

la cultura y los valores en un mundo que se autodestruye, ya a una refundación de la vida moral que es, precisamente, el remate de este libro al plantearse nuevamente el problema del fundamento metafísico del orden moral.

Como el mismo autor advierte, ya la exposición de ciertos temas, ya la insistencia en ellos pero con otro sentido, hace inevitable la existencia de algunas reiteraciones; pero siempre ordenadas a una nueva clarificación, sea del tomismo, sea de la filosofía actual a la luz de la metafísica del ser. Esta insistencia es característica de un hábito intelectual por desgracia hoy menospreciado. Verdaderamente es ejemplificador un tan sostenido, arduo y sólido esfuerzo por asumir críticamente las instancias del pensamiento contemporáneo salvando lo salvable de esta tremenda crisis por su inserción en los firmes fundamentos de la metafísica tradicional. Este nuestro mundo occidental en vías de autodestrucción como resultado final del proceso del inmanentismo, no tiene otra salida ni salvación que su re-implantación en una metafísica del ser. Comprendo perfectamente que sólo expresar esto parecerá una locura a los representantes de este mundo que se autodisuelve y, sin embargo, cuando todos los caminos se han cerrado, corresponde afrontar el dilema que plantea Monseñor Derisi: *O intelectualismo teísta o hundimiento en la nada total*. Con este libro hace un aporte vigoroso desde aquí —desde nuestra Argentina en crisis— para reencauzar al hombre a su normalidad ontológica y, por ahí, hacia su destino eterno. Así están planteadas las cosas: Todo o nada; sí, sí, no, no. Tal es la situación del hombre actual y Monseñor Derisi propone la respuesta de la filosofía católica a esta exigencia profunda del hombre de hoy. Pero esta era posible desde la madurez de un pensamiento, de un esfuerzo y de una entrega de toda la vida.

ALBERTO CATURELLI

HERMENEUTICA *

“Un problema fundamental de nuestros días se llama hermenéutica. Así como esta palabra deriva del uso lingüístico teológico, del mismo modo también el problema objetivo que se designa con esta palabra se ha tornado más urgente ante todo en la cuestión bíblico-teológica de la comprensión correcta de la Sagrada Escritura. Esta cuestión, sin embargo, está en relación inmediata, en el ámbito histórico, y, en general, en el de las ciencias del espíritu, con el círculo, más amplio, de problemas de la intelección” (p. 7). “Este trabajo procede de las lecciones dadas en el semestre de invierno del curso 1967-68 en la Escuela Filosófica del Berchmannskolleg de Pullach, junto a Munich (como curso extraordinario) y que fue repetido de manera semejante en el semestre del verano siguiente de 1968 en la Universidad de Innsbruck. El texto fue ampliamente refundido y completado, pero permite todavía reconocer que procede de un curso. Su intención directiva no es desarrollar una hermenéutica especial como doctrina del método de la teología o de las ciencias del espíritu, sino introducir en los problemas previos a una hermenéutica filosófica y contribuir un poco, todo lo que se pueda en un marco como éste, a su esclarecimiento” (p. 11).

* EMERICH CORETH: *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Herder, Barcelona, 1972, 263 pp. Es necesario anotar que la traducción del alemán deja mucho que desear. La sintaxis es en muchos casos harto dificultosa y la imprecisión en la traducción de algunos términos dificulta la comprensión. Hay errores de imprenta que se repiten con alarmante asiduidad.

La obra consta de cuatro partes: *I, Historia del problema; II, Esencia y estructura de la intelección; III, Intelección e historia; IV, Intelección y verdad.*

La primera parte tiene dos capítulos en que se sigue la historia del problema en los ámbitos teológico y filosófico, ámbitos que en realidad se interpenetran. Lutero, Locke, Kant, Hegel, David S. Strauss, Adolf von Harnack, Karl Barth, Rudolf Bultmann, Gerhard Ebeling, Ernst Fuchs, Heinrich Ott aparecen en el capítulo titulado *El problema teológico*. En el segundo capítulo (*El problema filosófico*) se expone muy brevemente —bajo el subtítulo *El problema de la intelección*— el pensamiento de los siguientes autores en relación con la cuestión hermenéutica: Schleiermacher, Droysen, Dilthey, Rickert, Husserl, Heidegger, Gadamer. Estos autores tienen importancia directa para la cuestión hermenéutica; pero junto a ellos el autor no descuida mencionar la influencia de otros pensadores, a partir de problemáticas más o menos particulares: Heráclito, Platón, Aristóteles, los empiristas, el racionalismo, Vico, J. G. Herder, Hamann, W. von Humboldt, Wittgenstein, entre otros, son vistos desde la perspectiva de *El problema del lenguaje*. Bajo el subtítulo *El problema de la mediación* se menciona el desarrollo histórico del problema de la relación sujeto-objeto. Lógicamente, aquí aparecen otra vez el empirismo, el racionalismo y Kant, juntamente con los grandes idealistas alemanes, a los que se agrega la nueva mención de Husserl, Heidegger y Gadamer.

En las partes siguientes de la obra desarrolla Coreth el núcleo doctrinal de su pensamiento.

