

ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Año V

1979

Núm. 9

INDICE

	Pág.
Luis Alonso Schoekel: "Benedicti Pererii Valentini..."	1
Ramón Arnau: La confirmación, sacramento de incorporación a la Iglesia.	11
Emilio Aliaga Girbés: La confirmación: anotaciones ecuménicas	35
M. ^a Milagros Cárcel Ortí: La diócesis de Valencia en 1622 (Segundo informe del arzobispo Aliaga)	69
Jesús Conill: El estudio del tiempo en Aristóteles	141
Carlos J. Moya Espí: Historia y hermenéutica en Wilhelm Dilthey	169
Joaquín García Roca: Ontología hermenéutica y teología de la palabra	179
Recensiones	227
Libros recibidos	245

FACULTAD DE TEOLOGÍA
SAN VICENTE FERRER, VALENCIA
Sección Diócesis

ONTOLOGÍA HERMENÉUTICA Y TEOLOGÍA DE LA PALABRA

Por Joaquín García Roca

SUMARIO: PARTE PRIMERA: EL PROBLEMA HERMENÉUTICO HOY: 1. *La dimensión hermenéutica*. 2. *La cuestión hermenéutica*. 3. *Significado de la ontología hermenéutica*. — PARTE SEGUNDA: LA SIGNIFICACIÓN DE GADAMER: 1. *Gadamer en el panorama filosófico actual*. 2. *Dependencias del pensamiento de Gadamer*. 3. *La intención fundamental de su obra*. — PARTE TERCERA: CONFRONTACIÓN CON LA TEOLOGÍA DE LA PALABRA: 1. *Positivismo, historicismo y biblicismo*. 2. *Tradicición y normatividad*. 3. *Alteridad y pertenencia*. 4. *Teoría y praxis*. — BIBLIOGRAFÍA.

La hermenéutica teológica está comprometida hoy en conceptualizar su propia racionalidad. Es común a las diversas tendencias teológicas la preocupación por acercar su empeño a las formas de pensar, creer, e interpretar que el hombre actual considera válidas.

La confrontación con la llamada "Nueva Hermenéutica" resulta obligada si no se quiere permanecer en el interior de estrategias de inmunización que impiden el diálogo con la modernidad. El presente trabajo posee un interés interdisciplinar y su ámbito viene delimitado por un triple objetivo.

Se tratará en primer lugar de mostrar la significación global y el alcance de la renovación del pensamiento hermenéutico, representado por la "ontología hermenéutica", que partiendo de Heidegger ha sabido conceptualizar los temas filosóficos de la interpretación.

En segundo lugar mostraremos su capacidad de fecundar la reflexión teológica, en referencia a aquella teología que se ha construido directamente sobre ella, a saber, la teología hermenéutica post-bultmaniana. Entre esta teología y la filosofía hermenéutica ha habido un movimiento real de ósmosis. Si unas veces la teología es la variable dependiente de la reflexión de aquélla, otras se presenta como un posible paradigma para la experiencia hermenéutica general.¹

¹ H. H. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (1960), Tübingen³ 1972. (Citado WM), pp. 116, 163-164, 248, 294-295, 313-315, 395-402. Existe traducción española

En tercer lugar intento mostrar el esfuerzo teológico realizado en el interior de la tradición reformada por superar el positivismo teológico que "constituye el interlocutor único y obligado con quien puede y debe carearse toda teología católica de hoy".²

De este modo podremos en un posterior artículo mostrar las insuficiencias de la "Nueva hermenéutica" desarrollándolas desde el modelo teológico que declara pertinente. Aparecerán así las lagunas que presenta una obra que ciertamente puede ser reconocida como la expresión más cabal de la nueva problemática ontológica. La obra de Gadamer ha suscitado una viva reacción desde los principales ámbitos del saber: Hirsch, desde la crítica literaria; ^{2 bis} Betti, desde la historiografía; ³ Ricouer, desde la filosofía del lenguaje; ⁴ Coreth, desde la metafísica; ⁵ Habermas, desde las ciencias sociales; ⁶ Pannenberg, desde la teología de la historia,⁷ son los hitos fundamentales. Sus reservas críticas, ¿son o no pertinentes? El análisis que presentamos revalidará unas y exigirá en otras una posterior conceptualización.

PARTE PRIMERA: EL PROBLEMA HERMENÉUTICO HOY

El interés hermenéutico capta y cristaliza la visión que nuestra época tiene del mundo. Su problemática ha desbordado su propio significado adquiriendo un valor programático y representativo de las constelaciones de problemas, direcciones y expectativas propias del momento actual. Hasta el punto que la palabra "hermenéutica" se ha hecho omnipresente e insustituible.⁸ Para facilitar la comprensión distinguiremos en primer lugar la dimensión hermenéutica de la cuestión hermenéutica.

aparecida después de la redacción de este trabajo. La traducción que presentamos es responsabilidad del autor, confrontada no obstante con la traducción italiana a cargo de Vattimo.

² A. Fierro, *Teología: punto crítico*, Pamplona, 1971, p. 504.

^{2 bis} E. D. Hirsch, *Validity in Interpretation*, New York, 1972.

³ E. Betti, *Teoria generale della interpretazione*, 2 vol. Milano, 1955. *L'ermeneutica storica e la storicità dell'intendere*, Bari, 1960.

⁴ P. Ricœur, "Herméneutique et critique des idéologies", en *Démythisation et idéologie*, Roma, 1973, pp. 25-61.

⁵ E. Coreth, *Grundfragen der Hermeneutik*, Friburg, 1969.

⁶ J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt, 1970.

⁷ W. Pannenberg, "Hermeneutik und Universalgeschichte", en *Grundfragen systematischer Theologie*, Gottingen, 1967. También *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt, 1973.

⁸ R. Lapointe, *Les trois dimensions de l'hermeneutique*, Paris, 1967, pp. 9-11.

1. *La dimensión hermenéutica*

Como dimensión, la hermenéutica mantiene el amplio significado de interpretación. Allí donde no existe intuición inmediata hay un proceso interpretativo. En este sentido, el descubrimiento de la historicidad, de las mediaciones cognoscitivas, de los condicionamientos sociales, del inconsciente..., iba a producir una repriminación hermenéutica.

Incluso en aquellos sectores del saber tradicionalmente más reacios a la interpretación, se ha incorporado a su epistemología. Las ciencias empíricas son hoy conscientes de que su lenguaje debe ser considerado como un lenguaje hermenéutico. La ingenua concepción de la ciencia que cree alcanzar los hechos puros ha sido abandonada. No es posible separar en el campo científico una parte que sería teórica y revisable, y otra parte que sería empírica y perenne. En realidad todo está penetrado de mediación teórica, incluso las proposiciones experimentales.⁹

La evolución más reciente de las ciencias de la naturaleza muestra que lo esencial es la pregunta y la delimitación previa del campo de investigación, no la conformidad a una especie de datos previos. No se puede a la vez probar simultáneamente todas las partes de un edificio teórico. Apelar a la experiencia significa un sondeo efectuado en la realidad a partir de la teoría. Hay en consecuencia una circularidad del proceso de verificación: el lenguaje es a la vez verificante y verificado.¹⁰

Pocos historiadores conscientes de los presupuestos de su trabajo aceptan hoy aquel principio de oro de la historiografía moderna que formuló Scott según el cual "los hechos son sagrados, los juicios libres". La historiografía actual sabe bien que el pasado se mueve con nosotros, que la selección es imprescindible y que el criterio de elección de las llamadas causas reales de la historia es un criterio de naturaleza ideológica.¹¹

La filosofía, incluso la de vocación más realista, ha introducido la tesis de que el ser mismo es una interpretación de la realidad.¹²

La dimensión hermenéutica muere en el lugar donde mayor vigencia absoluta existía. Cuando Heidegger propone la filosofía como historia reclama la tarea interpretativa como lugar privilegiado de la racionalidad filosófica.¹³

⁹ Cf. T. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas* (1962), México, 1971.

¹⁰ Cf. K. Popper, *Lógica de la investigación científica* (1935), México, 1970.

¹¹ Cf. D. Antiseri, *La filosofía del linguaggio. Metodi, problemi e teorie*, Brescia, 1973, pp. 189 s.

¹² Cf. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid, 1963, pp. 388 s.

¹³ Cf. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), Tübingen, 1949, apart. 6.

La teología por su parte reconoce que "su verdadero problema" es hermenéutico. La Revelación es eminentemente palabra que se anuncia como Palabra y en la proclamación presencializa la salvación. El acceso a los acontecimientos fundantes se hace a través del lenguaje y la existencia cristiana viene reconocida como "Wort und Antwort". Hasta llegar a afirmar que "la teología es coextensiva a la hermenéutica".¹⁴

En consecuencia, las ciencias actuales han declarado lugar privilegiado de sus respectivos intereses teóricos la dimensión *hermenéutica*.

2. La cuestión hermenéutica

La dimensión hermenéutica se ha convertido en problema filosófico cuando ha podido determinar su universalidad. La hermenéutica filosófica declara el lenguaje como la constante general de la interpretación. Las ciencias naturales, la filosofía, la teología, la historiografía son interpretativas porque tienen que ver con el lenguaje. Salvado este mínimo, el panorama actual se encuentra sumamente diversificado.¹⁵

Hay quien concibe la hermenéutica como teoría de la exégesis. Su campo sería el análisis de métodos, funciones y principios de la interpretación; la exégesis por el contrario se ocuparía del ejercicio concreto y práctico de la misma.

Un segundo sentido homologa la hermenéutica a la metodología filológica. La interpretación se hace depender del análisis gramatical y procedimientos técnicos a través de los cuales se descubre la significación (la escuela histórica).

En tercer lugar, la hermenéutica significa la ciencia de la comprensión en general. La interpretación no se reduce al texto escrito, sino que alcanza toda manifestación que necesite de comprensión. La hermenéutica filológica se amplía en hermenéutica general. Pasa a ser el estudio de la comprensión misma (Schleiermacher).

Con la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, la hermenéutica pasa a significar la metodología de las ciencias del espíritu. La necesaria presencia del sujeto, su carácter histórico y sus procedimientos ideográficos exigen un acceso propio y distinto de la

¹⁴ Cf. R. Bultmann, "Das Gespräch mit der Philosophie", en *Kerigma und Mythos* III, Hamburg, 1957, p. 51. G. Ebeling, "Hermeneutik", en *RGG* III, Tübingen, 1959, p. 243. J. Robinson, *La nuova ermeneutica*, Brescia, 1967. J. Macquarrie, *Gold-Talk. An Examination of the Language and Logic of Theology*, London, 1967, pp. 147-167.

¹⁵ Cf. R. Palmer, *Hermeneutics*, Evanston, 1969, pp. 3-45. R. Lapointe, "Panorama de l'herméneutique actuelle", en *Bulletin de Théologie Biblique* 2 (1972), pp. 107-156.

racionalidad científica natural. La hermenéutica es el método que permite comprender las realidades humanas que no son “explicables” ni nomotéticas (Dilthey).

Las críticas que Marx dirigió a la burguesía, Freud a la conciencia y Nietzsche a la religión han introducido una sospecha radical contra el sentido directo e inmediato, y la necesidad de acceder al sentido derivado y oculto. El lenguaje es simbólico y cargado de significaciones ocultas. Una dirección de la hermenéutica actual declara la interpretación de los símbolos como la tarea propia de la hermenéutica (Ricoeur).

Con Heidegger, la hermenéutica pasa a significar la analítica existencial del “Dasein”. Y al ver la comprensión como un modo primario de su ser, la hermenéutica adquiere su máxima universalidad, previa incluso a la distinción entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu. La hermenéutica ya no es una teoría de la interpretación, sino el hecho mismo de la interpretación.

Este último sentido constituye la matriz de la ontología hermenéutica. Su cometido será investigar “si de la radicalización ontológica realizada por Heidegger se puede construir —como dice Gadamer— una hermenéutica histórica”.¹⁶

3. *Significado de la ontología hermenéutica*

El panorama actual de la reflexión hermenéutica nos permite distinguir tres niveles que llamaremos hermenéutica técnica, hermenéutica filosófica y ontología hermenéutica.

3.1. *El nivel de la hermenéutica técnica*

El interés teórico de la hermenéutica técnica consiste en establecer los principios y las reglas metódicas a las cuales se somete una interpretación válida: reglas de crítica textual, reglas de crítica literaria y de crítica histórica.

Una lectura atenta de los tratados de hermenéutica técnica sea cual sea el objeto de su investigación plantea unas preguntas que en el mayor de los casos se dan por resueltas. Veamos alguna cuya problematicidad constituirá el punto de partida de una hermenéutica filosófica.

“La crítica —dice Zimmerman— se ha de construir sobre el fundamento de principios científicos, y manejarlos con métodos también científicos para escapar al riesgo de la subjetividad, con la más limpia

¹⁶ Gadamer, WM, p. 248.

intención de objetividad".¹⁷ El ideal interpretativo consiste en alcanzar objetividad, lo cual se hace depender del método, y se asegura con la exclusión de la subjetividad. ¿Qué significa la objetividad? ¿Es incompatible con la presencia del sujeto? La verdad de un texto, ¿es reducible a procedimientos técnicos?

La dificultad se agudiza cuando se reconoce que "el exegeta tiene que llevar dentro su porción de artista... necesita algo más que la ciencia y el talento, necesita realizar una obra de creación".¹⁸ La cita es particularmente interesante para ver la problemática que deja sin resolver un trabajo meramente técnico. En primer lugar, se contraponen ciencia y creación. ¿Desde qué supuestos es esto justificable? ¿Qué concepto de ciencia hay en el interior de la afirmación? En segundo lugar, la labor del sujeto (creación) se entiende como un suplemento que completa la tarea técnica: "el artista estudia las técnicas para poder crear de modo completo". La creación se relaciona con la plenitud. ¿En qué consiste ese complemento creativo? "Hay que entrar en la psicología del autor, discernir lo que quería significar: el sentido no reside en las palabras sino en el pensamiento vivo de un hombre".¹⁹ Para la cual se aconseja "andar un camino que bajo la guía y orientación histórico-filológica nos introduzca en la realidad que sale a nuestro encuentro desde los textos... Este camino, en la exégesis teológica, es la fe". Obsérvese que la hermenéutica técnica necesita incorporar una serie de criterios que sobrepasan sus presupuestos declarados. Reconoce así el papel del sujeto en la interpretación, el carácter del objeto que impone un acceso específico, la preeminencia del pensamiento frente al método, la existencia de un texto en el interior de una tradición, la decisión en la base del conocimiento... El tratado de Zimmermann concluye diciendo que la interpretación no es un informe neutral, sino que "el exegeta expresa en ella la comprensión propia de su fe". Es decir, acaba planteando un problema estrictamente filosófico.

3.2. *El nivel de la hermenéutica filosófica*

Los problemas subyacentes a la hermenéutica técnica han sido declarados objeto directo de reflexión por la filosofía. Las reglas prácticas de la exégesis encierran unos presupuestos teóricos cuyo análisis ha ido creando un campo del saber que llamaremos hermenéutica filosófica.

¹⁷ H. Zimmermann, *Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode*, Stuttgart, 1967 (Trad. castellana, Madrid, 1969).

¹⁸ Zimmermann, *op. cit.*, pp. 285-287.

¹⁹ Cazelles Grelot, "Las reglas de crítica racional", en *Introducción a la Biblia* (1962), Barcelona, 1965, pp. 93-176.

