

**SOBRE LA INADECUACIÓN DE LA FILOSOFÍA  
HERMENEÚTICA PARA EXPLICAR  
LA REVELACIÓN DIVINA**

**ON THE INADEQUACY OF PHILOSOPHICAL  
HERMENEUTICS TO EXPLAIN DIVINE REVELATION**

**Carlos A. Casanova<sup>1</sup>**

Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago, Chile

**Resumen**

El presente artículo examina cómo ha de ser la naturaleza del lenguaje humano y su relación con la realidad y con los conceptos, si es que puede servir para que Dios exprese por su medio la Revelación de verdades que trascienden la historia. Muestra que la concepción filosófico-hermenéutica sobre el lenguaje, la realidad y el conocimiento excluye la posibilidad misma de expresar lingüísticamente verdades que trasciendan la historia y que puedan ser comprendidos del mismo modo por personas que pertenezcan a tradiciones diferentes. Señala apenas el camino por el que se pueden aplicar las conclusiones a la teología bíblica.

**Palabras clave:** Revelación de verdades eternas, filosofía hermenéutica, teología bíblica.

**Abstract**

This paper intends to show what the nature of human language and what its relationship to reality and to concepts should be if language can be the instrument through which God expresses the Revelation of truths which transcend history. It shows that the philosophic-hermeneutical conception of language, reality and knowledge excludes the very possibility of expressing linguistically any truths which transcend history and are understood in the same way by persons which belong to different traditions. It just points at the way through which its conclusions could be applied to biblical theology.

**Keywords:** Revelation of eternal truths, hermeneutic philosophy, biblical theology.

<sup>1</sup> Profesor de la Facultad de Derecho PUC. Santiago, Chile. Correo electrónico: ccasanova@uc.cl

Dios, al revelarse a los hombres, usa un lenguaje humano. Este simple hecho tiene enormes implicaciones que intentaremos señalar y explorar en las páginas que siguen.

Para poder comprender lo que Dios nos dice acerca de su Naturaleza y de sus planes para con los hombres, es preciso que entendamos las palabras usadas y su aplicación a las nuevas realidades a las que Dios mismo las conecta. Así, por ejemplo, si queremos saber qué quiere Dios que entendamos cuando revela que es Padre, Hijo y Espíritu Santo<sup>2</sup>, en primer lugar debemos saber qué significa “padre”. Pero esto supone que tenemos experiencia de una realidad natural significada por ese vocablo y que existe algún tipo de semejanza entre dicha realidad y una Persona divina.

Más aún, como la palabra que usó el Nuevo Testamento es más bien la griega *Patér*, y puesto que la Primera Persona de la Trinidad no ha cambiado desde que la entendían los greco parlantes antiguos hasta ahora, cuando la percibimos nosotros, esa realidad natural de la que Dios se sirve para revelársenos debe poseer algo permanente, algo que pudieron comprender los greco parlantes antiguos y que podemos comprender nosotros. De otra manera, el propósito que tuvo el Dios eterno de revelarnos su Vida íntima quedaría frustrado, porque la comprensión que de Él tenemos los seres humanos se encontraría sujeta a los estreñimientos de épocas históricas.

Ahora bien, si la palabra *Patér* constituyera una mediación necesaria entre la realidad y el alma greco parlante antigua, y si esta alma no hubiera podido entender directamente la realidad sino sus propios símbolos lingüísticos, parecería tanto que la comprensión de la Primera Persona de la Trinidad por parte de la comunidad greco parlante habría sido enteramente idiosincrática; como que Dios no podría vincular esa palabra con una realidad más alta que la significada naturalmente, pues cualquier realidad en sí se hallaría fuera del horizonte lingüístico. Por otra parte, si no hu-

<sup>2</sup> Ciertamente se trata de un misterio. Pero la naturaleza del misterio no es oscura. Su carácter misterioso no reside en que no se pueda entender, sino en que quien asciendo por la vía que conduce a entenderlo contempla una luz inagotable. El misterio es tan claro que excede a nuestra inteligencia. Pero ésta puede entender algo de él y, por eso, Dios lo revela. Debo esta precisión a un comentario que me hizo el P. Rodrigo Polanco, cuando me escuchó exponer las tesis que sostengo en este artículo. Le manifiesto aquí mi gratitud.

biera experiencias intelectuales que fundaran el significado de la palabra, sino que éste consistiera en un conjunto de experiencias no intelectuales, podría decirse con Gadamer que los símbolos lingüísticos no serían más que una auto-interpretación de una comunidad lingüística<sup>3</sup>. Pero, de esta manera, el Dios eterno escaparía del todo a la comprensión humana, aunque los símbolos “Dios eterno” pudieran evocar ciertos sentimientos a una determinada comunidad lingüística. Todo quedaría sumido en el relativismo histórico<sup>4</sup>. Por último, si fuera verdad todo lo anterior, entonces sería imposible, como sostiene un teólogo chileno, conocer el significado que originalmente dio a un texto su autor. Y los textos bíblicos no serían una excepción<sup>5</sup>. Es decir, el Dios eterno no podría revelarnos su propia realidad en un texto sagrado sin que quedara esa revelación intrínsecamente atada a una época histórica<sup>6</sup>.

De todo esto se desprende la necesidad de mostrar las limitaciones de que adolece la filosofía llamada hermenéutica para explicar que sea posible la expresión lingüística de los acontecimientos centrales del cristianismo: las intervenciones salvíficas y reveladoras de Dios, que culminaron en la Encarnación, muerte y resurrección de Cristo. Debemos mostrar, en primer lugar, que la experiencia humana no está “mediada” por el lenguaje. Este primer paso requerirá la agudeza y disciplina intelectual que pedía John Henry Newman a quienes querían juzgar acerca de las realidades

<sup>3</sup> Sobre el carácter de sujeto colectivo que tiene el lenguaje, según Gadamer, cfr. H. G. GADAMER, *Verdad y método*, Sígueme. Salamanca 1993, T. I, 17-19, 372, 461. El resto de lo dicho en este párrafo se sustentará en notas más adelante.

