar la grave insuficiencia, al igual que en Heidegger, de la necesaria base *gnoseológica*, que es la única que puede proporcionar una sólida base para la ontología.

En síntesis, nuestra principal tarea consistirá en mostrar a través del análisis de algunas páginas cruciales, que Gadamer, en su obra, y particularmente en la última parte, llega a hacer afirmaciones que clara y explícitamente tienen un alcance *ontológico*, pero cuya fundamentación *gnoseológica* es insuficiente: por lo tanto, *la ontología que propone carece de una auténtica fundamentación, y cae en evidentes contradicciones*. Creemos que tal insuficiencia se debe, fundamentalmente, a una aceptación sin suficiente revisión de supuestos gnoseológicos de su tradición filosófica (principalmente Kant y el idealismo alemán); y, relacionado con lo anterior, justamente a una insuficiente distinción entre problemas epistemológicos y problemas gnoseológicos.

Por eso, la elección de Agustín como punto de referencia para releer críticamente a Gadamer es coherente con nuestro propósito de concentrarnos no tanto en problemas epistemológicos, ni tampoco en proporcionar una doctrina del conocimiento completa, sino precisamente en esclarecer su *punto de partida* y su relación con la *ontología*. Por consiguiente, también haciendo necesariamente referencia a los desarrollos medievales de la reflexión filosófica cristiana (sobre todo a S. Tomás), nos hemos beneficiado, en particular, del aporte de Rosmini –valorado cada vez más dentro de la filosofía cristiana contemporánea⁴– que se concentró precisamente en el tema que nos

3 Así como de otros pensadores de la generación anterior, sobre todo N. Hartmann, autor de la importante obra *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 1921 (trad. esp. *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento*, Buenos Aires 1957).

4 Sin duda, a nuestro juicio, el filósofo católico más importante de la época contemporánea, el sacerdote Antonio Rosmini (1797-1855) ‘cayó en desgracia’ después de su muerte, a raíz de la condena por el Santo Oficio, de 40 proposiciones extraídas principalmente de sus obras póstumas (Decreto *Post obitum*, 14 de diciembre de 1887, cf. Denzinger-Hünemann, *Enchiridion*, 3201-3241). A esta condena se debe el relativo desconocimiento, hasta el día de hoy, del verdadero valor de su aporte. Sin embargo, una importante serie de estudios a lo largo de las últimas décadas, y la publicación de más de 50 volúmenes de la Edición crítica de su *opera omnia*, han

interesa. Característica de Rosmini es su insistencia en la idea agustiniana de la *lux intelligibilis*, vista en todo su alcance ontológico, gracias también a la profunda reflexión sobre la tradición escolástica, pero siempre machaconamente (agustinianamente) recordando la importancia del *punto de partida del conocimiento*⁵.

Por otro lado, la investigación de la relación entre Gadamer y Agustín es motivada por el hecho que Gadamer mismo, en el capítulo que hemos elegido como punto central de nuestra investigación, hace explícita referencia a la doctrina agustiniana del *verbum interius*, consciente de que el antiguo autor representa un momento esencial en el desarrollo de la filosofía del lenguaje. A esto se agrega que el autor manifiesta también pretensiones de abordar la relación del *verbum* humano con el *Verbum* divino, ámbito que por supuesto constituye uno de los centros de la reflexión agustiniana, y por lo tanto se presta a ser revisado y criticado a la luz de la misma.

Advertimos al paciente lector que no queremos en ninguna manera desconocer, con nuestras críticas, el positivo y fecundo influjo que el «redescubrimiento» post-moderno de la figura de Agustín ha tenido en nuestro tiempo⁶. Su profunda meditación sobre el drama de la historia humana, y en particular sobre la

permitido revisar profundamente el juicio emitido en el siglo XIX, y en particular en el ámbito de la Iglesia católica ha abierto la puerta a una verdadera rehabilitación por parte de la Congregación para la Doctrina de la Fe (cf. la *Nota sobre el valor de los decretos doctrinales con respecto al pensamiento y a las obras del sacerdote Antonio Rosmini Serbati* de 1 de julio de 2001, firmada por el card. J. Ratzinger). Es de notar que ya en la encíclica *Fides et ratio* (1998), Rosmini aparece citado como uno de los pensadores católicos más relevantes de la época contemporánea. Recientemente (julio 2006) han sido también declaradas sus «virtudes heroicas».

5 En concreto, para Rosmini, como veremos más adelante, el punto de partida del conocimiento humano —explicitando la metáfora de la luz del intelecto— es la *idea del ser indeterminado* (o *idea del ser potencial*), innata en el hombre.

6 Testimonio elocuente de ello son, por ejemplo, los cuatro volúmenes publicados en Italia, en años muy recientes (1999-2004), sobre: *Agostino nella filosofia del Novecento* (ed. L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti). El volumen directamente relacionado con nuestro tema es el tercero: *Verità e linguaggio*, Roma, Città Nuova, 2002.

Para una buena visión de conjunto sobre la hermenéutica en la historia de la filosofía, desde sus orígenes hasta el debate contemporáneo, véase G. Mura, *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, Roma 1990.

irrepetible experiencia de cada persona⁷, han guiado positivamente mucho pensamiento contemporáneo a reaccionar contra el racionalismo y el «matematicismo» de no poca filosofía moderna. Sin embargo, a nuestra vez, estimamos necesario reaccionar contra una falsa contraposición que a menudo la crítica contemporánea postula dentro del pensamiento agustiniano: la puntual *refutación* que Agustín proporciona del idealismo neoplatónico, el cual termina considerando la historia humana como un «juego» o una «representación teatral»⁸, ha sido a menudo extendida impropriamente por los críticos contemporáneos, tras las huellas de Heidegger, hasta ser interpretada como una contraposición a lo medular de la metafísica clásica, en una palabra, a Platón. Para sostener esta tesis, se postula, en la evolución del pensamiento de Agustín, un giro decisivo desde una postura claramente filo-platónica, presente en los *Diálogos* de la juventud, hasta una contraposición y casi completa ruptura con Platón, guiada por la meditación agustiniana sobre el drama histórico-individual e histórico-universal de gracia y pecado, cuyo principal testimonio es el *De Civitate Dei*⁹. Nosotros consideramos, en cambio, que la refutación que Agustín realiza del idealismo neoplatónico en su edad madura está fundamentalmente basada en argumentos meditados a partir de los mismos diálogos platónicos, que son ciertamente perfeccionados y elevados a un nivel superior por la influencia de la Biblia y de la tradición cristiana, pero que en ningún momento retractan o renuncian a los aportes básicos (*gnoseológico-ontológicos*) de Platón y Aristóteles. Una meditada lectura de las principales obras del obispo de Hipona nos ha plenamente convencido de que, justamente, uno de sus principales méritos filosóficos está en la armonización coherente operada entre el mensaje histórico-salvífico de la Sagrada Escritura y los capitales descubrimientos gnoseológicos de los griegos. En el contexto específico que aquí nos interesa, nos centraremos por tanto en el correcto planteamiento del *punto de partida* del problema *gnoseológico*, que Agustín no sólo hereda y acepta de Platón, sino que pro-

7 Por ejemplo, sobre la herencia agustiniana en Heidegger, ver C. G. Neumann Paulo, «Agustín, la fenomenología y el existencialismo», *Augustinus*, 46, 2001, 85-131.

8 Cf. Plotino, *Enéadas*, III,2,15.

9 Ésta es, por ejemplo, una de las tesis principales del extenso libro de G. Lettieri, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Roma 2001.

fundiza en su mismo terreno, que siente en su importancia capital, y que afronta lúcidamente en sí, distinguiéndolo rigurosamente de todos los problemas relacionados de orden *epistemológico*¹⁰.

Subrayamos finalmente, aunque el atento lector ya lo ha intuido, que nuestro interés principal no es de orden histórico-filosófico, sino filosófico-teorético, y el motivo de nuestra comparación no es solo contrastar 'filológicamente' a Gadamer con un autor (o unos autores) del pasado, o meramente dilucidar si la lectura que Gadamer hace de Agustín es históricamente correcta y fundada. Nuestro objetivo es más bien, en una época en que, en general, la propuesta de Gadamer goza de amplio favor y entusiasmo, mostrar lo más exactamente posible cuáles son los puntos específicos donde se verifica que las agudas reflexiones, que han procurado al autor y a su obra una merecida fama, esconden sutiles pero capitales errores, precisamente en su nivel más profundo, *ontológico*. No es infrecuente que, cuanto más penetrante es el filósofo, tanto más difíciles de detectar, y por eso mismo más profundos, son sus errores.

2. ANÁLISIS PRELIMINAR: LOS SUPUESTOS HEIDEGGERIANOS

Antes de abordar nuestra lectura de la mencionada parte de la obra gadameriana, estimamos oportuno presentar algunas reflexiones preliminares sobre los capítulos de la *Segunda sección* de la *Segunda parte*, sobre Heidegger. Están entre los más importantes, y contienen de la forma más explícita los supuestos propiamente ontológicos sobre los que se funda la propuesta de la última parte.

Haremos referencia al capítulo 9 («*La historicidad de la comprensión como modelo hermenéutico*»¹¹), sobre todo los puntos 1 y 2.

10 Como son, en primer lugar, la relación de la teología con filosofía —que el hiponense ha meditado constantemente— pero también, por ejemplo, de la teología con la filología y hermenéutica bíblica, o de la filosofía con la matemática.

11 VM 331; II Teil, II, 1 «Erhebung der Geschichtlichkeit des Verstehens zum Hermeneutischen Prinzip», WM 270. Traducido más literalmente: «La elevación de la historicidad del comprender a principio hermenéutico».

En el punto 1 («*El círculo hermenéutico y el problema de los prejuicios*»¹²) estamos frente a una de las páginas más conocidas de Gadamer. Por tanto, el lector nos perdonará si recordamos sólo sintéticamente sus indudables méritos, que han sido ya adecuadamente subrayados por la crítica. El principal objetivo polémico de Gadamer es aquí el famoso *prejuicio de la Ilustración*, que es el «prejuicio contra todo prejuicio y con ello la desvirtuación de la tradición»¹³. Creemos que es absolutamente correcta la conexión que Gadamer establece entre tal prejuicio ilustrado y el *historicismo*, el cual, pese a su crítica a la Ilustración, se encuentra «sobre el mismo suelo» y «comparte impensadamente sus prejuicios». Es más, creemos que se pueden compartir *in toto* también los juicios expresados más adelante para ilustrar este importante punto:

«La ciencia histórica del XIX es su fruto más soberbio, y se entiende a sí misma precisamente como *realización de la Ilustración*, como el *último paso* en la liberación del espíritu de sus cadenas *dogmáticas*, como el paso al *conocimiento objetivo* del mundo histórico, capaz de igualar en dignidad al conocimiento de la naturaleza de la ciencia moderna».¹⁴

Es más:

«(...) la conciencia histórica que aparece en el romanticismo es en realidad una *radicalización* de la Ilustración. Pues, para la conciencia histórica, el caso excepcional de una tradición contraria a la razón se convierte en el caso normal. Se cree tan poco en un *sentido asequible en general a la razón*, que todo el pasado, y al final incluso todo el pensamiento de los contemporáneos, no puede ser comprendido *más que como 'histórico'*»¹⁵.

12 VM 331; II, 1, a: «Der hermeneutische Zirkel und das Problem der Vorurteile», WM 270.

13 VM 337; WM 275.

14 VM 342 (cursiva mía). «Die historische Wissenschaft des 19. Jahrhunderts ist ihre stolzeste Frucht und versteht sich geradezu als die *Vollendung der Aufklärung*, als *den letzten Schritt* in der Befreiung des Geistes von *dogmatischer* Befangenheit, den Schritt zur *objectiven Erkenntnis* der geschichtlichen Welt, die der Erkenntnis der Natur durch die moderne Wissenschaft ebenbürtig zur Seite tritt, (WM 280).

15 WM 280: «(...) das historische Bewusstsein, das mit der Romantik heraufkommt, eine *Radikalisierung der Aufklärung*. Denn für das historische Bewusstsein ist der Ausnahmefall vernunftwidriger Überlieferung die allgemeine Situation geworden. *Ein durch die Vernunft allgemein zugänglicher Sinn* wird so wenig geglaubt, das die gesamte Vergangenheit, ja, am Ende sogar alles Denken der Zeitgenossen schliesslich *nur noch 'historisch' verstanden wird...* (cursivas mías).

Frente a este prejuicio ilustrado, cuya quintaesencia es el historicismo, Gadamer plantea su conocida «rehabilitación de autoridad y tradición»¹⁶. Nos recuerda que despojar *a priori* todo lo que nos viene de la tradición de toda pretensión de decirnos alguna verdad, significaría asumir que la aceptación de toda tradición, desde su mismo origen, es un acto irrazonable. Al contrario, el autor recuerda que «su verdadero fundamento es un acto de la libertad y de la razón, que concede autoridad al superior básicamente porque tiene una visión más amplia, o está más consagrado, esto es, *porque sabe más*»¹⁷.

Estas páginas de rehabilitación de autoridad y tradición han merecido a Gadamer, y se comprende muy bien, la aprobación de amplios sectores de la cultura europea, y occidental en general, sobre todo cristiana y católica, históricamente «ofendida» por tan largo desprecio de parte de la cultura dominante ilustrada, en los siglos anteriores y en su continuación contemporánea¹⁸.

16 VM S.P. II.1.2.a. «Die Rehabilitierung von Autorität und Tradition», (WM II Teil, II.1.b.a, 281).

17 VM 348 „Die Autorität von Personen hat aber ihren letzten Grund nicht in einem Akte der Unterwerfung und der Abdikation der Vernunft, sondern in einem Akt der Anerkennung und der Erkenntnis – der Erkenntnis nämlich, dass der andere einem an Urteil und Einsicht überlegen ist und dass daher sein Urteil vorgeht, d. h. vor dem eigenen Urteil den Vorrang hat». (WM 284, cursiva mía).

18 Véase por ejemplo lo afirmado por G. Mura, un autor católico reciente: «Sebbene, per quanto concerne l'interpretazione della Scrittura, manca in Gadamer il criterio oggettivo della sua interpretazione, che, nella tradizione cattolica, è rappresentato dal Magistero, tuttavia egli riporta l'attenzione dell'esegesi contemporanea sull'importanza della tradizione con notazioni molto vicine all'ermeneutica cattolica.» (*Ermeneutica e verità...cit.*, pag. 277, cursiva mía). Sin desconocer el mérito de Gadamer en haber reivindicado la importancia de la tradición, nosotros observamos que el concepto gadameriano de «tradición» es demasiado genérico y vago para aspirar a ser considerado «muy cercano a la hermenéutica católica». La hermenéutica gadameriana está esencialmente fundada en un «puro diálogo» de igual a igual: «Lo que no logra la herramienta del método tiene que conseguirlo, y puede realmente hacerlo, una disciplina del preguntar y el investigar que *garantice la verdad*» (son las palabras conclusivas de VM, pág. 585, WM 494, cursiva mía).

Es claro para Gadamer, a pesar de todas sus afirmaciones sobre la finitud del hombre, que existe algo como una «disciplina correcta», en definitiva algo humano, que pueda *garantizar la verdad*: lo cual es netamente negado por la tradición católica, que aun optimista sobre los recursos de la razón humana, postula que, para que las afirmaciones meramente abstractas y filosóficas cobren verdadera función histórica y puedan ser efectivas en la vida real humana, se necesita la ayuda y la *garantía* de la Revela-

Sin embargo, es necesario preguntarnos: ¿sobre qué base filosófica edifica el autor la rehabilitación que pretende? Para contestar, es necesario volver al comienzo del punto 1: se trata del planteamiento de Heidegger que deriva «la estructura circular de la comprensión a partir de la temporalidad del estar ahí»¹⁹. El autor explicita el alcance ontológico de esto, recordando que Heidegger:

«en *Ser y Tiempo*, concreta la proposición universal, que él convierte en problema hermenéutico, trasportándola al problema del ser»²⁰.

Según Gadamer, el círculo hermenéutico de Heidegger «tiene un sentido ontológico positivo». El intérprete debe orientar su mirada «a la cosa misma» («den Sachen selbst») ²¹, eliminando progresivamente lo que depende de «ocurrencias propias» o de «conceptos populares». En definitiva, se trata de tomar conciencia de los propios prejuicios, en la medida que la lectura del texto nos confronta con la incompatibilidad de ellos con la coherencia del texto mismo. Este tomar conciencia de los propios prejuicios no llega a un cartesiano e ilustrado abandono de todo prejuicio, sino, para Heidegger, seguido por Gadamer, al «reconocimiento del carácter *esencialmente prejuicioso* de toda com-

ción, para fundar la cual, justamente, es indispensable el concepto de *Magisterio* como magisterio *histórico*. El Maestro *interior* (la *regula* natural de la verdad) en la tradición agustiniana, y católica en general, siempre debe interactuar con el Magisterio «exterior», ministerial (ya sea propiamente jerárquico, ya sea de tipo profético). Al analizar, en nuestro trabajo, los supuestos especulativos de la propuesta de Gadamer, no será difícil notar que estos no sólo no favorecen, sino que *excluyen del todo* (aunque sea *implícitamente*) la fundamentación católica del concepto de Magisterio.

De paso, anotamos que –aun sin llegar a la raíz especulativa más profunda– ya se ha observado, y no sólo de parte de católicos ‘tradicionalistas’, el *idealismo* de la «correcta disciplina» gadameriana. También lo ha observado, por ejemplo, G. Vattimo: véase *infra*, nota 143.

19 VM 332 (cursiva mía). «(...) die Heideggers grundsätzliche Ableitung der Zirkelstruktur des Verstehens aus der Zeitlichkeit des Daseins für die geisteswissenschaftliche Hermeneutik hat» (WM 270).

20 VM 336. «Er hat in *Sein und Zeit* die allgemeine Aussage, die er zum hermeneutischen Problem macht, an der Seinsfrage konkretisiert». Cf. *Sein und Zeit* 312 s. Citamos de la traducción española de J. E. Rivera, Santiago de Chile 1997, que ofrece al margen las páginas de la correspondiente edición alemana: Max Niemeyer Verlag, 17. Auflage, Tübingen 1997. A esta última numeración se refieren las citas de *Ser y Tiempo* en el presente trabajo.

21 VM 333; WM 272.

preensión»²². Es precisamente esta proposición el pilar donde Gadamer basa toda la crítica, que recién sintetizamos, al «prejuicio contra todo prejuicio» y la sucesiva «rehabilitación del prejuicio». Es necesario por tanto analizar esta afirmación capital: «el carácter *esencialmente* prejuicioso de *toda* comprensión».

¿Qué significa realmente que toda comprensión tiene el carácter de un *prejuicio*? La afirmación que toda comprensión es «pre-juicio», dice sin duda que toda comprensión es algún tipo de «juicio». Ahora bien, «pre-juicio» ciertamente significa «juicio previo», y esto, como defiende Gadamer «no significa en ningún modo juicio falso», sino que «puede ser valorado positivamente o negativamente»²³. Se trata simplemente de un «juicio que se forma *antes*», donde el antes puede tener un sentido histórico-jurídico («antes del fallo de una sentencia definitiva») o histórico general: con este último sentido pasó a tener un matiz peyorativo, pues indica un juicio que recibimos «pasivamente» del ambiente familiar o social, o de algún tipo de auto-ridad, y que aceptamos sin preocuparnos de su validación.

