

Vol. 10
Nº 1 / 2007

ΔΙΑΔΟΧΗ

Revista de estudios de
filosofía platónica y cristiana



udp

UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES

Vicerrectoría Académica
Universidad Diego Portales
Santiago de Chile



UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES

**Vicerrectoría Académica
Universidad Diego Portales
Santiago de Chile**

ΔΙΑΔΟΧΗ

Diadokhē: revista de estudios de filosofía platónica y cristiana®

ΔΙΑΔΟΧΗ es una revista editada por la Vicerrectoría Académica
de la Universidad Diego Portales, Santiago de Chile

Director: Óscar Velásquez
Secretario: David Morales

Consejo Editor

Antonio Arbea (Santiago)
Anneliese Meis (Santiago)
Graciela Ritacco (Buenos Aires)

Corresponsales

Fernando Navarro (Argentina)
Víctor Hugo Méndez Aguirre (México)

Consejo Asesor

Francisco García Bazán (Codirector emérito, Buenos Aires)
Werner Beierwaltes (München) - Alberto Caturelli (Córdoba)
Annick Charles-Saget (Paris-Nanterre) - Kevin Corrigan (Saskatoon)
Miguel Cruz Hernández (Madrid) - Otto Dörr (Santiago) - John F. Finamore (Iowa)
Humberto Giannini (Santiago) - Gastón Gómez Lasa (Santiago)
Gary M. Gurtler, S.J. (Chicago) - José Montserrat i Torrents (Barcelona)
Gerard J.P. O'Daly (London) - Héctor Jorge Padrón (Mendoza)
Jean Pépin (París) - Roberto Radice (Milano) - Thomas M. Robinson (Toronto)
Francesco Romano (Catania) - Carlos Steel (Leuven)

La Revista *Diadokhē* se distribuye por suscripción o por canje.
Su valor para Chile es de 4.000 pesos y para el extranjero es de US\$ 20 (flete aéreo incluido).

H.G. GADAMER: SOBRE LA ENCARNACIÓN DEL VERBO Y LA RESOLUCIÓN CRISTIANO-PLATÓNICA DEL PROBLEMA DEL LENGUAJE

Julio Söchting Herrera, Pbro.

Pontificia Universidad Católica de Chile

Resumen

Este artículo intenta describir y mostrar tanto los alcances como los límites de la posición de H.G. Gadamer respecto de la relación entre la Encarnación del Verbo y la resolución cristiano-platónica del problema del lenguaje en *Verdad y Método I*. Este problema consiste en el olvido del lenguaje como fundamento de la comprensión y del saber. Para Gadamer, la idea cristiana de la Encarnación permite mostrar, al mismo tiempo, la solidez ontológica y la historicidad tanto del lenguaje como de la comprensión, desde el correlato teológico de la esencia trinitaria. En ella, el *Logos* es engendrado eternamente por el Padre y enviado en el tiempo a los hombres. La “palabra interior” (*verbum cordis*) cristiana (San Agustín) realiza, de modo analógico, esta estructura de fundamentación tanto objetiva como histórica. La comprensión humana se presenta, entonces, como correlato potencial, finito y accidental del proceso actual, infinito y sustancial que se verifica al interior de la Trinidad. Así, la fusión de horizontes, que en la tradición, hace comprensible la verdad, se fundamenta en la unión de la naturaleza (y la historicidad) humana con la naturaleza divina realizada en el Misterio de la Encarnación. Desde él, es posible una nueva interpretación del fundamento de la historicidad del lenguaje y de la verdad pese al silencio de Gadamer respecto de este fundamento ontológico y teológico en sus escritos posteriores.

Palabras Clave: el olvido del lenguaje, la palabra interior, el Misterio de la Encarnación, comprensión, historicidad, verdad.

Abstract

This paper attempts to describe and show the scope and limits of H.G. Gadamer's Truth and Method I, and his position on the relation between the Incarnation of the Verb as Logos and the Christian-Platonic resolution of the problem of language. This problem is

the self-forgetfulness of language as ground of understanding and knowledge. For Gadamer, the Christian idea of Incarnation shows, at the same time, the ontological and historical strenght of both, language and understanding, from the theological (Christian-Platonic) reference of the divine and trinitary essence. In God, the Logos is conceived from the eternity by the Father and sent to the world and to the history, taking true human nature in the time. The Christian "inner word" (verbum cordis) (St. Augustine) makes well grounded this structure, analogically, objective and historic. Then, the human understanding appears as a potential, finite and accidental (create) expression of the actual, infinite and substancial processions that takes place inside the Holy Trinity. In this way, the fusion of horizons, that on tradition makes the truth comprehensible, takes ground on the union of the human nature (and historicity) with the divine nature on Christ. This union takes place on the Incarnation Mystery. Then, it is possible a new interpretation of both, language and historicity grounds of truth, although Gadamer keeps silence on this ontological and theological ground on his later works.

Key Words: the self-forgetfulness of language, the inner word, the Incarnation Mystery, understanding, historicity, truth.

“*El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros*” (Jn 1, 14)

El intento global de H. G. Gadamer en *Verdad y Método* (1960)¹ consiste en plantear el problema de la fundamentación de la verdad (y de la objetividad) de las manifestaciones del espíritu que están más allá, y más acá, de la objetividad científico-natural. Esta fundamentación pasa por el establecimiento de una teoría de la comprensión,² teoría que considera el lenguaje como el lugar ontológico en el cual se realiza la experiencia de la verdad, experiencia que es siempre problemáticamente histórica y que tiene la estructura formal de la pregunta.

¿Cuál es la estructura ontológica del lenguaje, de modo tal, que pueda soportar como fundamento, el acontecimiento de la comprensión? ¿Dónde radica la posibilidad de la resolución hermenéutica del olvido del lenguaje?

¹ Este artículo está dedicado a Jesucristo Nuestro Señor y la Santísima Virgen María, Madre del Verbo Encarnado. Todos los textos de H. G. Gadamer (1993):⁵ *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca. En adelante, VM I, y la pág. de esa edición. Los textos han sido confrontados con H. G. Gadamer (1986)⁵: *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Gesammelte Werke. B 1. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen, en adelante WM I y la pág. de esa edición.

² Cf. J. Grondin (1999): *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Herder, Barcelona, 157-178.

El objeto de este artículo consiste en mostrar cómo el olvido del lenguaje acaecido en el pensamiento griego es, para Gadamer, superado por la interpretación platónico-cristiana del lenguaje como verbo interior (*verbum cordis*), especialmente desde San Agustín, basado en el Misterio de la Encarnación del Verbo. Al mismo tiempo intentaremos mostrar cómo, desde esta interpretación, surge en VM I una nueva articulación ontológica y teológica en la relación entre cosa, pensamiento y lenguaje que determina el acontecimiento de la comprensión, pese al silencio con el que Gadamer cubrirá este fundamento en sus escritos posteriores.³

En lo que sigue esperamos mostrar la relevancia y los límites de la reflexión de Gadamer respecto del hecho (y la subsiguiente idea cristiana) de la Encarnación que, al identificar la esencia del Verbo de Dios, y su proexistencia, con la esencia divina creadora, ha dado pie, en primer lugar, a la consideración del pensamiento discursivo y conceptual como una manifestación del espíritu interior (*verbum cordis*) y, en segundo lugar, a la necesidad intrínseca de la mediación (entendida como encarnación) como solución de la aporía entre signo convencional y concepto. Describiremos, así, (I) el fenómeno del “olvido del lenguaje”; (II) su superación por la idea cristiana de la Encarnación; (III) su fundamento ontológico; (IV) su carácter retórico-lúdico (libre), para finalizar (V) evaluando brevemente sus alcances y límites.