Una de las formulaciones de la cuestión central que podemos hallar en la obra es la siguiente: “¿Qué sucede cuando entendemos algo? Comprendemos un contenido singular, ya sea una cosa singular o un suceso, ya sea una palabra o una afirmación, en su ‘sentido’. Con todo, este sentido se abre desde la totalidad de una estructura o de un contexto de sentido. Una comprensión absolutamente aislada de un contenido singular de sentido no se da nunca; está más bien condicionada por una totalidad de sentido preentendida o comprendida simultáneamente. Aquí se muestra el problema hermenéutico fundamental de la relación entre *lo singular y lo total*” (p. 95). El todo o lo total desde donde siempre comprendemos puede ser denominado “mundo” u “horizonte”. “Bajo el concepto de ‘mundo’ comprendemos más su determinación de contenido, mientras que el concepto de ‘horizonte’ expresa su función formal” (p. 81). En estos términos ya se puede advertir la presencia de Husserl y Heidegger en el problema. Por cierto que un “mundo” así entendido es un *mundo en sentido antropológico* y no en sentido cosmológico (pp. 84-85).

Ahora bien, ¿cómo se compone y cuál es la naturaleza de ese mundo u horizonte desde donde siempre entendemos algo? Aquí entran la composición esencial e individual del hombre como ser corpóreo y espiritual, las experiencias sensibles e intelectuales, tanto teóricas como prácticas, las experiencias no ya propias sino las que nos vienen mediadas por otros hombres en la relación personal y social, pues “nuestro mundo de comprensión se forma en una comunidad de experiencia, en un intercambio constante de opiniones, pareceres y representaciones, las cuales forman un mundo común de conocimiento y de comprensión, sin el que no ya la formación humana, sino también la investigación y el progreso de la ciencia serían imposibles” (p. 88). De lo dicho se sigue que nuestro mundo es un mundo acuñado históricamente, es un mundo histórico y, con ello, limitado. “Igualmente es el nuestro siempre un mundo ya lingüísticamente mediado, un *mundo lingüísticamente interpretado*. El lenguaje en que hablamos, pensamos y entendemos es un lenguaje formado en la comunidad y llegado a nosotros desde la historia, lenguaje en el que nos son transmitidas

determinadas formas de pensamiento, de representación y de visión, lenguaje en que ha encontrado su sedimento un mundo rico espiritual y culturalmente. Con el aprendizaje de una lengua determinada crecemos no sólo en contacto personal y en comunicación social en el mundo humano que nos rodea, sino también en todo el mundo espiritual y cultural que se abre y transmite en el lenguaje a partir de la historia. Así que el mundo concreto de comprensión del hombre es siempre ya un mundo lingüísticamente interpretado, en el que la realidad objetiva resulta transmitida mediante una expresión significativa" (p. 89). Es necesario agregar, entre los elementos constitutivos de nuestro mundo de comprensión, las concepciones religiosas que, por su parte, intentan dar una visión total de la realidad.

"Los elementos aducidos forman, enlazándose y mezclándose mutuamente, la compleja estructura de nuestro mundo. Por consiguiente, si hemos extraído y alineado elementos singulares, ello no quiere decir que se trate de una adición de momentos parciales, como si se sobrepusieran distintos estratos. Más bien son elementos que en nuestro mundo concreto crecen conjuntamente y se mezclan de manera que un elemento es penetrado y determinado por otro y a través de ello se forma la totalidad de nuestro mundo, sin embargo otra vez de tal manera que cada uno de estos elementos concierne a la totalidad de este mundo y la determina. A pesar de ello esta compleja estructura total no se puede ver de otra manera que no sea desmembrándola y citando sus elementos singulares por los que el todo se estructura orgánicamente" (p. 90).

Coreth no entiende, con todo lo dicho, que nuestro conocimiento —al modo kantiano— no alcance lo "en sí". Más bien debe entenderse que ese horizonte previo y *atemático* que en cada caso condiciona nuestro entender de cosas singulares sólo es condición de posibilidad de la aparición de aspectos propios cada vez nuevos en lo visto, según varíe ese horizonte. El horizonte no es forma a priori que se imponga sino sólo luz y trasfondo en el que en cada caso brillan aspectos distintos de lo entendido.

Por otra parte, nuestro mundo no es en cada caso una magnitud estática "sino que está siempre *dinamicamente* en movimiento y continua formación. El hombre no está jamás fijado definitivamente en un contorno determinada-mente limitado y en una comprensión fija del mundo. El hombre es esencialmente abierto para un mundo abierto, es decir, él mismo está abierto a una realidad que es más amplia que el círculo de nuestro saber y nuestra intelección" (p. 91). En síntesis, "el cada vez limitado mundo de comprensión no forma el último y total horizonte de nuestro conocimiento y nuestro entender, sino que está abierto a un horizonte más amplio: a la totalidad de la realidad. El horizonte total como condición de la posibilidad de un mundo es el ser. Sin embargo, pertenece igualmente a la esencia de la experiencia del mundo el que nosotros comprendamos válidamente en el mundo contenidos 'en sí'. Aquello de lo cual sabemos 'que es así' es no sólo válido 'para mí', tampoco no sólo para una experiencia del mundo determinada-mente limitada, es no sólo referido a un horizonte de comprensión determinada-mente limitado, sino que es válido simplemente e incondicionalmente. Cada visión que entiende lo que 'es' rebasa la condicionalidad debida a un horizonte limitado del mundo y se realiza en el horizonte incondicionado del ser. La comprensión y la intelección humanas están siempre constituidas en su esencia, aunque referidas a un horizonte determinado del mundo, por la apertura del ser. Esto demuestra de nuevo: el mundo es abierto para el ser; el mundo como mundo sólo es posible en el ser" (p. 93).