Ahora bien, se deberá admitir que para valorarlo y validarlo, necesitaremos ciertamente un anterior juicio, que será un nuevo «pre-juicio»; esta vez en sentido estrictamente lógico, no histórico, y este último necesitará a su vez una validación lógica anterior. En otras palabras, si comprender es *juzgar*, como reconocen Heidegger y Gadamer²⁴, y si de todo pre-juicio es necesario examinar si es verdadero o falso, es por tanto necesario, para fundar todo juicio, un juicio anterior, de modo que la cadena de juicios no será de ningún modo *fundada* si no se llega a un *primer juicio fundante*. Ahora, este *primer juicio fundante*, será, sin duda, un pre-juicio, por cuanto precederá a todos los demás, pero deberá ser de tal evidencia que no necesite de ulteriores pre-juicios. O, para decir mejor, deberá ser de tal naturaleza, que *no admita* anteriores juicios, sin lo cual no será posible definirlo el *primero*. Pero la lógica admisión de un *primer juicio*, obliga a admitir la existencia, en la mente, de un

22 VM 337; WM 274: «(...) Anerkennung der *wesenshaften Vorurteilhaftigkeit* alles Verstehens» (cursivas mías).

23 VM 337; WM 275.

24 Es claro aquí el influjo de Kant; sin embargo la conciencia de que el conocimiento procede mediante juicios es muy antigua, encontrándose ya con perfecta claridad en Agustín, el cual a su vez, naturalmente, la había encontrado ya bien presente en Platón y Aristóteles.

primer inteligible no compuesto, sino simple, como justamente es la *lux intelligibilis* agustiniana. Para afirmar, con Gadamer, que «la comprensión es *esencialmente prejuiciosa*», hace falta negar *a priori* la presencia, frente a la mente humana, de tal «primer inteligible» incompuesto. Por decirlo en síntesis, la proposición que: «toda comprensión es esencialmente *prejuiciosa*» (es decir, que es en esencia, o depende esencialmente de, un pre-juicio), equivale en definitiva a decir: «toda comprensión es esencialmente *juiciosa* (es en esencia un *juicio*)». Afirmación que *elude*, en sustancia, *el problema de la validación última del juicio*, y así, aunque sea implícitamente, también *elude la conclusión agustiniana de la necesaria existencia de un primer inteligible*, que todavía *no es un juicio*, sino aquel «rostro simple de la verdad»²⁵, que *posibilita* el primer juicio. Debe concluirse que Gadamer hace así, repitiendo aquí a Heidegger, una afirmación del todo gratuita e injustificada.

Es verdad lo que dice Gadamer al final del punto 1:

«que los *prejuicios* de un individuo son, mucho más que sus *juicios*, la *realidad histórica de su ser*»²⁶.

Pero los *prejuicios* de cualquier individuo son, al fin y al cabo *juicios*, frente a los cuales se pueden tomar dos posturas diferentes: o bien se consideran sólo como *hechos históricos*, que es caer en el historicismo que Gadamer mismo pretende refutar; o bien, se consideran en su *contenido*, y entonces reclaman ser *validados* o *legitimados* en su pretensión de decir la verdad, como él mismo sostiene²⁷; y, en este último caso, debe haber un primer juicio en que se fundan todos los posteriores, sin lo cual la validación no es *completa*, por tanto no es propiamente *validación*. A examinar la naturaleza y la condición de posibilidad de este primer juicio, en que, en definitiva, se basa toda ulterior comprensión, se había dedicado la filosofía clásica y moderna, que la hermenéutica pretende superar. «Superarla», afirmando que: «la autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la *corriente cerrada* de la vida histórica»²⁸ es una manifiesta petición

25 «Facies veritatis *una*» (cf. Agustín, *Soliloquia*, II, 20,35.)

26 VM 344; WM II Teil, II, 1a, b, 281.

27 VM 337; WM 275.

28 VM 344 (frase anterior a la conclusiva del punto 1, antes citada); «Die Selbstbesinnung des Individuums ist nur ein Flackern im *geschlossenen Stromkreis* des geschichtlichen Lebens», cursiva mía, WM 281.

de principio, así como es una manifiesta recaída en el historicismo. Pues había sido examinando la naturaleza y la *condición de posibilidad* del *primer juicio* (y por tanto de *todos los posteriores*) que la filosofía platónico-aristotélica, y después la agustiniana, habían podido esclarecer cómo, aun siendo el hombre un ser finito, arrastrado por la corriente de la historia, sin embargo existe *algo* «en» el hombre, o más bien «visible al hombre», o «presente al hombre»²⁹, que *no está* «cerrado» en la corriente de la historia. Por lo anterior, no es posible contradecir o *superar* esta reflexión volviendo a una, en realidad, *vieja* afirmación, que ya los antiguos habían superado, al descubrir que, si bien toda comprensión *derivada* es compleja y depende de anteriores juicios, debe postularse un *punto de partida*³⁰ simple y firme, que justifique el inicio de la cadena.

Finalmente, la recaída en la contradicción del historicismo es manifiesta por la contraposición entre lo afirmado para refutar el mencionado «prejuicio contra todo prejuicio», y la conclusión del punto 2a. En efecto, contra el historicismo, que pretende justamente reducir todo juicio a la condición de *fenómeno histórico*, eludiendo el problema de su contenido veritativo, Gadamer, citando a Heidegger, reclama la necesidad de «orientar la mirada a la *cosa* misma»³¹. Insiste sobre la conciencia del carácter de «*alteridad* del texto»³², sobre la disposición necesaria para «dejar me decir *algo* del texto», más allá de mis opiniones preconcebidas. Frente a un texto son posibles, y frecuentes, malentendidos, que obligan al lector a ir dejando atrás sus opiniones arbitrarias e *inadecuadas*, «que no se comprueban en las *cosas* mismas», lo obligan a un constante «reproyectar», en búsqueda del *sentido*³³. Todo esto se sintetiza en la afirmación de que: «*La tarea hermenéutica se convierte por sí misma en un planteamiento objetivo*»³⁴. Estamos de acuerdo. Pero lo que cabe

29 Dice Agustín que esta realidad: «*apud nos esse suo praesenti lumine*» (*De Trinitate*, XV, 6,10).

30 La existencia de este punto de partida presente al alma no es inmediatamente evidente. Pero el negarlo implica una inmediata contradicción, como lo demuestra repetidamente Agustín (demostración *per absurdum*): cf. p. ej. *De Trinitate*, X, 1,3.

31 VM 333; «auf die Sachen selber», WM 271.

32 VM 335; «Bewusstsein für die *Andersheit* des Textes» (cursiva mía WM 273).

33 VM 333; WM 271.

34 VM 335; WM «*Die hermeneutische Aufgabe geht von selbst in eine sachliche Fragestellung über*» (cursiva del autor, subrayado mío, WM 273).

preguntarse es: ¿cómo se concilian estas afirmaciones con la conclusión del punto 2a? Aquí en efecto se afirma que:

«La investigación histórica está *soportada por el movimiento histórico* en que se encuentra la *vida* misma, y no puede ser comprendida teleológicamente *desde el objeto* hacia el que se orienta la investigación. *Incluso ni siquiera existe realmente tal objeto*. Es esto lo que distingue a las ciencias del espíritu de las de la naturaleza. Mientras el objeto de las ciencias naturales puede determinarse *idealiter* como aquello que sería conocido en un conocimiento completo de la naturaleza, *carece de sentido hablar de un conocimiento completo de la historia*. Y por eso *no es adecuado*, en último extremo, hablar de un *objeto en sí* hacia el que se orientase esta investigación»³⁵.

En la proposición citada, cabe preguntarse en primer lugar: ¿qué significa exactamente que «la investigación histórica está *soportada por el movimiento histórico* en que se encuentra la *vida* misma»? Por supuesto, la investigación puede mirarse desde su ser histórico, desde su ser *un hecho*. Pero Gadamer, lo hemos visto, rechaza el prejuicio historicista de que a cualquier juicio que una investigación (cualquier investigación) llega a formular, deba negársele *a priori* la posibilidad de tener un *contenido veritativo*. Por tanto, ¿puede sostenerse que una *investigación histórica* esté *soportada por el movimiento histórico* sin caer en una contradicción? Es de subrayar que en la investigación histórica debe llegarse a un *juicio* (Gadamer afirma que la comprensión implica *juicio*) y éste no se da sino estableciendo *relaciones* entre hechos. Ahora, por la definición misma, las *relaciones entre hechos* no pueden reducirse a los *hechos en cuanto tales*. Y los *hechos* en cuanto tales, no son diferentes del «*movimiento histórico* en que se encuentra la *vida* misma». Pues si en el «*movimiento histórico* en que se encuentra la *vida* misma» se quisiera ver algo más que los hechos mismos en cuan-

35 VM 353 (cursivas mías); «Die geschichtliche Forschung ist mithin getragen von der *gechichtlichen Bewegung*, in der das *Leben selbst* steht, und lässt sich nicht teleologisch *von dem Gegenstand* herbegreifen, dem ihre Forschung gilt. *Ein solcher 'Gegenstand' an sich existiert offenbar überhaupt nicht*. Das gerade unterscheidet die Geisteswissenschaften von den Naturwissenschaften. Während der Gegenstand der Naturwissenschaften sich *idealiter* wohl bestimmen lässt als das, was in der vollendeten Naturerkenntnis erkannt wäre, *ist es sinnlos, von einer vollendeten Geschichtserkenntnis zu sprechen*, und eben deshalb ist auch die Rede von einem '*Gegenstand an sich*', dem diese Forschung gilt, im letzten Sinne nicht einlösbar». (WM II Teil, II, 1, b, a, 289).

to *se mueven* (= se suceden en el tiempo) y se quisiera ver en esta formulación incluido el *juicio* que pone en relación recíproca los hechos, entonces ya no sería posible afirmar que la investigación *está soportada* por el movimiento histórico, pues en este caso, éste sería el *resultado*, y no el *soporte* de la investigación. El «soporte», entendemos, no puede ser sino 'aquello que soporta', es decir que *posibilita* la investigación histórica. Y no se puede sostener que aquello que posibilita investigar *sobre* los hechos pueda coincidir con el movimiento de los hechos *en sí mismos*, sin caer en una petición de principio, y justamente, en la falacia historicista.

En segundo lugar, observamos que es insostenible la contraposición de ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza en base al principio que «carece de sentido hablar de un conocimiento completo de la historia». Reconocemos que un conocimiento *completo* de la historia es algo 'divino', y que puede pensarse como perteneciente al hombre sólo en la visión beatífica. Pero observamos que así es, de la misma idéntica manera, con el conocimiento *completo* de la naturaleza: es decir, se trata sin duda de algo *ideal*, que en la realidad histórica es meramente *potencial*; pero no por eso algo que «carece de sentido». Esto implicaría un carácter contradictorio intrínseco, que aquí no se da. Por el contrario, ya desde antiguo, la filosofía comprendió que el conocimiento 'perfecto' es el necesario postulado, aunque ideal, que implica *la idea misma del conocimiento*, y del progreso del mismo.

En tercer lugar, observamos que el contenido del conocimiento es *objetivo* no accidentalmente, sino por *la definición misma*: es «lo pensado»; es algo necesariamente *pasivo* con respecto al sujeto *pensante* que, justamente, lo piensa 'en sí'. Esto lo ha reconocido el mismo Gadamer, al afirmar insistentemente la mencionada necesidad de «orientar la mirada a la *cosa misma*». Observamos que «la *cosa misma*» no puede ser algo diferente del «*objeto en sí*», y su relación de oposición al *sujeto cognoscente* no puede ser al mismo tiempo afirmada y negada.

Sin embargo, así nuevamente lo hace Gadamer más adelante, cuando afirma, por un lado:

«Un pensamiento verdaderamente histórico (...) aprenderá a conocer en el *objeto* lo *diferente de lo propio*, y conocerá así tanto lo *uno* como lo *otro*».

Y, por otro lado, en seguida agrega:

«El verdadero *objeto* histórico *no es un objeto* sino que es la unidad de lo *uno* y de lo *otro*, una relación en la que la *realidad* de la historia persiste igual que la *realidad* del comprender histórico»³⁶.

Es importante aquí subrayar que nosotros compartimos la crítica que Gadamer hace al «historicismo ingenuo», que postula una «neutralidad» del observador frente al objeto histórico estudiado: es perfectamente evidente que el investigador gana en profundidad y verdad si se examina y se hace consciente, hasta donde es posible, de su propia realidad histórica, de sus intereses, móviles, y «prejuicios» en general. Esta afirmación *metodológica*, que se refiere de manera especial a la ciencia histórica, sin embargo, no puede ser llevada a una formulación de alcance *gnoseológico*, sin que el término «objeto», aquí fundamental, sea rigurosamente definido y coherentemente utilizado. Es evidente que, en la última proposición citada, a falta de esta aclaración, se llega a una *contradictio in terminis*: «*el objeto histórico no es un objeto*». Pues es cierto que el sujeto que investiga la historia llega a un resultado tanto más convincente cuanto más conoce *su propia historia*: pero es de notar que, en una rigurosa definición gnoseológica, *la historia del sujeto* no es 'el sujeto': la historia del sujeto es, en este caso, el *objeto conocido* por el 'sujeto', aunque sea su propia historia. Y el sujeto es, por definición, siempre 'aquél que conoce', no 'aquello que es conocido', *cualquiera sea lo conocido*: una cosa conocida siempre enriquece y amplía otra cosa conocida, y cuanto más si se trata del conocimiento de la historia del mismo sujeto. Pero nunca por eso el *objeto conocido* pasará a ser *sujeto cognoscente*, pues estos dos conceptos, lo reiteramos, son *opuestos por la definición*.

El uso no riguroso de los conceptos de «sujeto» y «objeto» se puede evidenciar en muchas otras páginas de *Verdad y Método*, y esto representa, a nuestro juicio, el punto más débil de la propuesta gadameriana, y la fuente de sus errores principales.

36 VM 370 (cursivas mías). WM 305: «Der wahre historische Gegenstand ist kein Gegenstand, sondern die Einheit dieses Einen und Anderen, ein Verhältnis in dem die Wirklichkeit der Geschichte ebenso wie die Wirklichkeit des geschichtlichen Verstehens besteht.»

Es importante resaltar aquí que la contradicción en que Gadamer cae tratando este problema capital, es fundamentalmente heredada de Heidegger, como es evidente de las páginas conclusivas de la *Sección primera* de la *Segunda parte* de la obra: se trata del capítulo 8.2, dedicado a: «*El proyecto heideggeriano de la fenomenología hermenéutica*»³⁷. Aquí se afirma, en referencia a Heidegger, que:

«porque el conocimiento histórico recibe su *legitimación de la pre-estructura del estar ahí*, nadie querrá ya atacar los *principios inmanentes de lo que quiere decir conocimiento*»³⁸.

Se prosigue, sin embargo, diciendo que:

«(...) el conocimiento histórico (...) es y sigue siendo una *adecuación a la cosa*, una *mensuratio ad rem*. Sólo que la cosa no es aquí un *factum brutum*, un simple dato (...), sino que es algo cuyo *modo de ser es el estar ahí*»³⁹.

Y la identificación del *modo de ser* del conocedor y de lo conocido se explicita con absoluta evidencia en el siguiente párrafo:

«En realidad, la *adecuación* de todo conocedor a lo conocido no se basa en que ambos *posean el mismo modo de ser*, sino que recibe su sentido de la *peculiaridad del modo de ser que es común a ambos*. Y esta consiste en que ni el *conocedor* ni lo *conocido* 'se dan' ónticamente sino 'históricamente', esto es, participan del *modo de ser de la historicidad*»⁴⁰.

No insistiremos en la nueva evidente contradicción *in terminis* que se da al afirmar que «el conocedor y lo conocido *poseen el mismo modo de ser*», para después decir que sí «hay un modo de ser *común a ambos*». Como sea, es claro que según Heidegger y Gadamer, hay un *modo de ser* peculiar que es

37 WM II Teil, I, 3, b.

38 VM 327 (cursivas mías); WM 265.

39 VM 327; WM 266.

40 VM 327 (cursivas mías excepto *peculiaridad*); «In Wahrheit ist die Anmessung alles Erkennenden an das Erkannte nicht darauf gegründet, dass sie von der gleichen Seinsart sind, sondern empfängt ihren Sinn durch die Besonderheit der Seinsart, die beiden gemeinsam ist. Sie besteht darin, dass weder der Erkennende noch das Erkannte 'ontisch', 'vorhanden' sind, sondern 'historisch', d. h. von der Seinsart der Geschichtlichkeit sind». (WM 266).

común al *conocedor* y a lo *conocido*, en otras palabras al *sujeto* y al *objeto*, y este modo de ser es la *historicidad*, o *temporalidad*. Y en efecto, en máxima síntesis:

«La tesis de Heidegger es que *el ser mismo es tiempo*».⁴¹

Ahora bien, nuestra pregunta es: ¿dónde, y cómo, se demuestra esta tesis? ¿Cuál es la *demonstración* mediante la cual Heidegger funda esta «nueva» ontología, y mediante ella, pretende «rebasar a toda la metafísica anterior»⁴²?

La tesis de la metafísica clásica, al menos la de los grandes que Gadamer mismo recuerda, Platón, Agustín, Tomás, no se había limitado a *afirmar*, sino que había rigurosamente *demonstrado* la existencia de una 'esfera del ser' que está sustraída al movimiento y al cambio, es decir, al *tiempo*: es la esfera de las *ideas*, que por su naturaleza de *juicios sobre* las cosas, no pueden *cambiar junto con las cosas*.

Por nuestra parte, no estimamos inútil recapitular brevemente lo medular de esta antigua demostración, aunque sea bien conocida por el lector.

Supongamos que una persona esté corriendo, y que al minuto siguiente deje de correr y se siente: la persona cambia su estado, pues está inmersa en el flujo del movimiento que llamamos 'historia', pero, ¿cambia por eso la afirmación que: 'la persona en el tal minuto estaba corriendo'? ¿O puede en algún momento cambiar esta otra: 'la persona en el minuto siguiente se sentó'?⁴³ Estas proposiciones pueden ser más o menos verda-

41 VM 322; «Heideggers These war: *das Sein selber ist Zeit*» (cursiva mía, WM 261). Gadamer habla de: «la conquista de una *etapa más alta* de la reflexión, cuando *el tiempo* se revela como el *horizonte del ser* (*Horizont des Seins*)» (*ibidem*).

42 VM 325 «(...) die bisherige Metaphysik im ganzen (...) überstieg» (WM 264).

43 Cf. S. Agustín, *Soliloquia*, II, II, 2: «Cum [*scil. mundus*] interierit, si interiturus est, *nonne tunc erit verum mundum interisse?* Nam, quamdiu verum non est mundum occidisse, non occidit: repugnat igitur ut mundus occiderit, et *verum non sit mundum occidisse*. (...) Quid? Si *ipsa veritas occidat*, nonne *verum erit veritatem occidisse?* (...) *Nulla modo igitur occidet veritas*».

Cf. S. Tomás, *De veritate*, q. 1 a. 6 arg. 2. «Praeterea, si veritas enuntiationis mutatur, maxime mutatur ad mutationem rei. Sed *re mutata, veritas propositionis manet*. Ergo *veritas enuntiationis est immutabilis*. Probatio mediae. Veritas, secundum Anselmum est *rectitudo quaedam*, in

deras (*adecuadas* a la cosa), más o menos precisas: la relatividad einsteiniana nos ha mostrado, hace menos de un siglo, que es bastante más complicado de lo que se pensaba antes definir qué entendemos exactamente con 'tiempo', 'velocidad', 'posición' de un cuerpo, etc. Pero desde muy antiguo se ha sabido que una proposición –excepto los primeros principios de la razón– siempre puede sustituirse por una 'más verdadera': sólo que eso no cambia la *naturaleza en sí inmutable* del contenido lógico en cuanto tal. La *adecuación* de tal idea a la cosa puede ser más o menos perfecta, pero su naturaleza de *adecuación ideal*, es decir, de *relación* –una *mensuratio*, como nos dice el mismo Gadamer– la hace necesariamente *inmutable*, que es decir, *eterna*.

De ahí que, según la terminología medieval, las ideas tienen *otro modo de ser* con respecto a los entes individuales subsistentes finitos: estos son *subjetivos y temporales*, aquellas, *objetivas y eternas*. Y, efectivamente, si un juicio es *mensuratio* de lo que 'está ahí', ¿cómo puede en sí mismo 'estar ahí' (= ser algo «cuyo modo de ser es el *estar ahí*»)? 'Medir' algo, en efecto, no significa nada diferente a *comparar* 'algo' con una *regula*, un 'parámetro'. Pero *comparar* 'algo' con 'algo' implica una necesaria *dualidad*, que no se puede reducir a la *unidad simple* que implica un determinado 'algo' tomado en sí mismo (= un determinado *estar ahí*): de ahí que la *medición* implica necesariamente *relacionalidad* de 'algo' con otra realidad que sea su referente ontológico, por tanto que no puede *estar ahí* en el mismo plano (o *modo*) de realidad. Una *relación* es un 'algo' que es necesariamente concebido, al mismo tiempo, bajo el respecto de la *unidad* por un lado (es *una* relación), y a la vez de la *dualidad* entre 'lo medido' y 'lo que mide'.

quantum aliquid implet hoc quod accepit in mente divina. Sed haec propositio: Socrates sedet; accepit in mente divina ut significaret sessionem Socratis, quam significat etiam Socrate non sedente. Ergo etiam Socrate non sedente manet in ea veritas; et ita veritas praedictae propositionis non mutatur, etiam si res mutetur».