<sup>4</sup> También lo que querría exceptuar un reputado teólogo chileno: la explotación del hombre por el hombre. Me refiero al P. Jorge Costadoat, s. j., quien parafrasea la crítica del capítulo 2 del *Manifiesto comunista* a las verdades eternas. Cfr. J. COSTADOAT, “La liberación en la cristología de Jon Sobrino”, *Teología y Vida* 45/1 (2004), 63,66, 69-71, en: <http://www.scielo.cl/pdf/tv/v45n1/art03.pdf>; y aquí: [http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0049-34492004000100003&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0049-34492004000100003&lng=es&nrm=iso)

No debe olvidar el lector que Gadamer se esfuerza en dar a la palabra “historicismo” un significado que se encuentra en oposición con las tesis centrales de su hermenéutica. Entonces, desde la perspectiva gadameriana, no debe llamarse “historicismo” a su radical relativismo histórico.

<sup>5</sup> Cfr., E. SILVA, “Paul Ricoeur y los desplazamientos de la hermenéutica”, *Teología y Vida* 46 (2005), 168-169, 183-184, 189. Disponible aquí: [http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0049-34492005000100008&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0049-34492005000100008&script=sci_arttext)

<sup>6</sup> Cfr. H. G. GADAMER, *Verdad y método*. T. I, 21, 565.

inteligibles<sup>7</sup>. Después, que hay varios tipos y niveles de experiencia humana, pero que entre ellos ocupan un lugar preeminente las experiencias intelectuales, aun las experiencias intelectuales cuyo objeto son otros tipos de experiencia (de la pasión, de la voluntad o de los sentidos). En tercer lugar, debemos mostrar que la crítica de Heidegger a la actitud contemplativa humana no tiene fuerza probatoria. Esto exigirá aclarar que nuestras intelecciones básicas (que no son sujeto-objetivas), aunque presupongan un orden apetitivo, no dependen de éste en cuanto a su substancia, sino en cuanto a su ejercicio. Con estos tres pasos esperamos establecer los prolegómenos para poder penetrar teológicamente en el carácter de palabra de Dios que tienen la Biblia y el resto de la Revelación. Adelantaremos aquí algunas observaciones más allá de los prolegómenos.

## **I. La experiencia humana no se encuentra enteramente mediada por el lenguaje**

La tesis que vamos a criticar procede de Martín Heidegger, pero la elabora Hans Georg Gadamer en su *Verdad y método*. Supuestamente, la experien-

<sup>7</sup> J. H. NEWMAN, "Discipline of Mind", en: J. H. NEWMAN, *The Idea of a University*, en: <http://www.newmanreader.org/works/idea/>, consultada el 14 de agosto de 2014, Part II, 9, 6: "Such is the case as regards material objects; and it is much the same as regards intellectual. I mean that there is a vast host of matters of all kinds, which address themselves, not to the eye, but to our mental sense; viz., all those matters of thought which, in the course of life {496} and the intercourse of society, are brought before us, which we hear of in conversation, which we read of in books; matters political, social, ecclesiastical, literary, domestic; persons, and their doings or their writings; events, and works, and undertakings, and laws, and institutions. These make up a much more subtle and intricate world than that visible universe of which I was just now speaking. It is much more difficult in this world than in the material to separate things off from each other, and to find out how they stand related to each other, and to learn how to class them, and where to locate them respectively. Still, it is not less true that, as the various figures and forms in a landscape have each its own place, and stand in this or that direction towards each other, so all the various objects which address the intellect have severally a substance of their own, and have fixed relations each of them with everything else,—relations which our minds have no power of creating, but which we are obliged to ascertain before we have a right to boast that we really know any thing about them. Yet, when the mind looks out for the first time into this manifold spiritual world, it is just as much confused and dazzled and distracted as are the eyes of the blind when they first begin to see; and it is by a long process, and with much effort and anxiety, that we begin hardly and partially to apprehend its various contents and to put each in its proper place."

cia intelectual humana estaría confinada a la contemplación de símbolos lingüísticos. Por este motivo, la significación de esos símbolos no alcanzaría unas esencias ubicadas allende el horizonte del lenguaje. Toda definición, toda explicación racional, se manifestaría a su vez en símbolos lingüísticos y sería incapaz de trascender el susodicho horizonte<sup>8</sup>.

Esta tesis trae consigo, inevitablemente, un corolario: la negación de que sea posible traducción alguna. Gadamer no se limita a sostener la imposibilidad de la traducción en áreas en las que es obvio que tiene razón, como la poesía, sino que implícitamente la extiende a materias donde sus afirmaciones son insostenibles, como las matemáticas<sup>9</sup>.

Para refutar la tesis, propongo comenzar con un breve estudio metafísico sobre la posibilidad de la traducción. Es verdad, sin duda, que la traducción es muchas veces difícil y a menudo no puede ser literal. Esto se debe, primero, a varios factores que están relacionados con una cierta asimetría entre las estructuras lógicas de la mente humana y las estructuras lingüísticas que resultan del genio de las diversas comunidades lingüísticas. Veamos cuáles son dos de esos factores:

- a. Como muestra Aristóteles en las *Refutaciones sofísticas*, el número de palabras es finito, mientras el número de nuestros conceptos es infinito. Por esta razón, las palabras encierran siempre una cierta equívocidad: con un término nos referimos a muchos conceptos. Pero las diversas comunidades lingüísticas engloban diversos conceptos dentro de cada término equívoco.
- b. Toda proposición lógica tiene un sujeto y un predicado. Pero el modo como se expresa esto lingüísticamente puede ser muy diverso. Un ejemplo sencillo podría tomarse de la traducción del alemán al castellano: es muy probable que el verbo tendrá que ocupar un lugar diferente; o no podrá usarse un prefijo separable para expresar la acción verbal. Esto hace necesario comprender el significado lógico de la oración alemana, para luego expresarlo en castellano, con una estructura diversa.