I

La pregunta por el fundamento de la comprensión, que parece orientar todo el esfuerzo de VM, se plantea en el contexto del “olvido del lenguaje” (*die Selbstsprachvergeessenheit*). Se trata, sin duda, de una expresión del “olvido del ser” (*die Seinvergeessenheit*)⁴ que, para Heidegger, estructura la historia de la metafísica y de la cultura occidental. Tanto para Heidegger como para Gadamer es necesario “desocultar” y “develar” la estructura ontológica del lenguaje, de tal modo que en ella vuelva a brillar el acontecimiento del ser que no se da o acontece (*es gibt*) sino en y a través del lenguaje: “*el ser que puede ser comprendido es lenguaje*”.⁵

Con todo, existe una diferencia radical entre la evaluación (y la respectiva resolución) del olvido del lenguaje en Heidegger y en

³ Cf. J. Zimmerman (2001): “Confusion of Horizons: Gadamer and the Christian logos”, *Journal of Beliefs & Values*, Volume 22, Issue 1, Routledge, London, 2001, 87-98.

⁴ Cf. M. Heidegger (1997): *Ser y Tiempo*, § 6, 43-49; todas las citas y textos de M. Heidegger (1997): *Ser y Tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C. Ed. Universitaria, Santiago de Chile, y la pág. de esta edición.

⁵ VM I, 567. “Sein, das verstanden werden kan, ist Sprache” (WM I, 478).

Gadamer. Para Heidegger, el olvido del lenguaje se estructura sobre la objetivación del ser que ha realizado la metafísica occidental en tanto que onto-teo-logía. En efecto, el espíritu griego, al conceptualizar/objetivar (identificando la pregunta por el ser con la pregunta por la sustancia)⁶ y al establecer el carácter prioritario de la sustancia divina como objeto de la metafísica, olvidó la pregunta por el ser en general y, con ella, el necesario esclarecimiento de la estructura existencial del ente en el cual el ser se hace pregunta y problema: el *Dasein*.

Para Gadamer, el olvido del lenguaje no se origina en la conceptualización ni en la priorización de la entidad, sino en la relación entre las palabras y su condición de objetividad y de verdad. Platón (y no Aristóteles) ha sido el gestor de este olvido, al fundar la objetividad del lenguaje en la idea, olvidando la tensión entre naturalismo y convencionalismo propia de toda comprensión.

De este modo, la resolución del olvido del lenguaje es diversa en Heidegger y en Gadamer. Para Heidegger, la resolución pasa “ontológicamente” por la analítica existencial del *Dasein* (como hermenéutica de su facticidad) y “metafísicamente” por una consideración del acontecimiento del ser en el lenguaje no objetivante (cuyo paradigma es la poesía).

Para Gadamer, la resolución pasa por la estructura especulativa del lenguaje y su carácter universal y dialógico (fundado en la interioridad y exterioridad personal de su acontecimiento). En efecto, el lenguaje, en cuanto acontecimiento personal, es un acontecimiento histórico cuya experiencia, como conciencia histórico-efectual (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*), se establece como un juego retórico.⁷ Sin embargo, este juego no es una estructura no-objetivante, sino el acontecimiento del ser, en tanto que belleza y verdad, cuya objetividad se hace efectiva en cada acontecimiento de comunicación.

II

Gadamer sostiene que en el pensamiento griego se ha realizado un “olvido del lenguaje”. Este olvido del lenguaje viene dado por el problema de

⁶ Cf. *Met* VII, I, 1028a 2.

⁷ Cf. VM I, 584-585. La estructura retórica del juego es, para un intérprete tan autorizado como Grondin, el fundamento de la objetividad de la hermenéutica y, por tanto, la condición de posibilidad del giro ontológico del lenguaje ante la crítica de Habermas y de Derrida. Cf. Grondin (2000): *Unterwegs zur Reithorik. Gadamer Schiritt von Platon su Augustin in “Warheit un Methode”*, 207; en Figal-Grondin-Schmidt (2000): *Hermeneustische Wege. Hans Georg Gadamer zum Hundertsten*, Mohr Siebeck, 207-218. Para la crítica de Habermas, cf. Grondin (1999): 185-192; para la de Derrida, cf. Grondin (1999): 192-196.

la relación entre las cosas y las palabras.⁸ Para los sofistas, las palabras tienen una relación natural con las cosas; para Hermógenes, tienen una relación puramente convencional. Platón, por su parte, sostiene que existe una tercera posibilidad: las ideas tienen una relación natural con las cosas, al mismo tiempo que poseen una relación convencional con las palabras. De este modo, la verdad objetiva no se alcanza en las palabras, sino en las ideas.

El olvido del lenguaje se verifica en que es imposible pensar las ideas sin el lenguaje. El olvido del lenguaje es, entonces, el olvido de la comprensión. Si no hay comprensión de la verdad de las cosas sino en el lenguaje (como lugar donde la conciencia histórico efectual realiza la fusión de horizontes) y si el lenguaje mismo es incapaz de sostener esta conciencia y su pregunta como núcleo del comprender (como se ve tanto en el convencionalismo como en el naturalismo), entonces, el fenómeno de la comprensión se hace imposible.⁹

Con todo, el olvido no ha sido total (*keine vollständige*). Gadamer considera que:

Hay, sin embargo, una idea que no es griega y que hace más justicia al ser del lenguaje; a ella se debe que el olvido del lenguaje por el pensamiento occidental no se hiciera total. Es la idea cristiana de la encarnación.¹⁰

Existen tres elementos fundamentales que pertenecen intrínsecamente a esta idea: la identidad sustancial entre el *Logos* y el Padre (y el problema de la palabra interior como su correlato creado); la mediación corpórea del *Logos* y, finalmente, su sentido de actualización en la predicación. Estos tres elementos junto a la necesaria corrección ontológica, a saber, la diferencia entre el *Logos* divino y el *logos* humano, mostrarán un camino de superación del olvido del lenguaje y, por tanto, de fundamentación de la comprensión.

1. La identidad sustancial entre el *Logos* y el Padre. San Agustín y el problema de la palabra interior (*verbum cordis*). El dato cristiano contiene un aporte fundamental para el problema del lenguaje: el Verbo divino posee la misma naturaleza que el Padre y, por tanto, en la Trinidad no existe distancia entre palabra, concepto y cosa. El Verbo de Dios,

⁸ Relación que Gadamer califica de “íntima unidad de palabra y cosa” (die innige Einheit von Wort und Sache, WM I, 409).

⁹ Cf. VM I, 487-502.