A diferencia de la hermenéutica técnica, su interés es esencialmente especulativo; sólo indirectamente se subordina a la historia y ofrece metodología concreta para la interpretación. El marco teórico de referencia está determinado por los siguientes vectores:

a) El primer parámetro esencial de la hermenéutica filosófica lo constituye la división del ámbito del saber en ciencias naturales y ciencias del espíritu. La distinción se hace en sede a tres criterios: el objeto, el método y la actitud. El mundo de la naturaleza frente al mundo de la libertad, el método nomotético preocupado por alcanzar regularidades frente al método ideográfico cuyo interés es la singularidad, y la actitud comprensiva frente a la actitud explicativa.

Prescindiendo de las distintas modulaciones que la distinción ha adquirido a través de su historia, la hermenéutica se concibe como metodología de las ciencias del hombre, según método ideográfico y actitud comprensora.

b) La hermenéutica filosófica no se interesa principalmente por la diversidad de interpretaciones en el interior de las "Geisteswissenschaften", sino que su problema es la interpretación en cuanto tal. La interpretación no es un punto de llegada como lo era en su versión técnica, sino un punto de partida.

El camino histórico hacia la hermenéutica filosófica es el camino del reconocimiento de su generalidad. Para ello ha tenido que declarar las modalidades de su ejercicio (texto-discurso, sagrado-profano) como asuntos accidentales y secundarios. Cuando la hermenéutica técnica se desvincula de sus ligaduras teológicas, filológicas, retóricas o gramaticales y se extiende a todo tipo de discurso humano (en cuanto histórico) nace la problemática propia de la hermenéutica filosófica.

c) La hermenéutica filosófica se une al desarrollo de la filosofía moderna como crítica del conocimiento. Le interesan las condiciones de posibilidad de la interpretación y los límites de su ejercicio tal como han sido determinados especialmente por Kant. El gran iniciador que fue Dilthey concibe su tarea en la línea de una extensión del proyecto kantiano a las ciencias humanas: ¿Cómo es posible conocer objetivamente la historia? ¿Qué clase de sujeto requiere? ¿Qué relación hay entre sujeto-objeto? ¿Cómo ha de ser un objeto humano para poder ser entendido? ¿Qué mediaciones requiere la comunicación con una época pasada?

La hermenéutica filosófica recoge así la problemática de la epistemología clásica.

d) La hermenéutica es coextensiva a la comprensión, pero en ningún caso agota el saber. Existe un saber no hermenéutico. El comprender (*Verstehen*), se refiere propiamente a la fase existencial con especial referencia a la significación y a la antropología. Frente a otros métodos, la hermenéutica connota la actualización del sentido, la verificación histórica y sus presupuestos valorativos. Aun cuando trate del lenguaje, lo considera en su aspecto histórico y creacional. La creación artística como producto de una individualidad, que no se atiene a un planteamiento riguroso y exacto, abre el camino a la hermenéutica, que permite alcanzar el centro y la intuición de la obra. Ricoeur puede de este modo en confrontación con Levi-Strauss complementar la interpretación estructuralista en razón de un momento posterior que él llama "Hermenéutico".²⁰ Por una parte tendríamos el símbolo como realidad "donnant a penser" polivalente y sobredeterminado que necesita de la interpretación, por otra tendríamos el lenguaje científico cerrado y exacto. Esa determinada onda de captación que requiere la interpretación es la hermenéutica.

d) La hermenéutica filosófica reconoce en las ciencias del espíritu una íntima conexión entre sujeto-objeto. En su interior el sujeto posee unos derechos irrenunciables, hasta el punto que el hecho histórico implica la presencia del sujeto en cuanto estructura síquica (*Dilthey*) o exige una reivindicación del "cogito" (*Ricoeur*). Del mismo modo, remite a una base sustancialmente factual, a unas instancias objetivas, alcanzables mediante procedimientos analógicos y metódicos.

La presencia de ambos polos permite dirimir los conflictos de interpretaciones porque es posible reconocer la validez frente a una interpretación arbitraria.²¹ Desde sus orígenes diltheyanos, la fundamentación de la objetividad propia del conocimiento histórico preocupa a la hermenéutica filosófica.

3.3. *El nivel de la ontología hermenéutica*

El punto de partida de la ontología hermenéutica viene dado por la constatación de la problematicidad de las tesis de la hermenéutica filosófica. Convergen en ella tres direcciones que se encuentran como motivos inspiradores del pensamiento de Gadamer. En primer lugar, la obra de Heidegger. Su importancia para el nacimiento de la ontología

²⁰ P. Ricoeur, "Symbolique et temporalité", en *Ermeneutica e tradizione*, Convencio Castelli, Roma, 1963, pp. 5-31.

²¹ P. Ricoeur, "Objetivité et subjectivité en histoire", en *Histoire et vérité*, Paris, 1955, pp. 23-44.

hermenéutica está en haber inaugurado una hermenéutica de la facticidad, haber reconocido la comprensión como modo originario del Dasein, haber cuestionado la distinción entre ciencias del espíritu y ciencias naturales y haber declarado derivada la distinción sujeto-objeto.

En segundo lugar la moderna ciencia literaria. La crítica al principio hermenéutico de la intención del autor, el reconocimiento del sentido más allá de lo intentado conscientemente, la autonomía de la obra literaria desligada del autor y del lector original, la crítica del sicologismo literario, la interpretación como aplicación al momento actual... son parámetros de la ontología hermenéutica.²²

En tercer lugar, los planteamientos de la teología protestante post-bultmaniana. La Biblia como "medium" de Dios, el carácter lingüístico del Reino, de la resurrección, de la gracia. El mensaje cristiano es lenguaje, el don de Jesús son sus mismas palabras, la historia es la historia de su lenguaje, la cruz supera la muerte en el lenguaje de Dios. Es la Palabra quien me interpreta, plantea interrogantes y abre nuevos horizontes a la existencia. El hombre es una creación del lenguaje. El lenguaje es un evento más allá de su contenido informativo, que interpela a mi responsabilidad. Es el lenguaje quien produce la fe, exige la participación y se mide desde el presente. La Biblia es menos un objeto de interpretación que un principio interpretativo (Hermeneuticum).²³ Es fácil observar cómo detrás de cada concepto gadameriano hay un principio teológico. Hasta el punto de declarar la teología como modelo paradigmático de toda hermenéutica.

Los principales vectores que constituyen el cuadro teórico de la ontología hermenéutica son:

α) El carácter interpretativo de toda experiencia humana del mundo. La relación con el mundo está siempre mediatizada por una serie de estructuras cuyo "medium" es el lenguaje. La índole valorativa de la verdad en Nietzsche, los análisis husserlianos de la Lebenswelt y la analítica existencial de Heidegger son los grandes hitos del camino de este descubrimiento en la filosofía contemporánea. Si la experiencia humana es interpretativa, la hermenéutica no es una simple dimensión juxtapuesta a otras dimensiones (política, jurídica, social, científica, metafísica...) sino que es tan amplia como el comprender mismo; sus límites

²² Cf. H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rethorik*, München, 1960. Wellek-Warren, *Teoría literaria*, Madrid, 1969.

²³ Cf. E. Fuchs, *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie*, Tübingen, 1959. G. Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Tübingen, 1960. P. Grech, "La nuova Ermeneutica: Fuchs e Ebeling", en *Agustinianum* 2 (1972), pp. 227-296.

son los límites de la comprensión. Su universalidad no inaugura un tipo determinado de discurso, sino que cualifica el modo humano de ser-en-el-mundo.

b) La hermenéutica se sitúa más allá de la distinción entre las ciencias humanas y las ciencias naturales; es el lugar de convergencia de ambas, previo a la distinción que resulta así inadecuada. Si las ciencias son obra del hombre, y la interpretación cualifica la situación humana en cuanto tal, tanto las ciencias naturales como las ciencias del espíritu se mueven en el ámbito hermenéutico vehiculado por el lenguaje.

Los conceptos claves de la hermenéutica filosófica dejan de ser relevantes y pertinentes. El momento de unidad, previo a la separación entre las ciencias, cuestiona en primer lugar la distinción entre comprender y explicar. En su lugar se debe reconocer un proceso unitario. El juicio como lugar de la verdad quedará cuestionado en razón de una concepción dialéctico-dialógica. Y la filosofía quedará reducida a hermenéutica.

c) La ontología hermenéutica quiere ser una cuestión estrictamente filosófica. Su distancia de todo planteamiento metodológico. Aun cuando su punto de partida es el análisis de la experiencia historiográfica, su intención no es ofrecer una nueva terapia al conocimiento histórico, sino mostrar su radical insuficiencia. A través de una crítica general del modelo positivista e historicista, llegar a la problematicidad radical de la propia filosofía.

d) La hermenéutica es más la ciencia del lenguaje que de la comprensión. El lenguaje no es un instrumento en función de la comprensión ni es posible orientarle hacia la psicología ni hacia la antropología. El lenguaje es primariamente revelador. El conocimiento y la existencia son funciones del lenguaje. Sólo él constituye la variable independiente. Tesis fundamental de la ontología hermenéutica será la lingüisticidad de lo real. Mundo y lenguaje coexisten. El ser es igualmente lenguaje. No se trata de un instrumento de comunicación, o de un signo a descifrar en sede a una realidad extralingüística, sino del acontecer del ser mismo.

e) La distinción sujeto-objeto es declarada insuficiente: hay una absoluta pertenencia del sujeto y del objeto de la interpretación. La distinción ha nacido como consecuencia de un momento histórico dominado por la ciencia natural. Antes del acto explícito de conocimiento el cognoscente y lo conocido se pertenecen mutuamente: lo conocido

está dentro del horizonte del cognoscente porque éste a su vez está dentro del mundo que lo conocido co-determina.

En consecuencia hay un rechazo de la objetividad como ideal del conocimiento histórico y del modelo metódico de las ciencias positivas. Todos estos elementos son reductibles a la noción básica de círculo hermenéutico.

Así pues, las tres tesis fundamentales de la ontología hermenéutica son: la lingüisticidad de lo real, la universalidad de la hermenéutica y el círculo hermenéutico.

PARTE SEGUNDA: LA SIGNIFICACIÓN DE GADAMER

Cuando Hans Georg Gadamer publica en el año 1960 su obra fundamental *Wahrheit und Methode*, el pensamiento hermenéutico encuentra el cuadro teórico de su nueva dirección. Muy pronto se convierte en el autor más lúcido y representativo del período que se ha tipificado como "época de la hermenéutica". En Gadamer confluyen las principales tendencias del pensamiento actual, y converge una problemática interdisciplinar que ha convertido su obra en punto obligado de referencia de teólogos, críticos literarios, sociólogos, teóricos de la ciencia y filósofos.²⁴

1. Gadamer en el panorama filosófico actual

En 1962 —dos años después de la publicación de su obra principal *Wahrheit und Methode*— Gadamer dictó una conferencia en París sobre

²⁴ Hans Georg Gadamer nace en Marburg el 11 de febrero de 1900. Ingresó en 1918 en el Colegio de psicología de Breslau estudiando literatura clásica y alemana. En 1920 estudia en Marburg con los neo kantianos (Natorp, Hartmann), interesándose particularmente por la historia del arte. En 1922 consigue el doctorado en filosofía con Natorp. En 1923 sigue en Friburgo un semestre con Heidegger y Husserl. Estudia filología con Friedländer y frecuenta las lecciones de Otto y Bultmann interesándose por la teología dialéctica. En 1928 consigue la habilitación en filosofía con Heidegger. Profesor en Marburg desde 1929, y en Leipzig en 1938, y en Frankfurt en 1945. Desde 1949 es profesor en Heidelberg. Presidente de la "Allgemeine Deutsche Gesellschaft für Philosophie", dirige desde 1953 la revista *Philosophische Rundschau*, los *Kant-Studien* y *Hegel-Studien*. En el campo de la investigación histórica destacan sus estudios sobre Platón, recogidos en su obra *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur Platonischen Philosophie*, los estudios sobre Aristóteles, principalmente *Metaphysik XII*, y sobre Hegel *Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien*. En el campo de la reflexión sistemática destaca sobre todo su obra *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960) (en nuestro tra-

“Los fundamentos filosóficos del siglo xx”.²⁵ Allí se pregunta por los principios en los cuales hoy creemos, ofrece una panorámica de la reflexión filosófica actual, detecta unos problemas al tiempo que silencia otros, señala direcciones y declara fidelidades. El análisis de esta conferencia —de lo dicho y lo silenciado— es el lugar privilegiado para situar su propio pensamiento.

Para Gadamer, el pensamiento moderno desde la aparición de la ciencia lleva en sí una pregunta fundamental: la relación entre la ciencia y la filosofía. La sociedad se apoya sobre la experiencia científica y el ámbito extracientífico vive en permanente tensión con la premisa científica. A medida que la ciencia ha configurado toda la cultura, la tradición metafísica ha necesitado justificar su existencia con respecto a ella, buscando su legitimidad ante su tribunal. La Ilustración, el idealismo alemán, el neokantismo... son modulaciones distintas de una misma preocupación, cuyos hitos fundamentales fueron puestos por Leibniz, Kant y Hegel. “La pregunta actual sigue siendo cómo el hombre puede comprenderse a sí mismo en el conjunto de la verdad social dominada por la ciencia”.²⁶ El dominio de la ciencia se manifiesta básicamente en la universalidad de la metodología. Ya en su conferencia sobre la “Originalidad de la filosofía” había afirmado que la “esencia de la cultura dominada por la ciencia es la metodología de la conducta, de la ciencia y su uso, de la planificación y técnica, de la organización, de la vida social, de la destrucción”.²⁷ Posteriormente en “Verdad y Método” declara como intención primaria de su pensamiento el “liberar el problema filosófico de la ciencia del espíritu de la angustia forzada en la que se encuentra la doctrina metodológica del siglo XIX”.²⁸

La primera respuesta significativa a esta pregunta, fue dada por la *filosofía de la reflexión*, que se constituyó en paradigma en la época de la Ilustración. La centralidad del sujeto es su premisa básica, y el ámbito filosófico es constituido por la problemática del sujeto. El camino de acceso es la reflexión, ese “razonamiento que va y viene, sin compro-

bajo será citado en base a la tercera edición —Tübingen, 1972 y con las siglas WM), y las lecciones dictadas en Louvain y publicadas en 1963 con el título *Le problème de la conscience historique*. Ha expresado su pensamiento principalmente a través de artículos y conferencias, recogidos en los tres volúmenes de *Kleine Schriften* (en nuestro trabajo serán citados con las siglas KS, seguidas de la indicación del volumen, según la edición de Tübingen 1967). Cf. Bibliografía que se adjunta al final del artículo.

²⁵ Gadamer, “Die Philosophischen Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts”, en KS I, pp. 131-148.

²⁶ Gadamer, art. cit., p. 134.

²⁷ Gadamer, “Über die Ursprünglichkeit der Philosophie”, en KS I, pp. 22-23.

²⁸ Gadamer, WM, p. 15.

meterse con un contenido, y que alcanza finalmente su generalización al incorporar todo contenido posible. Generalización y ausencia de contenido concreto caracterizan la filosofía de la reflexión”.²⁹

En referencia a esta filosofía y como superación de la misma aparece la segunda respuesta significativa: la *filosofía de la identidad*. El intento hegeliano fue someter el punto de vista de la conciencia subjetiva a una crítica explícita. La filosofía de la reflexión es para Hegel la enfermedad del espíritu romántico. La superación del espíritu subjetivo se realiza a través del espíritu objetivo, el concepto —según Gadamer— más importante de la filosofía hegeliana. Nadie comprendió mejor que el Idealismo alemán que la conciencia y su objeto no constituyen dos mundos separados. Conciencia y objeto son sólo momentos de un proceso, y cualquier separación que hipostasie una de las partes es un dogmatismo del pensamiento. El problema que permanecerá abierto en la filosofía hegeliana es el lugar donde acontece la reconciliación entre espíritu subjetivo y objetivo. La filosofía posterior irá dando respuesta a esta cuestión. Pero en las respuestas posteriores la reconciliación no es ya como en Hegel algo acontecido como razón de lo real, sino que “el espíritu objetivo viene entendido como lo otro y lo distinto del espíritu, y con ello se crea una conciencia metódica unitaria según el modelo del conocimiento natural”.³⁰ La naturaleza, la historia, la sociedad (elementos que integraban el espíritu objetivo) no aparecen ya como espíritu, sino como lo extraño e impenetrable. Naturaleza e historia se convierten en objetos de investigación científica. Su expresión más exasperada la recibe en el neokantismo para quien todo conocimiento se actúa en la determinación científica del objeto.