<sup>8</sup> Cfr. H. G. GADAMER, *Verdad y método*. T. I, 466-468, 548, 567ss.

<sup>9</sup> Cfr., sobre la imposibilidad de la traducción, H. G. GADAMER, *Verdad y método*. T. I, 482; T. II, 151-152, 193-194. Y, sobre el carácter históricamente relativo de la estética y de la matemática, cfr. T. I, 12-14.

Una segunda causa de la dificultad de la traducción podría residir en que una lengua puede no poseer la misma riqueza expresiva que otra. Es posible que una lengua no haya alcanzado a comprender tan bien las realidades espirituales como otra, por ejemplo. En ese caso, una traducción desde la segunda lengua hacia la primera tendría que encontrar metáforas semejantes a las que existen en la segunda para expresar lo espiritual, pero a partir del vocabulario de la primera. En este sentido, Matti Eklund muestra que si los términos de las dos lenguas intentan referirse a los objetos, será siempre posible la traducción, a menos que una de las dos lenguas esté “empobrecida en su poder de expresión”<sup>10</sup>.

Otra causa yace en que las palabras pueden encerrar reacciones “apetitivas” ante la realidad, además de su contenido veritativo. En materias morales o estéticas (en sentido amplio), un término o una frase puede encerrar algo que resulte cómico a una comunidad lingüística, pero no a otra, por ejemplo; o puede encerrar una valoración moral que sea adecuada para una comunidad lingüística, pero no para otra. Hay que conservar en mente que en estas materias hay dos polos que entran en la significación: el hablante y lo dicho.

En cuarto lugar, debe considerarse que el ser humano no es un espíritu puro. Por ello, con frecuencia las palabras tienen un significado de corte intelectual, pero connotan sentimientos no intelectivos. Cuando, por ejemplo, en castellano decimos “se me cayó el alma a los pies”, encerramos en la frase un componente afectivo que es difícil de traducir a otra lengua.

Por último, en los escritos poéticos es esencial no sólo el contenido eidético, digamos, de cuanto se dice, sino muchas veces las connotaciones afectivas (lo que introduce las dificultades segunda y tercera). Todo esto se expresa, además, por medio de la estructura de las frases que, a menudo, encierran un ritmo. Por esta razón, debe concederse que es imposible traducir la poesía. Se puede traducir su contenido eidético, y con trabajo se puede expresar las connotaciones afectivas. Pero es definitivamente inalcanzable expresar todo eso con el mismo ritmo que existe en el original. Toda buena traducción de un poema acaba siendo otro poema. O tiene que

<sup>10</sup> Cfr. M. EKLUND, “The Picture of Reality as an Amorphous Lump”, en: TH. SIDER- J. HAWTHORNE- D. ZIMMERMAN (eds.), *Contemporary Debates in Metaphysics*, Blackwell, Malden MA 2008, 387-389.

renunciar a algunos aspectos de la poesía y advertirlo así al lector, quizá mostrándole parte de lo que se pierde por medio de notas con circunloquios que expresen, por ejemplo, el tipo de ritmo que se halla en el original. La experiencia poética, por tanto, tiene un fuerte contenido de mediación lingüística del tipo que señala Gadamer. Esto es lo que hace verosímil el corolario de su tesis.

Teniendo en mente todas estas dificultades, se puede responder a Gadamer:

En primer lugar, hay que observar que, con todo, la experiencia humana en general no está mediada enteramente por el lenguaje. Es obvio que un niño pequeño acumula experiencia y que ésta acaba por hacer posible la aparición del lenguaje, como con agudeza ha observado Aristóteles en *Metafísica* Alfa 1-3<sup>11</sup>; y *Analíticos posteriores* II 19. Esa experiencia es asociativa. Desde luego que en ella juega un papel el lenguaje, pues los padres y otros adultos, por medio de gestos y palabras, permiten al niño lograr la asociación relevante. Los gestos no son lingüísticos, sea dicho de paso, pero las palabras, como es obvio, lo son. La mente del niño, por supuesto, no las capta al inicio como palabras. En algún momento, ella capta una formalidad y concibe una semejanza natural de la misma. Entonces, el sonido cobra un significado y se transforma en palabra para el niño. Pero este “cobrar significado” no viene del lenguaje mismo, sino de esa captación metalingüística<sup>12</sup>.

Una prueba sencilla de lo que se ha dicho en el párrafo anterior se puede obtener de la experiencia de los niños bilingües. Ellos pueden decir algo a su madre en inglés, por ejemplo, y repetirlo de inmediato a su padre en castellano. En este caso se ve con claridad que las palabras se adhieren, digamos así, a un contenido “eidético”<sup>13</sup> que se puede expresar con unas u otras.

Una prueba semejante puede obtenerse por la consideración del modo

<sup>11</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, en: GARCÍA YEBRAS, V. (trad.), *Metafísica*, Gredos, Madrid 1997.

<sup>12</sup> Santo Tomás enseña esto de manera explícita en *De Veritate* q. 12, a. 7 ad 5m: “en eso que significa algo, el conocimiento de la cosa que ha de significarse se presupone a la formación del signo”. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, en: www.corpusthomicum.org

<sup>13</sup> Cuando digo “eidético” quiero decir formal. No es sólo esencial, porque “ente” es también una cierta formalidad meta-categorial.

de conocer de muchos matemáticos, que no es lingüístico, sino, por ejemplo, geométrico<sup>14</sup>. O de la experiencia de quienes han entendido algo y se esfuerzan en encontrar la expresión lingüística adecuada. Es obvio que el ser humano puede entender muchas cosas sin lenguaje, aunque no sin imágenes. Una prueba adicional puede darse reflexionando sobre el hecho de que la primera palabra con sentido que pronuncia el niño presupone la comprensión de formalidades no articuladas lingüísticamente, pero, sin duda, co-entendidas. Piénsese en el principio de no contradicción que se forma en el intelecto de todos los hombres aunque la gran mayoría se va a la tumba sin haberlo formulado con palabras<sup>15</sup>.