No será inútil recordar al lector que Agustín y Tomás, así como están de acuerdo en *excluir* que el hombre en esta tierra entiende directamente a las *razones eternas* de Dios (lo cual está reservado al conocimiento angélico y a la visión beatífica), también lo están en admitir que la intelección humana sí se da *en las razones eternas*, que la fundan, «*sicut in cognitionis principio*»; el cual principio de cognición no es otra cosa sino el «*lumen intellectuale*»: «*quaedam participata similitudo luminis increatae, in quo continentur rationes aeternae*» (S. Tomás, *S.Theol.* I^o q. 84 a. 5 co. resp.; cf. Agustín, *De Trinitate*, XIV, 15,21).

A raíz de lo anterior, sostenemos que la afirmación del *modo de ser del estar-ahí* como el *único modo de ser*, que sería el modo de ser de la *historicidad* «común al conocedor y a lo conocido» representa en sustancia una vuelta al monismo de Parménides, a pesar del aparente contraste entre el *ser uno, inmutable, eterno* del pensador eléata con el *ser temporal* heideggeriano. El contraste, en rigurosos términos ontológicos, es sólo *aparente*, pues lo *temporal* y lo *eterno* sólo pueden ser comprendidos como términos correlativos. Algo *temporal* es algo *en movimiento*, pero algo puede ser definido 'en movimiento' sólo con respecto a un *punto de referencia*, como lo ha exhaustivamente demostrado Einstein para el ámbito de la física. Ahora bien, en la física, el punto de referencia elegido es necesariamente *arbitrario*, pues nada hay realmente 'fijo' en el universo: pero en términos absolutos, es decir, metafísicos, el 'punto de referencia' no puede ser arbitrario, so pena de perder todo significado: no puede ser meramente *mental*, debe ser *real*. Por lo anterior, a la mera '*idea* del punto fijo', que podemos aplicar en matemáticas y en física, debe corresponder un «punto fijo *real*»: un Ser subsistente eterno (inmutable)⁴⁴. Rechazar este razonamiento y afirmar con Heidegger que absolutamente *todo* se mueve (= es *tiempo*), es intrínsecamente contradictorio, pues equivale a afirmar que absolutamente *nada* se mueve, a la manera de los antiguos Eléatas. En definitiva, en esta visión, al faltar el punto de referencia de lo *eterno*, el concepto mismo de *tiempo* (o *movimiento*, o *historia*) *pierde toda significación*.

Hemos querido detenernos en subrayar este punto clave de coincidencia entre Heidegger y Gadamer en la *ontología*, pues creemos que la llamada 'urbanización' de Heidegger operada por Gadamer (en palabras de Habermas), ha impedido a muchos de nuestros contemporáneos reconocer el fundamental *monismo* –por lo tanto el *idealismo*⁴⁵– que subyace asimismo a la propuesta ontológica gadameriana:

44 Ya lo demostró Aristóteles, (cf. *Metafísica* XII, 6-7,1071b-1073a).

45 Una visión de conjunto sobre el concepto de *idealismo*, y sus diferentes formas y matices, puede verse la mencionada obra de N. Hartmann, *Grundzüge...* (trad. esp. cit., *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento*), Parte II, Sección III, págs. 174-218. A la clasificación de Hartmann (1921), habría que agregar hoy en día, a raíz de las propuestas de Heidegger y Gadamer, el *idealismo hermenéutico*.

Sobre este tema, son iluminantes las reflexiones de Rosmini, a propósito del idealismo alemán visto en su conexión con el neoplatonismo, a lo largo de su *Teosofía*, Tomo I, ed. a cura di M. A. Raschini, P. P. Ottonello, Roma 1998 (sobre todo, págs. 54-55, 161-174, 232-247).

«lo que es verdad es que en último extremo *toda comprensión es un comprenderse*»⁴⁶.

Es difícil no reconocer, en una expresión como ésta, la huella persistente –a través del idealismo alemán⁴⁷– de la plotiniana *vuelta* del Alma sobre sí misma.

A este propósito, es esencial tener presente que la tesis del *retorno* plotiniano del alma fue puntualmente refutada por Agustín⁴⁸, que perfeccionó y desarrolló las meditaciones presentes en los últimos diálogos de Platón, sobre todo a partir de la refutación de la *ontología monista* de Parménides, planteada en el *Sofista*. En otras palabras, sobre este punto crucial, Agustín argumenta como discípulo de Platón, pero a la vez refutando la falacia sutil en que había caído la escuela neoplatónica⁴⁹.

Este carácter fundamentalmente idealista de la filosofía gadameriana resultará evidente más adelante, cuando lo contras-

46 VM 326 (cursivas del autor); «(...) richtig bleibt doch, das *alles solche Verstehen* am Ende ein *Sichverstehen* ist» (WM 265).

47 Es importante recordar aquí que Gadamer, en la *Primera parte* de la obra, en el importante capítulo dedicado al concepto de *formación* («*Bildung*»). En: «*Conceptos básicos del humanismo*», cap. 1.2.; WM I Teil, I,1,b,a), relaciona el clasicismo humanista con el clasicismo hegeliano, recordando las siguientes palabras de Hegel: «Dicho mundo [el mundo clásico] contiene al mismo tiempo todos los puntos de partida y todos los hilos del *retorno a sí mismo* (*Rückkehr zu sich selbst*) de la familiarización con él y del *reencuentro de sí mismo* (*Widerfindens seiner selbst*), pero de sí mismo según la *esencia verdaderamente general del espíritu* (*wahrhaften allgemeinen Wesen des Geistes*)» (*Nürnberger Schriften*, ed. Hoffmeister, 312, discurso de 1809; cf. VM 43, nota 19; WM 19). Comenta Gadamer: «Podrá reconocerse el prejuicio clasicista (...) de Hegel (...) *pero la idea básica* («*Grundgedanke*) *sigue siendo correcta*». (*Ibidem*, cursivas mías).

Notemos que esta *ideā básica*, que Gadamer estima *correcta*, pertenece a la *esencia misma del idealismo*, y Gadamer lo vuelve a sintetizar en seguida en palabras propias: «Reconocer en lo extraño *lo propio*, y hacerlo familiar, es el *movimiento fundamental del espíritu*, cuyo *ser no es sino retorno a sí mismo* desde el ser otro (dessen Sein nur *Rückkehr zu sich selbst* aus dem Anderssein ist)». (*Ibidem*, cursivas mías).

Puede ser útil, finalmente, una comparación con el siguiente texto de Nicolás de Cusa: «El alma racional *no encuentra* en la variedad de lo inteligible *sino lo que encuentra en sí misma*, de forma que *todas las cosas* (en cuanto conocidas) *son su semejanza*». (*De aequalitate*, P. II, fol. 16r-v). Nótese que, en el último capítulo de la obra, Gadamer afirma que: «Sólo la doctrina cusana de la *complicatio* de lo mucho en Dios ofrece una solución satisfactoria (VM 580; WM 490).

48 Cf. *De Civitate Dei*, XII, 20, 1.

49 Volveremos más adelante sobre este punto fundamental.

taremos explícitamente con la visión agustiniana del *verbum interius*.

3. LA TERCERA PARTE DE VERDAD Y MÉTODO

La tercera parte de *Verdad y Método* se inicia con un capítulo introductorio: «*El lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica*»⁵⁰, que examinaremos a continuación.

3.1. Coherentemente con su polémica contra el historicismo romántico, al comienzo de este capítulo, Gadamer afirma que el verdadero objetivo del diálogo humano no es un presunto «desplazarse al interior del otro, a una participación inmediata de él», sino más bien, un «ponerse de acuerdo»:

«El lenguaje es el *medio* en que se realiza el *acuerdo* de los interlocutores y el consenso *sobre la cosa* (*über die Sache*)»⁵¹.

Hasta aquí, Gadamer es fiel al argumento clásico, que Agustín desarrolla ya en el *De magistro*. «¿Acaso alguien» –se pregunta el joven filósofo– «manda sus hijos a la escuela para que aprendan la opinión del maestro?». No, evidentemente: lo que piensa y dice el maestro en tanto es interesante y útil, en cuanto es *verdadero* en sí mismo, en cuanto, en definitiva, corresponde «a las mismas *disciplinas*» o «a las *cosas*» (*rebus*)⁵².

Tanto Agustín en esta obra, como Gadamer en estas páginas, desarrollan diferentes ejemplos tomados tanto de la conversación cotidiana, como del caso especial de la traducción de un idioma a otro. Pareciera claro que ambos autores están de acuerdo en evidenciar que existe un punto de referencia *objetivo* para el conocimiento, una «verdad» que el diálogo desvela, en síntesis: un *ser*, un «algo» *tercero* con respecto a los dos *seres subjetivos* que son los interlocutores. También en el caso de la lectura de un texto, el autor evidencia que el *texto* mismo, que tiene aquí el papel del interlocutor, no habla meramente con referencia a sí mismo, sino que remite a un *tema* (eso es, a un

50 VM 461-486; WM III Teil,1, 387-407: «Sprache als Medium der hermeneutischen Erfahrung».

51 VM 462 (cursivas mías); WM 387.

52 Cf. *De magistro*, 14: «Num hoc magistri profitentur, ut cogitata eorum ac non *ipsae disciplinae*, quas loquendo se tradere putant, percipiuntur atque teneantur?»

contenido, a un *sentido*, expresiones todas que Gadamer usa repetidamente aquí, y a lo largo de toda su obra). Pareciera, por tanto, que ambos autores estén admitiendo la realidad peculiar de la *idea* que antes mencionábamos: que las *ideas* son *algo* (' π ') por decirlo con palabra de Platón⁵³. Y sin embargo, Gadamer no llega a la misma conclusión de Platón y Agustín, pues su *prejuicio ontológico* heideggeriano se lo impide. Para convencernos, leamos una de las frases más importantes, justo en el primer párrafo de esta Sección:

«(...) la conversación tiene su propio espíritu, y el lenguaje que discurre en ella lleva consigo su propia *verdad*, esto es, desvela y deja aparecer *algo* que, *desde ese momento*, es».⁵⁴

Gadamer afirma que él no es un pensador *relativista*⁵⁵, o *subjetivista*: nos asegura que cuando conversamos, nuestras palabras encierran una verdad, un *algo que es*, que tiene *realidad*. Sin embargo, he aquí que, en un pequeño inciso, aparece una precisión de crucial importancia: este algo, que sin duda *es*, sin embargo es *desde ese momento*. Por tanto, si bien es cierto que Gadamer comparte la noción de que la *idea*, de alguna manera, debe ser 'algo', al mismo tiempo afirma una cosa ciertamente no sólo diferente, sino directamente opuesta a Platón y Agustín cuando se trata de determinar la naturaleza peculiar y el *modo de ser* de ese 'algo'. Para la metafísica clásica y cristiana, el modo de ser de ese «algo», la realidad ideal, es el modo de ser *objetivo*, y su carácter, la *eternidad*. Para Gadamer, en

53 Cf. *Fedón*, 102a.

54 VM 461; «(...) das Gespräch seinen eigenen Geist hat, und ... die Sprache, die in ihm geführt wird, ihre eigene *Wahrheit* in sich trägt, d. h. etwas 'entbirgt' und heraüstreten lässt, was *fortan ist*» (WM 387).

55 Sobre este tema, véase el interesante libro de O. Bilen, *The Historicity of Understanding and the Problem of Relativism in Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, Washington D.C., 2000. Bilen, que acepta la defensa gadameriana contra la acusación de 'relativismo', subraya que Gadamer puede anclar su defensa solo en la «conciencia de lo absoluto». Pero como, a su vez, lo absoluto de Gadamer está 'anclado' en el lenguaje, Bilen también admite que Gadamer cae en un «*idealismo lingüístico*»: «It is as if everything expressed in language acquires its own *independent existence*. There is a tendency in Gadamer towards *linguistic idealism*. His only *defense* against this accusation is *negative*, that there is no transcendental subjectivity in which the infinite possibility of language may become completed» (pag. 153, cursivas mías).

No es necesario detenerse en subrayar que una mera *negación* de la acusación no constituye una *defensa*.

cambio, tras las evidentes huellas de Heidegger, el «desvelarse» de la verdad, siendo un *acontecimiento* («algo que es *desde ese momento*»), le transmite a la *verdad* misma el carácter de la *temporalidad*: por tanto, inevitablemente, el carácter *subjetivo* del mismo evento.

Frente a una afirmación tan directamente opuesta a la tradicional, es legítimo preguntarse cuál sea su fundamentación. Puesto que la metafísica clásica había invertido sus mayores esfuerzos y cuidados en evidenciar la intrínseca necesidad lógica de postular la realidad eterna de la idea; puesto que los principales exponentes de tal tradición no son ciertamente olvidados por Gadamer, sino que recordados y citados por doctrinas ciertamente menos cruciales que ésta; puesto además que la actitud de Gadamer frente a la tradición pretende dejar atrás el prejuicio ilustrado que rechaza *a priori* la racionalidad de la tradición, y explícitamente declara que ésta debe ser tomada en serio en su pretensión de *decir la verdad*: considerando todo lo anterior, el lector queda no poco sorprendido de no encontrar, en ninguna página de la obra más importante del autor, una *fundamentación racional* de su afirmación. Por cierto, el autor se detendrá más adelante, sobre todo en el último capítulo, en repetir cada vez más explícitamente lo que aquí se dice en forma de rápido inciso. Por eso, tendremos ocasión de volver sobre el problema; pero ya aquí anticipamos que no se encuentra, en toda la obra, una *demonstración* de tal afirmación. Lo único que encontramos es la referencia, anteriormente vista, a la afirmación que de ese enunciado hace Heidegger: pero aquí tampoco se da ninguna referencia, ningún recuento o síntesis de la relativa demostración en el autor mencionado.

En base a lo anterior, nos sentimos autorizados a avanzar, desde ya, la sospecha de que aquí Gadamer, a pesar de su intento de perfeccionarlo y corregirlo, mantiene la *falacia ontológica fundamental* de Heidegger, que a continuación pasaremos a evidenciar.

Es de notar en primer lugar que Heidegger, en *Ser y tiempo*, desarrolla su análisis *partiendo directamente* de la pregunta ontológica, y, para dilucidarla y plantearla suficientemente⁵⁶ sostiene que «*lo interrogado* en la pregunta por el ser es el ente

56 «De una vez por todas», *Sein und Zeit*, Introducción, 2. «La estructura formal de la pregunta por el ser» pág. 4.

mismo»⁵⁷; que para ser interrogado respecto de su ser, el ente «deberá haberse hecho *accesible previamente, tal como es en sí mismo*»⁵⁸; que «la pregunta por el ser exige (...) que *previamente se conquiste y asegure la forma correcta de acceso al ente*»⁵⁹ que hay que determinar *primero un ente en su ser*, y después, sobre esta base, *plantear la pregunta por el ser*»⁶⁰.

Lo ilícito de este procedimiento puede evidenciarse fácilmente, ya sólo en base a lo expuesto por el autor en las páginas inmediatamente anteriores, donde se admite que «nos movemos desde siempre en una comprensión del ser»; que «*la comprensión del ser mediana y vaga es un factum*»⁶¹; que hay una «indeterminación de la comprensión del ser de la que ya siempre disponemos; que es, ella misma, un fenómeno positivo, que necesita ser aclarado»⁶².

Ahora bien, si es así, preguntamos nosotros: ¿cuál es el sentido de preguntarse «por el ser»? ¿Es acaso realmente, como a continuación sostiene Heidegger, «elaborar el *concepto* de ser»? Si se afirma que la comprensión *inmediata* del ser es un *factum*, ¿por qué, en estas mismas páginas, se descalifican como «prejuicios» las tres afirmaciones tradicionales que «el ser es el concepto *más universal*»; que por lo tanto «es *indefinible*», es «un concepto *evidente por sí mismo*»?

Creemos que en todas estas afirmaciones heideggerianas, es necesario sobre todo evidenciar la errónea *superposición entre «el ser» y «la idea del ser»*. Se debe insistir en diferenciar con la máxima evidencia la pregunta *ontológica*, por el *ser en cuanto tal*, de la pregunta *gnoseológica*, por la *intuición humana de la idea del ser*. Estas dos preguntas están, sin duda, relacionadas entre sí: pero su recíproca relación puede plantearse correctamente, sólo una vez hecha la necesaria distinción entre ambas.

57 «(...) ergibt sich als das Befragte des Seinsfrage das Seiende selbst» (*ibidem*, cursiva del autor).

58 «(...)muss es seinerseits zuvor so zugänglich geworden sein, wie es an ihm selbst ist» (pág. 5).

59 «Das Seinsfrage verlangt, (...) die Gewinnung und vorherige Sicherung der rechten Zugangsart zum Seienden» (*Ibidem*).

60 *Ibidem*, pág. 7.

61 «Dieses durchschnittliche und vage Seinsverständnis ist ein Faktum» (*Ibidem*, cursiva del autor).

62 «Diese Unbestimmtheit des je schon verfügbaren Seinsverständnisses ist selbst ein positives Phänomen, das der Aufklärung bedarf» (*Ibidem*).

Ahora bien, en la «Introducción» a *Ser y Tiempo*, donde arranca el motor fundamental de la obra, la confusión entre estos dos órdenes es constante: sólo partiendo de esta fundamental superposición, Heidegger puede proceder a plantear su pregunta por el ser al *ente mismo*. Por nuestra parte, nos limitamos a preguntar: el 'ente', ¿no es acaso *aquellos que es*? «Ente» es, en definitiva, un participio usado como sustantivo, y es del verbo «ser», tal como «cantante» es de «cantar», o «caminante» de «caminar». Ahora bien, es perfectamente legítimo preguntarle a «un» *cantante*, qué es *cantar*, o a «un» *caminante*, qué es *caminar*, con tal de que primero sepamos distinguir a «el *cantante*» de «el *caminante*». En otros términos, para poder interrogar al *cantante individual*, debemos primero definirlo, en general, mediante nuestra *noción del cantar*. De ahí que nuestra pregunta sobre el cantar, hecha a un *cantante*, sólo puede tener como resultado determinaciones específicas dentro del concepto general de cantar, mientras que el concepto mismo lo debíamos ya tener claro en el momento de escoger este específico profesional. De idéntica manera, debemos, para poder interrogar a un *ente*, primero *comprender* qué es *ser* (sin que eso deba significar en absoluto, en este caso, *definirlo*, lo cual es imposible⁶³); y al *ente individual*, sólo podremos preguntarle sus propias determinaciones específicas: pues se trata de un ente. En cambio, querer interrogar «al» *ente*, en general, es esencialmente lo mismo que interrogar a la *noción* del ente, que no puede ser otra que la *noción misma del ser*.

Estamos entonces, con toda evidencia, atrapados en un *círculo vicioso*. Y el mismo Heidegger presenta aquí la sospecha de que esta forma de plantear la pregunta sobre el ser (la cual —es necesario evidenciarlo— representa el *eje básico de todo el edificio de Ser y Tiempo*), encierra un *círculo vicioso*. Pero en seguida el autor nos asegura que:

«objeciones formales como la del 'círculo en la prueba' (...) son siempre *estériles* en la consideración de las *vías concretas* del investigar (...), no *contribuyen en nada a la comprensión de las cosas*, e *impiden penetrar en el campo de la investigación*».⁶⁴(!)

63 La idea de «ser» es la más amplia, por eso la más indeterminada: es imposible definirla, pues eso significaría admitir ideas más amplias que ella misma.