La filosofía posterior (Dilthey, Bergson, Simmel, Kierkegaard...) ha advertido la unilateralidad del metodologismo moderno, pero todas sus críticas poseen una impronta esencialmente romántica sin haber podido liberarse del cerco de la filosofía de la reflexión.

Se inaugura entonces una tercera vía de respuesta: la *filosofía de la interpretación*. El pórtico lo encuentra Gadamer en las críticas de Nietzsche a la alienación de la conciencia y sus máscaras. Con Marx, Freud y Nietzsche el hundimiento de la conciencia llega a su abismo más profundo. A partir de entonces “el concepto de interpretación se extiende a todo pensamiento subjetivo. No existen fenómenos morales —decía Nietzsche— existe sólo interpretación moral de los fenómenos.

²⁹ Gadamer, “Die Philosophischen Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts”, en *KS I*, p. 135.

³⁰ Gadamer, art. cit., p. 137.

El inconsciente (Freud), las condiciones de producción (Marx), la vida como formación de pensamientos (Dilthey) y la existencia (Kierkegaard) son puntos de vista de la interpretación". Su error fundamental fue haber permanecido víctima de un punto de vista absoluto.

La crítica del concepto de sujeto y de conciencia fue hecha igualmente por la fenomenología. Husserl estableció los comportamientos correlativos de la conciencia, los actos intencionales; Max Scheler la imposibilidad de una conciencia cerrada en sí misma. Y Heidegger radicalizó estas críticas en su concepto de ser-en-el-mundo.

El pensamiento de Gadamer se sitúa, pues, en estos dos grandes horizontes constituidos por la filosofía de la interpretación y por la fenomenología. La dirección fenomenológica está en la base de su pensamiento. De este modo puede afirmar en "Verdad y Método": "Das ist wahr, mein Buch steht methodisch auf phänomenologischen Boden".³¹

Ahora bien, la crítica de la conciencia que ha producido nuestro siglo no supera en profundidad la crítica realizada por Hegel. Incurre más bien en tres ingenuidades que habían sido totalmente superadas por la crítica del idealismo: la ingenuidad de la posición, la ingenuidad de la reflexión y la ingenuidad del concepto. La ingenuidad de la constitución (Setzens) que afirma la posibilidad de la percepción pura y de la pura expresión. Su lógica está basada sobre el juicio en cuanto verdadero o falso. La ingenuidad de la reflexión consiste en afirmar que toda conciencia es explícitamente presente a sí misma. Y la ingenuidad del concepto concibe a éste como pura formalidad y simple instrumento.

Las tesis fundamentales de Gadamer pueden ser entendidas como intentos de superación de estas ingenuidades. La tesis sobre "la historia productiva de los efectos" es la radicalización de la crítica a la ingenuidad de la posición. La percepción pura, el juicio verdadero y/o falso, así como el concepto de realidad subyacente son productos de la abstracción. La pura presencia es un modo derivado de ser. La tesis sobre la radical historicidad de la experiencia hermenéutica es la crítica a la ingenuidad de la reflexión. Hay que afirmar la unidad de percepción y percibido, la existencia de un "actus exercitus" y de experiencias extra-metódicas. La tesis sobre el carácter medial del lenguaje es la radicalización de la crítica a la ingenuidad del concepto. La lengua no es un instrumento sino un modo de interpretar el mundo que precede a todos los comportamientos reflejos.

Filosofía de la interpretación, fenomenología (en su versión heideggeriana) y Hegel son los grandes inspiradores del pensamiento de Gadamer.

³¹ Gadamer, WM, Vorwort a la 2 ed. p. XXII.

2. Dependencias del pensamiento de Gadamer

Para facilitar la comprensión presentamos brevemente el cuadro de influencias que están en el origen del pensamiento gadameriano.

En primer lugar, el pensamiento de Gadamer presenta una dependencia reconocida de *Heidegger*. Su obra es "la radicalización de la reflexión que Heidegger ha realizado",³² según "el impulso de pensamiento que el autor recibió hace años de él".³³ De Heidegger proceden los elementos de una hermenéutica de la facticidad,³⁴ la crítica de la percepción pura,³⁵ las críticas al concepto de conciencia y al dualismo sujeto-objeto,³⁶ y la interpretación de la comprensión como existencial.³⁷

En segundo lugar, la influencia de *Hegel*. Según Gadamer el valor permanente de Hegel, que le constituye en punto de partida de la filosofía actual, está en haber establecido la imposibilidad de separar conciencia y objeto,³⁸ en la superación de la filosofía de la reflexión,³⁹ en su concepto de espíritu objetivo y de dialéctica "que conserva para mí una permanente validez".⁴⁰

Nietzsche "ha liquidado el mito de la conciencia como último punto de referencia de toda operación crítica. La certeza, claridad y distinción del yo no pueden ser la última instancia".⁴¹ Su pensamiento presenta una sospecha contra la conciencia más radical que la crítica inaugurada por Freud y Marx. Sus críticas al espíritu absoluto siguen siendo válidas, de modo que en adelante la síntesis entre espíritu subjetivo y objetivo no puede hacerse en el espíritu absoluto, la cual permanece en el punto de vista de la subjetividad.

De Kant "acepto —afirma Gadamer— completamente la crítica de la razón pura, y considero aquellas afirmaciones que sólo de modo dialéctico pasan retrocediendo (*hindenken*) de lo finito a lo infinito, de la experiencia humana al ser en sí, del tiempo a la eternidad, como

³² Gadamer, WM, p. 248.

³³ Gadamer, WM, p. 22.

³⁴ Gadamer, *Le Problème de la conscience historique*, Louvain, 1963, cap. "Herméneutique de la facticité", pp. 39-48.

³⁵ Gadamer, WM, p. 120.

³⁶ Gadamer, WM, p. XLIV.

³⁷ Gadamer, WM, p. 281.

³⁸ Gadamer, "Die philosophischen Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts", en *KS* 1, p. 137.

³⁹ Gadamer, art. cit., p. 148.

⁴⁰ Gadamer, WM, p. 15.

⁴¹ Gadamer, WM, p. II.

pura expresión de conceptos límites de los cuales la filosofía no puede sacar ningún auténtico conocimiento".⁴²

La presencia del *pensamiento griego* es decisiva para la comprensión de Gadamer. En él ve la posibilidad de ir más allá del subjetivismo moderno. En Platón encuentra la prueba de la inmediata comunicación entre palabra y concepto, y el carácter apriorístico del conocimiento del ser, que hace que el conocimiento sea entendido como recuerdo, "anámnesis". La idealidad representa la verdadera estructura de la realidad.⁴³ Y por último, el carácter dialógico de su pensamiento. De Aristóteles acepta su concepción del saber y de la teoría, desarrollada en su ética. "La ciencia en él no es una quintaesencia de verdad, sino una posición humana frente a la vida. La teoría no está en contraste con la praxis, sino que ella misma es una suprema praxis".⁴⁴ Se sirve particularmente del concepto de "phrónesis" que es mediación entre lógos y éthos, entre subjetividad del saber y sustancialidad del ser, entre universal y particular.⁴⁵

3. *La intención fundamental de su obra*

Equipado con estos presupuestos fenomenología, Heidegger, Hegel, Kant y pensamiento griego—pretende una fundamentación hermenéutica de la filosofía. No quiere ser una metodología de las ciencias históricas, ni una terapia a un comportamiento interpretativo inadecuado, aunque indirectamente incida en la práctica hermenéutica.

A la vez su pensamiento es una filosofía de la hermenéutica. Un planteamiento estrictamente filosófico que acabará siendo una ontología hermenéutica. La solución del conflicto entre la metafísica tradicional como se ha configurado finalmente en el sistema hegeliano, y el pensamiento heideggeriano, es buscada en la profundización del problema hermenéutico. Los caracteres del lenguaje testifican por un lado la radical finitud del hombre contra toda nostalgia de una metafísica del infinito como en el fondo es la filosofía hegeliana y por otra parte el efectivo revelarse de la verdad no a pesar del carácter histórico de la filosofía sino justo por lo mismo.⁴⁶

⁴² Gadamer, WM, p. XXIV.

⁴³ Gadamer, "Über die Ursprünglichkeit der Philosophie", en KS I, p. 23.

⁴⁴ Gadamer, "Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik", en KS I, p. 188.

⁴⁵ Gadamer, *Le problème de la conscience historique*, cap. "L'éthique d'Aristote", pp. 49-63. WM, pp. 295-307.

⁴⁶ V. Verra, "Gadamer", en *Enciclopedia italiana*, Firenze, 1967, pp. 1556-1557.

El proceso es el análisis de lo que acontece inevitablemente en todo trabajo de interpretación más allá de la propia conciencia. El punto de partida es la hermenéutica de la finitud inaugurada por Heidegger. “El análisis existencial del Dasein con sus amplias e inexploradas consecuencias para los problemas metafísicos generales comporta un nuevo planteamiento de la problemática hermenéutica de las ciencias del espíritu. Justo a la elaboración de este aspecto nuevo del problema hermenéutico está dedicado el presente trabajo —concluye Gadamer—”... “Nos planteamos si de la radicalización ontológica realizada por Heidegger se puede recabar algo para la construcción de una hermenéutica histórica.⁴⁷

Esta empresa se construye en referencia principalmente al historicismo y a la metodología científica. “La superación de la hermenéutica del historicismo es el objeto de toda mi investigación”,⁴⁸ con la consiguiente “limitación de la pretensión científica de dominar toda la verdad”.⁴⁹ La hermenéutica, una vez liberada del historicismo y del concepto de objetividad derivado de la ciencia, podrá reconocer en su significación la historicidad del comprender.⁵⁰

TERCERA PARTE: CONFRONTACIÓN CON LA TEOLOGÍA DE LA PALABRA

1. *Positivismo, historicismo y biblicismo*

La Nueva Hermenéutica y la Teología de la Palabra poseen un interés común determinado por la superación del positivismo y la práctica teórica que inauguran.

El positivismo significó el fin de la teoría del conocimiento y su sustitución por la teoría de la ciencia. Las consecuencias sociales y las funciones prácticas del progreso científico hicieron innecesarias las preguntas sobre la posibilidad y validez del conocimiento en general. Lo que sea el conocer viene determinado por su uso en las ciencias experimentales, que se constituyen en normativa del conocimiento. La metodología científica ofrecía una instancia para administrar la verdad de modo legítimo, seguro y cierto. De la ciencia moderna interesaban particularmente las reglas metódicas de sus procedimientos. De este modo se podían delimitar el campo de lo real frente a lo quimérico, la

⁴⁷ Gadamer, WM, pp. 245 y 248.

⁴⁸ Gadamer, WM, p. 313, nota 2.

⁴⁹ Gadamer, WM, p. XLIV.

⁵⁰ Gadamer, WM, p. 250.

certeza frente a la incertidumbre, la precisión frente a la indeterminación, lo útil frente a lo vano, y lo relativo frente a lo absoluto. El conocimiento sufría una reducción a metodología, y ésta a su vez delimitaba el ámbito de lo real atendible. Certeza, exactitud y utilidad se constituían en criterios científicos de las afirmaciones.

La metodología positivista de la investigación implicaba la muerte del sujeto, "quien deja de representar el sistema de referencia". Un conocimiento riguroso sólo es posible si el sujeto deja de ser determinante y evita el subjetivismo en razón de la positividad de "las cosas en sí". Sólo la observación puede pretender la evidencia. Y a la vez, las reglas metodológicas de la comprensión venían proyectadas sobre la realidad misma.

La fascinación de la racionalidad científica se tradujo muy pronto en el campo de las ciencias del espíritu, impidiéndoles encontrar su propia identidad. La historia de éstas no es más que el progresivo allanamiento de morada causado por la razón científico-experimental. La hipoteca fue grave y muy profunda hasta el extremo de no poder liberarse de ella ni siquiera los autores que explícitamente se lo propusieron.

La Escuela histórica fue el primer intento serio de integrar la interpretación en una tarea metódica. Su ideal científico consistía en la investigación técnicamente exhaustiva de los hechos históricos mediante la filología y el inventario de datos. La simple descripción de la Historia como principio regulador de su quehacer, no era más que el trasunto fiel del observacionismo. La positividad del método degeneraría en mero "anticuarismo esteticista, en folklorismo y en costumbrismo" (Ortega). Se introducían de este modo unas antítesis insolubles entre historiografía y vida, entre conciencia histórica y producción de nueva historia.

Si en el quehacer científico se postulaba un esquema unitario al que referir, ordenar y asumir los datos, la investigación histórica necesitará no sólo ver la Historia, sino pensar lo visto: historiar ya no será observar los hechos sino descubrir las interdependencias y la trabazón de la Historia. Fue mérito de Dilthey conseguir la fundamentación gnoseológica de las ciencias del espíritu. En analogía con el intento kantiano que se propuso elaborar los presupuestos del conocimiento de la naturaleza, Dilthey siente la necesidad de una crítica de la razón histórica que funde *a priori* las categorías del mundo histórico. De este modo su principal objetivo consistirá en "legitimar, como ciencia objetiva el conocimiento científico de lo históricamente condicionado".⁵¹

El intento de Dilthey por liberar definitivamente las ciencias del espíritu de la subordinación a las ciencias naturales, fue al parecer de

⁵¹ Gadamer, *Le problème de la conscience historique*, Louvain, 1963, p. 24.

Gadamer un intento fallido. Fundamentar las ciencias del espíritu seguirá siendo para Dilthey mostrar cómo del dato histórico puede surgir un saber universalmente válido a través de un método correcto que se ultime en un saber objetivamente sólido. El modelo de la objetividad y de las reglas metódicas continúan siendo su esquema de referencia. Aun cuando se cuestionen las categorías causales en la interpretación histórica, aun cuando mantenga la oposición entre explicar (Erklären) y comprender (Verstehen) y se remita de continuo a la filosofía de la vida, queda prisionero de su propio combate. Gadamer ve en él un "cartesianismo latente" que se manifiesta en su constante apelación a la conciencia reflexiva frente a los dogmas: las tradiciones vivientes deben someterse al tribunal de la razón. La certeza no se busca en la experiencia misma de la vida, sino en la ciencia, y la objetividad histórica será posible en la medida que el historiador se libere de los vínculos vitales, de sus prejuicios históricos hasta conseguir que el objeto histórico sea un objeto tan extraño como el objeto de la física. De este modo, "Dilthey s'adhère à l'idéal scientifique de la philosophie des lumières".⁵²

La Nueva Hermenéutica recoge como estímulo inicial de su reflexión la enfermedad de la razón histórica causada por la dependencia del modelo normativo de ciencia experimental, y que aboca a unas antítesis irreconciliables entre historiografía y vida, tradición y razón, teoría y praxis. Frente a ello, Gadamer contrapone unas tesis que son centrales en su nueva propuesta hermenéutica.⁵³

En primer lugar la inviabilidad e *ingenuidad de la positividad*. A la presunta percepción pura que pretendía leer el sentido del *factum* como inmediatamente dado, como algo que está ahí, la hermenéutica gadameriana, desarrollando el círculo hermenéutico heideggeriano, muestra la imposibilidad de la inmediatez ya que la comprensión es posible por la anticipación del sentido. El desarrollo de la radical historicidad del comprender y del objeto histórico declara ingenuo el ideal de "objetividad histórica". Sujeto y objeto, comprensión y hecho histórico están internamente unidos en el modo de ser de la historicidad. "Esta unidad es la historicidad, el elemento afín entre el conocimiento y el objeto histórico. De modo que un objeto que nos llega a través de la Historia, no es sólo un objeto lejano, sino un centro en el cual aparece el ser efectivo de la Historia y el ser efectivo del conocimiento histórico".⁵⁴ La Historia significa la comprensión y la comprensión incrementa la Historia, aportando siempre algo a la Historia interpretada.