A lo dicho, agrega Coreth que nunca podemos nosotros abarcar por reflexión y tematizar explícitamente todos los elementos que constituyen nuestro

horizonte determinado de comprensión y con más razón tampoco los del horizonte de otro hombre o de otra época histórica. Esto plantea el problema de la intelección histórica, plano en el que propiamente se mueve la cuestión hermenéutica. Pero a ello nos referiremos más adelante.

Hasta aquí hemos visto cómo lo singular sólo aparece sobre el trasfondo del todo, del mundo, del horizonte. Por tanto, es claro que mejor entenderemos lo singular en la medida en que nos hagamos presente ese horizonte. Pero aquí aparece algo paradójico: si bien es cierto que lo singular sólo es cabalmente visible en la visión conjunta del todo, también es cierto que ese todo u horizonte sólo es visible a propósito y desde lo singular, como aquello que lo posibilita en su aparecer. "Esto significa un círculo hermenéutico en el que un elemento presupone y a la vez posibilita el otro. Cuanto más se den contenidos singulares y cuanto mejor sean conocidos, tanto más claramente se puede destacar la totalidad de su trasfondo de sentido. Pero cuanto mejor y más concretamente se ponga a la vista el horizonte total, tanto más plenamente y profundamente pueden abrirse los contenidos singulares en su sentido propio. Interpretar afirmaciones singulares sin atención a su origen y a su trasfondo, o sea interpretarlas 'ingenuamente' a partir de la comprensión previa propia, conduce a errores. Pero querer resaltar precipitadamente y sin partir cuidadosamente de los datos singulares, trasfondos, maneras de pensar y cuadros del mundo no pronunciados lleva a construcciones arbitrarias, como en la actualidad son ampliamente usuales. Los dos aspectos se pertenecen mutuamente y se condicionan el uno al otro: la mirada a lo singular en el todo y la mirada al todo a partir de lo singular. Los dos elementos forman, en un constante efecto recíproco, el proceso de la intelección, que avanza circularmente, o, mejor dicho, en forma de espiral" (p. 104). Este "círculo hermenéutico" es rastreado por Coreth en Schleiermacher, Droysen, Dilthey, Heidegger y Bultmann (pp. 107-114), para exponer finalmente su propia posición, que reproducimos a continuación.

"La intelección tiene esencialmente *estructura de diálogo*. Esto significa que el 'círculo hermenéutico' es visto sólo por un lado —y por eso no se ve todavía en absoluto como 'círculo'— si la precomprensión se hace valer sólo como condición de la intelección. Exactamente igual a la inversa: toda nueva intelección penetra esencialmente en mi mundo de intelección determinándolo, enriquece por consiguiente y profundiza la precomprensión para un nuevo contenido que me salga al encuentro o para una palabra que se me dirija. La precomprensión es, pues, esencialmente 'abierta' y por ello debe ser mantenida abierta para una intelección también de lo que no es señalado en la precomprensión actual, de lo que no puede ser esperado de ella o calculado anticipadamente, de lo que se intercala no sin violencia en mi comprensión actual, sino que la rompe, y con ello amplía y abre nuevos horizontes. Es cierto que también lo simplemente nuevo, que nos es dicho o nos alcanza inesperadamente lo vemos ante todo por el campo de visión de nuestra precomprensión; intentamos entenderlo desde él. Pero precisamente cuando esta intelección fracasa y choca con límites revienta, se amplía el horizonte y se abre la posibilidad de una apropiación intelectual de nuevos contenidos y relaciones de sentido, lo que quizás refute o justifique incluso nuestra precomprensión de hasta ahora. Por el contrario, así que la precomprensión es considerada como un mundo fijo y cerrado en sí mismo, su estructura de diálogo queda suprimida y no se entiende debidamente la esencia de la intelección. Entonces, oyendo y percibiendo, ya no podemos abrirnos a lo nuevo, sólo podemos reducir todo lo que como palabra u obra llega a nosotros a nuestra precomprensión previamente fijada en sus límites. Pero esto no satisface a la estructura de la intelección, la

cual se muestra especialmente en la intelección del diálogo entre hombres. Pero con ello se obstruye de una manera especial la que en la palabra de Dios nos debe ser dicho. Se cierra a lo inesperado e incalculable del mensaje de salvación, se cierra al misterio divino que ya no puede ser plenamente entendido por los hombres, sino que supera y trasciende nuestra comprensión pero que, sin embargo, debe ser oído y aceptado y precisamente por eso abre el mundo humano de comprensión a la palabra de Dios y proporciona a la existencia humana un sentido supremo, aunque en la intelección ya no puede ser más plenamente alcanzado" (p. 115). Y en otro lugar dice Coreth: "En cuanto cada contenido nuevamente comprendido penetra otra vez en la totalidad del mundo de comprensión forma un nuevo momento de contenido en la precomprensión de nuevos contenidos de sentido que nos saldrán al encuentro ulteriormente. Así la intelección se mueve en una dialéctica entre precomprensión y comprensión objetiva en un acontecer que progresa de forma circular o espiral en el que un elemento presupone al otro y continúa formándole; uno media hacia el otro y se determina en sí en el otro" (p. 132).

