

**SEMINARIO TEOLÓGICO CENTROAMERICANO**

Licenciatura en Teología con énfasis en Biblia y Teología

**EL “CÍRCULO HERMENÉUTICO” EN HANS-GEORG GADAMER Y SU  
INFLUENCIA EN LA INTERPRETACIÓN BÍBLICA Y LA TEOLOGÍA  
LATINOAMERICANA**

Tesina  
presentada para el cumplimiento de la materia  
Estudio Independiente

Joel Maceiras Filgueira

2007

## **CAPÍTULO I**

### **INTRODUCCIÓN**

#### **Importancia**

En base a la bibliografía consultada se observa que el tema se presenta como el epicentro de la discusión de la hermenéutica contemporánea (sobre todo aquella que se desarrolló a mediados del siglo XX en Europa), y, de igual manera, de la interpretación bíblica y del desarrollo teológico latinoamericano. Se mostrará que, de hecho, hay una relación significativa entre el desarrollo de aquella disciplina en el campo de la filosofía, y el desarrollo de estas últimas en el campo de la teología. En concreto, la teoría de Gadamer sobre el “círculo hermenéutico” presenta elementos novedosos que, como se verá, han influido en el desarrollo de la teología latinoamericana y la interpretación bíblica en los últimos tiempos. De aquí la necesidad de un estudio del tema, a partir del cual se desarrollará el contenido de este trabajo.

#### **Objetivos**

En este trabajo se pretende lograr un objetivo principal: determinar la influencia de la teoría del filósofo alemán Hans-Georg Gadamer acerca del “círculo hermenéutico” en la interpretación bíblica y en el desarrollo de la teología latinoamericana. Para ello se trazan tres objetivos secundarios. En primer lugar, conocer las influencias filosóficas que, en mayor o menor medida, marcaron el

pensamiento de Gadamer, y que, asimismo, influyeron en el desarrollo de la hermenéutica filosófica, hasta formar lo que se conoce como “hermenéutica contemporánea”. En segundo lugar, el trabajo se propone determinar los principales puntos de la hermenéutica de Gadamer que se relacionan con la interpretación textual, según su concepto del “círculo hermenéutico”, teniendo en cuenta la evaluación posterior que algunos autores han dado de ellos. En tercer lugar, se pretende mostrar cómo esta hermenéutica se relaciona y ha influido en la teología latinoamericana y en un campo de la interpretación bíblica.

### **Limitaciones**

Este trabajo está limitado en cuanto a su profundidad temática. El lenguaje y la terminología que se maneja requieren una base considerable y buen conocimiento de las distintas perspectivas filosóficas de la ontología y epistemología. Asimismo, el pensamiento de H.G. Gadamer se dio a conocer en alemán. La revisión de las fuentes muestran cierta complicación a la hora de traducir su pensamiento al castellano (problema de traducibilidad, que en algunos casos los mismos comentaristas de Gadamer enfrentan con dificultades). Se indicará que la falta de esta base por parte del autor de este trabajo, y la limitación idiomática, delimitan el estudio a dar una introducción panorámica al tema mencionado.

De igual manera, se presenta una limitación en cuanto al espacio del presente trabajo. Debido a que es bastante reducido, es imposible abarcar aquí todo lo respectivo al tema. Por eso, este trabajo se centra en el concepto de “círculo hermenéutico” que Gadamer desarrolló, y la influencia que esto causó en el sector cristiano en áreas concretas.

## **Desarrollo**

En el presente capítulo se ha presentado una introducción al trabajo, explicando la importancia, objetivos y limitaciones del tema. En el capítulo II tratará de mostrar la herencia filosófica que recibió Gadamer, sobre la cuál elaboró su teoría. Panorámicamente, se pretende mostrar que la teoría de Gadamer retoma elementos anteriores a él mismo, y reacciona en contra de otros. Después, en el capítulo 3 se explicará concretamente la teoría de Gadamer sobre el “círculo hermenéutico”. Para ello, se exponen los – aquí así considerados – cuatro elementos fundamentales de la estructura circular de la comprensión. Además, se observará la tensión entre la naturaleza objetiva y subjetiva en la propuesta de Gadamer. A continuación, en el capítulo 4 se tratará de alcanzar el objetivo principal de este trabajo: mostrar que tanto los principios de la exégesis bíblica, como la manera de hacer teología en América Latina se han visto influidos por la propuesta de Gadamer. Por último, se presenta una conclusión, en la que se sintetiza el trabajo realizado, y se establecen las conclusiones a las que se han llegado a partir del estudio en cuanto a la relación entre el “círculo hermenéutico” en Gadamer y la nueva manera de hacer teología y acercarse al texto bíblico.

## CAPÍTULO II

### INFLUENCIAS FILOSÓFICAS EN EL PENSAMIENTO DE GADAMER

#### Introducción

Como el propio Gadamer explica en el último párrafo de la introducción a su publicación principal *Verdad y método*, su filosofía debe ser entendida en base a la herencia que recibió de la tradición filosófica precedente.<sup>1</sup> Para seleccionar los puntos clave de dicha tradición se utilizarán como base dos escritos de Gadamer: “Autopresentación de Hans-Georg Gadamer” (1977) y “Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica” (1977).<sup>2</sup>

Este trabajo no pretende ser exhaustivo, analizando todas las tradiciones influyentes de manera profunda y detallada. El objetivo es mostrar un panorama de las principales corrientes filosóficas que se relacionan con la obra de Gadamer, en base a los artículos mencionados. Para ello, se mencionará primero el contexto social y académico-filosófico en el que se formó Gadamer. A continuación, se expondrá la presencia de la filosofía clásica en Gadamer, a través de sus estudios de filología clásica. Por último, se expondrán las filosofías que más influyeron concretamente en el desarrollo de su tarea hermenéutica.

#### Los inicios en su formación filosófica

El pensamiento de Gadamer no se elabora solamente a partir de una tradición filosófica precedente. Mucho más, se elabora también a partir de la época en la que

---

<sup>1</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método* (2003): 27

<sup>2</sup> Ambos artículos aparecen en Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método II* (2004): 375-402 y 95-118, respectivamente.

vive, de la situación social crítica que se desencadenó a partir de la primera guerra mundial. Así lo expresa el propio Gadamer:

En medio de la confusión que trajo la primera Guerra Mundial y su desenlace en el escenario alemán, ya no era posible la mera continuidad de una larga tradición. Así, la desorientación reinante fue un acicate más para abordar las cuestiones filosóficas.<sup>3</sup>

A lo que Gadamer se refiere es a la convulsión social que se produjo en occidente luego de la primera guerra mundial, y a las secuelas considerables que esta dejó en Alemania, y en todo el mundo. Esto produjo cambios sociales importantes en distintos ámbitos. Entre ellos, y de manera significativa, se dieron cambios en el ámbito filosófico; cambios en cuanto a una ruptura con la tradición que se había venido forjando en los últimos siglos. El propio Gadamer recuerda: “Por primera vez vi cómo se relativizaba todo el horizonte que la tradición, la educación, la escuela y el entorno que habían formado a mi alrededor”.<sup>4</sup> De esta manera, la filosofía en la que Gadamer se involucra tiene como objetivo “dar nueva orientación en un mundo desorientado”.<sup>5</sup>

Así, es en este contexto de crisis y de cambio en el que Gadamer tendrá sus primeros acercamientos a la filosofía. Estos primeros contactos se dan con el neokantismo. Ya antes de iniciar sus estudios universitarios en el año 1919, había tenido cierto contacto con esta ideología.<sup>6</sup> Pero este ambiente se hace más influyente

---

<sup>3</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método II* (2004): 375.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 376.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 375.

<sup>6</sup> Gadamer llega en 1919 a la Universidad de Marburgo. Pero antes, había estudiado tres semestres en Breslau. En estos ambientes su primer contacto con la filosofía se da con el neokantismo. En Breslau bajo la tutela de Richard Höningwald, y en Marburgo (hasta su doctorado en 1922) bajo la tutela y dirección de Nicolai Hartmann. Este, en su etapa final, llega a enfrentarse al idealismo de Paul Natorp (de la “escuela de Marburgo”), y Gadamer parece ir en la misma línea. Esto se manifiesta sobre todo en su tesis doctoral sobre Platón. Ver *Ibid.*: 378; y Jean Grondin, *Introducción a Gadamer* (2003): 22.

en Marburgo. Allí, Gadamer se relaciona más directamente con uno de los principales representantes del neokantismo en la llamada “escuela de Marburgo”: P. Natorp.

El neokantismo se inicia en el último cuarto del siglo XIX, y se desarrolla principalmente en Alemania, en lugares como Baden o Marburgo.<sup>7</sup> Este movimiento filosófico propuso un retorno al pensamiento de Kant, y se da como una “reacción saludable a los excesos materialistas del positivismo”.<sup>8</sup> En realidad, no se trata de una simple vuelta a Kant ya que el propósito fundamental de esta vuelta es replantearlo de una manera más amplia y contextual.