¹⁰ VM I, 502: “Es gibt aber einen Gedanken, der kein griechischer Gedanke ist und der dem Sein der Sprache besser gerecht wird, so dass die Sprachvergessenheit des abendländischen Denkens keine vollständige werden kann. Es ist der christliche Gedanke der *Inkarnation*” (WM I, 422).

“generado” desde toda eternidad y encarnado en el seno de una mujer, la Santísima Virgen María (cf. Ga 4, 4),¹¹ es el Hijo eterno del Padre, la segunda Persona subsistente de la Trinidad divina.¹²

En el Dios Trino es posible verificar, de un modo ejemplar y, por cierto, único, la identidad y la diferencia entre palabra (Verbo), concepto (generación) y cosa¹³ (el Hijo). El envío del Hijo, ni revela un acto creador (contra Arrio), ni un cambio en la esencia divina (contra la acusación de los sabelianos), ni una devaluación de esta esencia (contra los gnósticos), ni una partición, una desigualdad o desemejanza, así como tampoco una univocidad de Dios con la creación (inmanentismo). Por el contrario, la manifestación del Verbo en carne es sacramento de la naturaleza divina: signo sensible de una realidad invisible y sobrenatural. El Hijo encarnado es Dios y hombre verdadero, consustancial al Padre por su naturaleza divina, consustancial a nosotros por su naturaleza humana.¹⁴

La relevancia de este modelo es clara para la superación del olvido del lenguaje. Si la palabra humana guarda semejanza y analogía con este protoacontecimiento de la Palabra divina, entonces existe una matriz teórica capaz de superar las teorías que identifican el signo con el concepto (naturalismo sofista), que lo dividen (convencionalismo) o que lo hacen mediar extrínsecamente en la idea (Platón). De este modo, la realidad trinitaria muestra, como en un reflejo, el fenómeno del lenguaje:

¹¹ “Al principio se intentó hacer uso de la oposición conceptual estoica entre logos exterior e interior (*logos proferichós kai endiathêtos*). Con esta distinción se pretendía destacar en origen el principio estoico del mundo que era el logos respecto a la exterioridad del puro hablar por imitación. Para la fe cristiana en la revelación es la dirección inversa la que adquiere muy pronto un significado positivo. La analogía entre palabra interna y externa, el que la palabra se haga sonido en la *vox*, obtiene ahora un valor paradigmático (Die Analogie von inneren und äusserem Wort, das Lautwerden des Wortes in der vox, gewinnt jetzt einen exemplarischen Wert)” (VM I, 503-504; WM I, 423-424).

¹² El Verbo de Dios es consustancial al Padre y coeterno con Él. El desarrollo del lenguaje técnico de la doctrina cristológica y trinitaria se realizó en los primeros siglos de la Iglesia, sobre este proceso puede consultarse: Grillmeier (1997): *Cristo en la tradición cristiana*, Salamanca; Perrone (1993): *De Nicea (325) a Calcedonia (451). Los cuatro primeros concilios ecuménicos. Instituciones, doctrinas, procesos de recepción*, en Alberigo (ed.): *Historia de los concilios ecuménicos*, Salamanca 1993, 19-44; Sesboüé (1989): *Historia de los dogmas, I. El Dios de la Salvación*, Salamanca 1995, pp. 187-207; Kelly (1989): *Early Christian Doctrines*, London, 280-309; Simonetti (1975): *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma; Milano (1984): *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Napoli, 98-153.

¹³ Entendida como subsistencia o hipóstasis.

¹⁴ Como definió el concilio de Calcedonia (451): consustancial al Padre según la divinidad, consustancial a nosotros según la humanidad. Cf. DS 301.

...se trata tan sólo de que a través de la contraimagen de la palabra humana aparezca el problema teológico de la palabra, el *verbum dei*, que es la unidad de Dios Padre y Dios Hijo. Pero para nosotros lo importante es precisamente esto, que el misterio de esta unidad tenga su reflejo (*Spiegelung*) en el fenómeno del lenguaje”.¹⁵

San Agustín muestra la relevancia de la interpretación teológica de la Palabra divina respecto de la palabra humana en su doctrina de la palabra interior (*verbum cordis*)¹⁶ que es el correlato creado del Verbo divino. Según Gadamer:

“La «verdadera» palabra, el *verbum cordis* es enteramente independiente de esta manifestación. . . Esta palabra interna es, pues, el espejo y la imagen (*der Spiegel und das Bild*) de la palabra divina. Cuando Agustín y la escolástica tratan 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*.”¹⁷

Lo semejante entre la Palabra divina y la palabra humana es el hecho de que la palabra humana es, propiamente, un *verbum cordis*, un acto de diálogo inmanente con “lo más íntimo de mí mismo”. En esta intimidad el lenguaje encuentra su mayor objetividad, dado que es ahí donde encuentra a Dios.

De este modo, “*la palabra interior del espíritu es tan esencialmente igual al pensamiento como lo es Dios Hijo a Dios Padre*”.¹⁸ Esta igualdad tiene en San Agustín un doble signo: por una parte permite explicar el fenómeno del lenguaje a partir de la procesión divina del Hijo (generación) y, por otra, permite explicar, o al menos barruntar

¹⁵ VM I, 503. “Gewiss ist dabei die menschliche Sprache nur indirekt zum Gegenstand der Bessnung erhoben. Es soll ja nur am Gegenbild des menschlichen Wortes das theologische Problem des Wortes, des *verbum dei*, nämlich die Einheit von Gottvater und Gottsohn heraustreten. Aber gerade das ist für uns das entscheidend Wichtige, dass das Mysterium dieser Einheit am Phänomen der Sprache seine Spiegelung hat” (WM I, 243).

¹⁶ Cf. *Sermo* 288, PL 38.

¹⁷ VM I, 505. “Das ‘wahre’ Wort, das *verbum cordis*, ist von solcher Erscheinung ganz unabhängig. Es ist weder prolativum noch cogitativum in similitudine soni. So ist dieser innere Wort der Spiegel und das Bild des göttlichen Wortes. Wenn Augustinus und die Scholastik das Problem das *verbum* behandeln, um für das Geheimnis der Trinität die begrifflichen Mittel zu gewinnen, so ist es ausschliesslich dies innere Wort, das Wort des Herzens und dessen Verhältnis zur *intelligentia*, das sie zum Thema machen” (WM I, 424).