64 Léase todo el párrafo: «Fällt aber solches Unterfangen nicht in einem offenbaren Zirkel? Zuvor Seiendes in seinem Sein bestimmen müssen

Es de replicar, aquí, que las *objecciones* son por su misma naturaleza *ideas*, por lo mismo necesariamente *formales*: calificar la objeción de 'formal' en una discusión filosófica es un pleonasma, pues aquí estamos, por definición, en el campo de *lo formal*. Por tanto, rechazar *a priori* «objecciones formales», aduciendo misteriosas *vías concretas* de la investigación, equivale, en realidad, a rechazar *objecciones* sin más. El lector prudente juzgará si un autor tiene el derecho de rechazar *a priori* las *objecciones* que se hacen (¡que él mismo hace!) a sus afirmaciones.

En conclusión, estimamos que es evidente la contradicción en la que el autor cae al afirmar que nosotros, a la vez, *poseemos* una comprensión del ser («nos movemos» en ella), y *tenemos que alcanzarla*, preguntando por el ser. Preguntándole ¿a quién? Al *ente*: donde –para resumir– si se toma como *un* ente *individual*, éste sólo podrá decirnos lo específico que tiene con respecto a otros entes⁶⁵; si, en cambio, se toma como *el* ente *en general*, éste se reduce a la *idea* misma del ser, y la pregunta se reduce a la siguiente: 'preguntarle a la idea del ser *sobre* la idea del ser'. Manifiesta petición de principio.

Se evidencia por lo tanto el *círculo vicioso* fundamental de la llamada «analítica del *Dasein*», ambiguamente oscilante entre la realidad *individual* y la *universal*, la objetiva y la subjetiva, confundiendo por tanto los dos órdenes.

Es necesario recalcar que dicha confusión esencialmente procede del haber Heidegger realizado una inversión del necesario procedimiento lógico, que debería partir de la argumentación *gnoseológica* (pregunta por la *intuición humana de la idea del ser*) para llegar a una formulación *ontológica* coherente sobre el *ser en cuanto tal*. Él parte, al revés, del *supuesto ontológico*

und auf diesem Grunde dann die Frage nach dem Sein erst stellen wollen. was ist das anderes als das Gehen im Kreise? Ist für die Ausarbeitung der Frage nicht schon 'vorausgesetzt', was die Antwort auf diese Frage allererst bringen soll? Formale Einwände, wie die in Bezirk der Prinzipienforschung jederseits leicht anzuführende Argumentation auf dem 'Zirkel in Beweis', sin bei Erwägungen über konkrete Wege des Untersuchens immer steril. Für das Sachverständnis tragen sie nichts aus, und hemmen das Vordringen in das Feld des Untersuchung.» (*Sein und Zeit*, *ibidem*, pág. 7: cursiva del autor, subrayado mío).

⁶⁵ Naturalmente, el *preguntar* aquí es metafórico, significa *analizar*. Un *preguntar* entendido en sentido literal equivaldría a *preguntar* a un *ente inteligente*, a una inteligencia, o sea, de nuevo, a *interrogar* a la *idea*.

gico (contradictorio) de *que el ente pueda contestarnos la pregunta sobre el ser*, y está obligado a forzar después su aplicación al orden *gnoseológico*⁶⁶, llegando a la *pretensión, del todo infundada, de reducir el sujeto, y sus ideas al mismo modo de ser histórico*, como ya lo evidenciamos arriba.

Ahora bien, creemos que Gadamer, en cierta forma, realice un intento de remediar este círculo vicioso, y que su insistencia sobre la hermenéutica y el lenguaje tenga en sustancia el significado de querer devolverle la necesaria primacía a la pregunta *gnoseológica*. En esto, es ciertamente influenciado positivamente por sus lecturas platónicas, y, aunque en medida menor, agustinianas y medievales. Pero el análisis que sigue mostrará que el intento, bien intencionado, y aparentemente «urbanizador», queda sin embargo en sí mismo aun más evidentemente contradictorio, por la fidelidad que el autor mantiene al postulado heideggeriano, aun contra la evidencia de los argumentos *gnoseológicos* que él mismo expone (aunque sintéticamente), a partir de la experiencia de los griegos y de los medievales.

3.2. El hecho que Gadamer, en cierta forma, intente devolverle primacía a la pregunta *gnoseológica*, se evidencia por su referencia al *Crátilo* platónico (cap. 13.1⁶⁷), sobre la relación entre palabras e ideas.

Gadamer afirma aquí que:

«El descubrimiento de las *ideas* por Platón *oculta* la *esencia* del lenguaje»⁶⁸.

Según Platón, recuerda Gadamer, «el que el verdadero ser de las cosas deba investigarse 'sin los nombres' quiere decir que en el ser propio de las palabras como tales no existe acceso alguno a la verdad, por mucho que cualquier buscar, preguntar, responder, enseñar y distinguir esté obligado a realizarse con los medios lingüísticos»⁶⁹.

⁶⁶ Cf. nuestras reflexiones a este propósito, en: «La actualidad de Rosmini, pensador tomista agustiniano», *In Itinere*, 2006, III, 161-183.

⁶⁷ *WM* III Teil, cap. 2, a («Sprache und Logos»), 409.

⁶⁸ *VM* 490 (cursivas mías); *WM* 412: «Die Entdeckung der Ideen durch Plato das eigene Wesen der Sprache noch gründlicher verdeckt».

⁶⁹ *VM* 497; *WM* 418.

Pero nuestro autor pretende refutar la tesis platónica que la palabra es, como *realidad sensible*, un mero *signo* que apunta a otra realidad, la *realidad inteligible*. En el *Crátilo*, se descarta la tesis que la palabra pueda ser algo así como una «imagen» de la cosa, como sostenía la teoría naturalista del lenguaje en ese tiempo, y como, agregamos nosotros, puede inducir a pensar el uso griego que, valiéndose de una metáfora, utiliza la misma palabra, *logos*, para indicar el *lenguaje* y el *pensamiento*. De hecho, los pensadores griegos desde antiguo sintieron la necesidad de especificar este término equívoco mediante el uso de dos adjetivos: *logos endiáthetos* para el pensamiento y *logos proforikós* para el lenguaje⁷⁰.

Contra la tesis del *Crátilo* (retomada por Agustín en el mencionado diálogo *De magistro*), Gadamer sostiene que:

«(...) el lenguaje es algo más que un mero sistema de signos para designar el conjunto de lo objetivo. La palabra *no es sólo signo*. En algún sentido difícil de precisar es también *algo así como una copia*»⁷¹.

El autor pretende rehabilitar la arcaica *teoría naturalista* del lenguaje, a la que según él, se debería reconocer «a pesar de todo, una cierta cantidad de razón: de un modo enigmático, la palabra muestra una cierta vinculación con lo 'copiado', una *pertenencia a su ser*»⁷².

La rehabilitación de la palabra como («en algún sentido enigmático»), *imagen de la cosa*, tiene aquí como objetivo polémico el intento de la filosofía moderna (Descartes, Leibnitz), de construir un tipo de lenguaje puramente artificial, una *característica universalis*: «la idea de un lenguaje simbólico de la razón que contuviese toda la filosofía»⁷³.

Es ciertamente posible compartir la crítica de Gadamer contra la pretensión racionalista de sustituir el lenguaje 'histórico' con un lenguaje puramente artificial donde, por ejemplo,

70 Gadamer lo menciona a propósito de la teoría estoica del *logos* (VM 503; WM 423).

71 VM 500; WM 420: «Sprache etwas anderes ist als ein blosses Zeichensystem zur Bezeichnung des gegenständlichen Ganzen. Das Wort ist nicht nur Zeichen. In irgendeinem schwer zu erfassenden Sinne ist es doch auch fast so etwas wie ein Abbild». (Cursivas mías).

72 *Ibidem*.

73 *Ibidem*, nota 19 (WM 420, nota 37).

todos los términos serían rigurosamente unívocos. Nuestro objetivo no es aquí analizar o profundizar dicha crítica, sino mostrar que no es legítimo confundir hasta tal punto el racionalismo moderno con la tesis del *Crátilo* platónico y del *De magistro* agustiniano. Precisamente, la tesis de que la palabra no es sino un signo sensible que apunta a una realidad diferente, hizo muy concientes a Platón y Agustín que, dado nuestro conocimiento tan limitado e imperfecto de la realidad, los signos humanos, que se refieren a ella, delatan, en su imperfección y carácter provisorio –siempre en evolución–, la imperfección del conocer humano. De hecho, casi no hay filósofo en la historia que haya estado tan alejado de 'tecnicismos' cuanto lo es Platón en sus diálogos: en el proceso dialógico las 'palabras clave' constantemente se corrigen, se renuevan, se explican una y otra vez de maneras diferentes y mediante ejemplos, imágenes y metáforas diferentes. Y también Agustín, no sólo en los diálogos de su juventud⁷⁴, sino que también en los tratados sistemáticos (por ejemplo, el *De Trinitate*), constantemente procede en forma de pregunta y respuesta, continuamente corrigiendo, precisando, reinterpretando lo ya dicho, nunca idólatra de los 'términos': respetando sí la terminología dogmática de los Concilios, pero no por ello dejando de pensar en torno a 'la cosa' cada vez con nuevas palabras. El teólogo que ha realizado algunos de los más grandes avances filosóficos y dogmáticos en la historia del cristianismo era un retórico maestro de la palabra, no ciertamente un esclavo de las palabras. En síntesis, tanto Platón como Agustín se colocan ciertamente entre los maestros que con mayor profundidad han enseñado a la humanidad que «a través de las palabras» se entrevé una *realidad* que trasciende las palabras mismas; que la razón intuye que, en el entramado de las realidades finitas, se entrevé algo más allá de ellas, eterno, infinitamente más grande que la comprensión humana. No pueden en ningún modo hacerse pasar como los precursores del intento racionalista moderno de «agotar» la filosofía en un conjunto coherente y definitivo de signos lógicos humanos.

Esta oposición a la postura platónica sobre la relación entre palabra y realidad inteligible, parece a primera vista ser difícilmente conciliable con la valoración positiva que el autor ha

74 Recordemos, de paso, que los «Diálogos» de Agustín, como en el caso de Platón, no son en absoluto diálogos meramente literarios o artificiales, sino basados en experiencias reales de conversaciones y debates.

hecho del diálogo de Platón en el apartado conclusivo de la *Sección segunda*: «*La primacía hermenéutica de la pregunta*»⁷⁵. Platón aparece aquí como el ejemplo por excelencia del filósofo que «parte de la pregunta», y que en definitiva deja siempre abierto un horizonte a sucesivas preguntas. Platón habría por tanto entendido, según Gadamer, que «la lógica de las ciencias del espíritu es una lógica de la pregunta»⁷⁶, y que «para todo conocimiento y discurso que quiera conocer el contenido de las cosas, *la pregunta va por delante*»⁷⁷. Cabe notar aquí que ya anteriormente, en el primer capítulo de la misma *Sección segunda* («*El significado hermenéutico de la distancia en el tiempo*»⁷⁸) Gadamer había afirmado que:

«(...) la comprensión comienza cuando algo nos interpela. Ésta es la *condición hermenéutica suprema*. Ahora sabemos cuál es su exigencia: *poner en suspenso por completo los propios prejuicios*. Sin embargo, *la suspensión de todo juicio*, y a fortiori, de todo prejuicio, *tiene la estructura lógica de la pregunta* (hat, logisch gesehen, die *Struktur der Frage*)»⁷⁹.

Es digno de observarse que Gadamer suscribe aquí, explícitamente, la afirmación *escéptica* de que sea posible, y necesario, partir de la suspensión de *todo juicio*. Pero, además, sostiene que esta suspensión *tiene la estructura lógica de la pregunta*. Cabe preguntarse: ¿cómo se justifica esta última afirmación? Por el contrario, nos parece del todo evidente que la *suspensión del juicio* tiene la estructura de una *afirmación*, expresable como sigue: «yo suspendo todo juicio». Dicha afirmación, como toda afirmación, no es sino un juicio. Un *juicio*, mediante el cual se pretende suspender *todo juicio*. Es decir, una afirmación intrínsecamente contradictoria. Pues, para justificarse, el anterior juicio debería contener una *excepción* por lo que se refiere a sí mismo: «suspendo todo juicio, *excepto este mismo*, por el cual suspendo todo juicio». Pero esta misma excepción, conteniendo la misma contradicción, debería ser justificada por una ulterior idéntica excepción, y así *ad infinitum*. En base a lo anterior, el escepticismo fue eficazmente refutado desde antiguo, y

75 VM II,11,3 (págs. 439-459); WM II Teil, II,3,c («*Der hermeneutische Vorrang der Frage*», 368).

76 VM 448; WM 375.

77 VM 440 (cursiva del autor); WM 369 («*Vorgängigkeit der Frage*»).

78 VM II, II,9,3.

79 VM 369 (cursivas mías); WM 304.

con especial claridad por Agustín⁸⁰. Sin siquiera mencionar la bien conocida refutación de la afirmación escéptica, Gadamer la repite sin vacilación; además, con una ulterior afirmación arbitraria, la clasifica como «pregunta», y con eso pretende colocarse entre los herederos del preguntar platónico. Pero la contradicción no tarda en salir a flote, como resulta de las páginas que veníamos mencionando sobre la «primacía hermenéutica de la pregunta». Pues en el mismo punto 'a' («*el modelo de la dialéctica platónica*») correctamente afirma que:

«(...) la pregunta tiene que ser planteada. El planteamiento de una pregunta implica la apertura pero también su limitación. Implica una *fijación expresa de los presupuestos* que están en pie, y desde los cuales se muestra la *cantidad de duda que queda abierta*»⁸¹.

Aparece claro en esta afirmación, que el conocer humano no puede *partir de la pregunta*. Aunque la investigación pueda ser, en primera instancia, solamente *consciente* de la pregunta, toda pregunta supone una *previa afirmación*, aunque sea implícita, o *inconsciente*. Como dice Gadamer, necesita una *fijación de los presupuestos* (aunque no necesariamente *expresa*). Por ejemplo, en una pregunta tan simple como: «¿qué es esto?», se suponen ya tres cosas:

1) una *intuición* previa de la idea de «ser»⁸²;

2) la *predicación* de esta idea a propósito del agente que ha provocado una modificación en mis sentidos;

3) la *precomprensión* que el ente agente *no agota el ser*, pues la pregunta implica que yo conozco otros *entes*, con los cuales lo estoy contrastando.

Por tanto, es imposible conciliar la última afirmación citada de Gadamer, que admite la necesidad de presupuestos (= *juicios*) al preguntar, con la anterior, que pretende partir de la duda escéptica (*suspensión de todo juicio*).

80 Principalmente en el *Contra Academicos*.

81 VM 441; WM 369.

82 Podemos llamarla 'comprensión del ser mediana y vaga', cuya existencia (un *factum*) admite también Heidegger, en la mencionada introducción de *Ser y Tiempo* (antes de caer en la contradicción que hemos analizado arriba). Por nuestra parte, preferimos llamarla más exactamente, con Rosmini, *idea del ser indeterminado* (cf. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, ed. crítica a cura di G. Messina, Roma 2004, Tomo II, Sezione V, *passim*).

A la luz de lo anterior, cabe afirmar que, si bien Gadamer es consciente de la necesidad de presupuestos para el preguntar, no lleva tal conciencia hasta su última consecuencia. Pues, claramente, las preguntas posibles son infinitas, e infinito el campo de la ciencia: al contestar una pregunta, como subraya el autor, siempre queda espacio para una pregunta ulterior. Pero, cuando se reflexiona hasta el fondo qué cosa implica que cada pregunta *tiene presupuestos*, necesariamente se llega, remontándose desde las preguntas complejas hasta las más simples, a admitir la existencia de un *primer supuesto*, que no es otra cosa sino el *principio de no contradicción*, como lo aclaró ya Aristóteles⁸³: pero el principio de no contradicción, no es sino una aplicación (la primera aplicación) de una noción simple: la *idea del ser indeterminado*⁸⁴. Pues afirmar, *en general*, que algo no puede *ser y no ser* al mismo tiempo bajo el mismo respecto, es un juicio que supone necesariamente ya presente la *idea del ser en universal*. Y como todo juicio sucesivo al primero, implícita o explícitamente supone válido el primero (el principio de no contradicción), todo juicio supone asimismo presente a la mente la *idea del ser*. Del cual razonamiento nuevamente resulta el absurdo de la heideggeriana 'pregunta por el ser'. En efecto, preguntar por 'la idea del ser', equivale a preguntar: «¿qué es ser?»; lo cual supone necesariamente *ya presente* a la mente la idea del ser⁸⁵.

Concluyendo, la afirmación que toda pregunta tiene *presupuestos*, si no es llevada, como *no lo es* en Gadamer, a la última consecuencia, y por tanto no llega al examen de los primeros principios, queda en un nivel meramente *epistemológico*, y no satisface a la pretensión del autor de llegar al análisis propiamente *gnoseológico*: por tanto, puede coexistir —sin que el autor se dé cuenta de la contradicción— con la afirmación escéptica de que sea posible suspender todo juicio. Tal contradictoria coexistencia, constituye a nuestro juicio la falacia básica en que se plantea el *círculo hermenéutico*.

83 Cf. *Metafisica* III,1, 995b.

84 Lo ha demostrado exhaustivamente Rosmini, *Nuovo Saggio...cit.*, Tomo II, Sezione V, Parte III, «Origine dei primi principi del ragionamento».

85 Vimos arriba que la pregunta encierra un ulterior absurdo si se la dirige, como Heidegger de hecho hace, *al ente* (= ser subsistente). Y en efecto, para poder concebir cualquier *modo* del ser, es necesario primero concebir el ser en general.

3.3. En el capítulo 13, apartado 2 («*Lenguaje y verbo*»)⁸⁶, que, como decíamos al comienzo, es objeto principal de nuestro estudio, Gadamer afronta el problema de la relación entre lenguaje y *verbum interius* en la filosofía cristiana, a la luz de la reflexión trinitaria.

El autor recuerda, en primer lugar, que el misterio trinitario, desde la época patristica, se elabora a partir de la analogía con la relación humana de hablar y pensar. En ello, recuerda Gadamer, «la dogmática sigue sobre todo al prólogo del *Evangélio de Juan*»⁸⁷. Sin embargo, se produce en este punto, en el discurso gadameriano, un significativo salto, como aparece evidente en lo que sigue:

«Cuando el Verbo se hace carne, y sólo en esta encarnación se cumple la *realidad del espíritu* («*Wirklichkeit des Geistes*»), el *Logos* se libera con ello al mismo tiempo de una espiritualidad que significa simultáneamente su potencialidad cósmica»⁸⁸.

El 'salto', que aquí se observa, se da en el paso, imprevisto, desde la reflexión trinitaria, donde se plantea la analogía de la generación del Hijo preexistente con la procesión de la palabra a partir del pensamiento humano, a la encarnación de la Persona del Verbo en Cristo. La arbitraria superposición de los dos temas es evidente por la afirmación que «en esta encarnación se cumple la *realidad del espíritu*», donde claramente se sugiere que la Encarnación —por lo tanto un *acontecimiento histórico*— afecte a la *esencia* misma de Dios. Lo cual se refuerza al máximo en la significativa conclusión que sigue:

«A diferencia del *logos* griego, la Palabra es ahora *puro suceder* [«*rein Geschehen*»] (*Verbum proprie dicitur personaliter tantum*)»⁸⁹.

Curiosamente Gadamer, que en estas referencias teológicas declara basarse en sólidos manuales católicos⁹⁰, sabe también

86 WM III Teil, 2, b («*Sprache und verbum*») 422.

87 VM 503; WM 423.

88 VM 503; WM 423 (cursivas mías).

89 503 (cursiva mía); WM 423. Cf. S. Tomás, S. *Theol.*, I q.34 et *passim*. Veremos que la fase se encuentra asimismo en el opúsculo *De natura verbi intellectus*, atribuido a Tomás de Sutton.