En síntesis, se puede decir que el neokantismo propone sobre todo una fundamentación epistemológica para el saber científico. Sobre todo en la “escuela de Marburgo”, se teoriza que, en este saber científico, la percepción del objeto de estudio y su conceptualización no forman dos fuentes distintas de conocimiento.<sup>9</sup> Es decir, las categorías de pensamiento (aspecto psicológico) no se deben entender simplemente como un resultado de la experiencia, sino como “condición de posibilidad de la experiencia científica misma”.<sup>10</sup>

En este punto, también se respiran los últimos vapores del positivismo que se había desarrollado en el siglo XIX, y que estaban dando paso a un “neopositivismo” o “positivismo lógico”. Esta ideología se basa en el positivismo

---

<sup>7</sup> Es interesante notar que este retorno a Kant se da con énfasis distintos. Mientras en Baden se aplica el criticismo sobre todo a la moral y al arte, en Marburgo, donde estudió Gadamer, se interesan sobre todo por la fundamentación del saber científico (epistemología). Mario Fazio, *et al*, *Filosofía contemporánea*, tomo 4 de *Historia de la filosofía* (2004): 204.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Ibid.*, 205.

<sup>10</sup> Esto es lo que se conoce como “sicologismo” que desarrolla sobre todo P. Natorp. Sin embargo, el sicologismo se acerca mucho al positivismo en tanto que las categorías de pensamiento se vuelven producto de la experiencia (por ejemplo, en nuestra mente 2+2 son cuatro porque la experiencia de siglos lo ha determinado así). Ver *Ibid.*: 206, y Vicente Lozano Díaz, *Hermenéutica y Fenomenología* (2006): 9.

desarrollado por Comte y establece que la comprensión o entendimiento se ciñe a lo que es verificable por el método científico.<sup>11</sup> Es decir, es verdad aquello que es verificable por medio de la experiencia y los sentidos.<sup>12</sup>

Junto con este neokantismo – y sobre todo en base a él –,<sup>13</sup> también se destaca como influencia en el inicio filosófico de Gadamer lo que se conoce como “historicismo”, representado principalmente por Wilhelm Dilthey. En este periodo final del siglo XIX se hace patente la distinción entre las “ciencias naturales” y “ciencias del espíritu”, que de alguna manera ya se habían hecho presentes en Kant. En este sentido, el punto del historicismo era buscar una metodología propia para las ciencias histórico-sociales.<sup>14</sup> No se trataba simplemente de aplicar las teorías del conocimiento al campo de la historia, sino mucho más de redefinir la epistemología existente teniendo en cuenta las características propias de la ciencia histórica.<sup>15</sup>

Gadamer inicia sus estudios filosóficos en este marco neokantiano y neopositivista, que, para la segunda década del siglo XX, ya comienza a dejar ver sus

---

<sup>11</sup> Walter Bruggen, “positivismo”, *Diccionario de filosofía* (1994): 434. Se debe observar aquí que la idea del método como camino seguro hacia la “verdad objetiva” tienen como mayor representante en René Descartes (1596-1650). En su obra “Discurso del método” explica dicho método, y lo fundamenta argumentando que “lo importante no es tener un buen entendimiento, sino aplicarlo bien” (p. 10). Con esto explicitiza su pensamiento de base: la necesidad de un método correcto para llegar a la verdad objetiva (libre de prejuicios). De las reglas que componen este método, se establece como principal aquella que establece no dar, *a priori*, nada por verdadero. Es decir, no construir sobre “cimientos viejos” (p.31), sino dudar de todo y empezar a establecer las verdades fundamentales libres de prejuicios. Así, Descartes proponía el dudar de todo lo que no fuese evidentemente racional. De aquí que se hable del método de la “duda universal” (p.12). Ver René Descartes, *El discurso del método* (Madrid, España: Editorial ALBA, 2001), donde se halla una explicación breve de Descartes en la introducción escrita por Juan Manuel Rodríguez (pág. 5-14).

<sup>12</sup> Vicente Lozano Díaz lo define así: “Mas que un movimiento filosófico o una corriente científica, el positivismo es una mentalidad. Es la convicción de que no se puede entender la ciencia como una forma mas de conocimiento, sino que el conocimiento se tiene que identificar con la ciencia” (Díaz, *Hermenéutica y Fenomenología*: 7).

<sup>13</sup> Se reconoce el espíritu kantiano detrás del historicismo. Fazio, *Filosofía contemporánea*: 201.

<sup>14</sup> Es interesante notar que este historicismo, contra el que Gadamer luchará en parte, tiende a concebir la verdad como un producto de la época en la que se dio. El historicismo pretendía dos cosas: (a) subordinar la comprensión de un fenómeno o expresión a un aspecto estetizante; (b) una metodología propia para las ciencias humanas. Grondin, *Introducción a Gadamer*: 56.

<sup>15</sup> Fazio, *Filosofía contemporánea*: 199-200.



principales problemas – por ejemplo, el “relativismo histórico” –,<sup>16</sup> con los que Gadamer dialogará y tratará de dar respuesta en su propuesta filosófica. Así lo expresa cuando dice:

[...] fue sobre todo la filosofía de la vida, detrás de la cual estaba Friedrich Nietzsche, el «acontecimiento» europeo, lo que impregnó todo nuestro sentimiento cósmico, y en conexión con ello ocupó a los jóvenes espíritus el problema del relativismo histórico debatido a la luz de Wilhelm Dilthey y Ernst Troeltsch.<sup>17</sup>

Este “acontecimiento” que se menciona, y sobre todo su diálogo con Dilthey y el relativismo histórico, marcan a Gadamer desde el principio y se dejaron ver de manera importante en el desarrollo de su hermenéutica.<sup>18</sup>

Claramente, Gadamer no se siente muy cómodo en el mar de filosofía neokantiana, sobre todo, como se verá después, siguiendo a Heidegger.<sup>19</sup> Pero también, quizá porque el “sistematismo” y “metodologismo” que se planteaba no concordaban bien con las inclinaciones artístico-literarias que Gadamer había tenido desde muy temprano. En efecto, desde sus años en la enseñanza media, Gadamer fue un “amante entusiasta de la literatura”.<sup>20</sup> Y de igual manera, sus primeros años

---

<sup>16</sup> Este “relativismo histórico” se deriva de la pretensión historicista de que todo el conocimiento y el saber deben verse a la luz de la historia, del contexto histórico en el que se desarrollan (*Ibid.*).

<sup>17</sup> Gadamer, *Verdad y Método II*: 377.

<sup>18</sup> Ver, por ejemplo, el capítulo 7 (“La fijación de Dilthey a las aporías del historicismo”) en Gadamer, *Verdad y método* (2003): 277-304.

<sup>19</sup> El neokantismo parecía querer permear y fundamentar el pensamiento de aquella época. Ante esto, Gadamer reacciona con una pregunta reveladora: “¿de dónde llegaría amparo intelectual?”. Esta pregunta refleja la búsqueda de un nuevo horizonte que se alejaba del neokantismo. La respuesta a esta pregunta es: Heidegger, y con él, el existencialismo. Gadamer, *Verdad y Método II*: 379.

<sup>20</sup> Grondin, *Introducción a Gadamer*: 22.

universitarios fueron marcados por su gusto hacia el arte y la literatura, de tal manera que llegarían a ser un aspecto determinante en la hermenéutica de Gadamer.<sup>21</sup>

Esta pasión por el arte literario lo lleva a introducirse, en los primeros años de estudios universitarios, en lo que se conocía como el “círculo de George”.<sup>22</sup> En este círculo, formado en torno al poeta Stefan George, se formó un ambiente que el propio Gadamer llama de “provocación”,<sup>23</sup> y en el que de alguna manera, se fue formando en el filósofo alemán un sentido artístico y estético de la literatura que formará un pilar importante en el desarrollo de su filosofía hermenéutica. Así lo expresa Grondin al decir:

La literatura transmite también un conocimiento, pero un conocimiento que no puede describirse por las categorías de la epistemología orientada a las ciencias. Peor aún: la epistemología reinante tiende a desterrar del ámbito del conocimiento todo lo que sepa a literatura o a arte. Gadamer considerará esto como una enorme ceguera, y toda su filosofía podrá considerarse como una corrección de esta idea.<sup>24</sup>

Como se puede observar, esta experiencia en el “círculo de George” marcó de manera significativa a Gadamer. De tal manera que esto lo llevó a estudiar los distintos cursos de filología, literatura e historia del arte a la par de sus estudios filosóficos.<sup>25</sup>

---

<sup>21</sup> Gadamer llegará a proponer el arte y la historia como dos instancias necesarias para la experiencia de la verdad. Luis Garagalza, *Introducción a la hermenéutica contemporánea* (Barcelona, España: Editorial Anthropos, 2002): 7. De igual manera declara: “yo no podía negar que la posibilidad de que la experiencia del arte afectara en algo a la filosofía” Gadamer, *Verdad y Método II*: 379

<sup>22</sup> Este era un ambiente de arte literario en el que se fraguaban cuestiones de poesía, retórica y también de filosofía. En agosto y septiembre de 2001, Silvio Vietta – catedrático de filología germánica en Alemania – tuvo dos entrevistas con Gadamer en torno al tema “Hermenéutica de la modernidad”. Es interesante notar que destaca en la parte introductoria a las entrevistas la influencia que este círculo tuvo en Gadamer. Hans-Georg Gadamer, *Hermenéutica de la modernidad* (2004): 21.

<sup>23</sup> Gadamer, *Verdad y Método II*: 377.

<sup>24</sup> Grondin, *Introducción a Gadamer*: 22-23.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 22.