¹⁸ VM I, 505: “Das innere Wort ist Geistes ist mit dem Denken genauso wesensgleich, wie Gottessohn mit Gottvater” (WM I, 425).

en lenguaje humano, la armónica estructura de las relaciones divinas (la trinidad psicológica).¹⁹

Grondin (2000) sostiene que ha sido la idea de la Encarnación la que “ha fascinado” (*fasziniert*) a Gadamer en orden a la resolución del problema del olvido del lenguaje. Esta “fascinación” y, con ella, la posibilidad de la resolución pasa por tres consecuencias. La primera, la igualdad esencial del verbo interior y del verbo exterior en el acontecimiento de la comprensión.²⁰ La segunda, resulta del proceso y del carácter de suceso de la Encarnación: la Encarnación no es un acontecimiento puramente espiritual, es literalmente, un hacerse carne.²¹ La tercera, que esta invariable materialidad del lenguaje, correlativa a la Encarnación, no implica nada que pueda reducirse, en el pensamiento completo, al nivel del enunciado de hecho.²²

Del mismo modo que en la Encarnación se mantiene la tensión entre la palabra interior y la palabra exterior, así, en el lenguaje, se mantiene la tensión entre el signo y el concepto, tensión que se resuelve en el diálogo, matriz formal de la comprensión. Estas tres consecuencias muestran la relevancia de la Encarnación como forma ontológica. Se trata, como expusimos anteriormente, del doble signo de la procesión interna (*logos endiatethós*) y de la correlativa emisión externa (*logos proferikós*) cuya tensión constitutiva, que es el núcleo de la Encarnación, posibilita hermenéuticamente la resolución del olvido del lenguaje en la comprensión.²³

Sin embargo, este doble signo entraña, como bien señala Gadamer, un problema de circularidad:

“El «lenguaje de la razón» no es por sí mismo un lenguaje. ¿Y qué sentido tiene entonces hablar, frente al carácter insuperable de nuestra vinculación lingüística, de una «palabra interior» que se hablaría en el lenguaje puro de la razón? ¿Cómo reconocer la palabra de la razón (reproduciendo aquí con «razón» el *intellectus*) como una verdadera «palabra» si no ha de ser

¹⁹ Cf. M. Schmaus (1969): *Die Psychologische Trinitätslehre des heiligen Agustinus*. Münstersche Beiträge zur Theologie, Münster: 136-144.

²⁰ “Die erste Konsequenz ist der “Wesensgleichheit” des inneren und des äusseren Wortes im Inkarnationsvorgang” (Grondin (2000): 213).

²¹ “Die zweite Konsequenz folgt aus dem Prozess –und Geschehenscharakter der Inkarnation. Die Inkarnation lässt sich ja nicht als ein rein spirituelles Ereignis fassen. Sie est büchstäblich Fleischwerdung. Für die hermeneutische Sprachausfassung hat dies zur Folge, dass die Fleischwerdung des Denkes in, besser, als Sprache unabdingar zum Sinn gehört, der verstanden, geteilt und mitgeteilt werden kann” (Grondin (2000): 214).

²² “Es gibt eine dritte, subtile und seher wichtige Konsequenz: Diese unabdingbare Materialität der Sprache impliziert nicht, dass sich das ganze Denken auf die Ebene der tatsächlichen Aussagen reduzieren lässt” (Grondin (2000): 214).

²³ Cf. Teófilo de Alejandría, *Ad Autolico*, II, 22.

una palabra que suene realmente, ni siquiera el *phantasma* de una de éstas, sino lo designado por ella con un signo, en consecuencia la referencia o lo pensado mismo?”²⁴

En efecto, la sola palabra interior requiere de un proceso de determinación ontológica (finitud) para que su modelo permita explicar el lenguaje y, con él, el problema de su comprensión. Esta dimensión de finitud será aportada por Santo Tomás.

2. Santo Tomás, siguiendo el platonismo cristiano de San Agustín, considera el problema de la palabra interior desde su fundamento en la finitud creatural. Sostiene Gadamer:

La palabra interior, en cuanto que expresa el pensar, reproduce al mismo tiempo la finitud de nuestro entendimiento discursivo. Como nuestro entendimiento no está en condiciones de abarcar en una sola ojeada del pensar todo lo que sabe, no tiene más remedio que producir desde sí mismo en cada caso lo que piensa, y ponerlo ante sí en una especie de propia declaración interna. En este sentido todo pensar es un decirse.²⁵

En efecto, el proceso mediante el cual el pensar “*se dice a sí mismo*” (*Sichsagen*), aunque tenga un fundamento teológico objetivo en la inhabitación de Dios en el alma (*mens*), no deja de ser siempre y en cada caso finito y, por tanto, una manifestación de la finitud de la comprensión discursiva humana (*die Endlichkeit unseres diskursiven Verstandes*).

Sin embargo, la asunción de esta limitación, que es altamente fecunda para la superación del problema del olvido del lenguaje, no comporta una disminución de su poder analógico respecto del misterio de la Trinidad considerada en sí misma.²⁶ En efecto, la solución de Santo

²⁴ VM I, 505-506. “Die ‘Sprache der Vernunft’ ist keine Sprache für sich. Was soll es also für einen Sinn haben, angesichts der Unaufhebbarkeit unserer Sprachgebundenheit von einem ‘inneren Wort’ zu sprechen, das gleichsam in der reinen Vernunftsprache gesprochen wird? Worin erweist sich das Wort des Vernunft (wenn wir mit Vernunft hier intellectus wiedergeben) als ein wirkliches ‘Wort’, wenn es doch kein wirklich ertönendes Wort sein soll, auch nicht das Phantasma eines solchen, sondern das von diesem mit einem Zeichen Bezeichnete, d.h. aber das Gemeinte und Gedachtet selbst? (WM I, 425).

²⁵ VM I, 507. “Das innere Wort, indem es das Denken ausdrückt, bildet also gleichsam ab. Weil unser Verstand das, was er weiss, nicht in Einem denkenden Blick umfasst, muss er jeweils das, was es demkt, erst aus sich herausführen und wie in einer inneren Selbstaussprache vor sich selber hinstellen. In diesem Sinne ist alles Denken ein Sichsagen” (WM I, 426).

²⁶ “Pero si la doctrina de la palabra interior no quiere decir otra cosa que la discursividad del pensar y el hablar humano, ¿cómo puede entonces ser la «palabra» una analogía

Tomás muestra cómo al interior de la Trinidad se verifican procesiones intelectuales que explican la relación entre Palabra y su Principio, que es el Padre, que no poseen un orden temporal (como en el caso del verbo y el concepto finitos) sino que poseen un orden relativo eterno (procesión intelectual o generación).²⁷ Afirma Gadamer:

Es verdad que a la relación de las personas divinas entre sí no debe convenirle temporalidad alguna. Sin embargo, la secuencialidad que caracteriza a la discursividad del pensamiento humano tampoco es en realidad una relación temporal.²⁸

La secuencialidad (*das Nacheinander*) que se verifica entre pensamiento humano (concepto) y su expresión en el lenguaje (palabra) es finita, sin embargo no es temporal (*kein zeitliches Verhältnis*); tal como la secuencialidad (procedencia) intratrinitaria es de un orden divino y no importa temporalidad.²⁹

De este modo, la doctrina de las relaciones divinas, en primer lugar, salva positivamente (como producto de las procesiones inmanentes en Dios) la trascendencia de la esencia divina; en segundo lugar, muestra negativamente la finitud de la procesión de la palabra humana, y, por tanto, en tercer lugar, perfecciona el modelo de la procesión para el

del proceso de las personas divinas de que habla la doctrina de la Trinidad? ¿No se opone a ello precisamente la oposición entre intuición y discursividad? ¿Dónde está lo común entre uno y otro «proceso»?» (VM I, 507).