90 En el artículo *Verbe* en el *Dictionnaire de théologie catholique*; y en Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité* (cf. VM 503, nota 23).

que el 'volverse' del que se habla en la Encarnación, así como en la emisión de la palabra humana a partir de la mente, «no es un llegar a ser, en que algo se convierte en otra cosa», y cita las palabras de Agustín: «*assumendo non consumendo*»⁹¹. Es claro que, al asumir la 'carne', es decir, la condición de creatura, el *Logos* se humilla («se vació», según *Filipenses* 2,7), pero no pierde su divinidad, sino sólo, misteriosamente, la «oculta». Entonces, ¿cómo aceptar la afirmación gadameriana que «la Palabra es ahora *puro suceder*»? La pregunta es crucial, pues Gadamer, tras las huellas de la *gnoseo-ontología* heideggeriana, hace de este carácter o *modo de ser histórico de la verdad* la tesis fundamental de toda su obra: basta releer la sintética formulación que aparece en la página final de la obra:

«En cuanto que *comprendemos*, estamos incluidos en un *acontecer de la verdad* [*Wahrheitsgeschehen*] (...). En consecuencia, es seguro que *no existe comprensión libre de todo prejuicio*»⁹².

La tesis gnoseológica que «la verdad *acontece*» pretende validarse nada menos que a través de la doctrina trinitaria católica, mediante una exégesis de *Juan* 1,14, según la cual la Palabra sería *puro suceder*. Sin embargo, toda la tradición teológica cristiana compacta afirma que, de una manera misteriosa, el *Logos* «entra» en la historia, mas sin hacerse histórico en cuanto a su esencia divina: la humanidad y la divinidad están unidas en la única *hipóstasis* del *Logos*, pero *sin mezcla y sin confusión*, como claramente lo afirma el Concilio de Calcedonia. Y si los atributos propios de la historia pueden, por tanto, predicarse del *Logos* como *Hipóstasis* (como *Persona*), no por eso el *Logos* será ahora «puro acontecer», pues a la misma *Hipóstasis* se le aplican asimismo las predicaciones de la esencia divina, como la eternidad, que no es ciertamente «acontecer». Por algo los pensadores cristianos, que, como filósofos, tuvieron que defender durante siglos, frente a los filósofos paganos, el aparente 'escándalo conceptual' de que la «Verdad» se hace carne, nunca renunciaron, sino que al contrario profundizaron, la sólida demostración griega de la *eternidad de la verdad*.

91 *De Trinitate*, XV, 11,20: «*assumendo quippe illam, non in eam se consumendo*».

92 VM 585; WM 494.

Es evidente además, que la cita de Santo Tomás⁹³ (*Verbum proprie dicitur personaliter tantum*), nada demuestra en su favor: la frase se refiere al hecho de que, en la Trinidad, la denominación de *Verbo* no se aplica a la *esencia divina* en cuanto tal, sino que, tal como la de *Hijo*, es nombre de *relación*, como ya enseñado por Agustín⁹⁴. Pero con eso no se demuestra ciertamente que el *Logos* encarnado no posea la *esencia divina* eterna. Notemos, una vez más, cómo Gadamer, refiriéndose a la Encarnación, cite un pasaje de Tomás dedicado al tema estrictamente trinitario: nueva evidente prueba de la confusión entre los dos temas en su discurso. Lo mismo hay que decir a propósito de la ambigua referencia que él hace al rechazo niceno del subordinacionismo:

«El mayor milagro del lenguaje no estriba en que la *Palabra se haga carne* y aparezca en su ser externo, sino en el hecho de que lo que emerge y se manifiesta en su exteriorización *es ya siempre Palabra*. El que la *Palabra está en Dios*, y el que lo está *desde toda la eternidad*, es la doctrina triunfante de la iglesia que acompaña al rechazo del subordinacionismo, y que *permite que el problema del lenguaje entre de lleno en la interioridad del pensamiento*»⁹⁵.

Aquí, nuevamente, es claro que la *Palabra eterna* se toma desde un comienzo, con manifiesta petición de principio, como puesta en el mismo plano de *acontecer* («ser externo», «carne») que es propio del lenguaje: por eso, es claro que el mayor milagro ya no está en que la palabra se haga carne. Pero entonces, es legítimo preguntarse, ¿dónde coloca Gadamer el «milagro»? «En el hecho —contesta él— de que lo que emerge y se manifiesta en su exteriorización *es ya siempre Palabra*..» Aquí es patente la confusión entre el «emerger» y la «exteriorización» en el sentido de la *Encarnación* (que *no es* el tema de Nicea), y la 'exteriorización' absolutamente independiente del acontecer

93 En realidad, a pesar de que Gadamer haga referencia muy general a S. Tomás y a la escolástica, es de subrayar que el único escrito que concretamente ha tenido en consideración es el *De natura verbi intellectus*, un opúsculo perteneciente al *Corpus thomisticum*, pero de dudosa autenticidad (cf. *infra*, notas 102 y 103).

94 S. Tomás, S. *Theol.* q. 34, art. 1: «*Sed contra est quod dicit Augustinus, in VII De Trinitate: Sicut Filius refertur ad Patrem, ita et Verbum ad id cuius est Verbum. Sed Filius est nomen personale, quia relative dicitur. Ergo et Verbum.*»

95 VM 504; WM 424.

histórico, que es la procesión del *Verbo* del Padre (que *sí es* el tema de Nicea).

A continuación, el autor presenta el tema del *verbum cordis* en Agustín. En la contraposición entre la forma sensible de la palabra externa y el ser inteligible del *verbum cordis* agustiniano, Gadamer ve «un desprecio enteramente platónico de la manifestación sensible»⁹⁶. No es muy difícil notar lo escasamente meditado de esta afirmación gadameriana. A lo largo de toda su obra no sólo de escritor, sino que de orador, Agustín ha dedicado siempre el máximo cuidado y ha profesado el máximo respeto por aquella maravillosa manifestación que es el habla humana. Es más, en el *De doctrina christiana* ha expresamente teorizado la fundamental importancia de la formación retórica y lingüística del maestro cristiano. Ya a partir del mencionado diálogo *De magistro*, ha evidenciado cómo la presencia del Maestro interior, que, sola, puede instruirnos verdaderamente, no quita de ninguna manera la importancia y el peso de la palabra exterior, que es el misterioso medio por el cual se nos indica la búsqueda interior de la verdad. Es, por lo menos, apresurado clasificar de «desprecio» aquello que no es sino lúcido análisis ontológico, que prohíbe a Agustín poner en un mismo plano del ser el contenido inteligible, que postula directamente lo eterno y participa de él, con su *expresión contingente*, que participa del flujo y del cambio histórico.

«Cuando Agustín», así como la escolástica, afirma Gadamer, «trata el problema del verbo para ganar medios conceptuales para el misterio de la Trinidad, su tema es exclusivamente esta palabra interior, la palabra del corazón y su relación con la *intelligentia*»⁹⁷. Habiendo afirmado correctamente lo anterior, Gadamer pasa, con un salto análogo al que vimos hace poco, a deslizarse al plano de una presunta analogía entre *lenguaje* y *Encarnación*:

«El misterio de la Trinidad encuentra su reflejo en el milagro del lenguaje, en cuanto que la palabra, que es verdad, porque dice cómo es la *cosa*, no es ni quiere ser nada por sí misma (...). Tiene su ser en su cualidad de hacer patente lo demás. Pero para el misterio de la Trinidad vale exactamente esto mismo. Tampoco en él importa la manifestación terrena del Re-

96 VM 504; WM 424.

97 VM 505; WM 424.

*dentor como tal, sino más bien toda su divinidad plena, su igualdad esencial con Dios. La tarea teológica consiste en pensar esta igualdad esencial, y a pesar de todo la existencia personal autónoma de Cristo»*⁹⁸.

Es patente aquí, de nuevo, la confusión entre el plano trinitario (relación de consustancialidad del Verbo con el Padre) y el cristológico (dualidad de las naturalezas en una Persona): lo cual se agrava aquí por la afirmación del todo arbitraria que «no importaría la manifestación terrena del redentor» (!). Por el contrario, se debe afirmar que si bien fue constante empeño de los Padres de la Iglesia, durante la controversia arriana, el insistir en que la *afirmación trinitaria* de la *homoousia* entre el Verbo preexistente y el Padre era sumamente importante, porque era la necesaria base desde la cual era posible dimensionar exactamente la Encarnación, no por eso la tarea teológica «consiste en pensar esta igualdad esencial, y a pesar todo, la existencia de Cristo»: más bien, consiste en pensar la existencia y la *historia* de Cristo, a la luz de esta igualdad esencial. En otras palabras, el dogma cristiano está centrado en anunciar la *historia* de Cristo (desde su concepción hasta su resurrección), pero, para poderla correctamente interpretar, debe hacerlo a la luz de la *homoousia* del Verbo con el Padre.

A continuación, hablando de Tomás, Gadamer trata un poco más de cerca el «carácter procesual de la palabra interior»⁹⁹. Menciona la imagen ya neoplatónica del manantial:

«En el proceso de la emanación, aquello de lo que algo emana, lo uno, no es ni despojado ni aminorado por el hecho de la emanación. Esto (...) vale también para el surgir espiritual que se realiza en el proceso del pensar, del decirse. (...)»

«El proceso y surgimiento del pensar no es, pues, un *proceso* de transformación, (*motus*), no es una *transición* de la potencia al acto, sino un surgir *ut actus ex actu*»¹⁰⁰.

En esta página, y en particular con la anterior cita, Gadamer toca a nuestro juicio un punto crucial. Y de hecho, llega a admitir, significativamente, que:

98 VM 505 (cursivas más); WM 425.

99 VM 508; WM 427.

100 VM 508 (cursivas más); WM 427-428.

«ciertamente hay algo común al proceso de las Personas divinas y al del pensar»¹⁰¹.

Ahora bien, este aspecto, que es *común* entre la procesión divina del Verbo del Padre, y el 'pronunciarse' del verbo humano ¿qué cosa es exactamente? Gadamer lo expresa sintéticamente en esta página, sobre todo en las líneas que citamos. Pero no parece darse suficientemente cuenta de que el alcance de esta doctrina se opone frontalmente, precisamente en este aspecto, a la propuesta fundamental de *Verdad y Método*. Si el autor lo percibiera con claridad, cabría esperar de él una exposición más analítica de tal doctrina agustiniana y escolástica, y una consiguiente refutación de la misma. Sin embargo, nada de eso se da en Gadamer.

Se hace necesario por tanto, en este punto crucial, leer la presentación de dicha doctrina directamente en el texto que Gadamer tomó en consideración, cuya comprensión necesita un contexto un poco más amplio y mayor detenimiento (en particular, por lo que se refiere al exacto significado de las palabras: *ut actus ex actu*).

Aunque la doctrina del *verbum mentis* esté contenida en algunos importantes capítulos del *De Trinitate* de Agustín¹⁰², Gadamer utiliza aquí una fuente medieval, la cual retoma y desarrolla el pensamiento agustiniano: a pesar de que él no la mencione, una lectura atenta muestra que se trata sin duda del *De natura verbi intellectus*, opúsculo ahora atribuido a Tomás de Sutton¹⁰³.

Según el autor medieval, en el conocimiento humano se da una «procesión perfecta *de acto a acto*, donde no se requiere ninguna especie de *movimiento*», es decir, de paso de la *potencia* al *acto*. ¿Por qué? Porque la concepción de la «*species*», cuya *similitudo* se da en el ente percibido (por medio de la necesaria mediación de los sentidos), se realiza, sin embargo, *ex natura intellectus*: es decir, «por medio del *lumen naturale intellectus*».

101 VM 509; WM 428.

102 Libro XV, capítulos 10-16.

103 Se trata, probablemente, de un dominico del convento de Oxford, maestro de esta universidad entre 1282 y 1315, uno de los primeros y, a nuestro juicio, más agudos defensores de las posturas tomistas sobre la naturaleza del alma intelectual, a la vez que, como veremos, atento lector de Agustín. Las traducciones que presento son mías.

tus, el cual *incluye* la *especie inteligible* bajo la cual y en la cual se realiza la *intelección*»¹⁰⁴. Aunque la *substantia* externa es informada por la especie inteligible, y actúa sobre nosotros por medio de los sentidos, la misma especie quedaría para nosotros sólo «potencialmente» inteligible, si no fuera por la *actualidad* inteligible del *lumen*, ya presente en nosotros.

Por eso, a pesar de que nuestro «decir» interior (*verbum nostrum*) esté en un continuo *proceso* (*in continuo fieri*), sin embargo es siempre ya *perfecto*, si se le considera desde el punto de vista de su *principio*, que es el mismo *lumen*. Leamos directamente el autor:

«Nuevamente es manifiesto por qué el *verbum* propiamente se dice sólo personalmente. Nuestro *verbum* siempre está en continuo *fieri*, porque *su ser siempre perfecto es in fieri*: no es imperfecto, como si no existiera todo a la vez, como ocurre de las otras cosas que están *in fieri*, que también siempre son imperfectas; al contrario el *verbum*, en su *principio*, es *perfecto*, porque la concepción es perfectamente formada, y sin embargo su perfección es *conservada* del mismo modo en que era *engendrada*. Pues la formación del *verbum* no 'pasa' una vez que éste se forma, sino que cuando se da el acto del entendimiento, enseguida se forma el *verbum*, pues siempre está *in fieri*, y como procediendo de alguien, es decir, del que dice. Y esto conviene con las procesiones divinas. El entender, si se toma 'en reposo' (*in quiete*) es también esencial en Dios, en cambio el decir, como también el *Verbo*, se dice personalmente (*personaliter*)»¹⁰⁵.

104 «Obiectum (...) non adest ipsi animae (...) specie informatae, cum obiectum sit extra in sua natura; actio autem animae non est ab extra, quia intelligere est motus ad animam, tum ex natura speciei quae in talem quidditatem ducit, tum ex natura intellectus, cuius actio non est ad extra. Prima autem actio eius per speciem est formatio sui obiecti, quo formato intelligit; simul tamen tempore ipse format, et formatum est, et simul intelligit, quia ista non sunt motus de potentia ad actum, quia iam factus est intellectus in actu per speciem, sed est processus perfectus de actu in actum, ubi non requiritur aliqua species motus. Et quia, ut dictum est, huiusmodi obiectum in ipsa anima formatur, et non extra, ideo erit in anima ut in subiecto; est enim similitudo rei extra. Quod autem est in anima ut in subiecto, efficitur in ea ut habitus. De perfecta autem ratione habitus est, quando actui coniungitur: in hoc enim natura perficitur. Perficitur autem per lumen naturale intellectus, involvens speciem intelligibilem in quo et sub quo intelligatur.» (*De natura verbi intellectus*, cap. 1; textum Taurini editum 1954, denuo recognovit E. Alarcón).

105 «Rursus manifestum est quare *verbum* proprie dicitur *personaliter tantum*. Verbum enim nostrum semper est in continuo fieri, quia semper

En síntesis: si bien, desde el punto de vista del *sujeto*, el *de-cir* es una 'procesión', que dice relación con la persona (por supuesto, infinita y eterna en el caso de las Personas divinas; finita y temporal en el caso del sujeto humano) en cambio, por cuanto se refiere a un *objeto*, «lo dicho» en cuanto «entendido» —el *contenido conceptual*— no pertenece a la categoría del *fieri*, sino a la del *esse*: no es un pasar de la potencia al acto, en el sentido que su principio formal, aquello que precisamente proporciona a la *species* su ser inteligible, tiene una esencia estable, inmutable, eterna, expresada aquí con las palabras *perfectum esse*. Por tanto, desde el punto de vista del *principio esencial* que da a la *species* su carácter *ontológico* de pertenencia al *modo del ser inteligible*, el *lumen intellectuale* no es diferente a la *species* 'engendrada'¹⁰⁶. Tiene, por tanto, la misma marca de la *eternidad*. Por eso, el mismo Tomás de Sutton, en otra obra, afirma que el alma humana está «en el confín entre lo material y lo inmaterial», y, citando el *Liber de causis*, «en el horizonte entre la eternidad y el tiempo»¹⁰⁷: donde la temporalidad se refiere a los sujetos contingentes, la eternidad al objeto inteligible.

Es evidente, por estas citas, que en el autor medieval es clara y neta la distinción, de clara marca agustiniana, entre el *subiectum* y el *obiectum*. El primero, necesariamente visto en el *fieri* de su pronunciar la palabra, el segundo, en su esencial *esse perfectum*. La interacción entre los dos es, por cierto, misteriosa y arcana, y sugiere las imágenes de 'confín' y 'horizonte' en-

perfectum esse suum est in fieri; sed hoc non est imperfectum, quasi totum simul non existens, sicut est de aliis quae sunt in fieri, quae etiam semper sunt imperfecta; immo verbum in principio sui est perfectum, quia conceptio perfecte formata est, et nihilominus esse eius perfectum servatur eodem modo quo gignebatur. Non enim transit formatio verbi ipso formato, sed cum actu intelligitur continue formatur verbum, quia semper est ut in fieri et ut in egrediendo ab aliquo, scilicet a dicente. Et hoc cum personarum processionibus convenit. Intelligere vero, ut in quiete accipitur, et essentielle est in divinis, dicere vero, sicut et verbum, personaliter dicitur.»

106 Cf. sobre esto nuevamente Rosmini, *Nuovo Saggio...* cit., Tomo II, Sez. V, Cap. III, Dimostrazione V-VI, Osservazione II: «Non solo l'idea dell'essere in universale ha in sé i caratteri accennati, e segnatamente quelli di *universalità* e di *necessità*, ma anche tutte l'altre idee, senza eccezione alcuna». (Cursiva del autor).

107 «Sciendum est igitur quod anima humana sic condita est, ut ipsa secundum suam naturam sit in confinio materialium et immaterialium. Unde in *Libro de causis* dicitur quod ipsa anima est in horizonte aeternitatis et temporis». (Tomás de Sutton, *De Pluralitate Formarum*, en: S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980, c. 1, *in fine*)

tre *dos dimensiones del ser*. Pero su distinción es dictada por una imperiosa necesidad lógica.

Es interesante notar que tal *distinción entre sujeto y objeto* aparece ampliamente también en Gadamer, y se insiste particularmente en ella en este mismo capítulo. Léase a modo de ejemplo lo siguiente:

«La palabra no expresa *al espíritu* sino a la *cosa* («Sache») a la que se refiere. El punto de partida de la formación de la palabra es el *contenido objetivo mismo* [«Sachverhalt»] (la *species*) que llena al espíritu. El pensamiento que busca su expresión no se refiere *al espíritu* sino a la *cosa*»¹⁰⁸.

Es clarísima aquí la distinción y contraposición entre el 'espíritu' (*sujeto*) y la 'cosa' o *species* (objeto), y podríamos citar muchos ejemplos más. Y sin embargo, Gadamer, al considerar el acto del conocer siempre desde el punto de vista de un *acontecimiento* relativo al *sujeto*, aun cuando insiste en la referencia del pensamiento a un objeto, termina por *eludir constantemente el análisis específico de la naturaleza* (del «modo de ser») *del objeto mismo*.

Hemos considerado importante insistir en este punto, pues precisamente en estas páginas es donde Gadamer más se acerca a la oportunidad de afrontar el escollo más poderoso que se opone a su concepción. Sin embargo, no lo afronta: más bien, a continuación afirma:

«A nosotros nos interesa menos esta coincidencia [scil.: entre la procesión de las personas divinas y el del pensar] que las *diferencias* entre la palabra divina y humana. Teológicamente, esto es también *completamente correcto*. El misterio de la Trinidad, aun iluminado por la analogía con la palabra interior, tiene que resultar en último extremo incomprendible para el pensamiento humano»¹⁰⁹.

Sobre lo cual observamos lo siguiente: por cierto, no tenemos ninguna duda de que el misterio de la Trinidad es en último término incomprendible (en esta vida mortal). Pero la analogía que vieron los Padres y los medievales está basada en el descubrir del pensamiento humano *en sí mismo* —es decir,

108 VM 511; WM 430.

109 VM 509; WM 428.

do¹¹⁵. Pero es de notar que el *ser* del intelecto, si bien *indeterminado* y *potencial* en su contenido (con respecto a las determinaciones posteriores, formadas con el concurso de las *species* externas), debe a la vez ser en sí mismo *algo*, por lo tanto *algo actual* y *determinado* en su intrínseca naturaleza de ser inteligible. Es lo que el autor describe como *lumen intellectus*, aquello que toda la tradición tanto platónica como aristotélica llama la *luz* inteligible, algo que, potencial con respecto a las formas determinadas, es en sí mismo, en palabras de Aristóteles, «por esencia, acto»¹¹⁶: una entidad *inteligible* en acto. Como agudamente lo ha subrayado Rosmini, una *entidad inteligible en acto* es, en sustancia, una *noción*, una *idea*, y si esta *actualidad inteligible* resplandece naturalmente al hombre, se trata, entonces de una *idea innata*, la única que no puede caer bajo la crítica aristotélica al *innatismo*: es el punto sólido e irrefutable del *innatismo* platónico que de hecho permanece en Aristóteles, así como en Agustín y Tomás¹¹⁷. Por eso, el opúsculo que Gadamer tiene presente puede hablar del origen del conocimiento como a partir de una *potencialidad*, y a la vez de una 'generación' *ut actus ex actu*.