⁵² Gadamer, *Le problème de la conscience historique*, Louvain, 1963, p. 32.

⁵³ Gadamer, "Die philosophischen Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts", en *KS I*, pp. 143-148.

⁵⁴ Gadamer, *Le problème de la conscience historique*, Louvain, 1963, pp. 86-87.

En segundo lugar, la ingenuidad de la *reflexión*. El conocimiento que se presentaba como una absoluta libertad de movimiento, aparece no como un acto de la subjetividad, sino como el modo de ser de la existencia misma como tal. La experiencia hermenéutica supera la actividad del sujeto en cuanto es primariamente un “venir a la expresión” de la cosa misma. Es el ser quien viene al encuentro en la comprensión. El lenguaje y la comprensión definen cualquier relación con el mundo. El concepto que se mostraba autónomo respecto al lenguaje, aparece ahora íntimamente unido a él, de modo que no se da concepto sin lenguaje. La mediación entre mundo subjetivo y mundo objetivo, entre Historia y verdad se logra a través del lenguaje como mediación universal e histórica de toda experiencia de la verdad, “medio a través del cual la conciencia se funde con el ente”.⁵⁵ El lenguaje deja de ser un simple instrumento de comprensión, para convertirse en acontecimiento del ser. La experiencia lingüística del mundo es previa a la conciencia individual y al propio objeto. De este modo la naturaleza especulativa del lenguaje corresponde a la naturaleza especulativa del ser, que en el lenguaje acontece en la palabra. Todo encuentro con el mundo y las cosas es un encuentro lingüístico: “Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache”.⁵⁶

Y por último, la *ingenuidad del método*. El análisis de la experiencia estética y de la experiencia histórica muestran paradigmáticamente hasta qué punto hay una verdad que no se deja dominar dentro de los esquemas del método, y en consecuencia, una especificidad de la experiencia de verdad en las ciencias del espíritu. Frente a la normatividad del método científico, “al conocimiento histórico no le interesa saber cómo los hombres, los pueblos, los Estados se desarrollan *en general*, sino saber cómo *este* hombre, *este* pueblo, *este* Estado ha llegado a ser lo que es, cómo todo esto ha podido acontecer *aquí y ahora*”.⁵⁷ Lo cual sólo es posible si el método no determina el objeto, sino que queda supeditado al modo específico de ser del objeto.

La oposición entre verdad y método historicocrítico fue el punto de partida en el surgimiento de la teología dialéctica, el origen de un nuevo modo de hacer teología, y el cuestionamiento radical de la teología liberal.

En el escrito-homenaje a Bultmann en su ochenta aniversario, Gadamer refiere el ambiente teológico de Marburgo por los años veinte.

⁵⁵ Gadamer, “Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge”, en *KS I*, p. 64. Cf. “Begriffsgeschichte als Philosophie, en *KS III*, p. 243.

⁵⁶ Gadamer, *WM*, p. 450.

⁵⁷ Gadamer, *Le problème de la conscience historique*, Louvain, 1963, p. 17. Cf. *WM*, pp. 2-4.

Al distanciamiento filosófico del neokantismo, correspondían las propuestas de la teología de la crisis. El joven filósofo que era por entonces Gadamer, escuchó con atención la conferencia de Thurneysen que transmitió las tesis fundamentales de la teología dialéctica, y quedó profundamente impresionado por la intervención de Heidegger en el diálogo: “la verdadera tarea de la teología, a la cual debe volver, consiste en encontrar la palabra capaz de llamar a la fe y de conservarla”.⁵⁸ Gadamer vivió intensamente aquel despertar teológico, de suerte que será en adelante una instancia referencial de su discurso filosófico.

La teología liberal se caracterizó esencialmente por el predominio del interés histórico. A través de la ciencia histórica se quería recuperar el fundamento de la fe. La investigación histórica podía ofrecer a la fe una base segura, uniendo en una armonía natural la fe y la Historia. La Historia científicamente conocida posee un valor para la fe. El cristianismo está sometido a leyes psicosociales y puede ser sometido a categorías objetivas y científicas. En él se trata de datos que pueden ser alcanzados a través de un conocimiento directo como objetos que se pueden conocer más o menos al estilo de los demás objetos.⁵⁹ La verdad de la fe estaba vehiculada por el análisis histórico.

La teología dialéctica, por su parte, oponía al respeto por la Historia, el respeto por la Palabra de Dios, a la teología de la conciencia la teología de la revelación divina, al método crítico el contenido de fe, a la cátedra el púlpito, a la teología la predicación. El teólogo no puede inferir la verdad de la fe por un método histórico, ni la puede deducir psicológicamente de la conciencia religiosa del hombre. Se trata de escuchar la Palabra de Dios e interpretarla, contra toda historia, psicología y especulación. Las cuestiones históricas —confiesa Barth a Thurneysen— le resultan “terriblemente indiferentes”.⁶⁰ En su lugar hay que dejar que el contenido hable al aquí y al ahora del oyente.

El significado profundo del abismo que se abrió y lo que realmente estaba en juego se manifestó abiertamente en la controversia entre Harnack y Barth. Para la teología dialéctica la comprensión teológica no se da en la reflexión crítica y científica, sino “en la fuerza del espíritu que es igual a su contenido: la fe. La tarea de la teología se cumple con la predicación y su único criterio es la fe; su objetividad consiste en ser palabra.”⁶¹ Si esto es así, si no hay criterios históricos, ¿cómo

⁵⁸ Gadamer, “Martin Heidegger und die Marburger Theologie”, en *KS I*, p. 82.

⁵⁹ R. Bultmann, “La teología liberal y el reciente movimiento teológico” (1924), en *Creer y comprender*, Madrid, 1974, p. 21.

⁶⁰ E. Thurneysen, “Die Anfänge”, en *Antwort. Festschrift zu Karl Barths 70. Geburtstag*, Zurich, 1959, p. 845.

⁶¹ K. Barth, *Die Theologie und Kirchen*, München, 1928, p. 190.

—preguntará Harnack— se puede acceder al Cristo verdadero en lugar de un Cristo imaginado? ⁶²

Dos modos de concebir el carácter científico de la teología estaban en juego. Para la teología liberal dependerá de las leyes universales del conocimiento histórico, de la metodología compartida con el resto de las ciencias históricas. Para la teología dialéctica el carácter científico dependerá de la conformidad al dato, de la pertinencia al objeto. Mientras en Harnack la cientificidad está en razón del carácter metódico del procedimiento y sus criterios formales (coherencia, controlabilidad, independencia...), en Barth es la realidad del objeto el principal criterio de cientificidad, debiendo el método conformarse al objeto. Ambas criteriologías acabarán en distintas comprensiones del objeto teológico: la ciencia de la religión para la teología liberal y la ciencia de la revelación para la teología dialéctica.

La teología liberal y la teología dialéctica representan los dos extremos en la intelección del principio fundamental de la hermenéutica teológica, todavía hoy discutido en el ámbito de la teología reformada. ⁶³ La "Leben-Jesus Forschung", centrada sobre la crítica histórica, significaba la inevitable urgencia de dar razón de los elementos históricos a través de los documentos que registran los hechos, pero era incapaz de conceptualizar el nexo que une la historia al mensaje cristológico anunciado por los apóstoles. La teología dialéctica significaba la necesaria reserva ante una forma concreta de hacer teología histórica incapaz de dar razón de su objeto original, a costa incluso de declarar indiferente para el discurso teológico la problemática histórica y de reconocer como vinculantes sólo los textos bíblicos en su carácter de testimonio de la fe. Se abría así un abismo infranqueable entre el hecho y el significado, entre el dato histórico y el kerigma, entre la historia de Jesús y la diversidad de confesiones del Nuevo Testamento. La dicotomía iba a presidir el interés de la teología posterior.

Sin embargo, ambos extremos poseían un presupuesto común compartido: el presupuesto de la positividad. Ambos coincidían en comprender el cristianismo como un objeto positivo entre los otros objetos de la investigación científica. Su diferencia estaría en el modo de entender dicha facticidad. En la teología liberal la positividad se entendía en un sentido histórico cultural, en cuanto que el cristianismo se pre-

⁶² Harnack, "Fünfzehn Fragen an die Verächter der wissenschaftlichen Theologie unter den Theologien", y K. Barth, "Fünfzehn Antworten an Herr Professor von Harnack", recogidas en *Anfänge der dialektischen Theologie*, vol. I, München, 1966.

⁶³ Pannenberg, "Die Krise des Schriftprinzips", en *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen, p. 16.

senta como una religión entre otras y sus contenidos son dados en la Historia. La teología sería una ciencia histórico-positiva inseparable del resto de las ciencias de la Historia y por ello capaz de tener un tratamiento puramente científico. En la teología dialéctica la positividad se entendía como recurso a un dato positivo: la revelación de Dios y su Palabra que está contenida en un libro. El dato revelado es presupuesto, contenido y punto de partida del quehacer teológico, siendo la teología posible como obediencia y reconocimiento a la voluntad de Dios en su Revelación.

La crítica del positivismo constituye igualmente el punto de partida de la teología postbultmaniana. El biblicismo y el confesionalismo dogmático constituyen para Ebeling las dos enfermedades que pervierten la ciencia teológica. Ambas descargan al teólogo de su responsabilidad y suponen "el mortal deslizamiento de la teología en el positivismo" y la "prostitución espiritual de la teología".⁶⁴

Ahora bien, toda superación del positivismo debe valorar los dos términos esenciales del quehacer teológico: el dato histórico y el anuncio. Por una parte, el texto pasado y el hecho histórico no son indiferentes, sino que deben revalorizarse. Hay un momento de exégesis histórica irrenunciable. No se puede resguardar la fe de la tempestad histórica en base a que ella no depende de los hallazgos de la investigación histórica; más bien es urgente familiarizar la teología con el trabajo histórico propio de la época moderna. La fe exige, por su historicidad, la exégesis histórica. Tan esencial es el dato histórico que "la teología histórica es una tautología".⁶⁵

Por otra parte, la teología no puede reducirse a la verificación histórica sino que debe asumir la responsabilidad del anuncio en el presente; insertarse en la nueva situación creada históricamente le es esencial al quehacer teológico. La tarea de la teología consiste "en la reflexión responsable sobre el acontecimiento del anuncio". "La teología sin anuncio es vacía y el anuncio sin teología es ciego".⁶⁶ De ahí que igualmente la teología dogmática sería una tautología. Si la exégesis histórica vehiculaba la primera dimensión, la interpretación vehicula esta segunda.

Se trata en consecuencia de aunar historia y dogma, exégesis histórica e interpretación hermenéutica, hecho y anuncio, teología y predicación. Ambas dimensiones —el anuncio ya producido y el anuncio que aún debe venir— son indivisibles. El "así ha sido" de las disciplinas

⁶⁴ Ebeling, "Die Spannung zwischen 'wissenschaftlicher' Theologie und 'kirchlicher' Verkündigung", en *Theologie und Verkündigung*, Tübingen, 1962, p. 16.

⁶⁵ Ebeling, *op. cit.*, p. 10.

⁶⁶ Ebeling, "Historische und dogmatische Theologie", *op. cit.*, p. 8.

históricas, y el “así es” de la teología dogmática son dimensiones de un proceso unitario. Historia y dogma no son concurrentes ni suplementarios, sino que deben reencontrarse para que exista la posibilidad de la teología; son inseparables por la pureza de ambas. Por amor de la teología histórica se debe ser también teólogo dogmático, y por amor de la teología dogmática se debe ser también teólogo histórico.

El reencuentro de ambas dimensiones implica dos supuestos que serán explicitados por Ebeling. En primer lugar, encontrar la razón por la cual el positivismo es radicalmente insuficiente. Y lo es, tanto desde el hecho histórico como desde el anuncio. Una profundización hermenéutica del dato histórico nos lo presenta a la vez como *traditum* (dato fijado, contenido, “Dass, Was, Wie”) y como *actus tradendi* (transmisión, observancia, cumplimiento).⁶⁷ Lo cual es posible dado el carácter derivado de ambos momentos: el texto escrito y el texto transmitido son a su vez expresiones y manifestaciones de la Palabra. El texto no está por sí mismo ni para sí mismo, sino para que la Palabra se realice. El origen del dato es la Palabra y el futuro del mismo es la Palabra. De suerte que la Palabra convertida en texto debe volver a ser Palabra con la ayuda del texto y de este modo realizarse en cuanto palabra interpretante. Desde la perspectiva del anuncio habrá que decir que éste viene exigido por el propio dato histórico. El anuncio producido preanuncia y autoriza el nuevo anuncio en cuanto le es esencial su pretensión de ser una verdad salvífica; el propio dato histórico es de carácter dogmático. En el anuncio cristiano no se trata de entregar (tradición) un acontecimiento ya realizado (*traditum*), sino de servir a un acontecimiento continuo (*tradendum*).

En segundo lugar, será necesario replantearse el carácter científico de la teología. ¿Qué tipo de ciencia es la teología? Para Ebeling la teología es una ciencia responsabilizante. De acuerdo con Barth y Bultmann la teología está referida al acontecimiento de la proclamación, posee “una relación a la praxis de la proclamación eclesiástica”.⁶⁸ El objeto de la teología es un acontecimiento lingüístico (la Palabra) y su interés se concentra sobre el desarrollo de este acontecimiento lingüístico. Al teólogo sólo le resta ser responsable con su objeto. Y esta responsabilidad significa estar referida totalmente a la historia pasada, y a la vez asumir la historia futura de la tradición inicial. La fidelidad al dato pasado (*traditum*), implica referirlo al futuro, “responsabilizarlo” en la Palabra que se realiza en el presente, en la actualización de la “traditio”. La responsabilidad del teólogo es por una parte ante el texto, pero fun-

⁶⁷ Ebeling, “Die Spannung...”, *op. cit.*, p. 13.

⁶⁸ Ebeling, art. “Theologie” II, in *RGC*³, VI, p. 770.

damentalmente ante la realización de la Palabra, que representa el origen y el futuro del texto bíblico.

Como ha señalado Pannenberg, la expresión "ciencia responsable" se aproxima al concepto de hermenéutica. En las disciplinas hermenéuticas se trata de interpretar, sobre la base del pasado, lo transmitido en relación al futuro, en cuanto éste representa el horizonte del comprender actual; la significatividad del pasado para el presente es comprensible en vista de su futuro.⁶⁹

Responsabilizarse de su objeto teológico significa asumir su objeto históricamente dado, y ejercitar una reflexión crítica. Significa igualmente referirse no sólo a la historia transmitida y en consecuencia ya decidida, sino también a la historia pendiente de decisión. "Se toma como responsabilidad para el futuro la historia que ya ha sido transmitida".⁷⁰

Esta ciencia se distancia de la ciencia cuantitativa (*berechnende*), calculadora. No le preocupa la elaboración de métodos cada vez más refinados para la investigación histórica, sino la radical historización del mismo hombre y de su modo de pensar. Impide un distanciamiento del objeto teológico, y la objetivación y neutralidad de los temas teológicos a través de un uso confesional.