En la medida en que lo que se quiere traducir tenga un carácter eidético, será posible la traducción. Por supuesto, no siempre será posible una traducción sencilla o lineal. Habrá que usar a menudo circunloquios y quizá notas. Pero, con todo, será factible traducir, porque hay semejanzas naturales de las formas de las cosas que constituyen el significado de los términos.

Si se trata de una significación moral, el asunto no es siempre tan sencillo. Se puede resolver, sin embargo. Existe una verdad práctica que tiene dos extremos: la naturaleza del agente y los bienes a los que sirve con su acción. El hecho de que el ser humano tenga una naturaleza posibilita traducir los contenidos morales de textos extraños, siempre que se tenga precaución y se pongan las cosas debidamente en su contexto. Un acto que en un contexto puede ser una ofensa moral grave, como, por ejemplo, que una mujer camine desnuda en una plaza española del siglo XVI, puede no ser ofensa alguna en otro contexto, como una tribu contemporánea (del mismo siglo XVI) en las costas de Venezuela. Juan de Castellanos, si no recuerdo mal (pudo ser otro viajero), observa que muchas indias desnuditas eran más modestas que muchas españolas cubiertas de trapos. Pero sea en España o sea en las costas de lo que recibiría el nombre de Venezuela, la modestia es una importante virtud. Y lo es aun si es posible que existan pueblos que la ignoren.

<sup>14</sup> R. PENROSE, *The Emperor's New Mind*, Oxford University Press, Nueva York 1989, c, 10. En especial, 416ss.

<sup>15</sup> En este contexto, Aristóteles distingue entre lo que se piensa, la opinión, y lo que se dice. Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Gamma 4.

En materias estéticas nos aproximamos más a la poesía. Hay cosas cuya belleza se puede captar intelectivamente y cuya apreciación es común a todos los seres intelectivos o racionales que hayan alcanzado bastante madurez. Pero hay cosas cuya belleza o comicidad depende de una formación particular del gusto. Algo parecido puede decirse de las connotaciones afectivas de ciertas expresiones.

En general, por tanto, es posible la traducción de los contenidos eidéticos. De hecho, es por esa razón que podemos hablar de Gadamer aquí, a pesar de que no somos germano-parlantes. Pero, ¿por qué quiere Gadamer negar un hecho tan palmario?

## II. Hay experiencias intelectivas que fundan la racionalidad humana

Gadamer niega la posibilidad de la traducción porque concibe correctamente que la razón se funda en experiencias no racionales, pero erróneamente concibe esas experiencias como no intelectuales. Si los símbolos lingüísticos emanaran de la conciencia a raíz de experiencias no intelectuales, entonces sería cierto que nuestra racionalidad estaría enteramente mediada por el lenguaje. De aquí que Gadamer traduzca “lógos” como “lenguaje”, en lugar de “razón”<sup>16</sup>. No podría haber comprensión racional-intelectual sino de los símbolos lingüísticos, aun cuando, quizá, podríamos comprender que esos símbolos procederían de una Realidad trascendente, una suerte de Cosa-en-sí, de la que no sabríamos nada, sino que daría origen a los sentimientos ligados a los símbolos<sup>17</sup>. En este caso, además, la lectura de

<sup>16</sup> Cfr. H. G. GADAMER, “Histórica y lenguaje”, en: R. KOSELLECK - H. G. GADAMER. *Historia y hermenéutica*, Paidós, Barcelona 1997, 100-104. Cfr., también, H. G. GADAMER, *Verdad y método*. T. II, 145ss.

<sup>17</sup> Cfr. H. G. GADAMER, *Verdad y método*, T. I, 567-568, 583-584. Nótese que el ser se identifica con su representación. Es decir, lo captado es el propio símbolo lingüístico. Y esto es así porque la experiencia de la que brota el símbolo no es intelectual. Este pasaje de Gadamer coincide exactamente con el “manifestarse-ocultarse” del ser de que habla Heidegger. Allí mismo, en las pp. 17-19 se puede palpar también que la realidad de la que brota la única comprensión posible, la comprensión lingüística, se experimenta como algo incomprensible. Allí se contiene esta afirmación: “La finitud de la propia comprensión es el modo en el que afirman su validez la realidad, la resistencia, lo absurdo e incomprensible”, es decir, “lo inefable”, según Gadamer.

los símbolos emanados de otra tradición no nos permitiría de ninguna manera apropiarnos de las experiencias que les hubieran dado origen, sino que nos llevaría, cuando más, a provocar en nosotros nuevas experiencias no intelectivas asociadas a esos símbolos. De esta manera, dicha lectura llevaría sólo a una ampliación de nuestro propio horizonte de comprensión, a profundizar en nuestra auto-comprensión, como dice Gadamer<sup>18</sup>. De acuerdo con la tesis ricoeuriana interpretada por un teólogo chileno, además, el lector de un texto, perteneciente o no a otra tradición, jamás podría apropiarse del sentido original que el autor quiso darle. Tampoco el lector de la Biblia.

A estas tesis ha de observarse que, aunque sea verdad que la razón está colgada de experiencias meta-rationales, no es correcto decir que los símbolos lingüísticos se hallen asociados principalmente a experiencias no intelectuales. Es decir, las experiencias meta-rationales que fundan la razón y el lenguaje son experiencias intelectivas principalmente. Por ellas forma nuestro intelecto esas semejanzas naturales de las formalidades de las cosas que llamamos conceptos. Los conceptos son el alma de las palabras y, precisamente, lo que permite la traducción y la interpretación de la mente del autor.

Contra la susodicha tesis ricoeuriana, porque tenemos conceptos que son semejanzas naturales de formalidades de las cosas, podemos leer un relato de la vida de Solón y entender lo que el autor quiso decirnos, aun cuando nos encontremos separados de él por decenas de siglos. Porque hay unas cosas de las que tenemos experiencias comunes con el autor. Por esto mismo podemos no sólo ampliar nuestra propia auto-comprensión al leer dicha biografía, sino que podemos entender a los atenienses del siglo VI a. C., en alguna medida.