Entonces, el ser mismo de la mente humana, el *verbum memoriae*, tiene por un lado *actualidad inteligible* (el *lumen*, analogía esencial con el Verbo divino) por otro lado *determinabilidad* o *potencialidad inteligible* (diferencia esencial con el Verbo divino). Pero la semejanza y la diferencia representan dos aspectos complementarios, que sólo vistos precisamente en su complementariedad pueden aclarar la naturaleza del comprender humano. El verlos divididos, y el no comprender que ellos son, por así decirlo, las dos caras de una misma moneda, es lo que cierra a Gadamer la comprensión de esta profunda doctri-

115 Recuérdese el paralelismo agustiniano entre las tríadas *esse, nosse, velle* y *memoria, intelligentia, voluntas*.

116 Cf. Aristóteles, *De anima* III,5 (430a.9). Véase el importante comentario de Rosmini a este pasaje, en: *Nuovo Saggio... cit.*, Tomo I, Sez. IV, art. XVIII.

117 Aun cuando el mismo Aristóteles no lo admita explícitamente, puede decirse que en *De anima* III,5 Aristóteles no sólo completa, sino que implícitamente corrige lo afirmado al comienzo de III,4 (429a.21-22) sobre la naturaleza *meramente posible* del intelecto. La distinción es explicitada por S. Tomás: «Anima intellectiva est quidem *actu* immaterialis, sed est *in potentia ad determinatas species rerum*» (*Summa Theol.* I, 79, 4 ad 4), y decisivamente precisada en Rosmini, *Nuovo Saggio... cit.*, Tomo I, Sez. IV, art. XX, n. 262.

na agustiniana y escolástica. Tal incompreensión lo lleva a la siguiente conclusión que a nuestro juicio elude el punto fundamental:

«La palabra [según Tomás] es como un espejo en que se ve la cosa; pero lo especial de este espejo es que por ningún lado va más allá de la imagen de la cosa. En él no se refleja nada más que esta cosa única, de manera que (...) no hace sino reproducir su imagen (*similitudo*). Lo grandioso de esta imagen es que la palabra se concibe aquí como un reflejo perfecto de la cosa, como expresión de la cosa, y *queda atrás el camino del pensamiento* al que en realidad debe toda su existencia»¹¹⁸.

La imagen utilizada por Tomás es sin duda muy eficaz¹¹⁹, y buena expresión de lo que Gilson ha llamado el «realismo» cristiano. Es cierto que en la mente se produce una *similitudo* de la cosa (más o menos «perfecta»), que no debe ser confundida con el sujeto. Pero, ¿qué se quiere decir con la expresión: «queda atrás el camino del pensamiento» que la ha producido? Notemos que la imagen bíblica, patrística y medieval del espejo, mientras afirma una 'objetividad' y 'fidelidad' del conocimiento a la cosa, al mismo tiempo subraya una *duplicidad del modo de existencia* de la cosa: el misterio del conocimiento se da en que la misma cosa en cierta forma *existe dos veces*, en sí (fuera de mí, *extra*) como *res* o entidad individual, y en mi interioridad (*in subiecto*) como *similitudo* en la *species*, es decir bajo la luz universal de lo inteligible: esta *duplicidad*, pues, no es precisamente de dos 'cosas', sino de dos *modos* de la misma cosa, cualitativamente diferentes: por tanto reenvía necesariamente a *diferentes modos del ser (modus essendi)*¹²⁰. No se trata, por tanto, de que, como arbitrariamente afirma Gadamer pocas líneas

118 VM 510 (cursiva mía); WM 429; cf. *De natura verbi... cit.*, cap. 2.

119 La imagen es ya corriente en Agustín, sobre todo a partir de los *Soliloquia* (cf. II, 20). Por supuesto, se remonta a I Cor 13,12.

120 Cf. S. Tomás, *S. Theol.* I^a q. 85 a. 1 ad 1: «Est enim absque falsitate ut *alius sit modus intelligentis in intelligendo, quam modus rei in existendo*, quia intellectum est in intelligente immaterialiter, per modum intellectus; non autem materialiter, per modum rei materialis».

Cf. también: I, q. 12 a. 4 co.: «Unde cuiuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suae naturae. Si igitur *modus essendi* alicuius rei cognitae excedat modum naturae cognoscentis, oportet quod cognitio illius rei sit *supra naturam illius cognoscentis*. Est autem *multiplex modus essendi rerum*».

Es de notar, sin que podamos aquí analizar a fondo el tema, que la doctrina y la terminología de los «modos del ser» se fue precisando gradual-

antes, «la cosa misma está presente en ella». Pues una cosa es la *res* en sí considerada, otra cosa la *similitudo* de ella¹²¹. Además, en la metáfora del espejo, no lo olvidemos, la imagen *físicamente* reflejada, a pesar de que es *diferente a la cosa*, sigue siendo una entidad particular: en el caso de la *similitudo* en la mente, en cambio, hemos trascendido el *modo de ser* de los particulares (*contingentes*) para entrar en el reino de lo universal, inteligible (*necesario*).

Por lo tanto, se esperaría que la tesis de la filosofía hermenéutica, para la cual existe un único *modo de ser*, el ser *histórico*, mostrara aquí sus credenciales, si tuviera sería intención de refutar la verdad de esta *duplicidad* de los modos del ser. Sin embargo, Gadamer, al no penetrar en la razón profunda de esta duplicidad, no hace sino subrayar unilateralmente el que se ha llamado '*realismo*'¹²² de la gnoseología cristiana ('la cosa' es cognoscible *tal como es*), dejando totalmente de lado la reflexión,

mente en la filosofía cristiana, y sólo recibió su sistematización más precisa en Rosmini, donde es aplicada rigurosamente sólo a los tres *modos fundamentales del ser*, según su terminología: el *subjetivo*, el *objetivo*, el *moral* (cf. *Teosofía*, cit., 177-182; *passim*). Es evidente la profunda influencia del *De Trinitate* de Agustín sobre la doctrina rosmíniana del «ser trino».

121 Cf. *De natura verbi...*, cit., *ibidem*: «*Aliud enim est hoc a quo accipitur species, scilicet res ipsa, et aliud ad quod terminatur actio intellectus, scilicet similitudo rei formata ab intellectu.*»

122 Cf. p. ej. E. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, 2004², pág. 232: «todo pensador cristiano es *realista*». Aun compartiendo en gran parte la postura de Gilson, creemos que el término de '*realismo*' aplicado a la gnoseología cristiana, es potencialmente ambiguo y necesita ser precisado. Hablar pura y simplemente de '*realismo*' puede inducir al equívoco de que sea posible fundar una metafísica que *parta* directamente del análisis del ser *en sí*: nosotros sostenemos en cambio que toda sana metafísica debe partir del análisis *gnoseológico*, como ejemplarmente lo ha hecho San Agustín. A raíz de eso, creemos que es ambiguo lo afirmado por Gilson, en el mismo texto, pocas líneas antes: «¿Cómo explicar que, una vez proclamada, la *necesidad de partir de la mente* sea aún hoy negada por tantos filósofos modernos, y que aquellos que dicen seguir la tradición medieval estén *todos* entre los que la niegan?» (cursivas mías).

No olvidemos que en la tradición medieval, el término «*realismo*» fue usado, por ejemplo, como distintivo de los discípulos de Guillermo de Champeaux, pensador claramente panteísta (sobre las diferentes clases de «*realismo*» en la filosofía medieval, véase Rosmini, *Aristotele esposto ed esaminato*, ed. a cura di G. Messina, Roma 1995, «Prefazione», capítulos 10-38, en particular nota 29, págs. 49-52. Sobre el tema, véase también Rosmini, *Vincenzo Gioberti e il panteismo*, ed. crítica a cura di P. P. Ottonello, Roma 2005).

Creemos que lo que más se necesita, hasta el día de hoy, en el mismo ámbito de la filosofía cristiana, es precisar el alcance exacto de semejantes

que es fundamental en este pensamiento, según la cual el hecho que 'la cosa' *se conoce*, abre el campo a contemplar *otro modo del ser*¹²³. De esta manera, deforma completamente el que se podría quizás llamar, con mayor precisión, el '*realismo relacional*' de la filosofía cristiana¹²⁴, y lo transforma clara y explícitamente en un *realismo absoluto*:

«con la palabra –afirma Gadamer– no se produce *nada nuevo*: es la *cosa misma* la que está presente en ella»¹²⁵.

Nos parece evidente que semejante *realismo absoluto*, que afirma una *absoluta identidad* entre el ente *extra-subjetivo*, y el ente como *objeto de la intelección*, merece con exactitud también el nombre de *idealismo*¹²⁶.

expresiones ambiguas como «partir de la mente» y «*realismo*», así como también precisar qué significa exactamente que sea legítimo, o no, como dice Gilson, «seguir el método preconizado por Descartes» (*ibidem*).

123 Perfeccionamiento cristiano de la platónica *segunda navegación*.

124 Es decir, que *relaciona ontológicamente* 'pensamiento' y 'cosa', pero no por eso los *identifica*.

125 VM 510; WM 429: «wenn es als die volle Perfektion des Gedankens da ist, wird mit ihm *nichts mehr hergestellt*. Vielmehr ist in ihm *alsdann die Sache präsent*». (Cursivas mías).

126 Véase lo afirmado por Gadamer en el capítulo conclusivo de la obra:

«A nosotros, que estamos atrapados en las aporías del subjetivismo, los griegos nos llevan una cierta ventaja en lo que se refiere a concebir los poderes supra-subjetivos que dominan la historia. Ellos no intentaron fundamentar la objetividad del conocimiento desde la subjetividad y para ella. Al contrario, su pensamiento se consideró siempre desde el principio, como un *momento del ser mismo* («als ein *Moment am Sein selbst*»). En él vio Parménides la guía más importante para el camino hacia la *verdad del ser*. La dialéctica (...) no era para los griegos un movimiento que lleva a cabo el pensamiento, sino el *movimiento de la cosa misma que aquél percibe* («die von ihm erfahrbare Bewegung der Sache selbst»). Que esto *suene a Hegel* no implica una modernización abusiva, sino que atestigua un *nexo histórico*.» (VM III.14.2, pag. 551; WM III,3,b, 464).

Dejando de lado el hecho que aquí se incluyen con evidente exceso de simplificación a todos «los griegos» en general en la visión que en realidad es la de Parménides, notamos que el *nexo histórico* sugerido por Gadamer es, si se refiere a *una parte* de la filosofía griega, correcto, y sólo necesita ser completado: hay, por cierto, un claro *nexo* entre la visión que parte de Parménides, pasa por el neo-pitagorismo, el medio y neo-platonismo de la época imperial, llega a producir una corriente de «neoplatonismo cristiano» en la Edad Media y en el Renacimiento, encuentra una nueva sistematización en Hegel, y como lo intentamos mostrar en estas páginas, termina influyendo decisivamente tanto en Heidegger como en Gadamer. De este *nexo* en cambio, hay que

En el punto «b», Gadamer recuerda que la palabra humana es esencialmente imperfecta:

«nuestro intelecto es imperfecto, esto es, no es enteramente presente a sí mismo en aquello que sabe (...). No sabe realmente lo que sabe»¹²⁷.

De esta imperfección del intelecto humano se sigue, en la escolástica según Gadamer, que nosotros necesitamos de «muchas palabras», mientras que la Palabra divina es una sola. Pero la escolástica, como se puede deducir de lo evidenciado en el punto anterior, no pone la imperfección del intelecto humano en su «no estar totalmente presente a sí mismo». Esta visión corresponde más bien a la postura del *Menón*, es decir de la primera fase de la especulación platónica: es la primera fase de la teoría de la reminiscencia, donde se afirma que, en cierta forma, el alma siempre lo ha sabido todo, y sólo necesita 'recordar'. Gradualmente, la especulación de Platón profundizó en la teoría de la reminiscencia, interpretándola cada vez más en el sentido de un «conocimiento potencial», como es expresado, por ejemplo, en el *Teeteto*¹²⁸. A lo mismo apunta la imagen de la luz inteligible presente en la *República*¹²⁹, retomada por Aristóteles, y después por la patrística¹³⁰ y la escolástica. Se trata de

excluir una parte importante del pensamiento de Platón: aquello precisamente en que Platón, en su madurez, supera decididamente la posición de Parménides, y en lo cual proporciona sugerencias fundamentales a la filosofía agustiniana y escolástica, como evidenciaremos a continuación. Creemos que el hablar de Platón sólo en el ámbito de la sintonía con Parménides y Hegel, como lo hace Gadamer en el capítulo citado (cf. VM 555-557; WM 468-469), es muy unilateral y, por tanto, equivocado. A raíz de esta equivocación, Gadamer puede hablar, como si fuera una misma cosa, de la «dialéctica metafísica de Platón y Hegel», de la cual intenta diferenciar su «dialéctica pensada desde el centro del lenguaje» (VM 557; WM 469: «Dialektik, die aus der Mitte der Sprache gedacht ist [...])). Hay que recordar más bien que, en la dialéctica platónica de los años maduros, es siempre claramente planteada no sólo la interacción dinámica, que tiene como protagonista el alma, entre *dos planos de realidad*, el plano de lo sensible y el plano de las Ideas, sino que además se insiste, contra Parménides, en la dialéctica de 'ser' y 'no-ser' en el plano mismo de las Ideas. En «la especulación hermenéutica» (*ibidem*) en cambio, así como en la hegeliana, se da «una duplicación que, sin embargo, no es más que la existencia de uno solo» (VM 558; WM 470: «eine Verdoppelung, die doch nur die Existenz von einem ist»). (Cursivas mías).

127 VM 510; WM 429.

128 Platón, *Teeteto*, 198a - c. Cf. Rosmini, *Nuovo Saggio... cit.*, sez. IV, art. IV, 230, nota 5 (págs. 295-299).

129 Platón, *República* 508b-c.

130 Antes de San Agustín, ya por Orígenes (cf. *De principiis*, I,1,5-6).

una luz «incolora», es decir *indeterminada*, que tiene un valor único como realidad innata inteligible, pero que necesita *determinarse* mediante lo adquirido por los sentidos. No se trata, por tanto, de la imperfección del espíritu por una mera *falta de «auto-presencia»*, como ocurre en el desarrollo neoplatónico hacia el idealismo, sino de *estado potencial* de la realidad inteligible como se da en el hombre, bien explicitado tanto en Agustín como en la escolástica (en el mismo opúsculo aquí considerado por Gadamer). Se manifiesta nuevamente, por lo tanto, la falta de precisión, en la visión gadameriana, en la misma distinción antes vista entre lo *actual* y lo *potencial* en el intelecto. Esto conlleva necesariamente la tendencia a identificar la imperfección del espíritu con una falta de conocimiento de «sí mismo»: en cambio, se trata de una falta de conocimiento del *objeto en todas sus determinaciones reales*¹³¹, es decir, de *todo el ser* que puede caer bajo su dominio.

Finalmente, en el punto «c», Gadamer contrapone la perfección y «pura actualidad» de la Palabra divina, a la imperfección del pensamiento humano que «hace el camino hacia concepciones siempre nuevas»¹³².

«Su imperfectibilidad tiene como reverso el que constituye positivamente la verdadera infinitud del espíritu, («die wahre Unendlichkeit des Geistes») que en un proceso espiritual siempre renovado va *más allá de sí mismo* («über sich hinausgeht») y encuentra en ello la libertad (...)»¹³³.

En la sutil ambigüedad de este pasaje queda al descubierto, creemos, la falacia que procede de la confusión entre lo *subjetivo* y lo *objetivo* en este análisis de la actividad del entendimiento. Pues claramente, en la visión de la filosofía cristiana, tanto agustiniana como escolástica, la *infinitud* no se encuentra del lado del *sujeto* (en Gadamer indicado por el término «espíritu», *Geist*), sino más bien del *objeto*. El entendimiento humano es para el filósofo cristiano, por naturaleza, *finito*, y sin embargo está capacitado para intuir un *objeto* que en su *infinitud*, aún *indeterminada*, y sólo *potencialmente determinable*, participa de la *infinitud divina*. Por tanto, es la *infinitud participada* de la divinidad al *objeto inteligible* lo que permite que el

131 Y, finalmente, del Ser en su determinación suma y perfecta como se da en Dios: el *Verbum formatum*.

132 VM 510; WM 429.

133 VM 511; WM 429-430.

espíritu vaya *más allá de sí mismo*, y no, como pretende la filosofía hermenéutica, la «verdadera¹³⁴ infinitud del espíritu» humano mismo. Es ésta, en sustancia, la falacia derivada en último término del *Fedón* platónico, que pretende a partir de la eternidad (es decir, infinitud) de las ideas, argumentar al «parentesco» (*syngéneia*) del alma (que puede *intuir* las ideas) con las ideas mismas, y por tanto, concluir en la eternidad del alma misma¹³⁵. Platón tomó gradualmente conciencia, y procuró corregir de múltiples maneras esta falacia en sus obras posteriores, como es, implícitamente, ya evidente a partir de la imagen del alma empeñada en el viaje celeste, que aparece en el *Fedro*¹³⁶. Sin embargo, es necesario admitir que la corrección de tal postura en el ámbito gnoseológico no alcanzó a significar, en la obra de Platón, una redefinición antropológica suficientemente clara, que excluyera de manera neta la *eternidad* del alma, a pesar del intenso esfuerzo realizado en el *Timeo* por redefinir el estatuto ontológico de las realidades temporales, «creadas». Aquí la realidad temporal aparece, desde el punto de vista de su misma temporalidad, como «imagen móvil de la eternidad»¹³⁷: diferente a la eternidad por su carácter de *movilidad*, es sin embargo su *imagen*, lo cual pudo llevar las posteriores sistematizaciones a plantearla como un *movimiento perpetuo*, por tanto necesariamente *circular*. Cabe destacar, a este propósito, la interpretación plotiniana del tiempo como «movimiento del Alma»¹³⁸, que tuvo un evidente influjo sobre el planteamiento agustiniano en las *Confesiones*, en la famosa definición del tiempo como *distentio animi*. La ambigüedad del neoplatónico «movimiento del Alma» es clara¹³⁹, pues en el Alma neoplatónica no hay verdadera diferenciación ontológica entre el Alma del

134 Por cierto, no demostrada.

135 Habiéndose propuesto demostrar la *inmortalidad* del alma, Platón termina argumentando aquí erróneamente a favor de la *eternidad* del alma. Sobre esta aporía platónica, Agustín meditará a fondo en sus *Soliloquia* y en el *De immortalitate animae*.

136 No es casualidad que, en el *Fedro*, se omite la demostración de la inmortalidad del alma propuesta en el *Menón* y el *Fedón*, y se la sustituye por otra, basada en el «perpetuo movimiento» (una caracterización ajena al mundo ideal): cf. *Fedro* 245c. Así también se puede observar del «asenso» del alma en el *Simposio* (cf. 210a- 212b).

137 Cf. Platón, *Timeo*, 37d-e.

138 Cf. Plotino, *Enéadas*, III, 7.

139 Hemos tratado de destacarla en una contribución específica sobre este tema: «Dios y el espacio-tiempo: sugerencias de San Agustín y Plotino», en: *Λαδοχί* 1-2 (vol. 3), 2000, 31-48.

Mundo y el alma humana individual. El tiempo como realidad cósmica y el tiempo como realidad psicológica se sobreponen, por tanto, en el neoplatonismo. En las páginas del libro XI de las *Confesiones* agustinianas queda sin duda la huella de tal superposición: ambigüedad, sin embargo, ampliamente subsanada, en Agustín, mediante la diferenciación entre Dios y el alma humana, que en tantas otras páginas aparece evidente.