De igual manera, en los inicios de la formación filosófica de Gadamer se destacan importantes pensadores como Hegel y Weber.<sup>26</sup> De estos, y de lo anteriormente expresado, se destaca un hilo conductor que atraviesa todo el pensamiento de la juventud filosófica de Gadamer: el idealismo, en sus distintas manifestaciones. Básicamente, este pensamiento constituye la base contra la que Gadamer reacciona,<sup>27</sup> abrazando sobre todo la filosofía existencialista (“de la vida”) que se había formado en Kierkegaard y que se había potenciado en Nietzsche.<sup>28</sup> Como se verá, esta inclinación existencialista le llega a través de dos vías clave: sus estudios de filología clásica y su mentor Heidegger.

### **Sus estudios de filología clásica**

En su libro sobre hermenéutica contemporánea, Luis Garagalza comenta al inicio de su presentación de Gadamer: “La herencia de Platón y el impacto de Heidegger son – él mismo lo ha reiterado en multitud de ocasiones – dos ejes fundamentales para entender la propuesta filosófica de Gadamer”.<sup>29</sup> Así, se puede comenzar aquí por observar la importancia que la filosofía clásica tuvo en este filósofo alemán. Este acercamiento a dicha filosofía llega, precisamente, por su incursión en el campo de la filología clásica.

La relación de Gadamer con los clásicos griegos ya se ve antes de comenzar sus estudios formales de filología. En 1922, Gadamer se doctora con una disertación

---

<sup>26</sup> El propio Gadamer comenta que aprendió pronto de la filosofía de Hegel, pero en una etapa más tardía se evidencia cómo reacciona a su idealismo. Gadamer, *Verdad y Método II*: 378-390; En cuanto a Weber, Silvio Vietta comenta como, en sus entrevistas, le sorprendió “la importancia otorgada a Max Weber como un pensador influyente para su [de Gadamer] generación”. Gadamer, *Hermenéutica de la modernidad*: 23.

<sup>27</sup> Jean Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica* (2002):159-161.

<sup>28</sup> Gadamer, *Verdad y Método II*: 377-378.

<sup>29</sup> Garagalza, *Introducción a la hermenéutica contemporánea*: XI.

sobre Platón, titulada “La esencia del placer según los diálogos platónicos”.<sup>30</sup> Más tarde, en 1925 comienza sus estudios de filología clásica, de la que obtiene la licenciatura en 1927. A partir de aquí, la filosofía clásica, principalmente Platón y Aristóteles, marcarán el desarrollo de su pensamiento. En síntesis, se puede observar una doble influencia: por un lado, de Aristóteles rescata el aspecto práctico de la comprensión y el conocimiento (*praxis* y aplicación); por otro, de Platón rescata el “elemento dialogal”.<sup>31</sup> Este último, ciertamente, constituye un fuerte pilar en el pensamiento de Gadamer.<sup>32</sup>

Antes de nada, cabe destacar que el acercamiento práctico a la interpretación de los clásicos griegos constituye uno de los fundamentos de su teoría hermenéutica. La práctica en sus estudios y enseñanza dieron lugar a su teoría. Así lo comenta él: “La génesis de mi «filosofía hermenéutica» no es en el fondo otra cosa que el intento de explicar teóricamente el estilo de mis estudios y mi enseñanza. La *praxis* fue lo primero”.<sup>33</sup> Gadamer no parecía tener la intención de teorizar en abstracto, o de elaborar teorías que después llevaría a la práctica. Al contrario, el acercamiento a la literatura clásica por medio de sus estudios filológicos, no solo aportó fundamentos filosóficos sino, en cierta medida, prácticos. Él mismo creía más que su verdadera tarea – profesión – era la interpretación de aquellos textos clásicos, que se convirtieron en sus interlocutores permanentes.<sup>34</sup>

---

<sup>30</sup> Gadamer, *Verdad y Método II*: 378.

<sup>31</sup> Grondin, *Introducción a Gadamer*: 164.

<sup>32</sup> Gadamer afirma: “Los diálogos platónicos me han marcado, pues, más que los grandes pensadores del idealismo alemán, porque me han acompañado constantemente”. Gadamer, *Verdad y Método II*: 395.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 388.

<sup>34</sup> José Luis Arce Carrascoso, *Teoría del conocimiento* (1999): 243.

Por otro lado, Gadamer encuentra en la filosofía clásica una trinchera desde la cual combatir la crisis filosófica que se había dado en el siglo XIX. Con Heidegger afirma:

Frente a la inanidad del filosofar académico, que se movía en un lenguaje kantiano o hegeliano degradado y pretendía completar o superar una y otra vez el idealismo trascendental, Platón y Aristóteles aparecían de pronto como aliados de todo el que había perdido la fe en los juegos de sistemas de la filosofía académica.<sup>35</sup>

De esta manera, en su acercamiento a la filología clásica, Gadamer – en cierta medida siguiendo a Heidegger y a Nietzsche – produce una ruptura importante con la filosofía que le precedió.<sup>36</sup>

De Platón, Gadamer recoge un concepto fundamental en su hermenéutica: el lenguaje.<sup>37</sup> Este llega a tomar un papel importante en un doble sentido. Por un lado, el lenguaje es el fundamento filosófico que se propone contra las filosofías anteriores.

Gadamer establece una propuesta filosófica centrada en el lenguaje

[...] desde la cual podrá establecer un programa hermenéutico que supera a la vez el apriorismo histórico de corte hegeliano y el relativismo historicista así como un concepto de razón basado en la hegemonía de la conciencia o de la subjetividad [*sicologismo*].<sup>38</sup>

Precisamente, el lenguaje se establece como fundamento hermenéutico ya que cualquier tipo de comprensión se da a través del lenguaje.<sup>39</sup>

---

<sup>35</sup> Gadamer, *Verdad y Método II*: 380.

<sup>36</sup> Carrascoso, *Teoría del conocimiento*: 239-240.

<sup>37</sup> Garagalza, *Introducción a la hermenéutica contemporánea*: XI.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> Gadamer, *Verdad y Método*: 467.

Por otro lado, en Gadamer, el lenguaje es el fundamento del acercamiento a la filosofía y a la comprensión.<sup>40</sup> Con esto, Gadamer retoma el concepto de “diálogo” tan presente en Platón, y en Sócrates.<sup>41</sup> Estos filósofos clásicos mostraron la importancia de la conversación para el desarrollo del pensar filosófico, sin llegar a la pretensión de una “fundamentación” última. De aquí que Gadamer rescate de los griegos el valor de resistir del “dogmatismo del concepto”, proponiendo como alternativa una “fluyente comunicación”.<sup>42</sup>

Esto se aplica incluso a la interpretación textual. De este acercamiento a los clásicos griegos, Gadamer establece la relación entre interpretación y diálogo. Kathleen Wright recuerda, por ejemplo, que la interpretación del diálogo *Lipsis*, de Platón, según el modelo de Gadamer, se basaría en una conversación sobre el tema en discusión. En el momento en el que uno se introduce en el texto, uno asume un punto de vista y conversa en base a ese punto de vista.<sup>43</sup> Así, interpretar es dialogar.

Aun así, es interesante notar que Gadamer reacciona de manera importante a Platón en lo que el filósofo alemán parece considerar uno de sus mayores problemas: el olvido del lenguaje.<sup>44</sup> Según Gadamer, a partir de Platón se da un olvido del lenguaje como necesidad del conocimiento. Es decir, se dio la pretensión de que para

---

<sup>40</sup> Podría llamarse “fundamento metodológico”, pero este término podría causar confusión al hablar de Gadamer, ya que, estrictamente, Gadamer no busca un método. Precisamente, Gadamer reacciona contra la pretensión cartesiana del método como única vía para la correcta comprensión y conocimiento de la verdad (ver *supra*, nota 11).

<sup>41</sup> La “dialéctica” constituye un elemento fundamental en la filosofía de Gadamer. Como se menciona, esta dialéctica la toma de los filósofos clásicos, pero también la evalúa en torno a su acercamiento a Hegel, una de sus grandes influencias. En 1961 aparece *Hegel und die antike Dialektik*, obra que estudia la dialéctica hegeliana y clásica desde un punto de vista comparativo. Teofilo Urdanoz, *Siglo XX: Neomarxismos. Estructuralismo. Filosofía de inspiración cristiana*, tomo 8 de *Historia de la filosofía* (1985): 168.

<sup>42</sup> Carrascoso, *Teoría del conocimiento*: 247.

<sup>43</sup> Kathleen Wright, *On what We Have in Common: the Universality of Philosophical Hermeneutics*, 22 de marzo de 2007, <[www.search.ebscohost.com](http://www.search.ebscohost.com)>

<sup>44</sup> Grondin, *Introducción a Gadamer*: 200-202.

llegar al conocimiento de la cosa misma uno tenía que alejarse del dominio del lenguaje.<sup>45</sup> De esta manera, Gadamer elabora su perspectiva del lenguaje mediante un vivo diálogo con Platón.

De Aristóteles, Gadamer parece recuperar la perspectiva práctica de la filosofía, y aborda así lo que él llama el “problema hermenéutico fundamental”.<sup>46</sup> Otra vez, Aristóteles se utiliza como elemento de ataque contra la hermenéutica del siglo XIX. En ella, el énfasis en el saber objetivo y absoluto propulsado por las ciencias prefirió dejar a un lado las implicaciones personales del que interpreta.<sup>47</sup> Es decir, pretendían un saber puramente cognitivo, y en esta pretensión hacían una diferencia marcada entre comprensión y aplicación.