Esta explicación puede recibir una resonante confirmación si consideramos otra cara de los problemas que plantea el radical relativismo histórico de Gadamer. Este relativismo constituye un rechazo de la razón que se lleva

<sup>18</sup> Cfr. H. G. GADAMER, *Verdad y método*, T. I, 373-414. Nótese cómo concluye que el filólogo se comprende a sí mismo en el texto, así como el historiador se comprende a sí mismo en el gran texto de la historia del mundo. Hay un gran parecido entre Gadamer y Heidegger por una parte, y Hegel por la otra. Pero Gadamer y Heidegger intentan evitar el "fin de la historia" mediante la negación de intelecciones no lingüísticas.

a cabo por medio del uso de la propia razón. Por ello se encuentra en una posición muy paradójica. Recuérdense las palabras del propio Gadamer, referidas a su tesis de la historia efectual o, más claramente, del relativismo histórico de la comprensión: “esta tesis no encierra con seguridad ningún condicionamiento histórico y afirma de hecho una validez absoluta”<sup>19</sup>. El profesor Joaquín Silva entiende bien la paradoja y, por ello, intenta defender las tesis gadamerianas: “Pareciera ser relativamente fácil poner a la misma hermenéutica en una contradicción lógica o pragmática: si todo está históricamente condicionado a la interpretación, o, si se quiere, a los intercambios lingüísticos y vivenciales que se verifican en la historia como interpretación, entonces también lo está esta misma afirmación y, por tanto, ella ya no podría pretender una validez universal. Sin embargo, desde la filosofía hermenéutica –Heidegger y Gadamer– se objetará la misma validez de este recurso a la lógica formal, por cuanto con ello se pretende superar engañosamente la propia historicidad de la argumentación formal”<sup>20</sup>. Gadamer dice lo mismo, pero de una manera más descarnada. Según el célebre autor alemán, el lenguaje tal como él lo entiende no está sujeto al principio de no contradicción, que pertenece a una lógica propia de la posesión “objetiva” de hechos y estados de cosas, y que tiene relevancia filosófica crucial solamente en las “naciones de debate”, pero no en Alemania<sup>21</sup>.

En otras palabras, Gadamer intenta persuadir a su auditorio de que la contradicción que le es inherente no afecta a su sistema. Pero sólo puede hacerlo mediante una invitación a rechazar el quicio de la racionalidad, el

<sup>19</sup> Cfr. H. G. GADAMER, *Verdad y método*, T. I, 16.

<sup>20</sup> J. SILVA, “Hermenéutica y verdad teológica”, *Teología y Vida* 46 (2005), 206-253, en: [http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0049-34492005000100009&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0049-34492005000100009&script=sci_arttext). Joaquín Silva sigue las huellas de J. Gondrin, a quien de hecho cita en la nota 33 de su artículo: “Gadamer diagnosticó en este punto una ‘aparición formal’ que pasa de largo la verdad objetiva. ‘Es un argumento irrefutable que la tesis del escepticismo o del relativismo, al pretender ser ella misma verdadera, se anula a sí misma. Pero ¿ese consigue algo con ello? El argumento de la reflexividad, que así saldría victorioso, más bien repercute en el argumentador mismo volviendo sospechoso el valor de verdad de la reflexión. Lo que queda afectado de esta manera no es la realidad del escepticismo o del relativismo anulador de toda verdad, sino la pretensión de verdad de la argumentación formal en general. (Cfr. J.GRONDIN, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona 1999, 32)”.

<sup>21</sup> GADAMER, H. G., “La diversidad de lenguas y la comprensión del mundo”, en: H. G. GADAMER, *Arte y verdad de la palabra*, Paidós, Barcelona 1998.

primer principio del intelecto, rechazo que él viste de superioridad intelectual y racional. Esto sí que es un signo de los tiempos que nos ha tocado vivir: tiempos en los que resulta retóricamente plausible el rechazo del *Lógos*.

Nadie está obligado, desde luego, a aceptar la invitación gadameriana. Más aún, pues los supuestos de los que parte Gadamer son los que lo arrastran a usar esta estrategia retórica antirracional, DEBEN ser rechazados: *amicus Plato, sed amicior veritas*. Hay, por tanto, unas experiencias intelectuales en la base del lenguaje y es posible la traducción y la interpretación correcta de la mente del autor, si bien con todas las dificultades señaladas antes. Pero, si esto resulta tan claro, ¿de dónde procede la enorme atracción que la hermenéutica gadameriana ejerce en no pocos medios académicos? Para responder a esta pregunta es preciso examinar las bases heideggerianas de la hermenéutica.

### III. El rechazo heideggeriano de la teoría

En los párrafos 19-21 de *Ser y tiempo*<sup>22</sup> se encuentra, pienso yo, la más poderosa argumentación de la tradición hermenéutica en contra de la teoría o contemplación como fundamento primordial de la conciencia humana. Veámosla en su contexto.

Heidegger critica el proyecto cartesiano por haber identificado el saber con el dominio técnico, por haber intentado reducir el saber a la matemática o a lo matematizable, y por haber perdido la *práxis* (expresada aquí en la extraña terminología heideggeriana como “el fenómeno del mundo” y su relación con los “seres intramundanos”). En todo esto tiene razón Heidegger, como es fácil colegir por medio de un análisis cuidadoso de la VI Parte del *Discurso del método*. El problema reside en que este análisis correcto y profundo se usa para subvertir toda la filosofía. En efecto, dos cosas se añaden erróneamente, pero con un manto de verosimilitud proporcionado por las verdades apuntadas: (a) que Descartes ha establecido la metafísica

<sup>22</sup> M. HEIDEGGER, *Being and Time*, State University of New York Press, Albany 1996.

adecuada para la matemática y la ciencia natural modernas, y (b) que la confusión cartesiana de filosofía y técnica, y la pérdida de la *práxis*, no son sino una planta que creció naturalmente desde las semillas de la metafísica clásica y escolástica: toda *contemplación*, todo *noeîn* implicaría esta pérdida de la *práxis* de que hemos hablado, mientras no sea consciente de que no es más que una sub-estructura del horizonte que es puesto por experiencias no teóricas<sup>23</sup>.