²⁷ Para Santo Tomás la unidad de la esencia expresa y manifiesta un movimiento ad intra, explicado por la propia trascendencia de Dios: “ahora bien, como Dios es superior a todas las cosas, lo que se dice de Dios no se ha de entender en modo alguno como lo encontramos en las creaturas finitas, por tanto (...) debemos entender la procesión en cuanto emanación inteligible y como emana de quien lo dice el verbo inteligible, que permanece en él” (S. Th I q. 27 a. 1, resp.). Dos son los elementos fundamentales: el primero, la centralidad de la *analogía entis* como criterio hermenéutico último de todo conocimiento las creatural (cf. S.Th I q. 32 a. 1), el segundo, la sustancia divina es analógicamente racional y, por tanto expresa dos emanaciones inteligibles: una proveniente del acto inteligible y otra del acto voluntario, una que describe la procesión del Hijo (generación) y otra la procesión del Espíritu (propia procesión –griegos–; espiración –latinos–).

²⁸ VM I, 507. “Est is wahr, dass dem Verhältnis der göttlichen Personen zueinander keine Zeitlichkeit zukommen soll. Indessen ist das Nacheinander, das für die Diskursivität des menschlichen Denkens bezeichnend ist, im Grunde auch kein zeitliches Verhältnis” (WM I, 427).

²⁹ Este punto ya fue puesto de relieve por Atanasio en su descripción y refutación del arriaismo subordinacionista que sostenía que “hubo un tiempo en el cual Dios no fue Padre”.

análisis del lenguaje creatural y, con él, el problema del fundamento absoluto e histórico de la comprensión.³⁰

En efecto, si la objetividad del lenguaje se verifica en la procesión finita como relación entre verbo y concepto, entonces, lo que es la debilidad de la finitud del entendimiento humano se transforma en el núcleo de la fortaleza del acto de la comprensión. Concluye Gadamer:

Si queremos comprender de una manera más exacta el momento procesual de la palabra, que para nuestro planteamiento del nexo de lingüisteidad y comprensión es el más importante, no podremos quedarnos en la coincidencia con el problema teológico, sino que tendremos que detenernos un poco en la imperfección del espíritu humano y en su diferencia con lo divino.³¹

Esta semejanza en la diferencia nos conduce al problema del sentido análogo de la predicación.

3. La analogía entre Palabra divina y palabra humana mostró su relevancia para el problema del olvido del lenguaje. La palabra humana comparte con la Palabra divina su carácter de proceso indivisible y circular de relación entre palabra y concepto.

Este proceso, además, indica necesariamente un sentido de mediación. Tanto la Palabra divina como la palabra humana, en el proceso de la exteriorización (y, por tanto, en el proceso de la formación del concepto), requieren de una mediación convencional.

En el caso de la Palabra divina, se requiere la creación y la asunción de una naturaleza humana perfecta por parte del Verbo; en el caso de la palabra humana, se requiere el signo externo y visible que representa el concepto.

³⁰ “Este surgir es al mismo tiempo un perfecto permanecer en sí. Si la relación divina de palabra e intelecto puede ser descrita de manera que la palabra tenga su origen en el intelecto, pero no parcialmente sino por entero (*totaliter*), del mismo modo vale para nosotros que aquí una palabra surge *totaliter* de otra, lo que significa que tienen su origen en el espíritu igual que la sucesión de la conclusión desde las premisas (*ut conclusio ex principiis*). 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*: la palabra no se forma una vez que se ha concluido el conocimiento, hablando en términos escolásticos, una vez que la información del intelecto es cerrada por la *species*, sino que es la realización misma del conocimiento. En esta medida la palabra es simultánea con esta formación (*formatio*) del intelecto” (VM I, 508).

³¹ VM I, 509. “Wenn wir das prozessuale Moment am Wort genauer erfassen wollen, das uns für unsere Frage nach dem Zusammenhang von Sprachlichkeit und Verstehen das wichtige ist, werden wir bei der Übereinstimmung mit dem theologischen Problem nicht stehenbleiben dürfen, sondern werden bei der Unvollkommenheit des menschlichen Geistes und dem Unterscheide zum Göttlichen zu verweilen haben” (WM I, 428).

Finalmente, en ambos casos, este proceso de emanación y de procesión tiene un sentido que actualiza el acontecimiento originario: en el caso de la Palabra divina, la predicación;³² en el caso de la palabra humana, la lingüisticidad del diálogo que se realiza en la tradición. De este modo: “*el sentido de la palabra no puede separarse del acontecer de esta proclamación*”.³³

Sin embargo, estas semejanzas no pueden sino actualizarse en una mayor diferencia que hace aplicable el modelo a escala creada. La unidad y la diferencia del diálogo intratrinitario son el fundamento de la unidad y la diferencia del diálogo y el lenguaje creado. Sin embargo, este lenguaje es tal si es posible mostrar su finitud y multiplicidad. En la Trinidad no hay, propiamente hablando, comprensión, porque no hay finitud y temporalidad.³⁴

4. Gadamer sostiene que entre la Palabra divina y la palabra humana subsisten tres diferencias. Si queremos comprender de una manera más exacta el momento procesual de la palabra no es posible permanecer en la coincidencia teológica, es necesario considerar la limitación ontológica (finitud) del espíritu humano y su diferencia con lo divino.

Es Santo Tomás quien destaca las tres diferencias. Gadamer sintetiza:

En primer lugar, la palabra humana es potencial antes de actualizarse.³⁵
A diferencia de la palabra divina, la humana es esencialmente imperfecta.
Ninguna palabra humana puede expresar nuestro espíritu de una manera perfecta...³⁶

³² “La diferencia entre la unidad de la palabra divina y la multiplicidad de las palabras humanas no agota la cuestión. Al contrario, unidad y multiplicidad mantienen entre sí una relación fundamentalmente dialéctica” (VM I, 512).

³³ VM I, 512. “Der Sinn des Wortes ist vom Geschehen der Verkündigung nicht ablösbar” (WM I, 431).

³⁴ Se entiende de la Trinidad en sí misma. En la Trinidad que actúa en la historia de la salvación, existe temporalidad en la humanidad asumida del Verbo.

³⁵ Gadamer (1993)⁵: VM, 509. “...dass das menschliche Wort potentiell ist, bevor es aktualisiert wird” (WM I, 228). Además: “Tomás encontró para esto una imagen espléndida: la palabra es como un espejo en el 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 en el conjunto de sí mismo 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. En el espíritu divino no se da nada análogo” (VM I, 510; cf. WM I, 428-429).

³⁶ VM I, 510. “Im Unterschied zum göttlichen Wort ist das menschliche Wort wesensmäßig unvollkommen” (WM I, 429). Además: “La multiplicidad de las palabras no significa, pues, en modo alguno que en cada palabra hubiera alguna deficiencia que

Mientras Dios expresa en la palabra su naturaleza y sustancia de una manera perfecta y en una pura actualidad, cada idea que pensamos y cada palabra en la que se cumple este pensar es un mero accidente del espíritu.³⁷

La potencialidad, la finitud y la accidentalidad de la palabra humana son el fundamento de la comprensión. En efecto, dado que nuestra palabra es potencial (respecto de su actualización tanto en el lenguaje como en el concepto), que esta potencialidad importa imperfección (dada la finitud de la palabra y el concepto creados) y que esta limitación es, en suma, accidentalidad, entonces, el lenguaje, como fenómeno, y su problema, la comprensión, son posibles.