A esto Gadamer lo considera un problema fundamental en tanto que, como se verá después, demuestra una concepción errónea de la comprensión. Para buscar solución a este problema, recurre a Aristóteles y su perspectiva ética, y comenta:

[...] con ello [el correcto entendimiento de la comprensión] gana especial relevancia la *ética aristotélica* que ya habíamos aducido en nuestras consideraciones introductorias a las ciencias del espíritu. Es verdad que Aristóteles no trata del problema hermenéutico ni de su dimensión histórica sino de la adecuada valoración del papel que debe desempeñar la razón en la actuación moral.<sup>48</sup>

Así, Aristóteles se introduce como un elemento fundamental en la redefinición de la hermenéutica y en el correcto entendimiento de la comprensión e interpretación. El estudio de su filosofía no solo redescubre el papel de la aplicación en la tarea

---

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> Gadamer, *Verdad y Método*: 378.

<sup>47</sup> Grondin, *Introducción a Gadamer*: 161.

<sup>48</sup> Gadamer, *Verdad y Método*: 383.

hermenéutica, sino que proporciona la base filosófica para establecer la relación entre saber y ética.<sup>49</sup>

### **El desarrollo de su tarea hermenéutica**

El trabajo de Gadamer de elaboración de una “filosofía hermenéutica”<sup>50</sup> se hace en base a un camino que comienza a inicios del siglo XIX. Su propuesta tiene como uno de los puntos fundamentales lo que él llamó el “círculo de la comprensión”. Pero, en cierta medida, este concepto ya fue propuesto por el teólogo y filósofo alemán Friedrich Schleiermacher (1768-1834).<sup>51</sup>

En Schleiermacher la hermenéutica comienza a verse más como un arte: el arte de la comprensión.<sup>52</sup> La hermenéutica no es solo una herramienta metodológica que usar para la interpretación. Mucho más, la hermenéutica se establece como un fundamento universal, en tanto que la comprensión va previa a cualquier tipo de interpretación. En el ámbito textual,<sup>53</sup> la correcta interpretación se subordina a una

---

<sup>49</sup> Gadamer evidencia que uno de los problemas de la hermenéutica moderna – sobre todo desde Schleiermacher – es el de la aplicación del sentido. Así, como se verá después, establece una relación clara entre el comprender y la aplicación. En este sentido, hay que notar que Gadamer se remonta entonces a la tradición precedente a Schleiermacher. Grondin, *Introducción a Gadamer*: 158-159. Por ejemplo, ya Kant había tratado el asunto en su “Metafísica de la moralidad” (1787), o también “Crítica de la razón práctica” (1788). Sobre todo en esta última, Kant examina el tema de la moral en base a su tratado “crítica de la razón pura” (1781), y expone la relación que hay entre la metafísica (¿qué puedo saber?) y la moral (¿qué puedo hacer?). E. Coreth, *et. al., La filosofía de los siglos XVII y XVIII*, tomo 8 de *Curso fundamental de filosofía* (Barcelona, España: Editorial Herder, 1987): 168-169.

<sup>50</sup> Algunos también la han llamado “hermenéutica filosófica”. “filosofía hermenéutica” es la traducción española en la sexta edición de la obra *Verdad y método II*. Gadamer, *Verdad y Método II*: 388.

<sup>51</sup> Schleiermacher es conocido como el padre de la hermenéutica. Si bien es cierto que antes de él ya se tenía presente la tarea de interpretación, sobre todo en el ámbito teológico (Gadamer menciona a Agustín y su “*de doctrina christiana*”), Schleiermacher se presenta como el padre de la hermenéutica como “teoría universal de la comprensión e interpretación”. George Reyes, “El giro hermenéutico contemporáneo: lectura de tendencias”, *Kairós* 38 (enero-junio 2006): 43. Ver también el artículo de Gadamer “sobre el círculo de la comprensión” (1959) en Gadamer, *Verdad y Método II*: 63. También Enrique C. Corti, “Bosquejo del vocablo ‘hermenéutica’ (Desde Schleiermacher hasta Heidegger)”, *Stromata* 56 (enero-junio 2000): 89-100; y Armando J. Levoratti, “La hermenéutica de Schleiermacher”, *Revista Bíblica* 59 (1997): 77-115.

<sup>52</sup> Rosino Gibellini, *La teología del siglo XX* (1998): 64.

<sup>53</sup> Aunque se entiende que Schleiermacher llevó la hermenéutica a un nivel más universal, George Reyes recuerda que en aquel tiempo la hermenéutica se ceñía al campo de la interpretación textual. Reyes, *El giro hermenéutico contemporáneo*: 46.



comprensión del autor. Es decir, Schleiermacher lleva la hermenéutica más allá de sus límites filológicos y propone una “fusión de subjetividades”,<sup>54</sup> que se da precisamente porque tanto intérprete como autor pertenecen a una misma “razón universal”.<sup>55</sup>

Así, se produce según Schleiermacher el círculo hermenéutico entre lo objetivo y lo subjetivo. Sin embargo, Gadamer no comulga del todo con esta idea del círculo hermenéutico. Si bien valora el avance sobre los presupuestos de la época de la Ilustración, Gadamer piensa que Schleiermacher – al igual que lo hace después Dilthey – comete dos errores importantes: por un lado, pone su énfasis en el autor de la obra: comprender al autor para comprender su escrito.<sup>56</sup> Por otro lado, cae de manera superficial en lo metodológico.<sup>57</sup> Es decir, fundamenta la comprensión en un proceso metódico. En Schleiermacher, el método juega un papel decisivo en la comprensión.

Este último problema – la cuestión del método – encontrará la solución en la “hermenéutica de la facticidad” de Heidegger. Sin embargo, esta hermenéutica se desarrolla dentro de un contexto que se conoce como “fenomenología”. Esta disciplina filosófica se inicia a principios del siglo XX con Edmund Husserl (1859-1938). Aunque Heidegger reacciona a ella, se debe notar que la propuesta de Husserl tuvo cierta influencia en el desarrollo de la hermenéutica, y se conoce como “fenomenología de la experiencia”<sup>58</sup>

---

<sup>54</sup> Esta “fusión de subjetividades” se refiere a que el intérprete, en su realidad subjetiva, llega a conocer y comprender al autor de la obra. Gadamer lo llama “congenialidad de espíritus” *Ibid.*: 43. Gibellini, *La teología del siglo XX*: 64. y Gadamer, *Verdad y Método II*: 101.

<sup>55</sup> Gibellini, *La teología del siglo XX*: 64.

<sup>56</sup> Grondin, *Introducción a Gadamer*: 100.

<sup>57</sup> Gadamer, *Verdad y Método II*: 64.

<sup>58</sup> Urdanoz, *Siglo XX: Neomarxismos. Estructuralismo. Filosofía de inspiración cristiana*: 168.

Husserl reacciona al neopositivismo y al sicologismo que se habían dado en el final del siglo XIX y principios del XX. Como ya se mencionó, ambas filosofías proponían una búsqueda de un conocimiento objetivo en base a la pretensión de supremacía del saber científico. Sin embargo, en oposición a esto, Husserl propone un conocimiento basado en la experiencia; en el “mundo vivido”.<sup>59</sup> La idea principal de la filosofía de Husserl es que el significado de las cosas es creado por el sujeto en su experiencia del mundo. Es decir, el sujeto no crea el mundo, pero “lo constituye y hace posible toda significación al darle a cada cosa su carácter de objeto, una unidad de sentido más allá de su ser espacio-temporal”.<sup>60</sup> Así, en el mundo existen las cosas, pero su significado lo otorga el propio ser humano en su experiencia.

De esta filosofía se deriva una gran implicación: que el saber científico, que se alzaba como soberano, no solo no es el único camino para conocer la verdad, sino que supedita al saber subjetivo que se halla en la experiencia humana. Así lo explica Vicente Lozano Díaz parafraseando a Husserl: “la ingenuidad del realista y del científico es tal que no comprenden que todas las verdades que ellos ganan como objetivas y aún el propio mundo natural u objeto que es el sujeto de sus fórmulas es el constructo de su propia vida”.<sup>61</sup> Aquí cobra importancia el significado otorgado por el ser humano, de tal manera que la comprensión, la interpretación de significados en el mundo que rodea al sujeto es en realidad un “reconocer”.<sup>62</sup>

---

<sup>59</sup> Díaz, *Hermenéutica y fenomenología*: 19.

<sup>60</sup> *Ibid.*: 24.

<sup>61</sup> *Ibid.*: 25.

<sup>62</sup> *Ibid.*

De aquí surge la filosofía de Heidegger,<sup>63</sup> en la que se desarrolla lo que se llama “hermenéutica de la facticidad”. Es cierto que Heidegger tiene puntos en común con Husserl.<sup>64</sup> Sin embargo, vista en su conjunto, se puede observar que la filosofía de Heidegger reacciona en gran medida a la propuesta de su mentor. Y, en esta reacción, Heidegger emprende un trabajo de magnitudes considerables que afectan a la concepción misma de la filosofía. He aquí el paso entre Husserl y Heidegger: ¿Fenomenología trascendental o fenomenología hermenéutica?<sup>65</sup>

En este sentido, la obra de Heidegger no debe ser vista como un aporte más entre muchos otros. Por ejemplo, Luis Garagalza dice que Heidegger (junto con Wittgenstein) es el filósofo más influyente del siglo XX.<sup>66</sup> Así, se debe entender que la obra de Heidegger constituye un fundamento clave en la filosofía de Gadamer.