Tal es la raíz del rechazo hermenéutico de la primacía de la contemplación, rechazo del que se deriva el historicismo radical que hemos criticado. No resulta muy difícil mostrar la falsedad de las tesis marcadas “a” y “b”. En efecto, la matemática y la física modernas son totalmente independientes de la metafísica cartesiana. Nacieron del seno de la metafísica aristotélica, modificada y ampliada por la obra de Roberto Grossetesta y muchos

<sup>23</sup> Según Heidegger, el ver las cosas como “objetos” que caracteriza a la matemática o a la física constituye un modo particular del fenómeno general de la relevancia por la que “se deja que las cosas sean en el mundo”. Debo apuntar que Heidegger hace trampa en este punto. Él sabe que antes de ver a las cosas como útiles, las vemos como cosas o seres (“de otra parte, dejar que algo sea relevante, entendido en un sentido ontológico, tiene que ver con el liberar *toda* cosa a la mano como cosa a la mano, ya tenga relevancia en el sentido óntico, ya se trate de un ser tal que precisamente no es relevante ónticamente”: parágrafo 18). Pero él les niega el carácter óntico a esas cosas que caen fuera del horizonte de su “praxis”, las ve como no-seres. Esto constituye un rasgo ideológico de la obra heideggeriana: se hace el ciego respecto de las estructuras inteligibles previas a su opción “existencial”. Quizá esto mismo sea lo que hizo posible que pudiera concebir como “no-seres”, como meras cosas sin ser, a los seres humanos o a los cuerpos vivientes que su Führer quería exterminar; o, al menos, lo que lo llevó ante Marcuse a rehusar retractarse de su apoyo al nazismo (cfr. V. FARIAS, *Heidegger y el nazismo*, Fondo de Cultura Económica, Santiago 1998). Sobre el carácter problemático de este “dualismo” heideggeriano, debe consultarse el ensayo de A. ROSALES, “Analogía, diferencia y diversidad”, que presentó en el I Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos “Lógos-Lógica-Lenguaje”, realizado del 26 al 28 de Septiembre de 2011 en la Pontificia Universidad Católica de Chile y en la Universidad Alberto Hurtado. En un fragmento nos dice, el profesor Rosales: “Al leer las reflexiones tardías de Heidegger, hay que tomar en cuenta que su misma concepción [... implica que] como el Ser es el ocultarse patentizador, es necesario separar por un lado a las *cosas naturales sin-ser*, que pueden sin embargo ingresar a la patencia, y por el otro a los “seres” que tienen patencia porque provienen de una u otra manera del Ser mismo [...]. [Esto] está presente también en SyT. [...] Una consecuencia importante de la nueva idea de la diferencia entre el Ser y lo sin-ser es que la unidad del hombre como un ente constituido por su patencia y su cuerpo viviente natural resulta problemática. Decir que la patencia está albergada en ese cuerpo no es suficiente. Este problema es una prolongación tardía de la escisión moderna del hombre en conciencia y cuerpo”.

otros autores de los siglos XII-XIV, como ha mostrado A. C. Crombie<sup>24</sup>. Además, Descartes entró en conflicto con la verdadera ciencia de su tiempo, tanto con Galileo y los galileanos como con Harvey. Y lo hizo por exigencias intrínsecas de su propio sistema: la negación de las cualidades (de la fuerza) y la pretensión de que la deducción preceda a la experiencia<sup>25</sup>. Del mismo modo, los cartesianos entraron en conflicto con la mecánica newtoniana, también por exigencias del sistema metafísico, mecanicista y matematicista, de aquéllos. Por otra parte, Descartes formuló su nueva propuesta metodológica en abierto y expreso conflicto con la escolástica. En la mencionada VI Parte del *Discurso del método* rechaza la filosofía teórica de la escolástica y propone, a cambio, su nueva “filosofía útil”. Aspira, además, a conseguir un paraíso en la tierra (sin cansancio ni muerte, con ciencia e integridad), sin el auxilio de la Redención; y propone, finalmente, sustituir la ciencia escolástica de la virtud, es decir, la ciencia moral, con una fusión de la nueva filosofía con todas las técnicas, conjugadas con las leyes que a su arbitrio establezcan los gobernantes de cada lugar<sup>26</sup>. Por esto, resulta del todo insostenible la tesis heideggeriana según la cual el cartesianismo es una consecuencia necesaria de la concepción clásica y escolástica de la teoría.

Es preciso, como conclusión, rechazar el tecnologismo progresista de Descartes, pero es igualmente preciso rechazar tanto la precedencia de la praxis sobre la teoría que propone Heidegger, como la crítica hermenéutica a toda teoría, también porque esa crítica lleva –como hemos visto– a resultados antilógicos.

Pero todavía nos falta hacernos cargo de una importante observación ricoeuriana, las ciencias sujeto-objetivas (es decir las ciencias particulares)

<sup>24</sup> Cfr., A. C. CROMBIE, *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science 1100-1700*, Oxford, Clarendon Press, 1953, 1-127 (en especial, 22-41, 47, 51-71, 74, 96-100, 116); e *Historia de la ciencia. De san Agustín a Galileo*, Alianza, Madrid 1993, T. II. Con todo, Crombie mismo no logra dejar atrás el prejuicio ilustrado según el cual hubo en el siglo XVII una “revolución científica” que cambió profundamente la naturaleza de la investigación. Véase también, de mi autoría, C. A. CASANOVA, *Reflexiones metafísicas sobre la ciencia natural*, RIL Editores-International Academy of Philosophy, Santiago 2007, 27-40.

<sup>25</sup> Cfr., sobre el desacuerdo con Harvey, R. DESCARTES, *Discurso del método*, Adam-Tannery, J. Vrin, París 1965, T. VI, P V, 49-50. En cuanto al desacuerdo con Galileo, consistió en rechazar la noción de fuerza como cualidad e intentar reducirla a cantidad de movimiento. Cfr. A. C. CROMBIE, *Historia de la ciencia*, 148, 271.