Pero para que los horizontes sean abiertos, puedan "romperse" y ser modificados por el enriquecimiento que significa la incorporación de nuevos contenidos es necesario que en última instancia estén integrados a su vez, como un algo particular, en un todo u horizonte mayor y total incondicionado. "De ello resulta que el mundo, en cierto sentido, es ciertamente el horizonte total, puesto que abarca la totalidad de nuestra comprensión del mundo. Pero es un *horizonte total relativo*, a saber, referido a una posición histórica determinada y limitada. Es un horizonte total condicionado empírica e históricamente, el cual remite por ello a las condiciones de su posibilidad. Pero está —como se mostrará todavía más expresamente— condicionado en su posibilidad por un *horizonte total absoluto* puesto a priori con la esencia del hombre, puesto que éste sólo se puede realizar en su mundo en una constante referencia al ser, es decir, bajo la condición de que a él, el hombre, en todas las cuestiones, conocimiento y comprensión, en todos sus afanes, querer y obrar, le sale al encuentro el ser, o sea que se mueve esencialmente en el horizonte abierto del ser. Pero así como la experiencia del mundo sólo es posible bajo la condición de la apertura del ser, igualmente a la inversa una interpretación temática del ser sólo es posible sobre el trasfondo y bajo la presuposición de una comprensión del mundo cada vez concreta, histórica y lingüística; de ello resulta una relación de condicionamiento y mediación mutua entre el mundo y el ser, entre la comprensión del mundo y la del ser" (p. 106). Sobre esto tendremos que volver.

"La demanda de la hermenéutica atañe ante todo a la intelección de fenómenos históricos. Sucesos del pasado, testimonios escritos o materiales de la tradición deben ser interpretados y comprendidos correctamente. Por ello debemos preguntar, sobre el trasfondo de las estructuras generales de la intelección, por la peculiaridad y la posibilidad de la intelección histórica" (p. 137). Aquí estamos ahora en el terreno más propio de la hermenéutica. Y es aquí donde "el problema se agudiza: si cada uno puede entender sólo a partir del horizonte histórico de su tiempo con sus formas de pensar, con sus maneras de ver y de representar en cuanto su precomprensión está acuñada por ello, ¿cómo puede entonces ocurrir la intelección auténtica de un pasado lejano, de testimonios históricos o bien de obras literarias de tiempos remotos, que proceden de un horizonte de comprensión muy distinto? ¿No queda suprimida la posibilidad de cualquier intelección histórica o no le son situados, al menos, muy estrechos límites, ya que toda intelección está amenazada por profundos errores? ¿Qué antecede a una intelección tal como condición de su posibilidad? ¿Qué estruc-

turas y leyes resultan de ello? ¿Qué hay de la posibilidad y de los límites de una intelección histórica?" (pp. 137-38). Un primer acercamiento a una respuesta podría formularse así: "A toda diferencia de mundos históricos, la cual es indiscutible que existe, antecede una profunda comunidad de experiencias humanas fundamentales, de concepciones fundamentales que nos unen humanamente por encima de todas las circunstancias culturales, espaciales y temporales. Pero esta comunidad es condición de la posibilidad de la intelección personal e histórica; sólo sobre su suelo podemos salvar la distancia de los mundos estudiando sus diferencias históricas" (p. 140). Pero evidentemente con esto no se salvan las diferencias más particulares de horizontes de comprensión.

Pero ya antes se llamó la atención sobre el carácter abierto y en continua expansión de nuestros horizontes. Podemos abrirnos a otros horizontes; y ello acontece, por ejemplo, en el momento de la experiencia del límite de una comprensión determinada: advertimos —a veces dolorosamente— que no entendemos algo, que algo no se nos muestra, y con ello podemos advertir que tal cosa sucede porque lo que no podemos entender viene integrado en un horizonte que no es el nuestro; así, ello reclama la apertura de un nuevo "mundo" desde el cual sí se ilumina y entrega su sentido.

El choque contra el límite de intelección nos advierte sobre la presencia de nuestro horizonte, lo vuelve explícito y presente, nos anuncia de nuestra limitación y nos lanza hacia un nuevo horizonte. "El choque contra el límite es, podemos decirlo así, un choque hacia atrás y un choque hacia adelante al mismo tiempo" (p. 145).

¿Significa esto que para comprender cabalmente, por ejemplo, un texto, tenemos que ponernos "en el lugar del autor"? Este parece ser el pensamiento de Schleiermacher y de Dilthey, según Coreth. Pero esos mismos autores ya advirtieron que tal cosa es un ideal inalcanzable, que nunca podemos desprendernos totalmente de nosotros mismos y, con ello, de nuestro horizonte de comprensión. Por otra parte, si se alcanzara esa identificación con el otro, ya no sería yo el que entendería, no se daría allí *mi* intelección. Frente a ello sostiene Coreth que es posible perfectamente entender al otro sin identificarnos con él: "Para entenderle yo no necesito, por ejemplo, ni mucho menos, haber participado en todas sus experiencias, haber recibido todas sus mentalidades y convencimientos y habérmelos, como tales, apropiado. Yo puedo haber 'entendido' lo que dice sin estar de acuerdo con ello. La diferencia permanece y no elimina la intelección" (p. 151). Y en otro lugar afirma: "Pero esto (la identificación con el horizonte ajeno) no es exigible, porque no todos los contenidos del 'trasfondo' penetran en la afirmación determinando el sentido de idéntica manera; no todos, pues, son igualmente relevantes para entender la afirmación. Se trata sólo de que nosotros, para entender correctamente, echamos mano de aquellos momentos de contenido del trasfondo que son relevantes para la comprensión de la afirmación, porque han penetrado en ella determinando su sentido desde este punto de vista concreto" (p. 103).