Toda la filosofía de Heidegger gira en torno a pregunta por el “ser”. Esta pregunta ya se ha planteado a lo largo de la historia, pero – según Heidegger – de manera equivocada. Así lo expresa al decir: “[...] la pregunta por el sentido del ser no solo no ha sido resuelta, ni tampoco siquiera suficientemente planteada, sino que, pese al interés por la «metafísica, ella ha caído en el olvido»”.<sup>67</sup> Entonces, desde sus

---

<sup>63</sup> Heidegger nació en 1889. Entre 1922 y 1928 fue profesor de filosofía en la universidad de Marburgo. George Steiner, *Heidegger* (México D.F, México: Fondo de Cultura Económica, 2005): 43. Aquí es dónde se producen los primeros contactos entre Gadamer y Heidegger. Se producirá una estrecha relación, de tal forma que, cuando este deja su cátedra en Marburgo para suceder a Husserl en Friburgo, aquel deja también Marburgo para seguir a su maestro. Gadamer, *Hermenéutica de la modernidad*: 106.

<sup>64</sup> Por ejemplo, Heidegger sigue el camino abierto por Husserl al poner su énfasis también en el hombre: su vivencia, su experiencia, su día a día. *Ibid.*, 134.

<sup>65</sup> Este es el giro que se da entre ambos pensadores y que, además de evidenciar su separación, evidencia también cierta continuidad de pensamiento entre el “último” Husserl y el “primer” Heidegger. Javier Bengoa Ruiz de Azúa, *De Heidegger a Habermas* (2002): 41-44.

<sup>66</sup> Garagalza, *Introducción a la hermenéutica contemporánea*: X.

<sup>67</sup> Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera (2006): 45.

propios conflictos existenciales,<sup>68</sup> Heidegger se propone replantear la pregunta sobre el “Ser” desde su perspectiva original.<sup>69</sup>

El error en la pregunta sobre el ser está sobre todo en su planteamiento atemporal; en su ideologización que se da desde Platón. El estudio de la esencia del Ser se ha planteado siempre tratando de encontrar lo universal, aquello que no depende del paso del tiempo.<sup>70</sup> Con esta abstracción del ser, la filosofía se hace idealista y se separa de la realidad en la que se encuentra el “Ser”. Así, se producen dos problemas clave: por un lado, se plantea el problema de la “diferencia ontológica” entre ser y ente.<sup>71</sup> Por otro, la filosofía se vuelve idealista y en este sentido, vacía.<sup>72</sup>

La respuesta a esta problemática sobre el “Ser” la escribe Heidegger en su obra magna: *Sein und Zeit* [*Ser y tiempo*]. El título mismo muestra su propuesta fundamental. Esto es, que ambas cosas (el ser y el tiempo) son inseparables; una condición intrínseca del “ser” es que es temporal, pertenece a la historia. Así lo explica Steiner: “No vivimos «en el tiempo» como si este fuera un flujo independiente, abstracto, o externo a nuestro ser: «Vivimos el tiempo»; ambos son inseparables. *Sein und Zeit* [*Ser y tiempo*] se propone demostrar la existencia de esta rigurosa unidad”.<sup>73</sup> De esta manera, Heidegger relaciona al Ser con la historia, con el

---

<sup>68</sup> Es interesante notar que en una que Silvio Vietta hizo a Gadamer en el 2001, este afirma que la filosofía de Heidegger se desarrolló como desahogo de sus inquietudes existenciales: “pero una vez más no debo callar ante Heidegger una cosa cierta: nunca pensó en los demás. Siempre filosofó a fin de alcanzar su propia tranquilidad en relación al fin, a la muerte, a Dios, etc.” Gadamer, *Hermenéutica de la Modernidad*: 34.

<sup>69</sup> A esta tarea Heidegger la llama “destrucción del contenido tradicional de la ontología antigua”. Heidegger, *Ser y Tiempo*: 46.

<sup>70</sup> Steiner, *Heidegger*: 131.

<sup>71</sup> E. Coreth, et al. *La filosofía del siglo XX*, tomo 10 de *Curso fundamental de filosofía* (1989): 15.

<sup>72</sup> “una filosofía que abstrae que pretende elevarse por encima de la «cotidianidad» de lo cotidiano, es una filosofía vacía”. Steiner, *Heidegger*: 136.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 130.

mundo (ser-en-el-mundo) y sus experiencias vitales, de las cuales, la única que es peculiar al ser es la muerte.<sup>74</sup>

Esto es lo que Heidegger llama *Dasein*.<sup>75</sup> El *Dasein* se diferencia de los demás entes en sus posibilidades propias, como ser consciente de sí mismo o de cuestionarse y de ser capaz de comprender en medio de su finitud.<sup>76</sup> Es este el aspecto que interesa aquí, ya que deriva en dos cuestiones fundamentales. Primero, la comprensión del *Dasein* se da en medio de esa finitud que es la nada. Cuando este acepta su finitud se establece según sus posibilidades, sobre todo las de *proyección*, ya que en su limitante de temporalidad (pasado-futuro), lo que predomina es el futuro.

Así, la comprensión de la verdad o no verdad se da de manera distinta a como se ha entendido. Tradicionalmente se ha entendido la verdad como “concordancia del juicio enunciado con el objeto”.<sup>77</sup> Es decir, es la adecuación del sujeto al objeto. Sin embargo, para Heidegger, la comprensión de la verdad es un “descubrir”. Así lo ejemplifica el propio Heidegger:

[...] que las leyes de Newton no eran antes de él ni verdaderas ni falsas, no puede significar que el ente que ellas muestran en su descubrir no haya sido antes. Tales leyes llegaron a ser verdaderas por medio de Newton; en virtud de ellas ciertos entes se hicieron accesibles en sí mismos para el *Dasein*. Con el estar descubierto del ente, éste se muestra precisamente como el ente que ya era antes. Esta forma de descubrir es el modo de ser de la «verdad».<sup>78</sup>

---

<sup>74</sup> Este concepto de “temporalidad” que propone Heidegger es también un ataque contra la concepción metodologista y positivista del siglo XIX. Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*: 157.

<sup>75</sup> Este es el término clave en la filosofía de Heidegger. Algunos lo traducen por “ser-ahí”, sin embargo, en la primera edición de la traducción hecha por Jorge Eduardo Rivera se explica que este es un término difícil y que es mejor dejarla en su original. A ello explica: “la palabra *Dasein* significa existencia, pero Heidegger la usa en el sentido exclusivo de existencia humana, [...] al ser humano, en tanto que el ser humano está abierto a sí mismo, al mundo y a los demás seres humanos”. Heidegger, *Ser y Tiempo*: 454.

<sup>76</sup> Díaz, *Hermenéutica y fenomenología*: 51.

<sup>77</sup> Heidegger, *Ser y Tiempo*: 235.

<sup>78</sup> *Ibid.*, 247.

Así, toda verdad se da conforme a la realidad del *Dasein*. Es decir, la “verdad” no se da fuera del ser del *Dasein*, sino que se da en su propio ser. La verdad es en la experiencia de ser y se ve limitada del mismo modo que el ser: en la muerte. Por eso Heidegger no acepta las verdades eternas, ya que estas se darían si se pudiese probar que el *Dasein* es eterno.<sup>79</sup>

Por otro lado, en el cuestionarse a sí mismo propio del *Dasein*, Heidegger reconoce también la circularidad hermenéutica. Teniendo en cuenta lo dicho anteriormente – la verdad es parte del ser –, se hace patente que en Heidegger este círculo hermenéutico no tiene solo un carácter epistemológico, sino mucho más ontológico de lo que lo podía tener en Schleiermacher. Este círculo hermenéutico no se basa en la percepción externa de la verdad – una exploración objetiva –, principio que se encuentra en el método científico y la mentalidad occidental, sino que se basa en la pregunta fundamental sobre el “ser” mismo, que a su vez inicia un camino hacia lo que Heidegger denomina “*Lichtung*”, o “claro”. Y en este claro, la verdad no se percibe, se vive.

En este sentido, Heidegger y Gadamer se acercarán mucho en una cuestión particular de este círculo hermenéutico: no se trata de plantear una nueva teoría, sino de describir cómo funciona la interpretación comprensiva.<sup>80</sup> Se trata de dilucidar qué ocurre en el proceso de la comprensión, no solo en el ámbito de la interpretación de un mensaje – hablado o escrito – como proponía Schleiermacher. La propuesta de Heidegger y de Gadamer después es mucho más amplia, dándole a la hermenéutica un carácter “universal”.

---

<sup>79</sup> *Ibid.*

<sup>80</sup> Gadamer, *Verdad y Método II*: 65.

No se puede negar que Gadamer sigue a Heidegger en el desarrollo de su propia filosofía.<sup>81</sup> El proyecto de Gadamer se forjó en torno a la visión de universalizar la hermenéutica y de retomar el diálogo con Dilthey y su proyecto de las “ciencias humanas”; en ambas cosas se alejó de Heidegger.<sup>82</sup> Por otro lado, se puede observar que Gadamer toma parte de la filosofía de Heidegger como base para su propio proyecto.