2. Tradición y normatividad

La común pertenencia de sujeto-objeto a la Historia se manifiesta en el carácter constitutivo, fundante y mediador de la tradición. Los teóricos de la hermenéutica tradicional apelaron a conceptos supra-históricos para fundamentar la interpretación: unas veces era la común pertenencia al género humano, otras la común participación en la razón universal, y finalmente la congenialidad de un proceso vital compartido.

Para la Nueva Hermenéutica, el hecho histórico no es un objeto frente a nosotros sino que es inseparable de la tradición que le constituye. Y el sujeto cognoscente a su vez puede descubrir el sentido del pasado en la medida que está en contacto con la tradición que ellos suscitaron.⁷¹ No es necesario de este modo apelar a conceptos supra-históricos, sino que basta valorar y redescubrir el sentido de la tradición.

El carácter constituyente de la tradición significa que no hay un objeto siempre idéntico frente al cual se ejerce la comprensión sino que se nos da como movilidad histórica. Hay así una producción de sentido

⁶⁹ Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt, 1977, p. 283.

⁷⁰ Ebeling, Apéndice a *Theologie und Verkündigung*.

⁷¹ Gadamer, WM, pp. 266, 278, 279. Cf. "Wahrheit in den Geisteswissenschaften", en KS I, pp. 41-44.

que le es esencial al propio texto. La distancia temporal no es algo que deba ser superado, como ingenuamente creía el historicismo, sino que debe ser reconocida como una posibilidad productiva del comprender, en cuanto que manifiesta nuevas e insospechadas conexiones de significado.

El carácter mediador de la tradición significa que no existe un pasado estáticamente contrapuesto a un presente, sino que existe siempre mediado. La distancia temporal no es un abismo vacío, sino lleno de historia. Comprender consiste en insertarse en el proceso vivo de la transmisión histórica, en el cual el pasado y el presente continuamente se sintetizan.

Si es así, la tradición viene al encuentro del intérprete con una pretensión de verdad, de ser reconocida como instancia referencial de nuestra razón. Tradición y razón no se oponen ni pueden ser entendidas como antítesis abstractas,⁷² ya que la propia razón lo es tal en cuanto está inserta en la tradición, la cual posee una pretensión sobre nosotros. No depende de nuestro reconocimiento, sino que el acto de reconocerla es posible desde nuestra previa pertenencia a la misma. Se nos impone como se imponen las condiciones biológicas para la existencia física. No son un acto de la decisión, sino que posibilitan la decisión misma: "la tradición es siempre un momento de la libertad misma".⁷³

La tradición, de este modo, está investida de autoridad, en cuanto posee una fuerza que "se impone incluso allí donde por mantener la fe en el método se niega la propia historicidad".

El dilema entre razón y autoridad ha sido una de las constantes de la tradición reformada, que se mantuvo en el interior de la teología liberal en forma de contraposición entre Revelación y predicación de la Iglesia. La Escritura posee un carácter normativo frente a la interpretación del Magisterio. La tesis se fundamentaba en la suficiencia, plenitud y claridad de la Escritura. Sin embargo, la aplicación del método histórico a la Escritura cuestionaba el fundamento de dicha afirmación al mostrar que no existía ni la presunta unidad ni la claridad necesaria en toda norma última; en su lugar la investigación histórica señalaba notables diferencias entre los libros sagrados y pluralidad de confesiones. El contenido dogmático de la Escritura se tenía que demostrar mediante una argumentación histórica, de suerte que los resultados

⁷² Gadamer, "Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik", en *KS I*, p. 124.

⁷³ Gadamer, *WM*, p. 265.

de la investigación histórico-exegética adquirirían un significado inmediatamente dogmático. Con lo cual, la razón se convertía en tribunal del texto revelado. ¿Cómo podrá mantenerse entonces la Escritura como norma de la hermenéutica teológica?

La teología dialéctica percibió con claridad el problema y en su lugar estableció "la coincidencia de la predicación eclesial con la revelación atestiguada en la Escritura"⁷⁴ en lo que consistiría en última instancia el dogma. Se resolvía el dilema identificando la razón con la autoridad. No había más razón que la procedente del texto escriturístico que aparecía entonces como "un texto con pretensión de verdad".

Ha sido Ebeling quien ha tematizado el proceso de la tradición cristiana como historia procesual del acontecimiento de la Palabra. El esquema podría representarse del siguiente modo: la Palabra originaria se concreta en la palabra del kerigma protocristiano, y ésta a su vez se concreta en la historia sucesiva hasta llegar al anuncio actual. En cualquier caso es un idéntico proceso de la Palabra en cuyo interior permanecemos. Como en la Nueva Hermenéutica el ser adviene en la Palabra y ésta surge como respuesta tácita a la voz del ser, del mismo modo para Ebeling, la palabra del kerigma y del anuncio acontece como respuesta inefable a la voz de Dios en Jesús.

Ahora bien, entre los distintos momentos de la Palabra, única y fundante, no hay una simple repetición ni reproducción, sino que se trata de una historia procesual, de modo que la Palabra de Dios es interpretada en la historia efectiva del acontecimiento de Jesús, siendo la historia de la Iglesia la historia procesual de la interpretación de la Escritura. Nos encontramos en el interior de un proceso hermenéutico en el que la autocomprensión de los cristianos se forma y se renueva incesantemente en contacto con la Escritura, y a su vez en la interpretación de la Escritura entran en juego los estadios de la experiencia adquiridos con la tradición eclesial.⁷⁵

Definitivamente, el concepto de Palabra de Dios pierde su positividad y se encuentra en el interior de toda palabra expresada en el concreto proceso lingüístico de la tradición cristiana. La Palabra de Dios "no es una especial realidad separada", sino simplemente la "verdadera y propia palabra definitiva".⁷⁶ La experiencia lingüística se convierte de este modo en el lugar específico del acontecimiento de la Palabra de Dios, en cuanto que es la verdad y la esencia del lenguaje en general,

⁷⁴ Barth, K.D. I, p. 280.

⁷⁵ Cf. Ebeling, *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der heiligen Schrift*, 1947.

⁷⁶ Ebeling, *Wort und Glaube*, op. cit., p. 333. Cf. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie*, op. cit., p. 174.

aquella dimensión no-dicha que toda palabra encubre a la vez que desvela.

En la práctica exegética destaca particularmente la tarea de Von Rad, quien en su investigación antiguotestamentaria atiende con especial énfasis a las reinterpretaciones de la fe de Israel. Unir ambos extremos (objeto histórico e historia de la interpretación) es el intento de la llamada "historia de la tradición". La fe del pueblo de Israel se vive en la historia, se formula en artículos de fe, se expresa en cuerpos narrativos y se trasmite en tradiciones vivas, variantes y crecientes. Hay que aceptar la íntima trabazón que estas profesiones tienen con la historia misma y su crecimiento de sentido.⁷⁷ La tradición se halla en un continuo movimiento a través del tiempo, se renueva sin cesar y a la vez debe ser considerada como una magnitud constante e indivisa. El hecho histórico y su interpretación que constituyen la tradición no son separables. No se puede romper la conexión entre el kerigma y la historia, "pues me resulta —afirma Von Rad— imposible reducir el concepto de lo histórico a las conclusiones de una historiografía que sólo en apariencia trabaja con un método neutral y previo."⁷⁸

3. *Alteridad y pertenencia*

La mediación del pasado con el presente es la tarea específica de la hermenéutica. Mientras la conciencia histórica se ocupa de reconstruir el pasado como pasado, la conciencia hermenéutica accede al pasado con el fin de integrarlo en la actualidad. La interpretación consiste en unir el "entonces" histórico con el "ahora" del intérprete.

La filosofía hermenéutica conceptualizó el presupuesto de dicha mediación. Un personaje histórico o un texto del pasado podía ser interpretado en la actualidad porque ambos participan de una común conciencia humana. Hay un puente psicológico que nos permite unir ambos extremos y reconstruir el acto creador que lo originó.⁷⁹ Para Dilthey, la mediación es posible porque la vida humana se expresa en manifestaciones históricas. El intérprete puede encontrar en el pasado aquello que es accesible a la experiencia de vida. De este modo, "la conexión de la vivencia, expresión y comprensión constituyen el método propio por el que se nos da lo humano como objeto de las ciencias del espíritu".⁸⁰

⁷⁷ Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, Salamanca, 1972, pp. 15, 17. Cf. Alonso Schökel, *Presentación* a la edición castellana, p. 10.

⁷⁸ Von Rad, *op. cit.*, p. 19.

⁷⁹ Schleiermacher, *Hermeneutik*, ed. Kimmerle, Heidelberg, 1959, I, p. 38.

⁸⁰ Dilthey, "Der Aufbau der historischen Welt in den Geisteswissenschaften", en *GS.*, VII, pp. 87, 131.

El tema de la precomprensión es nuclear en la Nueva Hermenéutica. Reconociendo su carácter esencial, su aportación consiste en liberarla de cualquier tipo de subjetivismo. La crítica de la positividad debe completarse con la crítica a la posible arbitrariedad interpretativa. Para lo cual se reconocen tres momentos esenciales en la práctica hermenéutica.

En primer lugar, la experiencia hermenéutica comienza reconociendo la diferencia entre el pasado y el presente. El hecho histórico es una realidad distinta, diferente y extraña. El proceso hermenéutico no se inicia relacionando el texto con una comprensión previa, sino reconociendo su *alteridad*. Interpretar no es autointerpretarse, ni encontrar en él lo que previamente se posee. Hay una *llamada* irreductible que viene del texto.

En segundo lugar, toda interpretación es posible desde unas preguntas previas que delimiten la dirección de la respuesta. La historicidad de la razón comporta la existencia de unos *prejuicios* que no sólo son ineliminables, sino que son positivos. El intérprete no está por encima de sus prejuicios, sino que está sometido al influjo determinante de la realidad histórica en la que vive. Por prejuicio se entiende aquel juicio que viene pronunciado antes de un examen completo y definitivo. Su uso proviene de la práctica jurídica; proyecta sobre el dato histórico unas anticipaciones de sentido que serán confirmadas o desmentidas. En cualquier caso, son anticipaciones que deben formarse en contacto con el objeto y deben soportar una constante verificación en su confrontación con la cosa. No hay una interpretación objetiva más allá de los prejuicios, ni puede haberla para quien teme en su radical seriedad la finitud y la historicidad. No es un límite de la subjetividad ni de la razón, sino su forma histórica de ser, que puede incluso manifestar mejor que los juicios el camino del sentido de la realidad histórica.⁸¹

En tercer lugar hay que buscar un horizonte común que incorpore la cosa dicha y los prejuicios; que abarque a la vez al intérprete y a lo interpretado. A través de la *fusión de horizontes* se van articulando el pasado y el presente un horizonte más amplio y complejo. El horizonte del presente y el horizonte de la tradición no deben ser entendidos como yuxtapuestos y alternativos. Se trata más bien de un proceso en el cual se funden en un único horizonte, que se amplía al entrar en juego nuestros preconceptos, prejuicios y la cosa interpretada.

Aparece de este modo la insuficiencia del concepto de precomprensión, decisivo en el primer Heidegger y en Bultmann. En la auténtica comprensión, nuestra autocomprensión propiamente cesa para ser absorbidos en una realidad en expansión. Al comprender no actúa primaria-

⁸¹ Gadamer, WM, pp. 251, 253, 261.

mente mi subjetividad, sino que soy modificado, soy llevado. El comprender no es una actividad de la subjetividad, sino un interpretarse en la fusión de horizontes.⁸²

La definitiva articulación de la Nueva Hermenéutica se consigue en la dialéctica entre pregunta y respuesta, la cual "confiere a la experiencia hermenéutica su verdadera dimensión".⁸³

El diálogo que se realiza entre el intérprete y el texto posee la estructura lógica de la pregunta. En primer lugar la esencia de la pregunta, que posee la prioridad en el acto cognoscitivo, consiste en tener una dirección, en situar al objeto en una determinada perspectiva que marca los límites dentro de los cuales se puede encontrar una respuesta adecuada. A la vez que coloca al objeto en su apertura, delimita el horizonte de respuesta.

En segundo lugar toda pregunta pone en cuestión, abre el objeto a su problematicidad. Hay pregunta porque hay problema abierto, resultado en suspenso, apertura total. A través de los argumentos contrarios y de la instancia negativa que entraña la fuerza de la pregunta acontece la verdad. El verdadero saber se realiza en la pregunta.

En tercer lugar en el diálogo lo que se manifiesta es el "logos" mismo, que no es ni mío ni tuyo, y por eso está más allá de toda opinión subjetiva de los interlocutores. Lo que primordialmente importa no es la intención de los interlocutores, sino el entenderse sobre algo. Hay una primacía de objeto, del contenido que une a los que dialogan.

El proceso hermenéutico queda descrito así: al inicio está la pregunta que el texto nos dirige y que nos coloca en la apertura; a su vez el intérprete comprende la pregunta que el texto le hace, y el texto a su vez es la respuesta a una pregunta originaria que está detrás de él. Llegar a la pregunta originaria significa ir más allá de la intención del autor. Ir más allá es una "necesidad hermenéutica" que no significa arbitrariedad interpretativa, sino reconocimiento de lo que siempre acontece. La interpretación es respuesta a la pregunta originaria planteada por la cosa dicha (Sache) y a la cual el texto responde.⁸⁴

En el campo teológico ha sido Bultmann quien, partiendo de Dilthey y con el instrumental teórico de Heidegger conceptualizó los supuestos

⁸² Gadamer, WM, p. 285. Cf. Gadamer, "Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge", en *KS I*, p. 68. *Zur Problematik des Selbstverständnisses*, p. 80.

⁸³ Gadamer, WM, p. 357.

⁸⁴ Gadamer, WM, pp. 352, 355.

previos de la interpretación. "El supuesto de toda interpretación comprensiva es la relación vital previa a la cosa que habla en el texto y que guía la finalidad de la interrogación".⁸⁵ Si no existe una cierta precomprensión de las cosas que se exponen o discuten, los textos permanecen mudos. Se precisa una relación vital del intérprete a la cosa que directa o indirectamente se expresa en el texto. La pregunta que dirige la comprensión se funda en la vida del que interroga. Esta relación vital podrá ser ingenua e irreflexiva, superficial y flexible, pero es esencial la relación común entre intérprete y cosa interpretada.

Si la Escritura habla de la Acción de Dios es necesaria una precomprensión de dicha acción como distinta de la acción del hombre o de los acontecimientos de la naturaleza. Si su existencia no estuviera solicitada, consciente o inconscientemente, por la cuestión de Dios, no podría el hombre conocer a Dios como a Dios en ninguna revelación posible. De donde, concluye Bultmann, en la existencia humana hay un saber existencial sobre Dios que está vivo como pregunta por la felicidad, por la salvación, por el sentido del mundo y de la historia, como pregunta por la autenticidad del propio ser. Hay una relación vital a la revelación, aunque el hecho de convertirse en pregunta sobre Dios se adquiera sólo por la fe en la revelación divina. El punto de apoyo es el problema de la autenticidad, que inquieta al hombre que quiere ser él mismo; el punto de apoyo es el hombre en su existencia como todo.⁸⁶

Prescindiendo de una lectura superficial de Bultmann que le reprocha el concepto de precomprensión la rigidez de unas preguntas y la determinación previa de unas respuestas, su interés ha sido individuar una estructura que medie con el pasado. Esta estructura ha sido vista por Bultmann en el hecho de la problematicidad del existente. Es posible entender aquello sobre lo cual se interroga en el interior de la problematicidad del Dasein. La única premisa para la comprensión es la interrogación sin la cual no se puede entender el texto como respuesta. La relación vital equivale en consecuencia a la problematicidad de la existencia.