¿Habrà que sostener con Gadamer la necesidad de una "mezcla de horizontes"? "... para entender yo no he de tomar la posición del otro, no debo apropiarme la manera de pensar, los juicios, las convicciones y las orientaciones del autor; yo puedo totalmente conservar la distancia. Pero por otro lado no se llega a una auténtica intelección si yo no realizo, simultánea o posteriormente, el pensar ajeno a partir de sus fundamentos y en su contexto. Yo debo aspirar a entenderle desde él mismo, y totalmente. La realización simultánea, por ejemplo, de un pensar filosófico debe anteceder siempre a la discusión crítica. Si no

es éste el caso, la crítica se pierde en el vacío; no da con el sentido que se intenta. La realización simultánea no significa, ciertamente, que yo acepte todas las afirmaciones y las haga convicción propia. Pero, sin embargo, yo no he entendido un autor hasta que, examinándole, comprendo que desde su visión y desde sus fundamentos se puede pensar y hablar así, que a partir de convicciones sinceras se puede llegar a tales juicios y a una visión global tal de las cosas. No antes de que yo haya entendido al que lo dice, es decir, cuando yo sea capaz de hablar según su manera de pensar y entender el mundo, sólo entonces habrá llegado mi comprensión a tal extremo que resultará posible una discusión crítica, a distancia, en el terreno de él y que acierte la cosa. ¿Qué resulta de aquí para nuestra cuestión? En una intelección tal se realiza una *ampliación* de nuestro horizonte" (pp. 153-154). "Aquí tiene lugar no sólo un encuentro, sino además una *mezcla* de horizontes, en cuanto yo asimilo a mi mundo de comprensión e integro en él los contenidos de sentido que me son adjudicados, o sea que me dejo simultáneamente 'mezclar' en ellos. Los nuevos contenidos penetran en mi horizonte de comprensión, que con ello resulta enriquecido y ampliado" (p. 154).

Pero para que se realice una mezcla perfecta de horizontes sería necesario hacer explícitos *todos* los contenidos que atemáticamente constituyen el horizonte ajeno; pero esto, como ya se vio, es imposible. Pero tal cosa habría que exigirla "si se debiera llegar a una mezcla de horizontes perfecta. De esto resulta que con ello no se resuelve el problema sino que incluso se agudiza, o sea que una mezcla de horizontes no es jamás posible totalmente, sino, en el mejor de los casos, sólo de forma aproximada" (p. 155). Como ya se dijo, para entender al otro no es necesario hacer explícito todo su horizonte propio, ya que "no todos los contenidos que han constituido la totalidad del mundo de comprensión están en el trasfondo de una afirmación singular y penetran en ella dándole sentido. Por ello para entenderla correctamente no es exigible alcanzar, reconstruyéndola, la totalidad del mundo de comprensión, sino sólo echar mano de aquellos momentos de contenido, y descubrir su contexto de sentido, que han penetrado, dándole sentido, en la afirmación y que por ello son relevantes para una comprensión correcta" (p. 156). De todo esto se sigue que "los horizontes no se pueden 'mezclar' perfectamente" (p. 156).

Son imposibles tanto la apropiación plena del horizonte ajeno con abandono del propio (Schleiermacher, Dilthey), como la mezcla perfecta de horizontes (Gadamer); esta última en especial porque el horizonte ajeno nunca se nos puede dar en su totalidad, y por otra parte tampoco es necesario que se nos de así para comprender al otro.

De todo lo dicho se sigue que en la intelección de un texto histórico, por ejemplo, no podemos desprendernos de nuestro propio horizonte. Pero nuestro propio mundo iluminará, hará surgir en el texto contenidos significativos que quizás no fueron presentes para otras épocas históricas. En efecto, "aquí se revela un sentido que ciertamente no fue intentado de este modo por el autor y que, en su situación histórica no podía en absoluto ser intentado, un sentido, sin embargo, que está 'objetivamente' contenido en el texto en cuanto éste da respuesta a nuevas preguntas y, entendido desde un nuevo contexto, revela una nueva plenitud de sentido. Por ello nuestro modo y manera de dirigir preguntas al texto, de recibir de él respuestas, de entender su sentido penetran el 'objeto' abriendo sentido en él. El objeto muestra su plenitud de sentido que es fundamentalmente inagotable, puesto que el texto en cada época y en cada contexto permite entender siempre nuevos contenidos y nuevas relaciones de sentido" (p. 159). Estamos así frente a un desarrollo histórico de sentido.

¿Qué sucede en la intelección histórica? Nos apropiamos adecuadamente del sentido particular de un testimonio histórico cualquiera en la medida en que nos hacemos explícito el horizonte de comprensión histórico correspondiente a ese dato singular. Este paso es decisivo si queremos comprender lo dicho o hecho en la historia pasada. Pero esta sola comprensión no es suficiente ni posible. Ya hemos dicho que no podemos desprendernos de nuestro propio horizonte. El testimonio histórico también ha de hablar a nuestro tiempo, en el seno de nuestro propio horizonte mostrará nuevos sentidos quizás ocultos para su propio tiempo. Sin embargo, ambas comprensiones y ambos horizontes no son dos magnitudes ajenas entre sí, puestas simplemente una junto a la otra.