Aunque algunos de ellos lejanos a Gadamer y otros muy cercanos, no se puede dudar de la influencia que los eruditos vistos – y sus filosofías – han tenido en Gadamer. El mismo lo expresa en la Introducción de su obra magna al decir:

La meticulosidad de la descripción fenomenológica, que Husserl convirtió en un deber, la amplitud del horizonte histórico en el que Dilthey ha colocado todo filosofar, así como la interpretación de ambos impulsos en la orientación recibida de Heidegger hace varios decenios dan la medida que el autor [Gadamer] desea aplicar a su trabajo y cuya vinculatividad no debería oscurecerse por las imperfecciones de su desarrollo.<sup>83</sup>

Sin embargo, de entre todos ellos, Heidegger se levanta a un puesto privilegiado. Si la filosofía de Husserl, Dilthey, la romántica de Schleiermacher o incluso la clásica de Platón y Aristóteles llegan a Gadamer de una manera novedosa, es a través de la “orientación” de Heidegger.

### Conclusión

Hasta aquí, entonces, se han observado los fundamentos sobre los que Gadamer construyó sus teorías. Estas no se formaron en el vacío, sino que se desarrollaron, en

---

<sup>81</sup> En la citada entrevista entre Vietta y Gadamer, se observa la gran influencia y marca que Heidegger dejó en Gadamer. En su recordar, Gadamer vuelve constantemente a la persona de Heidegger. Ver Gadamer, *Hermenéutica de la Modernidad*: 18-20. Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*: 157.

<sup>82</sup> Heidegger no compartía la visión de que se pudiera hacer dicho proyecto de universalización. Gadamer, *Hermenéutica de la Modernidad*: 20.

<sup>83</sup> Gadamer, *Verdad y Método*: 27.

unos casos, a partir de la tradición filosófica precedente, y en otros, en reacción a ella. En este sentido, es precisamente una actitud de reacción contra la tradición precedente la que domina el ambiente filosófico en el que Gadamer inicia su andadura académica. Entre otros, los efectos de la Primera Guerra Mundial motivaron en los distintos ambientes filosóficos de Alemania la búsqueda de nuevos paradigmas. Aún así, con todo y que la mentalidad estaba cambiando, no se puede dejar de resaltar que en aquel ambiente académico aún influían las filosofías del neokantismo, neopositivismo e historicismo, entre otras. En general, la filosofía hermenéutica de Gadamer se elabora en reacción a dichas filosofías.

También, en la elaboración de su hermenéutica filosófica, tienen gran importancia los estudios de filología clásica que Gadamer realizó. Estos estudios le ayudaron, fundamentalmente, en dos sentidos. Por un lado, le acercaron al pensamiento de la filosofía clásica, a la que Gadamer recurre con frecuencia. Por otro lado, le proveyeron de base en la práctica hermenéutica. Esta práctica constituye el fundamento de la teoría hermenéutica que desarrolló.

Por último, la base más directa de la filosofía de Gadamer está también en Husserl, pero sobre todo, más que en ningún otro, en Heidegger. En realidad, la propuesta de Gadamer se inicia en la puerta abierta por Heidegger. Este se constituye como su mayor influencia.



## CAPÍTULO III

### EL “CÍRCULO HERMENÉUTICO” EN GADAMER

#### Introducción

En el desarrollo filosófico que se mostró en el capítulo anterior, Gadamer va formando su propia filosofía hermenéutica. Uno de los puntos principales de dicha filosofía es lo que se conoce como el “círculo hermenéutico”. Como ya se vio, esta expresión ya existía antes de Gadamer. Pero el filósofo alemán desarrolla su teoría del círculo hermenéutico con nuevas explicaciones de los elementos que, cree, forman parte de la estructura natural de la comprensión.

En el presente capítulo se tratará de exponer los principales puntos de la teoría de Gadamer sobre el círculo hermenéutico. Con ello se establecerá, en cierta medida, el mismo pensamiento de Gadamer en cuanto al círculo hermenéutico, cuyo fundamento se expuso en el capítulo anterior. La exposición de dicho pensamiento comenzará por estudiar la expresión “anticipo de la completación”, y su importancia en la estructura de la comprensión. Después, se estudiará el papel de los prejuicios y la tradición en la comprensión, notando su importancia en el pensamiento de Gadamer. También se dará un apartado para comentar la expresión “historia efectual”; concepto fundamental en Gadamer, que establece la historicidad de la comprensión. El siguiente apartado se dedicará a la cuestión de la aplicación. Por último, se hablará de la tensión objetividad-subjetividad en el pensamiento de Gadamer, en comparación con el pensamiento de la época Moderna. Este punto concluirá con algunas consecuencias sobre el entendimiento que Gadamer tiene de la verdad objetiva.

Así, el propósito de este capítulo es conocer los aspectos fundamentales del círculo hermenéutico en Gadamer, que llegan después a influir en la teología e interpretación bíblica.

### **El “anticipo de compleción”**

Para Gadamer, la estructura circular de la comprensión se da siguiendo varias condiciones básicas. Estas condiciones o principios básicos de la hermenéutica se evidencian como el proceso que, de hecho, se sigue en el acto de interpretar.<sup>84</sup> El primero de estos principios es lo que se conoce como “anticipo de la compleción”.<sup>85</sup> Este anticipo no se entiende como el primer paso de un supuesto método, sino que se entiende como un “presupuesto formal que guía *toda* comprensión”.<sup>86</sup> Así, con este término, Gadamer pretende evidenciar varios aspectos que vale la pena señalar.

*Compleción* se refiere a la “cualidad de completo”.<sup>87</sup> De esta manera, Gadamer tiene en mira primeramente que la comprensión se da en base al sentido completo de aquello que se trata de comprender; por ejemplo, un texto antiguo. Así lo explica al decir: “sólo es comprensible lo que constituye realmente una unidad de sentido acabada”.<sup>88</sup> Se trata pues de tener en cuenta el sentido total de lo que se interpreta, como una unidad cuya verdad se expresa de manera completa. Así, en un primer acercamiento, siempre se establece una presuposición acerca de la totalidad del mensaje.

---

<sup>84</sup> Jean Grondin, *Hermeneutics and Relativism*, en Kathleen Wright, *Festivals of Interpretation*: 44, citado por Oscar Campos, “Gadamer: subjetivismo y relativismo en la hermenéutica”, *Vox Scripturae* 8/1 (Julio 1998): 77.

<sup>85</sup> O también “anticipo de la perfección”, del alemán *Vollkommenheit*. Georgia Warnke, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason* (1987): 82.

<sup>86</sup> Cursiva mía. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método* (1977): 363.

<sup>87</sup> “Compleción”, *Diccionario de la lengua española* (2001): 409.

<sup>88</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método II* (1992): 67.

Esta – la presuposición sobre el sentido completo de la obra – se constituye la plataforma desde la que se inicia el movimiento circular de la comprensión. El propio Gadamer lo expresa así: “la anticipación del sentido que involucra al todo, se hace comprensión explícita cuando las partes que se definen desde el todo definen a su vez ese todo”.<sup>89</sup> Así, este tener en cuenta la *compleción* de la obra no tiene un sentido final, sino solamente preliminar. No importa aquí si esta proyección preliminar se establece como verdadera o falsa, sino que se establece un posible significado del conjunto para, por un lado, entrar en el continuo juego del re-diseño (corrección del diseño original, que siempre seguirá el criterio de la unidad de sentido),<sup>90</sup> y, por otro, establecer un parámetro que evalúe las interpretaciones de las partes.<sup>91</sup>

En base a esto, se da lo que Gadamer llama “anticipación” o proyecto. Este proyecto del sentido completo se da por las expectativas que el intérprete tiene de aquello que interpreta.<sup>92</sup> Es decir, no es una actividad subjetiva, sino una reacción “natural” de aquel que es llamado para interpretar algo: “la comprensión comienza allí donde algo nos interpela”.<sup>93</sup> Esta motivación producida por ese “algo” crea en el intérprete ciertas expectativas de sentido; expectativas que, al ser expuestas a la “cosa” interpretada, reciben un veredicto de veracidad o de falsedad.

Pero ¿de dónde salen estas expectativas? ¿Surge esta “anticipación” del vacío? La respuesta es: No. Esta anticipación está determinada por la situación histórica, por la tradición a la que pertenece cada individuo.

---

<sup>89</sup> *Ibid.*, 63.

<sup>90</sup> Georgia Warnke señala que esta perspectiva de unidad de sentido debe ser constante en todas las aproximaciones al texto, ya que este es el parámetro para, en caso de que el texto no sea coherente, saber si el problema es del texto mismo o del intérprete. Warnke, *Gadamer*: 83.

<sup>91</sup> Campos, *Gadamer y la hermenéutica*: 85.

<sup>92</sup> Gadamer, *Verdad y método*: 364.

<sup>93</sup> *Ibid.*, 369.

Nosotros [el ser humano] estamos acuñados por la historia en múltiples aspectos, y en especial por la tradición cultural y espiritual. Por nuestra propia lengua, por la educación y el estudio estamos inmersos en una corriente de tradición que, procedente de milenios de historia occidental, condetermina nuestro mundo actual.<sup>94</sup>

Es decir, la propia condición histórica de cualquier intérprete le otorga un nexo previo con la cosa a interpretar. Es este nexo el que posibilita – y en cierta medida, produce – la anticipación del sentido.<sup>95</sup> No se trata solo de que el intérprete pueda recorrer el camino hacia atrás, a través de la tradición, para llegar al texto, evento, obra – entre otros –, a interpretar. Se trata mucho más de que dicha tradición – y relación precedente con el objeto – determinan en cierta medida nuestro acercamiento a ese objeto.<sup>96</sup>

Por último, lo expresado hasta ahora establece un problema, que Warnke plantea de la siguiente manera: “¿Cómo puede uno llegar al significado de un texto si las proyecciones [anticipaciones] de significado iniciales dictan el entendimiento propio de lo que se supone que es la evidencia textual o extra-textual para la perspectiva propia?”.<sup>97</sup> La respuesta a este problema es lo que se conoce como *apertura* a la opinión del otro.<sup>98</sup> Es decir, se trata de poner en juego las concepciones propias frente al otro con el que se dialoga (o en el caso que se trata aquí, a las

---

<sup>94</sup> Emerich Coreth, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica* (1972): 169.