El principio hermenéutico bultmaniano entrañaba dos serios peligros que acaban amenazando su gran obra teológica. El significado del hecho histórico viene reducido al problema del ser humano y sus posibilidades. La mediación sufre de este modo una reducción antropológica y en última instancia se resuelve en el recinto privado de una existencia au-

⁸⁵ Bultmann, "El problema de la hermenéutica", en *Creer y comprender II*, Madrid, 1976, p. 18.

⁸⁶ Bultmann, "Vinculación y oposición", en *Creer y comprender II*, Madrid, 1976, pp. 103-104.

téntica. Todo hace pensar en la "Innerlichkeit" pietista.^{86 bis} Lo que empezó siendo una teología crítica frente a las formas mitológicas de transmisión del kerigma, acaba siendo una teología sin mundo: lo que empezó siendo una teología profundamente histórica frente a las teodiceas neo-ortodoxas, acaba siendo una teología sin historia.

La problematicidad de la existencia como el presupuesto de la comprensión amenazaba igualmente expoliar la densidad del hecho histórico pasado. La alteridad de la cosa interpretada no era suficientemente respetada, abriéndose de este modo la antítesis entre el hecho y el significado, y resolviéndolo a favor de éste último.

La teología post-bultmaniana intentará completar el principio hermenéutico acentuando el momento de la alteridad, a través de la categoría de la "llamada". No sólo el hombre interroga en la comprensión, sino que a su vez y primariamente es interrogado por la tradición. Comprender será entonces oír la pregunta puesta en el texto, la llamada que procede desde la alteridad del hecho histórico. Fuchs y Ebeling parten de este modo del análisis de la "llamada" que dirigen los textos revelados. Y será esta llamada quien fundamente la propia originalidad de la fe. "Jesús nos precede encontrándonos en la palabra".⁸⁷ El carácter apelativo del texto se convierte en el centro de la temática hermenéutica.

La categoría de "llamada" que dirige la palabra constituye el punto de partida. Ahora bien, dos momentos estructurales hay en la palabra: el contenido y la forma. En el kerigma hay una referencia a un hecho que todavía hoy es testimoniado y anunciado, y por otra parte una referencia a algo pasado, objeto de una interpretación histórica transmitida. Ambos momentos son esenciales a la llamada. Ambos momentos no pueden ser contrapuestos, sino que "ambos son una única realidad".⁸⁸ Es un exigencia del anuncio "hic et nunc" su orientación hacia aquello que se ha manifestado como kerigma.

De este modo Ebeling acepta la relación bultmaniana entre fe y Palabra y la dependencia de la fe exclusivamente de la Palabra. Sin embargo no es ilegítimo replantear el problema del fundamento histórico del Kerigma. Basta para ello profundizar el problema de la lengua y la relación entre el pasado y el futuro.

En Bultmann, la relevancia del Jesús histórico para el Kerigma se limita al sólo "Dass" de su persona, "Lo decisivo no es el *Was* sino

^{86 bis} Sperna Weiland, "La théologie de la démythisation est-elle une idéologie?", en *Demitizzazione e ideologia*, Roma, 1973, p. 184.

⁸⁷ Fuchs, *Hermeneutik*, Tübingen², 1958, p. 75.

⁸⁸ Ebeling, *Theologie und Verkündigung*, Tübingen, 1962, pp. 81-82.

el *Dass* de su anuncio".⁸⁹ El único punto histórico seguro consiste en el hecho que (*dass*) Jesús ha existido, el hecho que Dios ha obrado en Él. Toda pregunta que quiera retrotraerse más allá debe ser rechazada como contraria a la esencia del Kerigma y de la fe.

En Ebeling por el contrario, el carácter de llamada de la Palabra remite necesariamente al Jesús histórico, pero no ya a un Jesús histórico separado del anuncio, sino implicado en él. No es posible prescindir de las cuestiones históricas en cuanto tales ni de su mediación crítica en el trabajo teológico. Ahora bien, cuando se trata de Jesús no nos encontramos ante puros hechos, sino con una realidad que es toda Palabra.⁹⁰ De modo que no se va de la Palabra a los hechos testificados, sino de la Palabra necesitada de interpretación al acontecimiento de la Palabra que en esta última es presupuesto. "Si antes interpretábamos el Jesús histórico con la ayuda del kerigma protocristiano —ha podido afirmar Fuchs—, hoy interpretamos este kerigma con la ayuda del Jesús histórico, lo cual significa que ambas tendencias interpretativas se completan mutuamente."⁹¹

4. *Teoría y praxis*

La mediación entre el pasado y el presente que acontece en el comprender, se articula en la práctica hermenéutica a través del principio de la *aplicación*. Entender y aplicar son momentos esenciales y coextensivos, anverso y reverso de un mismo acto. Por lo mismo que la ejecución es esencial a una obra de arte, de modo que en una composición musical no es accidental su recitación, de igual manera la aplicación está esencialmente unida a la interpretación del texto. Interpretar un texto consiste en pasar del sentido encerrado en él, al significado que posee para el aquí y el ahora.

La práctica jurídica y la teológica se muestran así paradigmáticas. Comprender un texto jurídico no significa repetir literalmente el texto en cuanto objeto histórico pasado, ni reproducirlo, sino manifestar su significado presente. La tarea de la interpretación jurídica consiste en concretizar la ley a un caso particular, de modo que dicha concretización ya no será accidental al propio sentido del texto, sino que se convertirá en jurisprudencia. Entender el texto, explicar su sentido y aplicar a la situación concreta son aspectos constitutivos del único acto

⁸⁹ Bultmann, *Glauben und Verstehen*, I, p. 292.

⁹⁰ Ebeling, *Theologie und Verkündigung*, p. 105.

⁹¹ Fuchs, Introducción a *Ges. Aufs.* II, cit. en Ebeling, *Theologie und Verkündigung*, p. 99.

interpretativo.⁹² La ley en cuanto texto histórico y la jurisprudencia en cuanto historia de su interpretación no podrán separarse. No cabe una interpretación jurídica en base al articulado de la ley si no se incorpora la historia de sus aplicaciones hasta llegar a asumir la situación concreta que quiere conocer. Comprender en el ámbito jurídico significa necesariamente aplicar.

Lo mismo acontece, dice Gadamer, en el campo teológico. La verdadera y propia concretización del kerigma adviene en la predicación. Previa a la aplicación podrá haber un "objeto" histórico, pero no es un asunto teológico mientras no sea fuerza salvadora. Teología y predicación, evangelio y anuncio son dos dimensiones de un mismo proceso hermenéutico. El kerigma no se puede separar de su anuncio concreto, de su realización, de su aplicación. "El sentido de la palabra no se puede separar del evento del anuncio. El carácter de acontecimiento pertenece al sentido mismo".⁹³

Si la ley en cuanto texto histórico y la jurisprudencia en cuanto historia de su aplicación no pueden separarse; si el evangelio como dato histórico y el anuncio como aplicación constituyen un único proceso, no cabe contraponer el comprender y el aplicar. Hay una unidad constitutiva del momento cognoscitivo y del momento normativo.

Gadamer ha visto bien el carácter esencial de la aplicación en la hermenéutica teológica. La distancia histórica entre el acontecimiento histórico de la Revelación y la situación del oyente ha constituido el problema central de la interpretación teológica. La diferencia entre el acontecimiento fundante del cristianismo y nuestro presente exigía una mediación que lo aplicara a la actualidad a través del anuncio.

El concepto de aplicación, sin embargo, encierra una íntima ambigüedad que sólo puede individuarse en el interior de sus contextos teóricos subyacentes. Por una parte estaría el concepto de aplicación que procede de la metodología científico-natural: la aplicación es un momento derivado de la comprensión. Las leyes pertinentes para la construcción de una casa son conocidas con anterioridad a la construcción, de suerte que es posible determinar la resistencia de los materiales, la consistencia del terreno al margen de la aplicación concreta que en este caso pueda darse. En la metodología histórica sometida al dominio

⁹² Gadamer, WM, p. 292: "Verstehen ist hier immer schon Anwenden".

⁹³ Gadamer, WM, p. 404: "Der Geschehenscharakter gehört vielmerh zum Sinne selbst".

del método científico natural, el conocimiento histórico accedía a la comprensión de un objeto histórico, y una vez conocido se iniciaba el momento de su aplicación a sus contemporáneos. El conocimiento histórico y su interpretación eran así dos momentos distintos y separables. El esquema serviría de punto de referencia para la teología liberal.

La teología dialéctica vio que no se podían separar interpretación y aplicación. Y lo hizo a través del desvelamiento de la índole peculiar de la Palabra de Dios. El concepto de aplicación anterior podía funcionar en el interior de la tradición greco-helenística, pero en ningún caso en la tradición veterotestamentaria. ¿Qué significará entonces la aplicación? Veámoslo.

Fue Bultmann quien desarrolló la contraposición entre el uso judío de la palabra y el uso greco-helenístico. Para estos últimos, la palabra es primariamente comunicación de un contenido, transmisión de un sentido inteligible, vehículo de un significado. El oyente del filósofo no ha de adherirse a él, sino al contenido expresado. La autoridad no la posee el que habla, sino el significado expresado según sea legitimado o no a través de la demostración. La palabra posee carácter instrumental: "no es en sentido auténtico interpelación, ni un acontecimiento temporal en una situación determinada. Todo estriba en su *contenido*".⁹⁴

Para el uso judío-veterotestamentario, la palabra es primariamente *interpelación*. Lo decisivo es el ser proferida, el ser dicha a alguien; contiene fuerza y entraña eficacia. La palabra se anuncia y su correlato es la escucha; ordena y su mandato es cumplido. La palabra se distancia de este modo de cualquier reducción a doctrina, a contenido, a juicio lógico y a la afirmación. En cuanto interpelación no implica legitimación fuera de la palabra; ella es a la vez verificante y verificado, no existe junto a ella realidad alguna a través de cuya explicación y examen pudiera justificarse su aceptación. En lugar de legitimación exige reconocimiento y su criterio de verdad es la posibilidad que ofrece de entenderse a sí mismo y autenticarse el oyente.

Según esta tradición, Dios existe para el hombre en la palabra y sólo en la palabra y de este modo el hombre es situado en su autenticidad. "Sólo la palabra que le llega al oyente en su interpelación, le pone en la situación de decidirse. Y esa palabra posee la virtud propia de la voluntad de Dios. Pues en la decisión del oyente se decide su destino último".⁹⁵ No puede ser entendida como información que aporta luz

⁹⁴ Bultmann, R., "El concepto 'Palabra de Dios', en el N. T.", en *Creer y comprender*, op. cit., p. 241.

⁹⁵ Bultmann, op. cit., p. 238.

y aclaración a mi actividad en el mundo. Si así fuera, exigiría explicación y examen. No demuestra nada y pide ser comprendida como acto de la gracia que se realiza siempre en el momento de la decisión, da vida o muerte. "No es palabra de Dios en virtud de su contenido, sino en su condición de acontecimiento e interpelación".⁹⁶ No tiene de este modo necesidad de ser instruido sobre Jesús en nada ya que nada de lo que dice es nuevo, lo decisivo es la hora, el momento de pronunciarse y de decidirse.

El error fundamental de toda ortodoxia ha sido, para Ebeling, considerar la Palabra de Dios independientemente de su actualización en la predicación, hacer de ella un objeto en lugar de ver en ella un movimiento. Y es precisamente ese movimiento quien permite expresar su realidad de palabra e incluso realizar su sentido. De este modo, el proceso actualizador, que es justo el proceso hermenéutico, deja de ser una amenaza del contenido de la Palabra para convertirse en la esencia misma de la Palabra: "el fenómeno primario de la comprensión no es la comprensión del lenguaje, sino la comprensión por el lenguaje". La Palabra misma tiene una "función hermenéutica".⁹⁷

El fin de la hermenéutica es hacer que la Palabra pasada, cristalizada en un documento, se convierta en Palabra actual que oriente *prácticamente* hacia el futuro, es decir, que vuelva a ser realmente Palabra recobrando todo su sentido.⁹⁸ La hermenéutica parte de la Palabra para permitir su auténtica realización; no es una empresa formal, sino que se confunde con el movimiento mismo de la historia y de la realidad.

De este modo, la palabra de Dios no es una región donde descansan los creyentes, sino que es interior a todo lenguaje humano y en consecuencia es el movimiento que transforma la realidad descubriendo su último sentido. La hermenéutica teológica tendrá que evitar que la Palabra sea "una jerga de filibusteros para luchar porque llegue a expresarse de nuevo, haciendo que no se oponga la vida a la doctrina, la acción al pensamiento sino integrando verdaderamente la vida en la doctrina y la acción en el pensamiento".⁹⁹

Una correcta comprensión de la hermenéutica realizará esta unidad de vida y doctrina, de acción y de pensamiento, haciendo imposible separar la teología científica de la teología práctica. La responsabilidad para con la Palabra de Dios exige la responsabilidad por la historia.

⁹⁶ Bultmann, *op. cit.*, p. 252.

⁹⁷ Ebeling, "Wort Gottes und Hermeneutik", en *Wort und Glaube*, *op. cit.*, pp. 333-334.

⁹⁸ Marle, *El problema teológico de la hermenéutica*, Madrid, 1965, p. 107.

⁹⁹ Ebeling, "Die 'nicht religiöse Interpretation' biblischer Begriffe", en *Wort und Glaube*, *op. cit.*, p. 123.

El anuncio de la Palabra ha de ser concreto, situado en la realidad en la que vivo, referida a la existencia y a la decisión en el mundo.

La tarea de la predicación consiste en presentar la Palabra de suerte que aparezca como una posibilidad de realización, que la voluntad puede captar. Es iluminación, comunicación y revelación de la existencia en el mundo. Y en cuanto comunica, la Palabra cumple su propia naturaleza en el hecho de ser *compromiso*. De suerte que la naturaleza de la palabra se realiza en la forma más pura cuando el que habla se compromete él mismo en la palabra, abriéndole el futuro al otro y despertándole la fe.

El sentido del lenguaje acaba de este modo siendo referido exclusivamente a la problemática ética, mostrándose sorprendentemente idéntico a la distinción fundamental de la Reforma entre ley y evangelio.¹⁰⁰ Es la conciencia lo que se encuentra al origen de la acción responsable, lo que despliega el campo de nuestro obrar, y lo que es la expresión misma del hombre. Ella es, en efecto, el "lugar donde se decide quién es en verdad el hombre", al mismo tiempo que el lugar donde se encuentran concretamente Dios, el mundo y el hombre, el lugar donde el futuro llega efectivamente. La referencia a la conciencia, observa Marlé, es efectivamente tan esencial que Ebeling no teme afirmar que "el principio hermenéutico es el hombre como conciencia".¹⁰¹

El principio fundamental de la aplicación se modula de tres formas distintas: según el modelo de la aplicación técnica (teología liberal), según el modelo existencial (teología bultmaniana) y según el modelo de la aplicación ética (teología de la Palabra).

BIBLIOGRAFÍA

I. ESCRITOS DE HANS GEORG GADAMER

I. LIBROS

Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Mohr, 1960, 3.ª edic. Tübingen, 1972.

Le problème de la conscience historique, Publications Universitaires de Louvain, Louvain, 1963.

Kleine Schriften I. Mohr, Tübingen, 1967. Contiene los siguientes escritos:
Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie. 1943.
Über die Ursprünglichkeit der Philosophie. 1945.