<sup>26</sup> R. DESCARTES, *Discurso del método*, 60-63.

se dan en un contexto, en un horizonte, en el que existe una comunidad entre el cognoscente y lo conocido. Ambos extremos de la relación son reales. Ricoeur piensa que esto implica que la praxis precede a la teoría<sup>27</sup>. Pero: (a) las ciencias particulares no son la parte más importante de la teoría; y (b) la experiencia de ese horizonte común no es, en su contenido, afectiva, sino intelectual. Por supuesto, la experiencia intelectual primera de todo niño, la captación del ente (o de que todo tiene un nombre), no se da sin una previa apertura afectiva a la realidad. Dicha apertura es el amor natural a la verdad de que nos hablan tanto Aristóteles como Platón. El amor explica que el intelecto se ponga en ejercicio y reconozca el ente (pues no lo podría reconocer si no lo poseyera de antemano, de algún modo); es decir, capte ese horizonte que abarca a ambos seres: el sujeto y el objeto. Pero aquel amor que ella presupone no constituye la substancia misma de la experiencia intelectual. La substancia viene del ente captado. En esa zona del alma humana donde se da esta experiencia es donde se encuentra la actividad teórica central, es decir, la metafísica.

A la luz de estas consideraciones me parece que, ahora sí, finalmente, se puede dar por establecido que el ataque hermenéutico contra la primacía de la contemplación es ineficaz. Por ello se puede afirmar con confianza que la intelección constituye el origen primordial del significado de nuestro lenguaje, pues el significado de los símbolos lingüísticos emana de experiencias intelectuales. Merced a la intelección de formalidades que no están sujetas al flujo de la historia, el hombre toca verdades meta-históricas y se eleva a lo eterno. La intelección emana de ese espacio en que la misma

<sup>27</sup> Aquí es donde Ricoeur introduce su concepto de “pertenencia”. Al hacerlo, observa que está diciendo básicamente lo mismo que quiere decir Heidegger cuando usa la expresión “ser-en-el-mundo” (cfr. P. RICOEUR, “Fenomenología y hermenéutica desde Husserl...”, en: P. RICOEUR, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2001, 39-70), que es lo que he criticado en la nota 23. En el mismo pasaje se ve, además, que Ricoeur postula un rechazo de la prioridad de la teoría por considerarla “pensamiento objetivador”. Más adelante también se palpa que postular la prioridad de la praxis conduce a postular también “el carácter insuperable del fenómeno ideológico” (el carácter de máscara de intereses que tiene toda “teoría”). Pero esta postulación, si se piensa con cuidado, conduce a una contradicción semejante a la que ya hemos señalado que ocurre necesariamente en la tesis gadameriana de la historia efectual. —De hecho, Ricoeur conecta el carácter insuperable de la ideología con la historia efectual gadameriana (cfr. P. RICOEUR, “Fenomenología..., 50).

Eternidad ha decidido entrar en la historia, espacio que no existe en el alma animal sino sólo en una mente abierta a la verdad.

#### IV. Aplicación de los prolegómenos a la teología bíblica

En las páginas precedentes no hemos pretendido alcanzar una solución a los problemas de la interpretación teológica. Sólo hemos querido mostrar que esa solución es posible, pues la estructura metafísica de la realidad y de la comprensión humana no la excluyen. Ahora quiero dar un paso más, pero sólo para señalar un camino. El hagiógrafo, igual que el Apóstol que transmite en su enseñanza lo que él a su vez ha recibido, es un instrumento en las manos de Dios. Pero no del mismo modo que cualquier criatura en manos de su Creador, sino hasta el punto que puede decirse que el Autor de cuanto él escribe es principal y directamente Dios. El hagiógrafo es un instrumento en manos divinas, porque el efecto de su acción sobrepasa lo que él por su naturaleza puede conseguir. No es un simple agente natural. Santo Tomás, basado en la misma Sagrada Escritura, lo compara con un niño que pronuncia palabras que otro le proporciona<sup>28</sup>. Con todo, Dios presupone su naturaleza, y la escritura sale de su pluma, de ordinario, en la lengua que él aprendió en su niñez, con las imágenes que su mente puede representarse y los estilos y géneros literarios que él puede llegar a usar.

<sup>28</sup> Éstas son las palabras de santo Tomás, tomadas del Prefacio al *Comentario al Libro de los Salmos*: “Pero ha de notarse que ocurre una cosa en la Sagrada Escritura y otra en las demás ciencias. Porque las otras ciencias son llevadas a cabo por la razón humana, pero esta Escritura se lleva a cabo por el instinto de la inspiración divina: II Pedro 1, 16: *pues no se ha producido la profecía por voluntad humana, sino que inspirados por el Espíritu Santo hablaron*, etc. Y por ello la lengua del hombre se halla en la Sagrada Escritura como la lengua del niño que dice palabras que otro le suministra. Salmo 44, 2: *mi lengua es pluma*, y II Samuel 23, 2: *el espíritu del Señor ha hablado por mi medio, y su palabra por mi lengua*”. (Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al Libro de los Salmos*. RIL Editores-Centro de Estudios Tomistas de la Universidad Santo Tomás, Santiago 2014, 35-37. “Notandum autem, quod aliud est in sacra Scriptura, et aliud in aliis scientiis. Nam aliae scientiae sunt per rationem humanam editae, haec autem **Scriptura per instinctum inspirationis** divinae: 2 Petr. 1: non enim voluntate humana allata est prophetia, sed spiritu sancto inspirati locuti sunt etc. Et ideo lingua hominis se habet in Scriptura sacra, sicut lingua pueri dicentis verba quae alius ministrat: Psal. 44: lingua mea calamus, et 2 Reg. 23: spiritus domini locutus est per me, et sermo ejus per linguam meam.”) Dice algo semejante en su comentario a