<sup>95</sup> En este sentido, Warnke señala un ejemplo más particular. Comenta que la anticipación o proyección del sentido se da sobre la base de una experiencia previa parcial del objeto a interpretar. Así, comenta que en base al título y autor de una obra, uno puede asumir que cierto libro es una novela de detectives. Este proyecto inicial puede ser rediseñado con la lectura del libro, o puede ser confirmado. Warnke, *Gadamer*: 76.

<sup>96</sup> Esto elimina la posibilidad de que sea un acto subjetivo, como ya se mencionó. En este sentido: “La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto no es un acto subjetivo sino que se determina desde la comunidad que nos une con la tradición”. Gadamer, *Verdad y método*: 363.

<sup>97</sup> Warnke, *Gadamer*: 86.

<sup>98</sup> Así se traduce en la sexta edición en castellano de *Verdad y método II*, y Gadamer la establece como una “exigencia fundamental”. Gadamer, *Verdad y método II*: 66.

posibilidades que ofrece el texto). Pero no es un abandonarse a sí mismo a favor del otro, sino que, en esta disposición de apertura, uno establece un dialogo para tratar de alcanzar una nueva perspectiva de entendimiento.<sup>99</sup> De aquí que Gadamer explica: “el que intenta comprender un texto está dispuesto a dejar que el texto le diga algo”.<sup>100</sup>

De esta manera, el anticipo de la compleción se establece delimitado por la condición histórica que tiene el intérprete; por su pertenencia a la tradición. Pero esto no quita la necesidad de hacer evidentes y programar los propios proyectos iniciales acerca del sentido completo del texto. La elaboración de estos proyectos previos “debe ser la tarea crítica primordial de la interpretación [...]”,<sup>101</sup> ya que, como se vio, el círculo hermenéutico – el proceso del todo a la parte y de nuevo al todo – se fundamenta en la elaboración de dichos proyectos.

### **Los prejuicios y la autoridad**

Como se dijo en el apartado anterior, el intérprete es siempre un ser inmerso e influido por el devenir de la tradición. Esta inmersión condiciona la percepción de – y la vida misma en – el medio en que se mueve. Así lo expresa Gadamer al decir: “Nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho de que la autoridad de lo transmitido, y no sólo lo que se acepta razonadamente, tiene poder sobre nuestra acción y sobre nuestro comportamiento” Esta determinación es lo que provoca que todo entender, a fin de cuentas, este determinado por prejuicios.<sup>102</sup> La pregunta es ¿qué

---

<sup>99</sup> *Ibid.*, 375.

<sup>100</sup> Gadamer, *Verdad y método II*: 66.

<sup>101</sup> Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*: 163.

<sup>102</sup> *Ibid.*, 162.

papel juegan los prejuicios – si es que deben hacerlo – en el acto consciente de la comprensión?

El ideal de la Ilustración proponía, por un lado, que el saber objetivo y certero se obtenía mediante la supresión de todo prejuicio. El presupuesto era que el camino hacia la verdad debía pasar por una vía metodológica libre de prejuicios que asegurara un saber objetivo. Esto se ve sobre todo en aquel que Gadamer reconoce como “uno de los mayores precursores de la Ilustración europea”: Descartes.<sup>103</sup> Jean Grondin comenta lo siguiente acerca de este filósofo francés:

Descartes fue, indudablemente, el iniciador de la idea del método sobre la cual se basa la ciencia moderna. Según Descartes, todo el edificio del saber ha de examinarse metódicamente y debe basarse en fundamentos ciertos. El saber nutrido de prejuicios y tradiciones es un saber sospechoso, porque sus cimientos no se basan en una certeza inquebrantable. El fundamento y el modelo de esa certeza lo encontrará Descartes en la evidencia del *cogito*.<sup>104</sup>

Es así como en la época de la Ilustración se plantea la negación del prejuicio. Cualquier juicio que halla sobre la “cosa” antes de acercarse a ella debe ser eliminado, porque se constituye en un obstáculo para abordarla y entenderla objetivamente.

Por otro lado, Gadamer nota cómo detrás de esta aversión hacia los prejuicios hay una reacción ilustrada contra la autoridad, que se concretiza en la tradición. Esta reacción se da por la exaltación de la razón, que, se supone, debe ser independiente y libre, y que así, puede alcanzar el saber objetivo.<sup>105</sup> De esta manera, el saber y la correcta comprensión se aíslan de la tradición, ya que esta crea prejuicios que los

---

<sup>103</sup> Gadamer, *Verdad y método*: 346.

<sup>104</sup> Grondin, *Introducción a Gadamer*: 17.

<sup>105</sup> Gadamer comenta que en la Ilustración se distinguía entre prejuicios de *precipitación* y de *autoridad*. Se pensaba que los primeros provocaban el error en el uso de la razón; los segundos provocaban que ni siquiera se llegara a usar la razón. Esta distinción se basa en “una oposición excluyente de autoridad y razón”. Gadamer, *Verdad y método*: 345.

entorpecen. La visión de la tradición – y la autoridad que ella manifiesta – es totalmente negativa en esta época.

Gadamer reacciona contra esto con una perspectiva totalmente contraria. En efecto, la palabra “prejuicio” debe ser despojada de su sentido negativo. En realidad, la palabra “pre-juicio” no es sino un juicio concebido antes de “la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes”.<sup>106</sup> De esta manera, se entiende el prejuicio de una manera distinta. En base a esta nueva perspectiva, se desenmascaran los errores de la Ilustración con respecto a los prejuicios y a la autoridad.

Por un lado, Gadamer se opone al pensamiento de que los prejuicios deben ser eliminados. Además de no ser bueno, es imposible. No existe un estado puro de reflexión independiente,<sup>107</sup> toda reflexión y todo pensar está determinado por prejuicios que se forman a partir de la tradición a la que pertenecemos.<sup>108</sup> Pero además, en Gadamer, los prejuicios adquieren un tinte positivo que, lejos de estorbar, favorece la correcta comprensión.

Los prejuicios se convierten en una parte importante del círculo hermenéutico en tanto que el sujeto que trata de comprender los pone en juego. El punto clave está en reconocerlos.<sup>109</sup> Es decir, los prejuicios normalmente se mantienen en un plano inconsciente y actúan sin que el sujeto se percate de ello. Pero Gadamer propone que

---

<sup>106</sup> *Ibid.*, 337.

<sup>107</sup> Gadamer señala aquí un hecho interesante para la época ilustrada: en el intento de querer eliminar todos los prejuicios, caen asimismo en un prejuicio. Así lo explica Gadamer: “existe realmente un prejuicio de la Ilustración, que es el que soporta y determina su esencia: este prejuicio básico de la Ilustración es el prejuicio contra todo prejuicio [...]”. *Ibid.*, 337.

<sup>108</sup> Así lo expresa Armosino al decir: “Gadamer historiciza el concepto de pre-estructura, insistiendo en que los prejuicios también son una herencia del pasado, evidencia de nuestra tradición y participación en varias tradiciones [...]. Rechaza la necesidad de eliminar los prejuicios porque una reflexión independiente al estado puro no existe”. Antonio Gallo Armosino, *Ver de verdad* (2002): 200.

<sup>109</sup> Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*: 163.

un elemento fundamental en la correcta comprensión es tratar de hacer evidentes los propios prejuicios, y diferenciar aquellos que son *verdaderos* (facilitan la comprensión) y aquellos que son *falsos* (crean malentendidos).<sup>110</sup> Así, haciendo evidentes los prejuicios, el sujeto tiene la posibilidad de ponerlos en juego y evaluarlos con la cosa misma.

Pero ¿Cómo se evidencian los prejuicios? Y ¿cómo se distinguen aquellos verdaderos de los falsos? Esto es posible gracias a la *distancia temporal*.<sup>111</sup> Esta distancia temporal hace posible la distinción entre aquellos prejuicios interpretativos que, de hecho, no han servido. El tiempo filtra aquellas perspectivas que son realmente duraderas y verdaderas. Así, se puede entender mejor una obra antigua debido a que la distancia temporal evidencia qué prejuicios propios son válidos.

Además de la distancia temporal, hay otro elemento que posibilita el discernimiento sobre los prejuicios de la tradición. ¿Cómo saber cuándo seguir dichos prejuicios o no? Aquí juega un papel importante el elemento de la *sorpresa*.<sup>112</sup> Cuando uno se acerca a un texto con ciertos prejuicios, es posible que algo llame la atención sobre el intérprete o lector. Esta sorpresa es la que hace evidente lo falso de un prejuicio.

Por otro lado, siguiendo el mismo pensamiento, Gadamer trata de restituir el valor de la tradición y la autoridad que hay en ella. Él mismo comenta:

---

<sup>110</sup> Gadamer, *Verdad y método*: 369.