Para nuestro presente objetivo, es esencial recordar que la *distentio animi* agustiniana, *pero interpretada en sentido neoplatónico*, ejerció un profundo influjo en la filosofía hermenéutica desde sus orígenes, a partir de los primeros estudios de Heidegger sobre las *Confesiones* (1921)¹⁴⁰. Sobre todo, consideramos significativa la afirmación que aparece en su contribución de 1924 sobre el concepto de tiempo¹⁴¹. Como lo ha puesto en evidencia, en un artículo reciente, F. W. von Herrmann, Heidegger en esta contribución había subrayado que Agustín, en el libro XI de las *Confesiones*, en su pregunta sobre la esencia del tiempo, había llegado a pensar que «*el espíritu mismo es el tiempo*», el cual planteamiento lo lleva a preguntarse ulteriormente, «si acaso mi *Dasein* no sea el *tiempo mismo*»¹⁴². En esta línea, como lo evidenciábamos arriba, se mueve el eje fundamental de *Ser y Tiempo*. Además, como lo recuerda aquí el mismo von Herrmann, todavía en 1941 Heidegger reconocía explícitamente el influjo decisivo de Agustín (específicamente el influjo de *Confesiones* XI,1-31):

«in bezug auf die *eine* Frage: *Sein und Zeit*»¹⁴³.

Se puede considerar por tanto que la *distentio animi*, el resto de 'ambigüedad neoplatónica' que el Agustín de las *Confesiones* no ha logrado todavía armonizar con el conjunto de su antropología (y su cosmología) cristiana, ha marcado de manera decisiva el desarrollo de la «ontología hermenéutica» desde su fase de gestación.

140 Cf. la *Vorlesung* dedicada a: «Augustinus und der Neuplatonismus», dedicada al l. X de las *Confesiones*.

141 «Der Begriff der Zeit» (Vortrag der Marburger Theologenschaft), Juli 1924, hrsg. v. H. Tietjen, Tübingen, 1989, 10.

142 Cf. «Die 'Confessiones' des Heiligen Augustinus im Denken Heideggers», en: *Quaestio*, Anuario di Storia della metafisica, Heidegger e i medievali, (Atti del colloquio internazionale Cassino, maggio 2000), Brepols, Turnhout 2001, pág. 136.

143 M. Heidegger, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, GA, Bd. 49, hrsg. G. Seubold, Klostermann, Frankfurt am Main 1991, 48.

Es de observar, entonces, que el perpetuarse, en la sistemática neoplatónica (antigua y medieval), de la misma falacia sobre la universalidad *del alma*, que observamos en el *Menón* y *Fedón*, ha podido transmitirse, mediante el influjo decisivo de una de sus más características huellas, (presente en una fase todavía no madura del pensamiento de Agustín), hasta el planteamiento de la «analítica del *Dasein*». Esta última descubre así su marca *idealista*, que reaparece en el planteamiento gadameriano de la *universalidad de la hermenéutica*¹⁴⁴.

Dicha marca idealista aparece con evidencia en la penúltima página del apartado, objeto de nuestro análisis, que nos queda a considerar a continuación.

En su resumen conclusivo, Gadamer quiere ahora subrayar un punto que le parece «de una importancia decisiva para el fenómeno hermenéutico»¹⁴⁵:

144 «El aspecto universal de la hermenéutica» (pág. 567; *WM* 478: «*Der universale Aspekt der Hermeneutik*») es el título del último apartado de *Verdad y Método*. Para meditar sobre el carácter fundamentalmente idealista de la propuesta gadameriana, pueden leerse las interesantes páginas de G. Vattimo en la «Introduzione» a su traducción italiana de *Verdad y Método* (1972), sobre todo la siguiente reflexión:

«Un radicale fondo diltheyano rimane però nell'*ontologia ermeneutica* di Gadamer più di quanto egli stesso non ammetta; il carattere aperto e radicalmente storico dell'esperienza storiografica e la non conclusività di ogni operazione di integrazione possono infatti legittimamente apparire come una pura e semplice *consacrazione ontologica di quella astratta universalità e neutralità della coscienza storica* che Gadamer stesso critica in Dilthey. Gadamer vede giustamente che in Dilthey la *coscienza storica* si sostituisce allo *spirito assoluto hegeliano*, trasferendo la sua pretesa di universalità su un piano astrattamente formale; *ma il risultato a cui egli stesso giungerà, di sostituire allo spirito hegeliano il linguaggio potrebbe forse comportare gli stessi rischi.* (...) A Gadamer importa soprattutto conservare gli aspetti positivi dell'eredità hegeliana senza rinunciare alla finitezza e storicità dell'esistenza: l'integrazione a cui l'atto ermeneutico tende, dunque, è un'integrazione *sui generis*, che non può mai possedere esaustivamente il proprio oggetto, *proprio perché esso non è mai davvero 'oggetto'*» (págs. XLVI-XLVII, cursivas y subrayado mío).

Nosotros consideramos que el mismo Vattimo termina cayendo víctima, en su postura filosófica (que no podemos resumir aquí), de la misma *falacia hegeliana*, coherentemente desarrollada hasta su necesario resultado nihilista. Pero al mismo tiempo notamos que, tal como Gadamer la reconoce lúcidamente en su antecesor Dilthey, así Vattimo lo hace con su antecesor Gadamer: en el pasaje citado, que suscribimos, sólo eliminaríamos el «*forse*» («quizás»), y cambiaríamos el potencial condicional «*potrebbe comportare*» con un presente indicativo.

Véanse también, sobre el mismo tema, las reflexiones de W. Pannenberg, en *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, págs. 91-122.

145 *VM* 511; *WM* 430.

«La unidad interna de pensar y decirse, que se corresponde con el *misterio trinitario de la encarnación*, encierra en sí que la palabra interior del espíritu *no se forma por un acto reflexivo*. El que piensa o dice algo, se refiere con ello a lo que piensa, *a la cosa*»¹⁴⁶.

Encontramos aquí, nuevamente, la confusión, ya discutida, entre misterio trinitario (*unidad* de Esencia y *trinidad* de las Personas en Dios) y misterio de la Encarnación (*doble naturaleza* del *Logos* encarnado), en Gadamer completamente sobrepuestos. Veremos como semejante confusión en el aspecto teológico se refleje en la confusión gnoseológica. Partamos de la afirmación, evidenciada por el autor, que la palabra interior *no se forma por un acto reflexivo*. Se trata nuevamente de una cita del referido opúsculo *De natura verbi intellectus*. Esta página de Gadamer es prácticamente una paráfrasis de las primeras dos páginas del *caput secundum* del opúsculo¹⁴⁷. Una paráfrasis en la cual, sin embargo, se introduce una confusión básica. El autor medieval polemiza con cuantos han creído que la formación del *verbum mentis* sea un *acto reflexivo*, es decir, un acto por el cual el espíritu se refleja a sí mismo. La *reflexio* es, por cierto, un *redire super idem*: en cambio el *verbum mentis* humano —a diferencia del Verbo perfectamente y únicamente engendrado por el Padre— se informa a partir de la *species* contenida en la *res*; y sin embargo, al formarse, al mismo tiempo, como producto del principio intelectual, comparte la naturaleza «espiritual» (es decir, infinita, eterna) de aquél. Resume Gadamer:

«La palabra es realmente el *producto del trabajo de su espíritu*. Éste la forma en sí, en cuanto que *produce el pensamiento* y lo piensa hasta el final. Pero, a diferencia de otros productos, la palabra permanece enteramente en lo espiritual»¹⁴⁸.

Existe por lo tanto un «carácter *directo e irreflexivo* de la 'palabra'»¹⁴⁹. Más explícito sobre este punto fundamental, el autor medieval afirma:

«*Ipsum verbum intellectus perficitur per actum rectum*».

146 *Ibidem* (cursiva del autor, subrayado mío).

147 De este capítulo, segundo y último, están extraídas todas las citas latinas que siguen.

148 *VM* 511; *WM* 430 (cursiva mía).

149 *Ibidem* (cursiva mía).

Hasta aquí, podría decirse que Gadamer está fundamentalmente de acuerdo con el autor medieval en una postura *anti-idealista*, que excluiría que el conocer humano sea en sentido estricto, un «conocerse a sí mismo», un «volver sobre sí mismo».

Pero en este punto se introduce una sutil confusión por parte de Gadamer, que viene a afirmar:

«El punto de partida de la formación de la palabra es el contenido objetivo mismo [«Sachgehalt»] (la *species*) que llena al espíritu. La palabra no es expresión del espíritu, sino que se dirige hacia la *similitudo rei*. La *constelación objetiva pensada* [«gedachte Sachverhalt»] (la *species*) y la *palabra*, son lo que está tan íntimamente unido. Su unidad es tan estrecha que la *palabra* no ocupa su lugar en el espíritu como un segundón [«ein zweites»] junto a la *species*, sino que es *aquello en lo que se lleva a término el conocimiento*, donde la *species* es pensada por entero. Tomás alude a que en el conocimiento la palabra es como la luz en la que se hace visible el color»¹⁵⁰.

Es de subrayar que, para el autor medieval, la *species* que informa al *intellectus* no es la *constelación objetiva pensada* («gedachte Sachverhalt»), pues si bien tal *intellectus* es *objetivo* y *pensado*, sin embargo es visto anteriormente a toda determinación por las *sustancias* determinadas: por tanto, no tiene todavía ninguna de las determinaciones de la «cosa» (*Sache*). Por lo mismo, naturalmente, el *verbum* como tal, no puede ocupar «su lugar en el espíritu como un segundón junto a la *species*», porque en definitiva no es sino la misma entidad inteligible, vista antes (= *species*) y después (= *verbum*) de su determinación a partir de los datos sensibles.

Es claro que la *species*, en este contexto, no puede ser el «contenido objetivo mismo que *llena* [«erfüllt»] al espíritu», como «*punto de partida* para la formación de la palabra», en el sentido de un contenido determinado interior, que produciría el lenguaje, como pretende Gadamer: pues aquí la *palabra* (recordemos que siempre aquí se habla de la *palabra interior*, *verbum interius*) justamente *es* el contenido objetivo mismo, visto como determinado. En definitiva el *itinerario* (proceso causal, o *generación*) —clarísimo en el autor medieval— desde la *species* al *verbum* es el itinerario desde el *intellecto*, con su *species* primitiva

150 *Ibidem*.

indeterminada¹⁵¹, a la *palabra interior*, entendida como determinación de la misma *species* primitiva (mediante el concurso de las *species* presentes en las sustancias externas). El malentendido de Gadamer queda patente en lo que sigue, donde afirma; «en el *verbum*, la *species* es pensada por entero»: dejando de lado el hecho que en ningún caso la *species* podría ser pensada «en parte», es claro que Gadamer está confundiendo aquí dos *species* de naturaleza muy diferente: la *species primitiva* del intelecto, con la *species determinada* proveniente de la «cosa» externa («*Sache*»).

Escuchemos de nuevo a Tomás de Sutton en el punto crucial:

«Por naturaleza, el intelecto informado por la *species* que es *lo primero suficiente para el entender*, está antes que se genere el *verbo*: y por eso el entender *en raíz* es anterior al *verbo*, y el *verbo* es el término de la acción del intelecto»¹⁵².

Una lectura atenta, revela que en esta frase, la *species* de que se habla *no es* la *species* determinada por la interacción con la *res* (lo subsistente *sentido*), sino que es la *species* primera, *innata*, que informa *previamente* y *por naturaleza* al entendimiento: por eso se le llama «entender en raíz», y corresponde a la luz platónica, aristotélica, agustiniana.

El *verbum* en cuanto *determinado*, en cambio, es *término* de la acción del intelecto, cuyo necesario antecedente —junto con la acción de la *species* externa determinada— es el *intellecto* mismo, visto *in radice*, todavía *no determinado*: no se trata, por tanto, de que la *species* pueda pasar a ser «pensada por entero», sino que el *intellectus in radice* pasa a ser formado *ad similitudinem rei*: es decir, una *species* inteligible indeterminada («incolora» según la expresión aristotélica) pasa a ser un *verbum* determinado¹⁵³.

151 Que coincide con el *verbum formabile* de Agustín (*De Trinitate* XV, XV,25).

152 «Prius enim natura est *intellectus informatus specie* quae est *primum sufficiens intelligendi*, quam *gignatur verbum*: et ideo *intelligere in radice* prius est *verbo*, et *verbum est terminus actionis intellectus*».

153 Rosmini, explicitando la metáfora antigua y precisándola en términos modernos, afirma lúcidamente que no se trata sino de la intuición natural e innata, por parte de la *mente* (= la facultad humana de juzgar), de la *idea del ser indeterminado* (= el intelecto), que se determina por la interacción con *lo sentido*. Cf. *Nuovo Saggio...* cit., Sez. IV, Cap. I, art. XVIII-XXV (págs. 333-346), y sobre todo cap. II, art. XVII (págs. 421-424).

En cambio, el discurso de Gadamer, al entender el itinerario desde la *species* al *verbum*, como si se tratara del paso del contenido conceptual al lenguaje, termina eliminando todo rol de la *species* primitiva del intelecto en la formación del *verbum mentis*. Y es precisamente el intelecto caracterizado por la forma primera necesaria a entender («*verbum informatum specie quae est primum sufficiens intelligendi*»), según la filosofía agustiniana y escolástica, aquello que le da la caracterización ontológica al *verbum mentis*.

Es evidente, concluyendo la lectura del último pasaje citado, que la *palabra* que es «luz en la que se hace visible el color», aquí recordada por Gadamer, no puede ser *palabra* en el mismo sentido en que lo es «aquello en que se lleva a término el conocimiento»: lo primero es el *verbum formabile*, lo segundo es el *verbum formatum*.

Creemos, nuevamente, que a falta de una clara comprensión de la distinción agustiniana y medieval entre la palabra en cuanto *potencial* y la palabra en cuanto *actual* en la mente, es natural que Gadamer vuelva a caer en la ya notada lectura unilateral del llamado «realismo» escolástico. Por consiguiente, se confirma, en su resumen conclusivo, la tendencia ya mencionada a una forma de realismo *absoluto*, en armonía con lo expresado en la página anterior:

«con la palabra no se produce nada nuevo: es la cosa misma la que está presente en ella»¹⁵⁴.

Reflexionamos, entonces, que, por mucho que aquí Gadamer parezca desmentir la visión del conocimiento como puro acto reflexivo, y aparentemente concuerde con la afirmación escolástica del *actus reclusus* del entendimiento humano, en realidad, en cuanto se aleja un poco de la mera paráfrasis del texto medieval, inmediatamente recae en la genuina tendencia *idealista* de su propia tradición.

Por lo mismo, la figura que elige a graficar su propuesta filosófica no es ciertamente la *línea recta*, sino el *círculo*. Entre los muchos otros textos de Gadamer que podrían citarse a confirmación de lo anterior, elegimos, para terminar, una afirma-

154 VM 510; WM 429.

ción significativa extraída de un artículo de 1966¹⁵⁵. Contraponiendo la diversidad de los idiomas humanos a la unidad de la razón, la cual no por eso «está escindida», dice aquí Gadamer:

«Lo contrario es lo cierto. Justamente por la vía de la *finitud*, de la *particularidad de nuestro ser*, visible también en la diversidad de las lenguas, se abre el diálogo *infinito* en dirección a la *verdad que somos*»¹⁵⁶.

Correctamente, por cierto, se menciona aquí la *finitud* y la *particularidad* de nuestro ser, como también correcta es la referencia a nuestro «diálogo (...) en dirección a la verdad (...)». Pero cuando Gadamer califica el «diálogo» de *infinito*, y agrega: «a la verdad *que somos*», descubre inequívocamente la marca *idealista* de su pensamiento, la misma que hemos evidenciado en las expresiones anteriormente citadas, tales como: (1) la mención de la «verdadera *infinitud del espíritu*»; (2) la afirmación sobre la no total *presencia* «del intelecto a sí mismo»; y (3) la de que «toda comprensión es un *comprenderse*».

Afirmaciones todas, donde la *verdad* y la *infinitud*, propias del objeto inteligible, son *arbitrariamente atribuidas al «sí mismo»*, en terminología gadameriana, al «espíritu». En una palabra: al *sujeto* pensante. Este planteamiento termina obligando a Gadamer a atribuir a nuestro ser, que constantemente caracteriza como *finito y particular*, el carácter a la vez de la *infinitud*: lo cual constituye una evidente *contradictio in terminis*.

El diálogo entre finito e infinito, que evidentemente se da en el conocimiento humano, y que el mismo Gadamer claramente admite, supone en realidad un *movimiento (per actum reclusum!)* de nosotros *hacia* una realidad *otra*, y no una mera vuelta del espíritu sobre sí mismo, para (supuestamente) hacerse totalmente presente a sí mismo. Por tanto, no puede ser, como pretende Gadamer, un movimiento «en círculo», como lo es el «círculo hermenéutico», dirigido «hacia la verdad que somos».

En referencia a este tema, subrayamos que debe evitarse absolutamente entender famosas afirmaciones agustinianas ta-

155 Trad. española: «La universalidad del problema hermenéutico», en: *Verdad y Método II*, Salamanca 2004 (ed. original: *Wahrheit und Methode. Ergänzungen – Register*, Tübingen 1986), «La universalidad del problema hermenéutico» (págs. 213-224).

156 *Ibidem*, pág. 223 (cursivas mías).

les como: «*In te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas*»¹⁵⁷, como correspondientes a la vuelta sobre sí mismo en el sentido idealista. Pues Agustín, con neta diferenciación de los neoplatónicos, se preocupa incansablemente de recordar que la *veritas* presente al alma humana es *visible* a ella, *sin ser ella*. La luz de la verdad es la *regla objetiva* del juicio: por un lado, es una realidad exclusivamente *formal*, que obliga al hombre a extraer la *materia* del conocimiento de la experiencia sensible, que él *juza*; y por otro, sobre todo, la *lux veritatis* de ningún modo coincide con el ser subjetivo del alma¹⁵⁸. Ya en las *Confessiones*, y en muchas otras obras después, es clara la contraposición entre la luz del intelecto, eterna, y el espíritu humano finito. No es ciertamente casualidad que tal contraposición habría sido considerada por Heidegger el «defecto» del planteamiento agustiniano¹⁵⁹.

Creemos que tal presunto «defecto» del planteamiento agustiniano es, en realidad, el sólido eje en base al cual sólo puede armonizarse la comprensión básica de los hechos antropológicos fundamentales, no sólo en un nivel *gnoseológico*, sino que además *ético* y, por consiguiente, *eudaimonológico*. Es necesario recordar que en las mismas páginas del libro X de las *Confessiones*, donde Agustín insiste en la objetividad de la *lux veritatis*, también nos da su famosa definición de la felicidad como *gaudium de veritate*. Así como la luz de la verdad debe hacer referencia a un contenido objetivo, estable, así también el verdadero gozo, estable, que llamamos felicidad, debe hacer referencia a un ser subsistente estable. Los dos conceptos están íntimamente conectados, y Agustín reflexionará con profundidad aún mayor sobre el tema en su época madura.

En unas páginas memorables del *De Civitate Dei*, contrapone el camino de progreso, difícil y tortuoso, pero *lineal* del ser humano (a partir de su trágica *caída* inicial, y con todos sus altos y bajos) según la revelación cristiana, al itinerario eterna-

157 *De vera religione* 39.

158 En el mismo texto del *De vera religione*, en las palabras que siguen, Agustín se preocupa inmediatamente de agregar: «... et si tuam naturam mutabilem inveneris, *transcende et te ipsum*. Sed memento, cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, *unde ipsum lumen rationis accenditur*.» Cf. también *De Trinitate*, XV, VI,10: «mens ipsa (...) *aliquid quod ipsa non est, aeternum atque incommutabile* conspicit».