Cualquier elemento histórico singular —dado y posibilitado en su sentido por un horizonte determinado— repercute en la historia; esto significa que ese elemento singular con su significación en su tiempo pasa a formar parte en lo sucesivo de horizontes posteriores de comprensión. Lo singular pasa a formar parte del todo y con ello enriquece y modifica los horizontes de comprensión que, por su parte, harán posible el surgimiento de nuevos sentidos en ese mismo testimonio histórico singular; nuevos sentidos que a su vez modificarán, enriqueciendo, el horizonte de comprensión. Esta integración progresiva de horizontes es el proceso de formación de la tradición. La tradición es el horizonte de comprensión históricamente formado desde el cual se nos brinda el acceso a los contenidos históricos singulares dados. Y con esto se ve, por un lado, cómo los horizontes pueden no ser ajenos y, siendo distintos y procurando así dos visiones de un mismo testimonio histórico —dos visiones que Coreth juzga imprescindibles en toda intelección histórica— con todo pueden procurar una comprensión cabal, rica y unitaria de ese testimonio. Por eso todo testimonio histórico tiene una cierta inagotabilidad, y por eso no puede haber un solo principio hermenéutico para la lectura de la historia, un solo horizonte que a modo de mundo cerrado dicte los criterios definitivos de intelección.

Entonces puede decir Coreth que “la tradición histórica actuante es la mediación entre la palabra o el acontecer pretéritos y nuestra intelección actual. La historia misma como acontecer actuante se convierte en condición de la posibilidad de intelección histórica” (p. 164). Pero algo mucho más importante: “Esto indica que nosotros, cuando queremos entender la historia, estamos ya previamente determinados por esta historia, estamos bajo sus efectos, o sea sólo porque somos, en este sentido ‘objeto de la historia’ y en cuanto lo somos, podemos convertirnos en ‘sujeto de la historia’ y de la intelección histórica. Con esta concepción, sin embargo, se realiza un cambio fundamental en la comprensión de la historia, y con ello se plantea en la actualidad de una manera totalmente nueva el problema de la historia y de la historicidad” (p. 161).

“El problema hermenéutico se refiere a la intelección, ante todo a la intelección lingüística de una palabra hablada o escrita o de un texto histórico. Pero aquí se plantean dos cuestiones que hay que distinguir. La primera cuestión es si nosotros entendemos e interpretamos correctamente el texto, si, por consiguiente, comprendemos correctamente lo que significa y quiere decir; son también posibles malas comprensiones o interpretaciones falsas que falsean o desfiguran el texto. La segunda cuestión es si el texto nos muestra y abre correctamente la cosa, correspondiendo a ella misma, si las afirmaciones, por consiguiente, son en este sentido, ‘verdaderas’. El texto puede, por más que lo entendamos correctamente, inducirnos a error.

De ello resulta la cuestión de si la 'intelección' tiene ya algo que ver con la verdad en sentido pleno, de si la hermenéutica como tal es una instancia competente para la cuestión de la verdad. Es natural una respuesta negativa: a ella le importa sólo la intelección correcta de la afirmación, la interpretación correcta del texto, es decir, la investigación objetiva del sentido intentado y dicho; a ella no le importa, o todavía no le importa, la cuestión de si el texto revela una verdad objetiva y hasta qué punto la revela" (p. 209). "O sea que debemos distinguir la *verdad de comprensión* y la *verdad de conocimiento*. Con todo, no permiten ser separadas totalmente" (p. 210).

Pero aquí ya es lugar de retornar a una cuestión que anteriormente hemos señalado: las relaciones entre horizonte de mundo y horizonte de ser, este último como magnitud omniabarcante y dadora de sentido. Precisamente, bien dice Coreth que "reflejar la totalidad suprema, que lo abarca todo, y entender cada vez lo singular a partir del contexto global es desde siempre *tarea de la metafísica*" (p. 215), la cual "se sale encima del suceso o cosa empíricoobjetiva para demostrar e interpretar su trasfondo no objetivo, y, con todo, necesariamente presupuesto como condición" (p. 215). "Pero la cuestión es cómo es entendida esta totalidad y cómo debe ser mostrada: si —hermenéuticamente entendido— el *mundo* es como el horizonte de comprensión concreto, histórico y lingüístico, o bien —metafísicamente entendido— es el ser como horizonte global del preguntar y del saber, del querer y del obrar humanos, horizonte global supremo e incondicionado, que comprende y condiciona todavía toda la diversidad histórica de los mundos de experiencia y comprensión. Pero ¿hay aquí una oposición? ¿Excluye una cosa la otra? ¿O es, en suma, una cosa posible sin la otra? Es la cuestión de si el 'mundo' y el 'ser' no están en una relación de condición recíproca, de manera que una interpretación del mundo sólo puede suceder bajo la condición metafísica de la apertura previa del ser, pero una interpretación del ser sólo puede suceder bajo la condición hermenéutica de un mundo de comprensión histórico y lingüístico; hermenéutica y metafísica, por consiguiente, están relacionadas mutuamente por su esencia, y por ello sólo se pueden realizar en una relación de condición y mediación recíprocas, un círculo a la vez hermenéutico y metafísico" (pp. 215-216).