De este modo, la idea cristiana de la Encarnación de la Palabra intratrinitaria supera el problema del olvido del lenguaje en un doble aspecto. Por una parte, manifiesta la unidad (potencial, imperfecta y accidental) de la palabra y el pensamiento³⁸ y, por otra, muestra el carácter eminentemente dialéctico del lenguaje humano: su potencialidad es la condición de su acto, su imperfección implica la posibilidad de la perfección y su accidentalidad es una apertura hacia la búsqueda de la esencia.³⁹

Así, la objetividad del lenguaje humano no queda devaluada sino, por el contrario, posibilitada en su núcleo ontológico más profundo:

podiera superarse, en cuanto que no expresa de manera perfecta aquello a lo que el espíritu se refiere; al contrario, porque nuestro intelecto es imperfecto, esto es, no se es enteramente presente a sí mismo en aquello que sabe, tiene necesidad de muchas palabras. No sabe realmente lo que sabe” (VM I, 510; cf. WM I, 429).

³⁷ Gadamer (1993)²: VM, 510. “Damit aber hängt der dritte Unterschied zusammen. Während Gott im Wort seiner Natur und Substanz in reiner Aktualität vollkommen ausspricht, ist jeder Gedanke, den wir denken, und damit auch jedes Wort, in dem dieses Denken sich vollendet, ein blosses Akzidens des Geistes” (WM I, 429). Además: “De este modo el pensamiento hace el camino hacia concepciones siempre nuevas, y en el fondo no es perfectible del todo en ninguna. Su imperfectibilidad tiene como reverso el que constituye positivamente la verdadera infinitud del espíritu, que en un proceso espiritual siempre renovado va más allá de sí mismo y encuentra en ello la libertad para proyectos siempre nuevos” (VM I, 510-511; cf. WM I, 429-430).

³⁸ “Resumiendo ahora lo que puede sernos de utilidad en la teología del verbo, podemos retener *en primer lugar* un punto de vista que apenas se ha hecho expreso en el análisis precedente, y que tampoco llega a serlo apenas en el pensamiento escolástico, no obstante ser de una importancia decisiva para el fenómeno hermenéutico que nos interesa a nosotros. 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*” (VM I, 511).

³⁹ “Sin embargo, hay una *segunda* cosa que puede enseñarnos este pensamiento escolástico. La diferencia entre la unidad de la palabra divina y la multiplicidad de las palabras humanas no agota la cuestión. Al contrario, unidad y multiplicidad mantienen entre sí una relación fundamentalmente dialéctica” (VM I, 512).

el de su vínculo creatural que es la esencia de lo “platónico-cristiano” (*dem christlichen Platoniker*). Afirma Gadamer:

...igual que al comienzo, en la discusión sobre la investigación analógica en la academia platónica, también al final de la discusión medieval sobre los universales se piensa una verdadera cercanía entre palabra y concepto. (...) En medio de la diferencia se conserva la coincidencia, y es ésta la que interesa al platónico cristiano: lo esencial para él es la referencia objetiva que mantiene toda lengua humana, no tanto la vinculación del conocimiento humano de las cosas al lenguaje. Esta representa sólo una refracción prismática en la que aparece la verdad una.⁴⁰

Será necesario, entonces, mostrar cómo esa objetividad, que está más allá del concepto, aparece en el proceso mismo de su formación y cómo lo ganado por la interpretación escolástica del problema del lenguaje (la identidad y la diferencia entre Palabra divina y palabra humana) es capaz de iluminar la objetividad de la comprensión que está “más acá” y “más allá” de la objetividad pretendida por las ciencias de la naturaleza.

III

1. La Encarnación, para Gadamer, permite considerar la ontología del lenguaje como una ontología en tensión. Esta tensión realiza su objetividad no primeramente en la relación entre concepto y cosa significada (objetividad parcial que se expresa en el saber científico, en las proposiciones categóricas y en la verdad como adecuación en la composición) sino en el acontecimiento originario de la tradición: en el diálogo de la conciencia histórico-efectual que, como experiencia, permite acceder, horizontalmente, a una nueva objetividad total que fundamenta toda objetividad posible en la comprensión.

Se trata ahora, de una tensión especulativa:

Sólo ahora llegamos, por fin, al verdadero suelo y fundamento del gran enigma dialéctico de lo uno y lo múltiple, que tuvo en vilo a Platón, como el antagonista del *logos*, y que experimentó una tan misteriosa confirmación en la especulación trinitaria de la edad media. (...) Es siempre una palabra

⁴⁰ VM I, 524-525. “Wie am Anfang in der Diskussion der Analogieforschung in der platonischen Akademie, so ist auch am Ende der Universaliendiskussion des Mittelalters eine wirkliche Nähe zwischen Wort und Begriff (...) In aller Differenz bleibt die Übereinstimmung gewahrt, und auf sie kommt es dem christlichen Platoniker an: Der Sachgebundenheit der menschlichen Sacherkenntnis, ist ihm das Wesentliche. Diese stellt nur eine prismatische Brechung dar, in der die eine Wahrheit scheint” (WM I, 442).

que nos decimos unos a otros y que se nos dice (teológicamente “la” palabra de Dios); pero la unidad de esa palabra se despliega una y otra vez, como hemos visto, en el hablar articulado. Esta estructura del *logos* y del verbo, tal como se reconoce en la dialéctica platónica y agustiniana, no es sino el reflejo de sus contenidos lógicos.⁴¹

Es este un carácter de unidad especulativa: es el ser en sí y para sí del lenguaje el que fundamenta el aspecto universal y, por tanto ontológico,⁴² de la comprensión.

En efecto, el acontecimiento de la Encarnación es una expresión radical de la estructura especulativa del lenguaje: la palabra interior y la palabra exterior o profesada no son sino un mismo “en sí” teológico⁴³ e inmanente que se refleja en un “para sí” económico y trascendente.

2. La reflexión especulativa de la Encarnación no es sólo el modelo formal (como ve Gadamer a instancias de Hegel)⁴⁴ sino que, teológicamente, es su fundamento objetivo: sí, de hecho existe una objetividad suprema, es la del *Logos* único y enunciado en la carne. Y, de hecho, la estructura especulativa del lenguaje, tal y como se revela en la experiencia del diálogo y de la comprensión, es un *preambula fidei* de nuevo cuño que se expresa en la ontología trinitaria.⁴⁵ Sin embargo, Gadamer desarrolla sólo el miembro finito y fáctico de la analogía entre la Palabra divina y la palabra humana: los dioses no se dedican a filosofar.⁴⁶

3. Gadamer, inspirado en San Agustín, relaciona la metafísica platónica de la luz con la doctrina cristiana de la palabra en el acontecimiento de lo

⁴¹ VM I, 548. “Nun erst gewinnt das grosse dialektische Rätzel des Einen und Vielen, das Plato als das Widerfahrnis des Logos in Atem hielt und das in der mittelalterlichen Trinitätsspekulation eine geheimnisvolle Bewahrheitung erfuhr, seinen wahren Grund und Boden (...). Es ist immer *ein* Wort, das wir einander sagen und das uns gesagt wird (theologisch ‘das’ Wort Gottes)- aber die Einheit dieses Wortes legt sich, wie wir sahen, je und je auseinander in artikuliert Rede. Diese Struktur des Logos un des Verbum, wie sie die platonische und augustinsche Dialektik eskannt hat, ist die blosser Spiegelung seiner logischen Gehalte” (WM I, 461-462).