159 Heidegger, *Augustinus... cit.*, 247-248. Cf. von Herrmann, *Die Confessiones... cit.*, 118-119.

mente *circular* (la «procesión»¹⁶⁰ del *Nous* y del *Alma*, y la sucesiva «vuelta»¹⁶¹ al *Uno* sobreesencial) que la visión neoplatónica consideraba como *más racional*. Este proceso *circular*, argumenta Agustín contra los contemporáneos discípulos de la Academia, va en contra del postulado esencial de la misma filosofía griega, que pretendía, con la búsqueda de la sabiduría, encaminar el hombre hacia la felicidad. Pues, si el camino del hombre tiene una *razón de ser*, un *sentido*, si *va hacia* alguna meta que lo satisfaga, que trascienda su condición histórica de mutabilidad, corruptibilidad y desgracia; en una palabra, si su intuición innata de que existe la *felicidad* tiene un significado, entonces el camino del hombre, así como del *ser creado* en general, no puede ser *circular*: esto sería una verdadera *burla* al alma humana:

«Por cierto, no pueden [*scil.* los filósofos] liberar de esta *cruel burla* al alma inmortal, pues ella, aun alcanzando la sabiduría, iría sin cesar a una *falsa felicidad*, y volvería sin cesar a una *verdadera infelicidad*»¹⁶².

El proceso *circular* propuesto por los neoplatónicos impide alcanzar la felicidad, por cuanto, por principio, postula una perpetua vuelta a los mismos avatares de la existencia terrena¹⁶³.

Probablemente, se objetará que Gadamer se encuentra lejos del plantear la doctrina del eterno retorno, y del tiempo cíclico de los neoplatónicos. Sin duda. Pero esto no impide que el error *lógico* que subyace a su doctrina sea fundamentalmente el mismo, y que repercuta inexorablemente a nivel *ontológico*. Por cierto, si no se delinea con claridad que el ser humano es una realidad *finita*, a la vez *gnoseológica* y *éticamente abierta* y 'encaminada' *hacia el infinito*, y que éste representa por tanto una realidad *otra* con respecto a él; si no se especifica

160 *πρόσδος*.

161 La *ἐπιστροφή*.

162 *De Civitate Dei* XII, 13,1: «A quo ludibrio prorsus inmortalem animam, etiam cum sapientiam perceperit, liberare non possunt, *euntem* sine cessatione ad *falsam beatitudinem* et ad *veram miseriam* sine cessatione *redeuntem*.»

163 Ver el desarrollo completo del argumento en *De Civitate Dei*, XII, 20, 1. Cf. mi comentario sobre este texto en: «La doctrina de la Creación en el *De Civitate Dei*: la finitud del tiempo como base para una filosofía cristiana en diálogo con la cosmología contemporánea», *Peregrino*, 2005, 32 (número especial Simposio Agustiniano 2004), 45-56.

claramente que la predicación de la *finitud* y de la *infinitud* no pueden hacerse sino en correspondencia con dos realidades *differentes*; si no se admite, finalmente, que la intuición gnoseológica y el movimiento ético están en recíproca armonía, y reenvían a una misma realidad *infinita subsistente* (la que solemos llamar «Dios»); si no se admite todo esto, y se afirma en cambio, con Gadamer, que el itinerario humano es una mera vuelta a *sí mismo*, y que la perfección del espíritu humano consistiría en una mera *presencia a sí mismo*; entonces, aún cuando no se acepte la doctrina neoplatónica, o la hegeliana, en su desarrollo sistemático explícito, *implícitamente se avala su postulado especulativo capital*, y las consecuencias *antropológicas, éticas* y, como decíamos, *eudemonológicas*, no tardan en manifestarse¹⁶⁴.

REFLEXIONES CONCLUSIVAS

Al final de nuestro análisis, podemos evidenciar algunas conclusiones que consideramos importantes:

1) Frente a la ontología heideggeriana, la propuesta gadameriana, centrándose en el lenguaje, tiene el *mérito de revitalizar*, en cierto modo, la *pregunta gnoseológica*.

2) Sin embargo, su análisis del conocimiento, realizado esencialmente a partir de una amplia reflexión sobre el desarrollo de la teoría hermenéutica en la tradición alemana –que Gadamer muestra conocer detalladamente– condiciona fuertemente su lectura de la tradición griega y medieval.

3) Además, mientras de la filosofía griega Gadamer muestra tener un conocimiento más amplio y directo, en cambio de

164 Cf. las reflexiones de Agustín en *De beata vita*, 2. Efectivamente, a causa de esta misma falacia que aqueja la *teoría del conocimiento*, la *teoría de la felicidad* (que con aquella está íntimamente relacionada) es la gran ausente, no sólo de la obra de Gadamer, sino que de la gran parte de la filosofía contemporánea: a veces es negada, pero muchas otras veces simplemente no es discutida, simplemente está *ausente*. Es la lógica consecuencia de una *visión subjetivista*, y constituye, a nuestro juicio, uno de los principales «hilos rojos» que evidencian la conexión entre la tradición *idealista* y la *existencialista*. Cf. sobre el tema nuestras reflexiones en: «Felicidad y verdad en San Agustín y Tarkowsky», *Teología y Vida*, XLVII, 2006, 2-3, 219-242.

Cf. también la visión panorámica sobre este tema en el interesante libro de F. de Luise y G. Farinetti, *Storia della felicità. Gli antichi e i moderni*, Torino 2001.

la filosofía patristica y medieval el autor muestra un conocimiento muy limitado: para el lector que tenga alguna experiencia en este campo, no es difícil notar que el conocimiento que Gadamer tiene de Agustín no pasa de ser muy genérico; en cuanto a la escolástica, baste con decir que todas las citas que presenta para ilustrar una doctrina tan importante, discutida durante toda la Edad Media, provienen de un único opúsculo de una decena de páginas¹⁶⁵. El escrito mencionado es, por cierto, interesante y denso (sin duda su elección es fruto de la sugerencia de un especialista), pero la comprensión que Gadamer muestra tener del autor medieval –a falta de un conocimiento de sus fuentes, de su contexto, y de la tradición en que se inserta– es muy limitada.

4) La inserción que Gadamer intenta en el campo de la teología, con la crucial doctrina de la generación del *Verbo*, evidencia una grave falta de contacto directo con los autores, y las líneas de conexiones que intenta trazar muestran un conocimiento teológico de segunda mano¹⁶⁶, por tanto impreciso y superficial, que lo lleva a conclusiones desprovistas de plausibilidad.

5) En lo que se refiere a nuestro tema principal, el *verbum mentis*, hemos notado la incompreensión casi total de la analogía que la tradición patristica y medieval evidencia entre la *generación del Hijo del Padre* en la Trinidad, y la *generación del 'verbo' de la mente humana*: es difícil sostener que Gadamer haga justicia, en alguna medida, a los largos siglos de profundización en este tema por parte de la filosofía cristiana.

6) En definitiva, hemos visto que el diálogo (sólo aparentemente ecuaníme) con los antiguos autores no lleva a Gadamer a poner en seria discusión su propio *prejuicio central*, el supuesto ontológico heideggeriano de fondo: la mencionada tesis de que «el *Ser* es *Tiempo*». Lo anterior tiene como consecuencia inevitable la imposibilidad, para él, de tomar en serio la meditación de tantos siglos de filosofía sobre la necesidad lógica de postular la *eternidad* del *objeto* de la mente humana. Por un lado, Gadamer no produce, ni hace concreta referencia, a ninguna *demonstración* del supuesto heideggeriano; por el otro, en

165 El citado *De natura verbi intellectus*.

166 Recordamos que el mismo autor confiesa basarse esencialmente en el artículo de un conocido diccionario teológico y en un manual.

ningún momento intenta seriamente él mismo refutar la demostración de la metafísica cristiana, presente en los mismos autores principales citados por él.

7) De lo anterior se sigue que la tesis ontológica heideggeriana se ve *sobrepuesta* al análisis gadameriano del conocimiento, y a falta de una demostración, termina dándose simplemente por supuesto que la ontología gadameriana del lenguaje confirma en sustancia la ontología heideggeriana del *Dasein*. De manera del todo análoga a como Heidegger le pregunta al *Dasein* por «el» ser, y, siendo el *Dasein* histórico, concluye que el *Ser* es histórico, así Gadamer le pregunta al *Lenguaje* por «el» ser, y siendo el ser del lenguaje histórico, concluye que el *Ser en universal* es histórico (= es acontecer).

En ambos casos, es manifiesta la petición de principio, con la que se pretende afirmar de antemano que, en un caso el *Dasein*, en el otro el *Lenguaje*, agoten el ámbito del *Ser*.

8) Sin embargo, la contradicción, como decíamos, aparece en Gadamer más evidente que en Heidegger, pues aquí la falacia y la contradicción están claramente a la vista para quien compare: (a) las afirmaciones que presuponen que el lenguaje agota todo el ser¹⁶⁷, con: (b) las afirmaciones donde claramente el lenguaje es referido a la cosa¹⁶⁸. Esta referencia, observamos, no puede ser planteada como identidad, si ha de haber un «trabajo» o una «experiencia» hermenéutica. El enigma del lenguaje no sería tal, si el lenguaje no fuera aquella realidad misteriosa con la cual afirmamos «algo sobre algo»¹⁶⁹. Si el ser del lenguaje fuera un *Dasein*, un «ser que acontece» entre otros, inmerso en el flujo de la historia, no podría ser aquel «centro» del ser que Gadamer pretende que sea. Por tanto, el ser *sui generis* del lenguaje delata manifiestamente la falacia básica de la filosofía del *Dasein*. Pues Heidegger quiso que se

167 «El ser, que es inteligible, es lenguaje.» (VM 567, cursiva del autor); WM 478: «*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*». A propósito del 'peso ontológico' de esta frase, ver las reflexiones de G. Vattimo, «Histoire d'une virgule. Gadamer et le sens de l'être», *Revue internationale de Philosophie*, 3, 2000, 499-513.

168 «La cosa» («*Sache*»), «el sentido», «el objeto», el «contenido objetivo» («*Sachverhalt*»), etc.

169 Como lo sintetiza admirablemente Agustín: «*Verbum indicat aliquid, indicat etiam se ipsum, sed non se verbum indicat, nisi se aliquid indicare indicet*» (*De Trinitate*, VIII, 8,12).

le dirigiera al *Dasein* la 'pregunta' sobre el ser. Pero 'aceptó', como si fuera una respuesta, el ser histórico mismo del *Dasein*, y pudo confundir el ser histórico del *Dasein* con el *Ser en general*. Gadamer en cambio –y éste es claramente un mérito con respecto a Heidegger– nos dice que debe ser tomado en serio el ser de la pregunta, por tanto el ser del lenguaje. Pero acto seguido, pretende que, dado que el ser de la pregunta (o del lenguaje) es histórico, y entonces que el *Ser en general*, a la manera de Heidegger, deba ser histórico. Al contrario, es del todo evidente –más evidente todavía que en el mero *Dasein*, considerado en sí– que la pregunta es «sobre algo»: el lenguaje es «a propósito de algo».

Y el análisis ontológico no puede, entonces, evitar analizar en sí la naturaleza ontológica de este «algo». No puede clasificarlo a priori según el modo de ser del lenguaje que lo expresa. Para este resultado se necesitaría una demostración *ad hoc*, que específicamente refutara la postura agustiniana y escolástica. En Gadamer tal demostración *no se da*, y nosotros creemos que no se da, porque no es posible.

9) Puede decirse, por tanto, en resumen, que la corrección que Gadamer pretende hacer al planteamiento heideggeriano, si por un lado profundiza y radicaliza su error básico, que está constituido por la arbitraria equiparación ontológica entre el ente y el ser, por otro lado, en lógica coherencia con la centralidad atribuida al ser del lenguaje, permite descubrir con mayor facilidad la falacia que lo aqueja: y éste es, sin duda, un mérito histórico para la filosofía.

Estas conclusiones críticas, a propósito de un filósofo cuyo prestigio ha dominado toda la segunda mitad del siglo recién pasado, y sigue vigente, parecerán severas. Y no hay duda de que lo sean. Pero, por supuesto, la 'severidad' o, al contrario, la 'benevolencia', dependen del tema, no menos que del término de comparación que se ha elegido. Si el término de comparación hubiera sido elegido entre cualquiera de las otras corrientes filosóficas dominantes en el siglo XX, la figura de Gadamer sin duda resaltaría, naturalmente, por su finura y profundidad. Superior sin duda, (solo por citar algunos ejemplos) no solo al ingenuo 'cientificismo' materialista dominante en la cultura del siglo XX, que piensa haber solucionado el enigma del conocimiento humano mediante el recurso a las

ciencias biológicas¹⁷⁰, sino también, para quedarnos en el ámbito de habla alemana, a corrientes como el neo-positivismo, o a la igualmente mediocre filosofía «sociológica» de la escuela de Francfort. También si se compara con sus críticos más conocidos, como es más usual en los estudios, por ejemplo con Betti, Habermas, Derrida, la estatura de Gadamer puede sin duda ser defendida como una de las más notables¹⁷¹.

Nuestro estudio, en cambio, centrado en el tema del *verbum cordis*, en una confrontación explícita con este punto vértice de la gnoseología agustiniana, y del que consideramos su máximo exponente contemporáneo, Rosmini, nos ha mostrado con la suficiente precisión, esperamos, que frente a esta *doctrina clave de la tradición filosófica cristiana* no se produce una verdadera «puesta en discusión» por parte de la filosofía hermenéutica. Esto, ciertamente, no por falta de agudeza del autor: se trata simplemente de que Gadamer, profundamente influido por la fractura que se produjo en la tradición filosófica europea desde la época de la Reforma, y de la definitiva ruptura determinada por Kant, casi por necesidad accede a esta tradición como 'profano', desde fuera, con supuestos filosóficos opuestos ya muy arraigados (si bien no demostrados). Por lo tanto, aun con la mejor voluntad de prestar oído atento a estas antiguas y venerandas voces, y con la buena disposición –al menos teórica– de escucharlas «en su pretensión de decir la verdad», no logra realmente acercarse a ellas más allá de una observación muy lagunosa y de segunda mano: por así decirlo, desde un 'pórtico de los gentiles'. Sin duda su actitud de respeto y escucha frente a la veneranda tradición de la filosofía clásica y cristiana, si se compara con tantas otras actitudes de voluntaria 'profanación', o bien de ingenuo 'complejo de superioridad' frente a algo que se desconoce, tan típicas de los siglos XIX y XX, le han causado merecidas simpatías por parte de los ambientes culturales más favorables a la tradición, sobre todo cristiana.

170 Ejemplo típico de la figura, hoy bastante común, de un connotado biólogo con pretensiones de filósofo, puede reconocerse, no lejos de nosotros, en el prof. Humberto Maturana (Cf. H. Maturana y F. Varela, *El árbol del conocimiento*, Santiago de Chile, 2006).

171 Sin embargo, anotamos, de paso, que basta pensar en los pocos ejemplos citados, para darse cuenta que el mismo Gadamer es poderosamente influenciado por el espíritu de su tiempo, sobre todo en lo que se refiere a la confusión del plano *epistemológico* con el plano propiamente *gnoseológico*, que mencionamos en la introducción de nuestro estudio, y que marca todo el desarrollo de *Verdad y Método*.

Pero al medir su propuesta con el metro de lo que podríamos llamar el '*sancta sanctorum*' de la filosofía, el punto más arduo y profundo de la especulación filosófico-teológica del genio de Hipona (su doctrina del origen del conocimiento profundizada en la meditación trinitaria), que recoge lo más profundo de la filosofía griega junto con su desarrollo bíblico, perfeccionado, corregido y refinado con el paciente esfuerzo de generaciones de pensadores a lo largo de un milenio y más, el discurso de Gadamer aparece –al lector atento y familiarizado con la lectura de los autores patrísticos y medievales– un discurso superficial y poco convincente. Sin duda, la difundida subvaloración de la tradición escolástica, y la lectura muy sesgada de la filosofía medieval¹⁷², fuertemente arraigada en el ambiente cultural alemán de los siglos XIX y XX, impide en gran parte a Gadamer simplemente dimensionar la intensidad y la duración del esfuerzo que habría significado penetrarla de verdad.

Tal comparación, como lo hemos visto, no es arbitraria, sino profundamente necesaria y justificada por la pretensión misma de Gadamer, que al proponer el *lenguaje* como «centro del ser», y al intentar releer la tradición filosófica sobre este punto crucial –es decir, la meditación sobre el *logos* humano (y el *Logos* trinitario)– se expone necesariamente a que se le evalúe precisamente sobre este metro, que tiene en su centro la meditación sobre el *Prólogo* de San Juan, y es, sin lugar a duda, el más arduo que exista en la historia de la filosofía de Occidente.

Es así como, el acercarse a esta tradición, por así decirlo, 'desde fuera', condiciona Gadamer a considerarla, en cierto sentido, 'monóticamente', y a no valorar adecuadamente la fundamental diferencia entre: (a) la línea que acepta, y sigue desarrollando en sentido idealista, la conclusión gnoseológico-antropológica del *Fedón*, que deducía la *eternidad del alma* humana a partir de la *eternidad de las ideas* (línea que podemos llamar *neoplatónica*¹⁷³); y (b) la línea que, aceptando por un lado la demostración platónica la *eternidad de las ideas*, le contrapone

172 En la interpretación de un «agustinismo unilateral», o «luterano», por principio 'antiaristotélico' y 'antimetafísico'.

173 Que, en su expresión sistemática llega hasta Hegel, pero en sus líneas básicas, sigue vigente hasta el día de hoy.

sin embargo –guiada por la revelación bíblica¹⁷⁴–, *la finitud y contingencia del sujeto humano* (línea que podemos llamar *platónico-agustiniana-escolástica*¹⁷⁵. El no reconocer con claridad esta fundamental contraposición en la filosofía de occidente, lo induce, contra sus mismas intenciones, a caer precisamente, tal como su maestro Heidegger, en la *falacia idealista*.

El que la «filosofía hermenéutica» ame insistir sobre la *temporalidad* del ser, sobre la *facticidad* o la *finitud*, con una terminología tan lejana y opuesta a la neoplatónica o idealista, constituye, como hemos tratado de mostrar, una diferencia sólo aparente y superficial: el análisis concreto de sus procedimientos y conclusiones fundamentales, muestra, pese a sus intenciones y esfuerzos en contra, una sustancial aceptación del supuesto *monista* de la *gnoseo-ontología* de la tradición de Parménides, Plotino, Eriúgena¹⁷⁶, Hegel.

CLAUDIO PIERANTONI

Pontificia Universidad Católica de Chile

174 El que esta línea de pensamiento sea *guiada* por la revelación bíblica, no significa de ninguna manera que sus argumentos no sean *enteramente racionales*. Las *sugerencias* de la Revelación, de ningún modo afectan a la consistencia y autonomía interna de los argumentos. Como ya lo sintetizaba Agustín (completando aquí nuestra cita introductoria):

«Has argumentationes, quibus impii nostram simplicem pietatem, ut cum illis in circuitu ambulemus, de *via recta* conantur avertere, si *ratio* refutare non posset, *fides* inridere deberet. Huc accedit, quod in adiutorio domini dei nostri hos volubiles círculos, quos *opinio confingit*, *ratio manifesta confringit*.» (*De Civitate Dei*, XII, 18,2).

Nótese, en este pasaje, el doble sentido, a la vez *especulativo* y *ético*, de la expresión *recta via*. Sobre todo, nótese que el *adiutorium Domini* (expresión general que incluye la revelación bíblica, la enseñanza de la Iglesia, la ayuda personal de la Gracia) no impide que el argumento encontrado sea *una razón evidente* («*ratio manifesta*»), que *destruye* («*confingit*») los *volubles círculos* (nuevamente con el doble sentido, especulativo y ético) que un mero *prejuicio* («*opinio*» indica una «mera opinión», una afirmación sin demostración válida) *imagina* («*confingit*»).

175 Y se podría agregar: *rosminiana*. La falta de diferenciación entre estas dos tendencias de pensamiento es constante en la obra de Gadamer, pero aparece especialmente evidente en el último capítulo de *VM*, naturalmente uno de los más importantes, que merecería un detallado análisis aparte (cf. sobre todo págs. 577-581; *WM* 487-494).

176 Mencionamos aquí a Eriúgena sólo simbólicamente, como el más conocido entre los exponentes de la línea neoplatonizante medieval: pero naturalmente no hay siglo de la edad media (así como de la edad moderna y contemporánea), en que no podamos encontrar sus representantes.