Evidentemente, estamos en el corazón de la cuestión. En definitiva, aquello que al hombre importa —al menos en filosofía— es la "veritas rei" —verdad del conocimiento en Coreth— y a ella se ordena en última instancia la comprensión de un testimonio histórico. Pero ello exige, según se vio, atención al texto, a su horizonte propio —inevitable y enriquecedora— en la lucidez del propio horizonte, todo ello con la mirada simultáneamente puesta en la cosa. Pero a la vez todo ello llega a su cumplimiento si nos hacemos presente el horizonte abarcador supremo que todo lo posibilita y en el que todo —sujeto y objeto— viene al aparecer en su sentido: el ser. La irrupción lúcida en este horizonte incondicionado libera de todo relativismo historicista —no de la limitación de nuestro conocimiento— y nos brinda acceso a la cosa, sobrepasando una pura hermenéutica textual. Y esta apertura no es arbitraria y no es la apertura a un horizonte simplemente humano: este horizonte está siempre —a priori— presente como condición de posibilidad de todo horizonte histórico humano; basta tener ojos para verlo. Abrirse a él no es adelantarse a algo que se halla frente a nosotros, sino retroceder hacia aquello que todo lo penetra y envuelve, antes de cualquier escisión sujeto-objeto (Jaspers); es hacerse lúcidamente íntimo a sí mismo en la intimidad de lo que a todos y a todo soporta. ¿Qué es la metafísica sino la visión del todo en y desde y hacia esta intimidad?

Tenemos sin embargo que dar un último paso. Como hombres, ya lo hemos visto, somos objeto y sujeto de la historia. Nos las habemos con nosotros mismos y con las cosas que nos rodean como realidades históricas; pero aún ese hebérmolas, el modo de dirigirnos a las cosas también es histórico, es un horizonte condicionante cada vez histórico. De ello resulta, por otra parte, la parcialidad —no necesariamente el error— de nuestras visiones particulares. Hasta aquí, podemos afirmar entonces el carácter inmanente a la historia de nuestro pensamiento. Pero hemos visto recién que es posible —y aún inevitable— la apertura al horizonte incondicionado del ser, desde donde toda luz y toda verdad proviene. La comprensión que así acontece tiene un índice de trascendencia metahistórica.

Pero advirtamos que si bien lo singular sólo adquiere su sentido desde el todo u horizonte abarcante, también es cierto que el contenido temático del horizonte sólo puede aparecer a propósito de lo singular que él ilumina, sólo es visible desde él. Para la cuestión de la metafísica esto significa que si bien desde el ser se hacen comprensibles y se abren a su sentido último en definitiva todas las singularidades históricas —cosas, textos, horizontes de comprensión— también es cierto que el ser sólo se nos revela en su riqueza siempre y en cada caso desde las singularidades históricas —que incluyen sus propios horizontes— que nos son propias. En una expresión sencilla aunque simplificadora: no sabemos del ente sino con los ojos abiertos sobre los entes que nos rodean. “Prima autem no possunt notificari per aliqua priora, sed notificantur per posteriora” (S. Tomás, In I Eth., lect. 1). En la metafísica acontece una trascendencia en la inmanencia y una inmanencia en la trascendencia. El espíritu no llega a su sí mismo más propio (y esto significa, al ser) si no es por la mediación de lo otro, la materia. En esta mediación acontece la historia, que es así difusión del espíritu y recogimiento de la materia como un único proceso.

El capítulo quinto de la última parte del libro de Coreth lleva por título *Mundo de comprensión y cuestión de Dios*. Aquí desarrolla Coreth la cuestión “de si se puede hablar de Dios con sentido todavía, de si una cuestión acerca de Dios puede ser planteada con sentido. Esto es una cuestión totalmente nueva, una cuestión quizás espantosa y excitante, pero es la cuestión tal como hoy se plantea y exige respuesta. Ya no se trata —o al menos ya no se trata primariamente como en todas las discusiones del pasado— de pruebas a favor o en contra de la existencia de Dios. No se trata ni mucho menos de si con este argumento o aquél se puede demostrar a Dios, de si tales pruebas son válidas o refutables. En una palabra, no se trata de la demostración de Dios, sino que se trata del concepto de Dios. Se trata del ‘sentido’ que con la palabra ‘Dios’ significamos; se trata, por consiguiente, de una cuestión muy anterior, mucho más fundamental” (pp. 229-230). Y la conclusión es que “se empieza a entender lo que ‘Dios’ significa no antes de ver que con esta palabra se significa algo totalmente distinto. Si ésta debe tener un sentido, sólo puede tenerlo de forma totalmente distinta a todos los demás contenidos de sentido de nuestro pensar y entender. La palabra ‘Dios’ significa la respuesta que nos es dada a la cuestión global del sentido del hombre, pero precisamente por esto es respuesta jamás definitivamente comprensible, jamás conceptualmente agotable y alcanzable. ‘Dios’ significa el *supremo incondicionado fundamento de sentido* de nuestra existencia en el mundo, que trasciende todo lo demás radicalmente y al mismo tiempo, fundamentándolo, lo abarca. Esto significa que ‘tampoco’ tiene sentido pensar Dios y nombrarlo en la palabra Dios, sino que todo lo demás que nosotros entendemos y realizamos con sen-