Sin embargo, esas imágenes tienen origen divino y son iluminadas en el interior del hagiógrafo, de modo que significan algo que se halla más allá del mundo natural: el futuro de la historia de la salvación o la Naturaleza o la Vida o la Acción divinas. Ya dijimos que esto es posible gracias a la analogía del ser<sup>29</sup>. Pero ahora hay que añadir que tiene sentido porque la misma luz que hace brillar la imagen en la mente del profeta brilla también en el alma del bautizado o de quienquiera que reciba la Fe divina. La analogía del ser no basta para explicar la hermenéutica bíblica. Se precisa de esa luz de la que habla también el Papa Francisco I, en la encíclica *Lumen Fidei*. La Fe procede de la predicación, *ex auditu*. Pero esa predicación puede ser recibida porque al mismo tiempo que se escucha en el mundo físico es iluminada en el interior de quien escucha. Por eso, como decía san Agustín: la Fe es una “palabra que resplandece en el interior del hombre”<sup>30</sup>.

## Bibliografía

- ARISTÓTELES, *Metafísica*, en: GARCÍA YEBRAS, V. (trad.), *Metafísica*, Gredos, Madrid 1997.
- COSTADOAT, J., “La liberación en la cristología de Jon Sobrino”, *Teología y Vida*, 45/1 (2004), en: <http://www.scielo.cl/pdf/tv/v45n1/arto3.pdf>;

---

II Tim. 3, 16 (capítulo 3, lección 3): “Si enim consideres eius principium, habet privilegium super omnes, quia aliae [scripturae] sunt traditae per rationem humanam, sacra autem Scriptura est divina; ideo dicit *Scriptura divinitus inspirata*. II Petr. I, 21: *non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines*. Iob XXXII, 7: *inspiratio omnipotentis dat intelligentiam*. Sed dices: quomodo non alia omnis Scriptura divinitus inspiratur, cum secundum Ambrosium, omne verum, a quocumque dicatur, a spiritu sancto est? Dicendum est quod Deus dupliciter aliquid operatur, scilicet immediate, ut proprium opus, sicut miracula; aliquid mediantibus causis inferioribus, ut opera naturalia, Iob X, 8: *manus tuae, domine, fecerunt me*, etc. quae tamen fiunt operatione naturae. Et sic in homine instruit intellectum et immediate per sacras litteras, et mediate per alias Scripturas.”

<sup>29</sup> Santo Tomás de Aquino muestra la necesidad de que el don profético goce tanto de signos imaginarios o sensibles como de una luz inteligible que haga brillar el sentido de esos signos. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II q. 174 a. 3, especialmente el ad 1m.

<sup>30</sup> FRANCISCO I, *Lumen fidei*, n. 33, en: [http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papafrancesco\\_20130629\\_encyclica-lumen-fidei.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papafrancesco_20130629_encyclica-lumen-fidei.html); AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, XV, 11, 20: *PL* 42, 1071: *Verbum quod intus lucet*.

- [http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=SO049-34492004000100003&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=SO049-34492004000100003&lng=es&nrm=iso)
- CROMBIE, A. C., *Historia de la ciencia. De San Agustín a Galileo*, T. II, Alianza, Madrid 1993.
- \_\_\_\_\_, *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science 1100-1700*, Clarendon Press, Oxford 1953.
- DESCARTES, R., *Discurso del método*, T. VI, Adam-Tannery. J., Vrin, París 1965.
- EKLUND, M., "The Picture of Reality as an Amorphous Lump", en: SIDER, TH.-HAWTHORNE, J.- ZIMMERMAN, D. (eds.), *Contemporary Debates in Metaphysics*, Blackwell, Malden MA 2008.
- FARIAS, V., *Heidegger y el nazismo*, Fondo de Cultura Económica, Santiago 1998.
- FRANCISCO I, *Lumen Fidei*, en: [http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20130629\\_encyclica-lumen-fidei.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_encyclica-lumen-fidei.html)
- GADAMER, H. G., *Arte y verdad de la palabra*, Paidós, Barcelona 1998.
- \_\_\_\_\_, "Histórica y lenguaje", en: KOSELLECK, R.- GADAMER, H. G., *Historia y hermenéutica*, Paidós, Barcelona 1997.
- \_\_\_\_\_, "La diversidad de lenguas y la comprensión del mundo", en: *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1993, T I, II.
- HEIDEGGER, M., *Being and Time*, State University of New York Press, Albany 1996.
- NEWMAN, J. H., "Discipline of Mind", en: NEWMAN, J. H., *The Idea of a University*, en: <http://www.newmanreader.org/works/idea/>, consultada el 14 de agosto de 2014.
- PENROSE, R., *The Emperor's New Mind*, Oxford University Press, Nueva York 1989.
- RICOEUR, P., "Fenomenología y hermenéutica desde Husserl...", en: RICOEUR, P., *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2001.
- ROSALES, A., "Analogía, diferencia y diversidad", ponencia presentada en el I Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos "Lógos-Lógica-Lenguaje", realizado del 26 al 28 de Septiembre de 2011 en la Pontificia Universidad Católica de Chile y en la Universidad Alberto Hurtado.
- SILVA, E., "Paul Ricoeur y los desplazamientos de la hermenéutica", *Teología y Vida* 46 (2005). Disponible aquí: [http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=soo49-34492005000100008&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=soo49-34492005000100008&script=sci_arttext)

SILVA, J., "Hermenéutica y verdad teológica", *Teología y Vida* 46 (2005), en:  
[http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0049-34492005000100009&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0049-34492005000100009&script=sci_arttext)

TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Segunda Epístola de san Pablo a Timoteo*,  
en: [www.corpusthomicum.org](http://www.corpusthomicum.org)

\_\_\_\_\_, *Comentario al Libro de los Salmos*. RIL Editores-CET Universidad  
Santo Tomás, Santiago 2014.

\_\_\_\_\_, *Summa Theologiae*, en: [www.corpusthomicum.org](http://www.corpusthomicum.org)

Artículo recibido el 15 de marzo de 2015

Artículo aceptado el 08 de mayo de 2015