¹⁰⁰ Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, op. cit., p. 175.

¹⁰¹ Ebeling, "Wort Gottes und Hermeneutik", en *Wort und Glaube*, op. cit., p. 348. Cf. Marlé, *El problema teológico de la hermenéutica*, op. cit., pp. 114-115.

- Wahrheit in den Geisteswissenschaften.* 1953.
Was ist Wahrheit? 1955.
Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge. 1960.
Zur Problematik des Selbstverständnisses. 1961.
Martin Heidegger und die Marburger Theologie. 1964.
Mensch und Sprache. 1966.
Die Universalität des hermeneutischen Problems. 1966.
Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. 1967.
Die philosophischen Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts. 1962.
Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz. 1965.
Über die Planung der Zukunft. 1965.
Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik. 1961.
Kausalität in der Geschichte? 1964.
Die Philosophie und die Religion des Judentums. 1961.
Apologie der Heilkunst. 1966.
Philosophische Bemerkungen zum Problem der Intelligenz. 1963.
Kleine Schriften II. Mohr, Tübingen, 1967. Contiene los siguientes escritos:
Ästhetik und Hermeneutik. 1964.
Dichten und Deuten. 1961.
Kunst und Nachahmung. 1966.
Hölderlin und die Antike. 1943.
Hölderlin und das Zukünftige. 1943.
Prometheus und die Tragödie der Kultur. 1946.
Bach und Weimar. 1946.
Goethe und die Philosophie. 1942.
Goethe und die sittliche Welt. 1949.
Vom geistigen Lauf des Menschen. 1948.
Karl Immermanns "Chiliasische Sonette". 1949.
Zu Immermanns Epigonen-Roman. 1957.
Der Gott des innersten Gefühls. 1961.
Über die Festlichkeit des Theaters. 1954.
Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins. 1933.
Poesie und Interpunktion. 1961.
Mythopoietische Umkehrung in Rilkes Duineser Elegien. 1966.
Bild und Gebärde. 1964.
Begriffene Malerei? 1962.
Vom Verstummen des Bildes. 1965.
Kleine Schriften III. Mohr, Tübingen 1972. Contiene los siguientes escritos:
Vorgestalten der Reflexion. 1966.
Platon und die Vorsokratiker. 1964.
Platons ungeschriebene Dialektik. 1968.
Logos und Ergon im platonischen "Lysis". 1972.
Über das Göttliche im frühen Denken der Griechen. 1970.
Nicolaus Cusanus und die Philosophie der Gegenwart. 1964.
Oetinger als Philosoph. 1964.
Herder und die geschichtliche Welt. 1967.
Hegel und der geschichtliche Geist. 1939.
Das Problem der Sprache in Schleiermachers Hermeneutik. 1968.
Schleiermacher als Platoniker. 1969.
Die phänomenologische Bewegung. 1963.
Die Wissenschaft von der Lebenswelt. 1969.
Martin Heidegger. 1965.

- Heidegger und die Sprache der Metaphysik.* 1968.
Über leere und erfüllte Zeit. 1969.
Begriffsgeschichte als Philosophie. 1971.
Semantik und Hermeneutik. 1972.
Bibliographie.
Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien. Mohr, Tübingen, 1971. Contiene los siguientes escritos:
Hegel und die antike Dialektik. 1961.
Hegels verkehrte Welt. 1966.
Die Idee der Hegelschen Logik.
Hegel und die Heidelberger Romantik 1961.
Hegel und Heidegger.
Platos dialektische Ethik und andere Studien zur Platonischen Philosophie. Meiner, Hamburg, 1968.
Volk und Geschichte im Denken Herders. Klostermann, Frankfurt/M., 1942.

2. ARTÍCULOS

- Religion in Geschichte und Gegenwart.* 3.^a edic. 1957-1965.
 ———, *Denken*, 2. Bd., 84-85.
 ———, *Geisteswissenschaften*, 2. Bd., 1304-1308.
 ———, *Geschichtsphilosophie*, 2. Bd., 1488-1496.
 ———, *Geschichtlichkeit*, 2. Bd., 1496-1498.
 ———, *Historismus*, 3. Bd., 369-371.
 ———, *Kausalität in der Geschichte*, 3. Bd., 1230-1232.
 ———, *Sprache*, 6. Bd., 266-268.
 ———, *Tradition, phänomenologisch*, 6. Bd., 966-967.
 "Zur Vorgeschichte der Metaphysik", en *Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt/M. 1950, 51-80.
Die Philosophie in den letzten 30 Jahren, en Heidelberg 1951.
 "Vom Zirkel des Verstehens", en *Martin Heidegger zum 70. Geburtstag*, Pfullingen 1959, 24-35.
Einführung zu Martin Heidegger: Der Ursprung des Kunstwerks, Stuttgart 1960, 102-125.
 "Verstehen und Spielen", en *Kerygma und Mythos*. Bd. 6, 1. Hamburg-Bergstedt 1963, 69-76.
 "Nicolás de Cusa y la filosofía del presente", en *Folia humanistica* (1964) 23.
 "Platos Traktat über Argumentation", en *Logique et analyse* 6 (1963) 417-430.
 "Über die Macht der Vernunft", en *Wissenschaft und Weltbild* 22 (1969) 1-8.
 "A propos de l'herméneutique", en *Archives de Philosophie* 33 (1970).
 "Historicité", en *Encyclopaedia Universalis*, Paris 1970.
 "Hermeneutik als praktische Philosophie", en *Zur Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg 1971.
 "La problematicità della coscienza estetica", en *Il giudizio estetico*. Atti del simposio di estetica, Venezia 1958. Padova. 237-241.
 "Intendimento e rischio", en *Arch. Philos.* 1 2 (1961) 75-82.
 "La philosophie dans la société moderne", en *Arch. Philos.* 31 (1968) 5-16.
 "Le problème herméneutique. I: L'universalité du problème herméneutique. II: A propos de l'herméneutique", en *Arch. Philos.* 33 (1970) 3-27.
 "Signification de la Logique de Hegel", en *Arch. Philos.* 33 (1970) 675-700.
 "Témoignage et raison", en *Le témoignage*. Atti del colloquio internazionale, ed. E. Castelli, Roma 1972.

"Jusqu'à quel point la langue préforme-t-elle la pensée?" en *Demitizzazione e Ideologia*. Atti del colloquio internazionale, ed. E Castelli, Roma 1973.

II. BIBLIOGRAFÍA GENERAL SOBRE EL TEMA

- ACHTEMEIER, P. J., *An Introduction to the New Hermeneutic*, Philadelphia 1969. ALBERT, H., *Traktat über kritische Vernunft*, 1968.
- , "Hermenutik und Realwissenschaft", en *Plädoyer für kritischen Rationalismus*, 1971.
- ALONSO NÚÑEZ, J. M., *El pensamiento historiográfico alemán en el siglo XVIII*. Madrid 1971.
- ÁLVAREZ BOLADO, A., "Exégesis de la primitiva caracterización del Dasein", *Convivium* 2 (1956) 73-114.
- ANTISERI, D., *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso*, Brescia 1970.
- , *Didattica della storia ed epistemologia contemporanea*, Roma 1972.
- , *La filosofia del linguaggio. Metodi, problemi e teorie*, Brescia 1973.
- , "A proposito dei nuovi aspetti della filosofia della storia della filosofia. Epistemologia, ermeneutica e storiografia filosofica analitica", en *Archivio di filosofia* 1 (1974) 249-282.
- APEL, K. O., *Das Verstehen. Ein Problemgeschichte als Begriffsgeschichte*, Bonn 1955.
- , "Recensión Wahrheit und Methode", en *Hegel-Studien*, vol. 2, Bonn 1963, 314-322.
- , "Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehen", en *ZThK* 63 (1966) 49-87.
- , "Scientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik", en *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, 1 (1968).
- ARON, R., *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*. Paris 1950.
- AYER, A. S., *El positivismo lógico*, México 1965.
- BALIÑAS, C. A., *El acontecer histórico*, Madrid 1965.
- BARBOUR, I. G., *Problemas sobre religión y ciencia*, Santander 1971.
- BARTH, K., *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zurich 1947.
- BECKER, O., "Die Fragwürdigkeit der Transzendierung der aesthetischen Dimension der Kunst", en *Philos. Rundschau* 10 (1962) 225-238.
- BENINCASA, C., "Il problema ermeneutico in Emilio Betti", en *Iustitia* 22 (1969) 225-238.
- , "La struttura dell'ermeneutica in H. G. Gadamer", en *La scuola cattolica* 98 (1970) 312-326.
- , "Comprendere la tradizione ermeneutica in H. G. Gadamer: la teologia come ermeneutica antropologica", en *Dimensione antropologica della teologia*, Milano 1971, pp. 327-368.
- BENBENISTE, E., *Problèmes de linguistique générale*, Paris, vol. I, 1968; vol. II, 1974.
- BERGER-LUCKMANN, *The social construction of reality*, New York 1968.
- BETTI, E., *Teoria generale della interpretazione*, 2 vol. Milano 1955.
- , *L'ermeneutica storica e la storicità dell'intendere*, Bari 1960.
- , *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, Tübingen 1962.

- BIANCO, F., *Dilthey e la genesi della critica storica della ragione*, Milano 1971.
 ———, "Esperienza ermeneutica e storiografia filosofica, en *Archivio di filosofia* I (1974) 73-98.
 BÖLD, W., *Beiträge zur hermeneutischen Diskussion*, Wuppertal 1968.
 BORMANN, C., "Die Zweideutigkeit der hermeneutischen Erfahrung", en *Philos. Rundschau* 16 (1969) 92-II9.
 BRANCATO, F., *Filosofia della storia e storiografia dell'età dell'illuminismo*, Trapani 1967.
 BULTMANN, R., *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958.
 ———, *Glauben und Verstehen*, Tübingen 1933.
 ———, *Jesus*, Tübingen 1926.
 CASERTANO, G., "Coscienza storica e storicismo", en *Logos* 2 (1970) 111-118.
 CASSIRER, E., *Philosophie der symbolischen Formen*, Oxford 1956.
 CAZELLES, H., *Écriture, parole et esprit, trois aspects de l'herméneutique biblique*, Paris 1971.
 COLOMBO, A., *Heidegger. Il ritorno dell'essere*, Bologna 1964.
 COLLINGWOOD, R. C., *Idea of history*, Oxford 1946.
 CORETH, E., *Das dialektische Sein in Hegels Logik*, Viena 1952.
 ———, *Metaphysik*, Innsbruck 1964.
 ———, *Grundfragen der Hermeneutik*, Freiburg 1969.
 CORVEZ, M., "L'idée de vérité dans l'œuvre de Martin Heidegger", en *Revue Thomiste* 66 (1966) 48-62.
 COTTIER, G. M., "Signification de la dialectique chez Hegel", en *Revue Thomiste* 69 (1969) 378-411.
 CHAPELLE, A., *L'ontologie phénoménologique de Heidegger*, Paris 1962.
 CHIODI, P., *L'ultimo Heidegger*, Torino 1952.
 DANTO, A. C., *Analytical Philosophy of History*, Cambridge 1965.
 DÍAZ DE CERIO, F., *W. Dilthey y el problema del mundo histórico*, Barcelona 1959.
 ———, *Introducción a la filosofía de W. Dilthey*, Barcelona 1963.
 DILTHEY, W., *Leben Schleiermacher*, Berlin 1870, 1922, 1966.
 ———, *Die Entstehung der Hermeneutik*, 1900.
 ———, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Madrid 1956.
 ———, *Gesammelte Schriften*, 12 vol., Stuttgart 1962-1964.
 ———, *Das Erlebnis und die Dichtung*, Göttingen 1965, 14 ed.
 DUJOVNE, L., *La filosofía de la historia de Nietzsche a Toynbee*, Buenos Aires 1958.
 EBELING, G., *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Tübingen 1960, 2 ed.
 ———, *Wort und Glaube*, Tübingen 1960.
 ———, *Hermeneutik*, RGG³, III, 242-262.
 ———, *Tradition*, RGG³, VII, 976-984.
 ———, *Gott und Wort*, Tübingen 1967.
 ———, "Hermeneutische Theologie?", en *Wort und Glaube*, II, 1969, 99-120.
 ———, *Einführung in Theologische Sprachlehre*, Tübingen 1971.
 ———, *Theologie und Verkündigung*, Tübingen 1962.
 FAUSTI, S., *Ermeneutica teologica. Fenomenologia del linguaggio per una ermeneutica teologica*, Bologna 1973.
 FERRATER MORA, J., *Cuatro visiones de la historia universal*, Buenos Aires 1958.
 ———, *El ser y el sentido*, Madrid 1967.
 FREGE, G., *Funktion, Begriff, Bedeutung*, Göttingen 1962.
 FROUCHON, P., "Comprehension et vérité dans les sciences de l'esprit", en *Arch. Philos.* 29 (1966) 281-302.

- FROUCHON, P., "Resources et limites d'une herméneutique philosophique", en *Arch. Philos.* 30 (1967) 411-438.
- , Herméneutique, langage et ontologie. Un discernement du platonisme chez H. G. Gadamer", en *Arch. Philos.* 37 (1974) 223-243, 353-376, 516-579.
- FUCHS, E., *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie*, Tübingen 1959.
- , *Hermeneutik*, Tübingen 1970.
- , *Murburger Hermeneutik*, Tübingen 1969.
- FUNK, R. W., *Language, Hermeneutic and Word of God*, New York 1969.
- GARCÍA VENTURINI, J. L., *Filosofía de la historia*, Madrid 1972.
- GARDINER, P., *Theories of history*, London 1959.
- GEHLEN, A., *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Frankfurt 1966, 8 ed.
- GOLDMANN, L., "Le sujet de la création culturelle", en *Critique sociologique et critique psychanalytique*, Bruxelles 1965.
- GÓMEZ CAFFARENA, J., *Metafísica fundamental*, Madrid 1969.
- GRECH, P., "From Bultman to the New Hermeneutic", en *Biblical Theology Bulletin* 1 (1971) 190-213.
- , "La Nuova Ermeneutica: Fuchs e Ebeling", en *Augustinianum* 12 (1972) 227-296.
- , *Gesù storico e ermeneutica esistenziale*, Roma 1973.
- GREGOIR, F., "Phénoménologie et teneur de l'axiome universel de fondement d'être", en *Rev. Phil. Louvain* 54 (1956) 478-500.
- , "L'universelle contradiction", en *Études hégéliennes: Les points capitaux du système*, Louvain 1958, pp. 51-139.
- GERRERA BREZZI, F., *Filosofía e interpretazione. Saggio sull'ermeneutica restauratrice di P. Ricœur*, Bologna 1969.
- GUILEARD, R., *Ser y libertad. Un estudio sobre el último Heidegger*, Madrid 1969.
- HABERMAS, J., *Theorie und Praxis*, Frankfurt 1963.
- , *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt 1968.
- , *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt 1970.
- HEIDEGGER, M., *Holzwege*, Frankfurt 1950, 2 ed.
- , *Sein und Zeit*, Tübingen 1953, 7 ed.
- , *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Introd. Gadamer, Stuttgart 1965.
- , *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1969.
- HELLEBRAND, W., "Der Zeitbogen", en *Archiv. f. Rechts und Sozialphilosophie* (1963) 57-76.
- HENRICH, N., *Bibliographie der Hermeneutik*, Düsseldorf 1972.
- HIRSCH, E. D., *Validity in Interpretation*, New York 1972.
- HOFFMAN, E., *Platonismus und christliche Philosophie*, Zürich 1960.
- HUSSERL, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I, 1913.
- , *Erfahrung und Urteil*, Hamburg 1948.
- IGGERS, G. G., *The german conception of history*, Middletown 1968.
- KIMMERLE, H., "Metahermeneutik, Aplicacion, hermeneutischen Sprachbildung", en *Zeitschrift f. Theologie und Kirche* (1964) 221-235.
- KISIEL, Th., "The happening of tradition: the hermeneutics of Gadamer and Heidegger", en *Man World* 2 (1969) 358-385.
- , "Repetition in Gadamer's hermeneutics", en *Anal. Husserl* 2 (1972) 196-203.
- KORN, E. R., "La question de l'être chez Martin Heidegger", en *Revue Thomiste* 70 (1970) 227-263, 560-603.