⁴² Para Grondin, el carácter “ontológico” y “universal” es muchas veces intercambiable en Gadamer. Cf. Grondin (1999): 157, 174-175.

⁴³ En el sentido de los padres, donde “teológico” significa lo acontecido *a priori* en el seno de la Trinidad.

⁴⁴ Cf. VM I, 558-567.

⁴⁵ Cf. Hemmerle (2005): *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional*. Sígueme, Salamanca. Especialmente, 28-31, donde Hemmerle establece la relación entre teología y ontología a partir de la estructura relacional de la palabra.

⁴⁶ Para este acerto, cf. Grondin (1999): 177-178. Para un desarrollo del miembro infinito y teológico de la analogía, cf. Hemmerle (2005): 61-63.

Bello: en lo Bello, lo verdadero resplandece, se ilumina (en sí) e ilumina (para sí) la verdad (y la prístina objetividad) de la comprensión:

Se trata, pues, de la metafísica platónica y neoplatónica de la luz, con la que se enlaza la doctrina cristiana de la palabra, del *verbum creans* (...). La luz, que hace que las cosas aparezcan de manera que sean en sí mismas luminosas y comprensibles, es la luz de la palabra.⁴⁷

No en vano, la *República*⁴⁸ (con el símil del sol) y el *Génesis*⁴⁹ (con la interpretación agustiana de la creación) son correlatos tanto de la estructura especulativa como del carácter universal, no sólo del lenguaje, sino también de la teología cristiana del *Logos*.

En ambos casos, la interpretación instrumental del lenguaje (que, a través del proceso de la formación del concepto como abstracción, ha dado luz a la lógica y a la consecuente objetividad de las ciencias formales y empírico-formales) es anticipada por la interpretación hermenéutica del lenguaje en la cual acontece una donación originaria de sentido (la luz del sol que es el Bien y la Palabra creadora de Dios) que otorgan una estructura dialógica y, en un sentido nuevo, retórica,⁵⁰ a la objetividad y a la verdad de las ciencias y a las manifestaciones (como el arte y la poesía) del espíritu.

4. Este carácter retórico posee una objetividad previa a cualquier objetivación formal y empírica posible, dado que importa, en su carácter especulativo, una universalidad que entraña la manifestación: la belleza es más “objetiva” que la verdad misma, dado que hace posible la veracidad (objetividad en tanto que manifestación y adecuación) de la misma verdad.

Desde este punto de vista, la metáfora (como la del sol y la del *Génesis*) reemplaza, en el nivel de la fundamentación, al concepto porque “*pensar no es un subsumir*”.⁵¹ La metáfora es especulativa porque es una encarnación del *logos* consustancial al pensamiento.

⁴⁷ VM I, 577. “Es nun die platonisch-neuplatonisch Lichtmetaphysik, an die sich die christliche Lehre vom Wort, dem *verbum creans* anschliesst, die wir oben ausführlich gewürdigt haben (...). Das Licht, das alles so hervortreten lässt, dass es in sich selbst einleuchtend und in sich verständlich ist, das Licht des Wortes” (WM I, 487).

⁴⁸ *Rep.* VII, 508c.

⁴⁹ *Gn* 1,1 ss.

⁵⁰ Como sostiene Grondin: “Gegenüber der logistischen Auffassung des Denkens entwickelt Gadamer in “Warheit und Methode einen rhetorischen Begriff des Denkes” (Grondin (2000): 217).

⁵¹ “Denken ist nicht ein Subsumieren, sondern ein Wortesuchen für das, was zu sagen ist, wenn man etwas verstehen will” (Grondin (2000): 217).

Esta consustancialidad entre imagen (*eikon*) y verdad; entre palabra interior y palabra exterior, entre *logos endiatêthós* y *logos proferikós*, es constituida de manera ontológica y pensada especulativamente en y desde la consustancialidad del Hijo y del Padre:⁵² éste es el fundamento de la universalidad y del respectivo giro ontológico del lenguaje.

La objetividad retórica del lenguaje es la objetividad del juego, es decir, de la libertad creadora. En él se componen especulativamente, por una parte, la palabra proferida y la palabra pensada, y, por otra, la pregunta y la respuesta que configuran el lenguaje como lugar de la comprensión del ser. Es en la ejecución del diálogo (en forma de pregunta y de respuesta) donde la estructura especulativa del lenguaje alcanza su universal objetividad, su verdad y, paradójicamente, su método. Esta libertad es correlato creado de la libertad creadora del Dios Trino que se expresa, radicalmente, en la libertad del Hombre-Dios, Jesucristo, que en su entrega radical verificó realmente y posibilitó definitivamente la capacidad de una comprensión al mismo tiempo horizontal (histórica) y especulativa (absoluta) de la comunicación y de la comprensión.⁵³

5. De esta forma, el acontecimiento de la Encarnación, que permitió superar histórica y estructuralmente el olvido del lenguaje, puede considerarse, por eso mismo, como expresión del juego (drama): juego ya no humano sino divino, que es condición de posibilidad de toda comprensión y de toda habitación en el sentido del ser. De esta forma, las palabras de San Juan recobran un nuevo sentido: “*el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros*” (Jn 1, 14).

El Verbo divino y el verbo humano, cada uno en su nivel ontológico, otorgan sentido al drama de la finitud y en ella, y desde ella, concurren hacia la esperanza de una objetividad nueva, de una verdad esplendorosa y de un nuevo método que no mezcle ni confunda, pero

⁵² “War es vorhin die Analogie zwischen dem göttlichen Inkarnationsprozess und der unausweislichen Sprachlichkeit unseres Denkvollzugs, die uns weiterführte, so ist in diesem Fall die Differenz zwischen dem göttlichen Verbum und dem menschlichen, die für die Hermeneutik lehrreich wird. Der inkarnierte Logos Gottes entspricht ja voll und ganz dem göttlichen Wesen. Es ist “wesensgleich (*homoousia*) mit ihm, da er deren vollkommene und restlose Manifestation bietet”. (GRONDIN (2000): 215).

⁵³ Esta síntesis entre lo histórico y lo absoluto realizado en Jesús de Nazaret es el núcleo de la comprensión cristiana de lo real, como sostiene S. Fernández: “afirmar que la realidad histórica de Jesús de Nazaret es portadora de un significado universal, único y definitivo, equivale a decir que lo culturalmente condicionado (la humanidad del Hijo) es capaz de portar y expresar lo universalmente válido (la divinidad del Hijo), pues ambas realidades coinciden porque están unidas hipostáticamente, es decir, en una única persona” (Fernández (2008): “El carácter universal, único y definitivo de Jesús de Nazaret en los inicios de la cristología”, *Teología y Vida*, XLIX, N. 12, 141).

que tampoco divida y separe la finitud humana de la Infinitud Divina, horizonte último de sentido de lo real.⁵⁴

IV

Luego de considerar la evaluación de Gadamer del problema del olvido del lenguaje y su recepción, a través de la idea de la Encarnación, en el pensamiento medieval que surge de la teoría de la palabra interior de San Agustín, es posible resaltar algunas consideraciones relevantes para el problema de la comprensión en general.