tido sólo a partir de Dios tiene y puede tener su sentido verdadero. Si, por consiguiente, algo tiene un sentido, lo tiene en un 'sentido' primero y más originario, que lo trasciende absolutamente todo y lo fundamenta, aquello que nombramos con la palabra 'Dios' " (pp. 234-235). Pero si Dios no es un sentido entre otros, sino el dador de todo sentido, no un "verum" entre otros sino la "veritas prima" (¿cuarta vía?) entonces no puede nunca ser entendido totalmente ni abarcado y objetivado totalmente. "No hay pues nunca que pensarlo como objeto entre objetos, como contenido de sentido junto a otros contenidos de sentido, sino como el fundamento absoluto de sentido sobre el cual se realiza 'con sentido' el proyecto global de sentido, el cual asimismo escapa a una intelección total y trasciende nuestro comprender en el misterio absoluto. Lo que con ello se debe significar es fundamentalmente no otra cosa que la doctrina clásica de la analogía entre el mundo y Dios, que nosotros, por la problemática de nuestra época debemos tomarla más radicalmente en serio que nunca" (p. 239).

Y aquí también, como acontece siempre entre sentido particular y horizonte que abre sentido, hay una relación dialéctica de presencia mutua. Dios no es un sentido entre otros, más bien funda todo sentido; así resulta ser "lo otro trascendente". Pero es trascendente haciéndose presente como lo que da sentido a todo sentido; así resulta ser inmanente. "Trascendencia significa, pues, si podemos entenderla correctamente, pero expresarla paradójicamente: trascendencia en la inmanencia. Sólo porque Dios es el absolutamente trascendente, el "totalmente otro", puede él de una manera del todo distinta a la de como las cosas son y actúan, es decir, de manera radicalmente trascendental, serles inmanente en calidad de su más íntimo fundamento de ser y de sentido. En cuanto les es inmanente de esta manera, en cuanto es presente y activo en lo más íntimo de ellas, lleva él y les da ser y sentido; sólo así es él el fundamento que las trasciende y abarca. Esto muestra que entre trascendencia e inmanencia no hay ninguna oposición, que un elemento sólo es posible en el otro, que uno es condición del otro. Sólo si pensamos la trascendencia de Dios como trascendencia radical de todo lo finito e intramundano podemos pensar su inmanencia en el mundo, y viceversa. La trascendencia de Dios es *trascendencia inmanente*; la inmanencia de Dios es *inmanencia trascendente*. Sólo en esta dualidad podemos concebir lo supremo e incondicionado que forma el fundamento absoluto de sentido de nuestra existencia en el mundo y lo que nosotros, en la debilidad y fragilidad del lenguaje humano, significamos con la palabra 'Dios' " (p. 240).

El último capítulo del libro (*Hermenéutica y teología*) ensaya una aplicación de todo lo visto —aunque a lo largo de la obra se hacen más de una vez aplicaciones teológicas— al estudio de la Sagrada Escritura y a la reflexión teológica. Aquí sólo advirtamos cómo también la fe —sostenida en nosotros por el mismo Dios vivo presente y actuante en su Iglesia y en su tradición— constituye un horizonte de comprensión nuevo e inalcanzable desde los meros horizontes humanos y aun desde el horizonte metafísico del ser, que hace ver sentidos nuevos en las cosas y en los textos, sentidos ocultos para quienes no se han abierto a ese horizonte. Así, Dios mismo es quien, por ejemplo, nos habla en la Escritura y quien nos procura el medio de comprensión de ésa su palabra, abriendo en nosotros el horizonte de la fe. Con esta cuestión termina el libro.

* * *

Nos hallamos ante una obra que a cada momento mueve a la reflexión personal. El autor aborda un tema de estricta actualidad en la filosofía, pero ello no le hace abandonar los grandes planteamientos y las grandes respuestas

clásicas —aunque a veces se advierte la cercanía de los planteamientos y soluciones de Maréchal, Rahner y otros autores— a problemas que, al final, son preocupación eterna de la filosofía: el conocimiento, la verdad, el ser...

Es cierto que en la obra se hacen desear algunas precisiones y explicitaciones imprescindibles. Anotamos algunas de ellas. La importancia del tema del acceso al ser y la metafísica a partir de los distintos horizontes históricos debería haber movido a un desarrollo más pormenorizado de la exposición.

También se echa de menos una explicación de las relaciones entre horizonte del ser y Dios como sentido fundante universal. Todo el capítulo dedicado a la cuestión de Dios no aparece bien eslabonado con la temática desarrollada hasta antes de él. Puede quizás explicarse esto por el hecho de que este capítulo ya había aparecido antes del libro y en forma independiente en otra parte, como lo advierte el mismo autor (p. 229).

Otra cuestión decisiva que hubiera sido necesario precisar es la relativa a la diversa naturaleza de los distintos testimonios históricos: no puede pensarse lo mismo desde la hermenéutica respecto de un texto filosófico del pasado, o un documento que intenta testimoniar un hecho acontecido, o un monumento (escultura, pintura, etc.), o un poema, etc. Quizás hubiera sido recomendable al menos esbozar el pensamiento de la hermenéutica frente a esos temas ya especiales.

Sin embargo, a pesar de notarse —como dijimos— la ausencia de algunas precisiones doctrinales en cuestiones y planteamientos clásicos, la obra constituye una muy valiosa introducción, en nuestra lengua, al apasionante tema de la hermenéutica.

NÉSTOR A. CORONA