- KUHN, H., "Wahrheit und Geschichtliches Verstehen. Bemerkungen zu Gadamer philosophischer Hermeneutik", en *Hist. Z.* 193 (1961) 376-389.
- , Recensión "Wahrheit und Methode", en *Studia Philosophica* 21 (1961) 250-266.
- KUHN, T. S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1962.
- KWANT, R., *Phenomenology of Language*, Duquesne 1965.
- LABOURDETTE, M., "Espérance et histoire", en *Revue Thomiste* 72 (1972) 455-474.
- LADRIÈRE, J., *L'articulation du sens*, Delachaux 1970.
- , "Langage scientifique et langage spéculatif", en *Revue Philos. Louvain* 69 (1971) 92-132, 250-282.
- , "Vérité et praxis dans la démarche scientifique", en *Revue Philos. Louvain* 72 (1974) 285-309.
- LAPOINTE, R., *Les trois dimensions de l'herméneutique*, Paris, 1967.
- LÉONARD, A., "La structure du système hégélien", en *Revue Philos. Louvain* 69 (1971) 493-524.
- LERSCH, Ph., *La estructura de la personalidad*, Barcelona 1962.
- LOBATO, A., *Hombre y verdad*, Roma, vol. II, 1973.
- , *La persona*, Roma 1973.
- LOHMANN, J., "Le rapport de l'homme occidental au langage", en *Revue Philos. Louvain* 72 (1974) 721-765.
- , "Recensión Wahrheit und Methode", en *Gnomon* 37 (1965) 709-718.
- LONERGAN, B., *Insight*, London 1957.
- , *La notion de verbe dans les écrits de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1967.
- LORENZMEIER, Th., *Exegese und Hermeneutik*, Hamburg 1968.
- LÖSER, W., "Hermeneutik oder Kritik? Die Kontroverse zwischen H. G. Gadamer und J. Habermas", en *Stim. Zt.* 188 (1971) 50-59.
- LOTZ, J. B., *Das Urteil und das Sein*, Pullach 1957.
- LOWITH, K., "Phänomenologische, Ontologie und protestantische Theologie", en *ZThK* (1930) 365-399.
- , *Von Hegel zu Nietzsche*, Zürich 1941.
- , *Meaning in history*, Chicago 1949
- , *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, 1967.
- LUBAC, H., *Histoire et esprit*, Paris 1950.
- , *Exégèse médiévale*, 4 vol., Paris 1956-1964.
- LYONS, J., *Introducción en la lingüística teórica*, Barcelona 1971.
- MACQUARRIE, J., *An existentialist theology. A comparison of Heidegger and Bultmann*, London 1960.
- MANCINI, I., "Recensión Wahrheit und Methode", en *Rev. filos. neosc.* 55 (1963) 547-551.
- , "Teologia e antropologia", en *Dimensione antropologica della teologia*, Milano 1971, pp. 26-273.
- , *Teologia, ideologia, utopia*, Brescia 1973.
- MARALDO, J., *Der Hermeneutik Zirkel Schleiermacher, Dilthey und Heidegger*, Freiburg/München 1972.
- MARAVALL, J. A., *Teoría del saber histórico*, Madrid 1967.
- MARC, A., *Dialectique de l'affirmation*, Paris 1952.
- MARITAIN, J., *Ciencia y sabiduría*, Buenos Aires 1944, pp. 227.
- , *Distinguer pour unir. Les degrés du savoir*, Belgique 1932.
- , "Réflexions sur la nature blessée et sur l'intuition de l'être", en *Revue Thomiste* 68 (1968) 5-40.

- MARITAIN, J., "Quelques réflexions sur le savoir théologique", en *Revue Thomiste* 69 (1969) 5-27.
- , "Il n'y a pas de savoir sans intuitivité", en *Revue Thomiste* 70 (1970) 30-73.
- MARLE, R., *Le problème théologique de l'herméneutique*, Paris 1963.
- , *Bultmann et l'interprétation du N. T.*, Paris 1966, 2 ed.
- MARTINET, A., *Éléments de linguistique générale*, Paris 1964.
- MCNICHOLL, P. A., "Epistemology and metaphysics", en *Angelicum* 2 (1961) 200-212.
- , *Martin Heidegger*, Roma 1966, pp. 43.
- , *Lo strutturalismo*, Roma 1971, pp. 122.
- MEINECKE, H., *Die Entstehung des Historismus*, München 1959.
- MEINHOLD, P., *Luthers Sprachphilosophie*, Berlin 1958.
- METZ, J. B., "La historicidad de la filosofía", en *Convivium* 22 (1966) 27-38.
- MILLÁN PUELLES, A., *Ontología de la existencia histórica*, Madrid 1951.
- MUGUERZA, J., "Ontología y análisis: cuestiones internas y externas del problema del significado", en *Man and World* 2 (1968) 208-239.
- , "Teología filosófica y lenguaje religioso", en *Convicción de la fe y crítica racional*, Salamanca 1973.
- NIEBUHR, R., "Schleiermacher on Language and Feeling", en *Theology Today* 17 (1960).
- OGEN, K. - RICHARDS, I., *El significado del significado*, México 1961.
- OLASAGASTI, M., *Introducción a Heidegger*, Madrid 1967.
- ORLANDO, T., "Orizzonte ermeneutico e razionalismo critico", en *Miscellanea francescana* 74 (1974) 3-36.
- ORTEGA Y GASSET, J., "Historia como sistema", en *Obras completas*, vol. VI, pp. 11-15.
- , "Guillermo Dilthey y la idea de la vida", en *Obras completas*, vol. VI, pp. 165-216.
- , "Prólogo a 'Introducción a las ciencias del espíritu' por W. Dilthey", en *Obras completas*, vol. VII, pp. 57-70.
- ORTIGUES, E., *Le Discours et le Symbole*, Paris 1962.
- PALMER, R., *Hermeneutics, Interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston 1969.
- PANNENBERG, W., *Grundfrage systematischer Theologie*, Göttingen 1967.
- , *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1973.
- PAREYSON, L., *Estetica. Teoria della formatività*, Torino 1954.
- , *Interpretazione e verità*, Torino 1971.
- PÖGgeler, O., *Der Denkweg M. Heidegger*, Pfullingen 1963.
- POPPER, K., *The Open Society and Its Enemies*, London 1945.
- , *Conjectures and Refutations*, London 1953.
- , *The poverty of Historicism*, London 1964.
- , *Scienza e filosofia*, trad. italiana, Torino 1969.
- , *Lógica de la investigación científica*, México, 1970.
- , *Epistemologia, razionalità e libertà*, trad. italiana, Roma 1972.
- POZZO, G. M., *Il problema della storia nel positivismo*, Padova 1967.
- PRETI, G., "Le tre fasi dell'empirismo logico", en *Rivista critica di Storia della Filosofia* (1956) 38-51.
- PRINI, P., *Discorso e situazione*, Roma 1961.
- PRIVOZNIK, G., "La verità nella comprensione della storia", en *Salesianum* 34 (1972) 117-140.
- RAMM, L., *Hermeneutics*, Michigan 1971.

- RENAUD, M., "Réflexions théologiques sur l'herméneutique de Gadamer", en *Revue Théol. Louvain* 3 (1972) 85-91.
- RICHARDSON, W., *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, M. Nijhoff 1963.
- RICŒUR, P., *Histoire et vérité*, Paris 1955.
- , *Philosophie de la volonté*, Paris 1960.
- , "L'événement de la parole chez Ebeling", en *Cahier. C. Protes. de l'Ouest* 9 (1968) 23-31.
- , *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969.
- , *Finitud y culpabilidad*, trad. castellana, Madrid 1969.
- , "Philosophie et langage", en *Contemporary Philosophy*, Firenze 1969, pp. 272-295.
- , "Qu'est-ce qu'un texte? Expliquer et comprendre", en *Hermeneutik und Dialektik*, Tübingen 1970, pp. 181-200.
- , "Langage", en *Encyclopedia universalis*, vol. IX, Paris 1971, pp. 771-781.
- , "Ontologie", *Ibid.* XII, pp. 94-102.
- , "Signe et sens", *Ibid.* XIV, pp. 1011-1015.
- , "Événement et sens", en *Révélation et histoire*. Actas del coloquio internacional, ed. por E. Castelli, Roma 1971, pp. 15-34.
- , "Événement et discours", en *Hermeneutik et eschatologie*, *Ibid.* 1971.
- , "Contribution d'une réflexion sur le langage à une théologie de la parole", en *Exégèse et herméneutique*, Paris 1971.
- , "Du conflit à la convergence des méthodes en exégèse biblique", *Ibid.* pp. 35-53.
- , "La métaphore et le problème central de l'herméneutique", en *Revue Philos. Louvain* 70 (1972) 93-112.
- , "L'herméneutique du témoignage", en *Le témoignage*. Actas del coloquio internacional, ed. por E. Castelli, Roma 1972, pp. 25-61.
- , "Herméneutique et critique des idéologies", en *Démystification et idéologie*, *Ibid.* 1973, pp. 25-61.
- , "Creativity in Language. Word. Polysemy. Metaphor", en *Philosophy Today* 17 (1963) 97-111.
- , "The Task of Hermeneutics", *Ibid.* pp. 112-128.
- , "The Hermeneutical Function of Distantiation", *Ibid.* pp. 129.
- , "Ethics and Culture. Habermas and Gadamer in Dialogue", *Ibid.* pp. 153-165.
- , "Science et idéologie", en *Revue Philos. Louvain* 72 (1974) pp. 328-356.
- , "Parole et symbole", en *Revue Sciens. Rel.* 49 (1975) 142-161.
- ROSSI, P., *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Torino 1956.
- , *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, Milano 1960.
- , "Karl Popper e la critica neopositivistica allo storicismo", en *Revista di filosofia* (1967) 46-73.
- SCHLEIERMACHER, Fr. D. E., *Werke*, Lipria 1910.
- , *Hermeneutik*, ed. Kimmerle, Heidelberg 1959.
- SCHULTZ, W., "Der Begriff der Individualität bei Schleiermacher", en *Zeit. für Theol. und Kirche* (1919).
- , "Die Grundlagen der Hermeneutik Schleiermacher", en *Zeit. für Theol. und Kirche* (1953) 158-184.
- , *Schleiermacher und der Protestantismus*, Hamburg-Bergstedt 1957.
- , *Kant als Philosoph des Protestantismus*, Hamburg-Bergstedt 1960.
- , "Philosophische und theologische Hermeneutik in Gespräch", en *Neue Z. syst. Theol.* 14 (1972) 214-232.

- SCHURR, V., "Kerigma y dogma", en *Concilium* 3 (1965) 148-154.
- SOLER GRIMMA, F., *El origen de la obra de arte y la verdad en Heidegger*, Bogotá 1953.
- SORGENSEN, P. H., *Die Bedeutung des Subjekt-Objekt verhältnisses für die Theologie*, Hamburg-Bergstedt 1967.
- SPECHT, E. K., *Sprache und Sein*, Berlin 1967.
- STACHEL, G., *Die neue Hermeneutik: Ein Ueberblick*, München 1968.
- STENZEL, J., *Filosofía del lenguaje*, Madrid 1935.
- SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., *Las grandes interpretaciones de la historia*, Bilbao 1968.
- TAUXE, H. Ch., *La notion de finitude dans la philosophie de Martin Heidegger*, Lausanne 1971.
- TICE, T. N., *Schleiermacher Bibliography*, Princeton 1966.
- TREBOLLE, J., "El problema hermenéutico de la distancia temporal. Dilthey, Heidegger, Gadamer", en *Augustinianum* 13 (1973) 93-130.
- ULRICH, F., "El hombre y la palabra", en *Mysterium Salutis*, vol. II, t. II, Madrid 1970.
- VAN RIET, G., *L'épistémologie thomiste*, Louvain 1946.
- VARIOS, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt 1961.
- , "Ermeneutica e tradizione", *Atti Convegno Castelli*, Roma 1963.
- , "Tecnica e casistica", *Ibid.* Roma 1964.
- , *Critique sociologique et critique psychanalytique*, Bruxelles 1965.
- , "Mito e fede", *Atti Convegno Castelli*, Roma 1966.
- , "Il mito della pena", *Ibid.* Roma 1966.
- , *La nuova ermeneutica, trad. italiana*, Brescia 1967.
- , *Die hermeneutische Frage in der Theologie*, Freiburg 1968.
- , "L'ermeneutica della libertà religiosa", *Atti Convegno Castelli*, Roma 1968.
- , "L'analisi del linguaggio teologico", *Ibid.* Roma 1969.
- , *Dibatti sul linguaggio teologico*, Roma 1969.
- , *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Darmstadt 1969.
- , *Vérité et Historicité*, Institut International de Philosophie. Entretiens de Heidelberg 1969.
- , "L'infalibilità. L'aspetto filosofico e teologico", *Atti Convegno Castelli*, Roma 1970.
- , *Hermeneutik und Dialektik*, Homenaje a Gadamer en 70 aniversario, 2 vol., Tübingen 1970.
- , "Rivelazione e storia", *Atti Convegno Castelli*, Roma 1971.
- , "Ermeneutica e escatologia", *Atti Convegno Castelli*, Roma 1971.
- , *Vérité et vérification*, Actes 4ème. Colloque International de Phénoménologie, Schwäbisch Hall (1969), La Haye 1974.
- VATTIMO, G., "Estetica de ermeneutica in H. G. Gadamer", en *Rev. Estet.* 8 (1963) 117-130.
- , *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Torino 1963.
- , *Schleiermacher filosofo della interpretazione*, Torino 1968.
- , "L'ontologia ermeneutica nella filosofia contemporanea", en *Introduzione alla traduzione italiana di Wahrheit und Methode*, Milano 1972.
- , *Introduzione ad Heidegger*, Bari 1972.
- , "Oltre la malattia storica. Ragione ermeneutica e ragione dialettica", en *Archivio di filosofia* 1 (1974) 205-226.
- VERRA, V., *Dopo Kant*, Torino 1957.
- , "Gadamer e l'ermeneutica filosofica", en *Sguardi sulla filosofia contemporanea*, Torino 1963.

- VERRA, V., *Mito, rivelazione e filosofia en Herder e nel suo tempo*, Milano 1966.
- , *Introduzione a "Il problema della coscienza storica"*, Napoli 1969.
- WÆLHENS, DE A., *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain 1942.
- , "Sur une herméneutique de l'herméneutique", en *Revue Philos. Louvain* 60 (1962) 573-591.
- , "Inconscient sujet, vérité", en *Revue Philos. Louvain* 72 (1974) 268-282.
- WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid 1950.
- , *Philosophischen Untersuchungen*, New York 1953.
- ZÄHRHT, H., *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, München 1966.
- ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid 1963, 3 ed.
- , *Sobre la esencia*, Madrid 1963, 2 ed.
- , "El hombre, realidad personal", en *Revista de Occidente* 1 (1963) 5-29.
- , "La dimensión histórica del ser humano", en *Realitas* (1974) 11-64.