1. El problema del olvido del lenguaje (*die Selbstsprachvergessenheit*) se define en torno a la relación entre la palabra (*das Wort*), en tanto que *verbum cordis*, y la cosa significada por ella. Tanto la identificación naturalista como la división convencionalista disuelven el problema y con él, la posibilidad de la comprensión que aparece en la íntima unidad entre palabra y cosa (*die innige Einheit von Wort und Sache*).
2. El problema del olvido del lenguaje encuentra una nueva reformulación a la luz de la verdad cristiana de la Encarnación. En ella, la Palabra divina (la segunda Persona de la Trinidad), siendo consustancial al Padre, es engendrada (al modo de una procesión intelectual) y proferida *ad extra* (de la Trinidad) en su envío como hombre. Este fenómeno de la Encarnación como idea (*der christliche Gedanke der Inkarnation*) significa una nueva y radical fundamentación del acontecimiento de la comprensión, pese al silencio que Gadamer impuso a este fundamento en sus escritos posteriores.⁵⁵

⁵⁴ Cf. Esta perspectiva teológica en Hemmerle: “El juego entre el ente y el ente, entre el pensar y el ser, entre el hablar y el hablar es incesantemente distinto. Y, sin embargo, todos los juegos se hallan enteverados, juegan continuamente un único juego. (...) Sin embargo, nos debemos a nosotros y el juego se debe conjuntamente a lo sustraído en el juego, a lo que, a pesar de todo, suscita nuestra respuesta y nuestra responsabilidad, lo que como más oculto en el don manifiesto del juego se nos da y lo que, por su parte, es lo único que recompensa y permite que nosotros nos demos por completo. Leído desde abajo, desde la inmediatez del juego, eso podrá ser una cosa última, una cosa suprema, lo más análogo de todas las analogías, aquella que nosotros experimentamos de manera suma el ser y el pensar como un límite que en el juego nos remite más allá del juego: el misterio, Dios mismo aparece como remitido al juego de la analogía” (Hemmerle (2005): 62-63).

⁵⁵ Cf. Zimmerman (2001): “Confusion of Horizons: Gadamer and the Christian logos”, *Journal of Beliefs & Values*, Volume 22, Issue 1, Routledge, London, 2001, 87-98.

3. Este fundamento consiste en la analogía que existe entre el Verbo divino y la palabra humana como proceso. En efecto, contra la doctrina platónica del *Cratilo*, la objetividad de la palabra humana no se encuentra en el concepto o idea, sino en la palabra proferida que, en su acto de emanación, se asemeja al Verbo divino. Sin dejar de ser concepto, y siempre en tanto que lo significa, la palabra se hace significativa y expresiva de la fusión de horizontes en el cual la experiencia que constituye la conciencia histórico efectual, realiza la comprensión.
4. Sin embargo, la analogía entre Verbo divino y palabra humana expresa un triple límite: respecto del Verbo divino que es perfecto, actual y esencial, la palabra humana, en tanto que finita y temporal, es imperfecta, potencial y accidental (como lo muestra el proceso de conceptualización). Este límite constituye la posibilidad de la comprensión.
5. Este límite, que es la posibilidad de la comprensión, se verifica en el proceso de la formación de los conceptos. Este proceso importa una objetividad que no es puramente convencional. La conceptualización natural se realiza en el lenguaje vivo de la *polis* (Platón) y por medio del ejercicio dialéctico (Aristóteles) que hace que la reproducción y la traslación del sentido construyan el concepto científico a través de la alegoría, el ejemplo, la parábola y el símil. En efecto, esta objetividad fontal está más allá de la lógica divisiva científica (estoicismo), se basa en la experiencia compartida y precientífica de la verdad de lo real tal y como aparece en el lenguaje y, en primer y último término, en la objetividad suma de la inmanencia intratrinitaria y su revelación histórica en Jesús de Nazaret.
6. De este modo, la palabra humana, en su finitud y accidentalidad (que requiere, por tanto, de la convencionalidad del acuerdo), va más allá de sí misma en el acto creador de la comprensión. La concepción cristiana de la palabra (basada en la identidad y la diferencia con la Palabra divina encarnada) es capaz, de esta manera, de superar la aporía entre concepto y palabra que constituye el problema del olvido del lenguaje: no hay pensamiento sin palabra (como concepto natural), tampoco hay palabra sin pensamiento (como concepto científico).
7. Esta circularidad es aquella de la comprensión que se realiza en y desde su estructura especulativa. En la actualización del diálogo como tradición es posible la fusión de los horizontes finitos del lenguaje humano. Sin embargo, la fusión misma que hace posible la comprensión es, potencialmente infinita y da cuenta, al mismo tiempo, de la dramática finitud de la palabra humana y de su pretensión legítima de objetividad y de verdad. Es así como

el acontecimiento de la Encarnación no sólo permite resolver el problema del olvido del lenguaje, sino que ontológicamente permite, por una parte, establecer su objetividad última en la que resplandece su verdad y, por otra, muestra la dimensión lúdica (libre) de su aplicación, único horizonte en el cual el diálogo da lugar al lenguaje y éste, a la comprensión del ser, y más allá en su fundamento último que es Dios Trino revelado en Jesucristo, verdadero Dios nacido de María Virgen en la plenitud de los tiempos.

BIBLIOGRAFÍA

- Aubenque, P.: *Le problème de l'être chez Aristote*. PUF, París, 1962 = *El problema del ser en Aristóteles*. Taurus, Madrid, 1981.
- Aubenque, P.: *Sens et structure de la Métaphysique aristotélicienne*, 1963, en A.A. V.V., *Études Aristotéliennes, Métaphysique et Théologie*. Vrin-Reprise, Paris, 1963; 1985.
- Fernández, S.: "El carácter universal, único y definitivo de Jesús de Nazaret en los inicios de la cristología", *Teología y Vida*, XLIX, N. 12, 2008, 115-142.
- Figal, G. - Grondin, J. - Schmidt, D. (Hgrs.): *Hermeneutische Wege. Hans Georg Gadamer zum Hundertsten*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2000.
- Gadamer, H. G.: *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Gesammelte Werke. B 1. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1986.
- Gadamer, H. G.: *Verdad y Método*. Sígueme, Salamanca, 1993.
- Grondin, J.: *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Herder, Barcelona, 2000.
- Grondin, J.: *Unterwegs zur Rhetorik. Gadamer Schiritt von Platon su Augustin in "Warheit un Methode"*, en Figal, G. - Grondin, J. - Schmidt, D. (2000): 207-218.
- Heidegger, M.: *Ser y Tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C. Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1997.
- Heidegger, M.: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Trotta, Madrid, 2002.
- Hemmerle, K.: *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional*. Sígueme, Salamanca, 2005.
- Schmaus, M.: *Die Psychologische Trinitätslehre des heiligen Agustinus*. Münstersiche Beiträge sur Theologie, Münster, 1969.
- Zimmerman, J.: "Confusion of Horizons: Gadamer and the Christian logos", *Journal of Beliefs & Values*, Volume 22, Issue 1, Routledge, London, 2001, 87-98.