<sup>111</sup> Parece que este elemento es importante en la resolución del problema de los prejuicios, pero no es determinante. Así parece que lo expresa Gadamer en su cambio de perspectiva que Grondin comenta. En la undécima edición en castellano de la obra *Verdad y método* Gadamer lo expone así: “Sólo la distancia en el tiempo hace posible resolver la verdadera cuestión de la crítica de la hermenéutica, la de distinguir los prejuicios...”. Sin embargo, Grondin llama la atención al hecho de que en la quinta edición alemana, Gadamer modificó este pasaje como sigue: “*A menudo* la distancia temporal...” [cursivas propias]. Según Grondin, esto revela (a) que la distancia temporal es efectiva, pero no siempre; y (b) que el énfasis en reconocer los prejuicios tiene de fondo el huir de una concepción demasiado instrumental del entender (Grondin, *Introducción a Gadamer*: 145).

<sup>112</sup> Armosino, *Ver de verdad*: 200.



La oposición entre fe en la autoridad y uso de la propia razón, instaurada en la Ilustración, tiene desde luego razón de ser. En la medida en que la validez de la autoridad usurpa el lugar propio del juicio, la autoridad es de hecho una fuente de prejuicios. Pero esto no excluye que pueda ser también una fuente de verdad, cosa que la Ilustración ignoró sistemáticamente en su repulsa generalizada contra toda autoridad.<sup>113</sup>

Gadamer no ignora aquí el papel negativo que puede jugar la autoridad cuando se impone al uso del propio juicio y razón. Pero eso no implica que, automáticamente, deje de tener algún valor. La tradición siempre tiene algo que decir; de hecho, lo hace aunque el sujeto que interpreta no se dé cuenta de ello. Ese es el poder y el valor de la historia, que se verá a continuación.

### La “historia efectual”

En todo lo visto hasta ahora, tocante a la estructura circular de la comprensión, se puede destacar un principio importante: “la conciencia formada hermenéuticamente incluirá una conciencia histórica”.<sup>114</sup> El ser que trata de comprender siempre será un ser histórico, y por tanto es imperativo que sea consciente de ello. Este imperativo se da, sobre todo, porque, como ya se vio, la condición histórica es parte determinante del pensamiento.

Este condicionamiento histórico que sufre el que trata de comprender se conoce como “historia efectual”.<sup>115</sup> Esta expresión tiene varios matices, pero sobre todo, Gadamer quiere dar a entender que la comprensión de la historia de la transmisión de un texto, la tradición que este generó, es de vital importancia para la correcta

---

<sup>113</sup> Gadamer, *Verdad y método*: 346.

<sup>114</sup> Gadamer, *Verdad y método II*: 69.

<sup>115</sup> Del alemán *Wirkungsgeschichte*. Así se traduce en la sexta edición de *Verdad y método* hecha en español. Otras traducciones son: “historia efectiva”, “historia de los efectos”, o “eficacia histórica”. Grondin comenta que esta expresión ya existía en el siglo XIX, aplicada a una disciplina que estudiaba la influencia que tenía la transmisión y recepción de obras o acontecimientos (Grondin, *Introducción a Gadamer*: 149).

comprensión.<sup>116</sup> De aquí que, como ya se mencionó, uno deba desarrollar una conciencia histórica: una conciencia que comprende la situación hermenéutica propia, y que comprende la historia de la transmisión que lo afecta.

En primer lugar, cabe destacar que, con este concepto, Gadamer parece hacer un llamado contra el individualismo metódico y libre de prejuicios propio de la Ilustración. Por el contrario, el que interpreta debe ser consciente que siempre interpreta como “parte de” una tradición; un colectivo más grande que él mismo. “los prejuicios no se derivan de una tradición subconsciente y privada sino de una [tradición] comunal”.<sup>117</sup> Según esto, existe una herencia de comunidad de la que se es partícipe, y de la que hay que ser consciente.

Por tanto, tal y como lo expresa Gadamer, “la conciencia de la historia efectual es en primer lugar conciencia de la situación hermenéutica”.<sup>118</sup> Esta situación hermenéutica es el ámbito propio en el que se desarrolla la comprensión. Es, también, la conciencia de la propia finitud que se deriva de la pertenencia al conjunto mayor que forma la tradición. Así, uno no solo debe ser consciente de la tradición precedente, sino también de la situación propia. Es más, según la cita comentada, la una se da realmente y cabalmente en relación a la otra.

Por otro lado, el término “historia efectual” se refiere a los efectos que la historia de la transmisión ha provocado en la recepción de, por ejemplo, un texto.<sup>119</sup> Así, la comprensión de dicho texto no solo se refiere al acercamiento a la obra en sí,

---

<sup>116</sup> Cleary señala que este concepto, “historia efectual”, es el más importante en *Verdad y Método*. John J. Cleary, *The Personal and the Philosophical in Gadamer's Thought*, International Journal of Philosophical Studies 13 (2003): 510. 22 de marzo de 2007 <[www.serach.ebscohost.com](http://www.serach.ebscohost.com)>.

<sup>117</sup> Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics*: 176. Citado por Campos, “Gadamer: subjetivismo y relativismo en la hermenéutica”: 82-83.

<sup>118</sup> Gadamer, *Verdad y método*: 372.

<sup>119</sup> Grondin, *Introducción a Gadamer*: 146.

sino también al estudio de cómo esa obra llegó hasta la actualidad. En este sentido, para Gadamer no es tan importante llegar al autor mismo de una obra, y sus intenciones sobre el texto, sino más bien comprender la obra a la luz de la historia de su transmisión. Esto, comenta Grondin, conseguiría un estudio más “objetivo” de la obra en sí.<sup>120</sup>

Por último, cabe destacar que esta perspectiva de la historia efectual desemboca en una doble vertiente. Primero, es precisamente esta pertenencia a la tradición y este actuar histórico lo que facilita y posibilita la comprensión. Existe una mediación entre el sujeto y el objeto, un nexo entre ambos que hace que uno sea común al otro.<sup>121</sup> Esta identificación que se da en la tradición es precisamente lo que permite la comprensión. ¿Por qué? Porque los tres elementos – objeto, tradición y sujeto – se exponen en un medio común, que es el lenguaje.<sup>122</sup>

Segundo, es esta historia efectual la que limita la comprensión. Gadamer lo explica así: “Todo presente finito tiene sus límites. El concepto de la situación se determina justamente en que representa una posición que limita las posibilidades de ver”.<sup>123</sup> Este concepto de límite se desarrollará más en el apartado siguiente. Pero

---

<sup>120</sup> *Ibid.*

<sup>121</sup> José Luis Arce Carrascoso, *Teoría del conocimiento* (1999): 260.

<sup>122</sup> En este concepto de mediación de la tradición, Gadamer abre la puerta para su pretensión de la universalidad de la hermenéutica. En su artículo “Experiencia, tradición e historicidad en Gadamer”, Pablo Rodríguez-Grandjean dedica un amplio apartado a explicar que para Gadamer, la tradición es lenguaje. En efecto, la tradición que llega e interpele al sujeto llega como lenguaje; es lenguaje. Pero no solo la tradición sino también la experiencia del mundo. esta experiencia se da básicamente en el lenguaje. “lenguaje es experiencia de mundo” dice este autor explicando a Gadamer. Esta explicación la avala y la explica también Vicente Lozano Díaz cuando comenta: “Existir es comprender, y toda comprensión tiene siempre un carácter lingüístico. Es desde el lenguaje que se desarrolla toda nuestra experiencia del mundo, que se nos presenta el mundo, pues cada palabra que se pronuncia [...] hace resonar el conjunto de la lengua a la que pertenece y deja aparecer el conjunto de la visión del mundo que subyace”. Según esta concepción lingüística de la tradición y experiencia, Gadamer concluye otorgando un carácter universal a la hermenéutica. Ver más detalles en Pablo Rodríguez-Grandjean, *Experiencia, tradición e historicidad en Gadamer* 28 de marzo de 2007 <[www.serbal.pntic.mec.es/Cmunoz11/pagadamer.pdf](http://www.serbal.pntic.mec.es/Cmunoz11/pagadamer.pdf)>; y Díaz, *Hermenéutica y fenomenología*: 101.

<sup>123</sup> Gadamer, *Verdad y método*: 372.

baste decir aquí que esta limitación – aun cuando es una limitación – no es del todo negativa en Gadamer. Se presenta como, una vez consciente de ella, la posibilidad para la constante revisión y apertura al cambio.<sup>124</sup> En tanto que uno es conciente de su limitación, estará más atento a rediseñar sus propios juicios y pre-juicios, característica propia del círculo hermenéutico.

### **La aplicación**

En su trabajo sobre la naturaleza de la comprensión, Gadamer parece centrarse en descubrir aquellos elementos que posibilitan la correcta comprensión. Algunos, como el caso de los “prejuicios” habían sido tratados mucho tiempo antes de él, pero habían sido relegados de la tarea interpretativa. Este también es el caso de la *aplicación*. Gadamer retoma este tema en su libro *Verdad y método*, en un trabajo que él llama “Recuperación del problema hermenéutico fundamental”.<sup>125</sup>

Este problema lo aborda Gadamer desde la perspectiva errónea de la concepción de la hermenéutica en la Ilustración. En ella, siendo fieles al ideal de la razón, se pensó en eliminar la aplicación del proceso cognoscitivo debido a que se creía que este quitaba objetividad al asunto.<sup>126</sup> Esto se da además en base a una pretensión de esta época, según la cual, el intérprete podía – y debía – aislarse de su contexto y prejuicios para poder conseguir una comprensión no distorsionada.

Ante esto, Gadamer responde con una perspectiva de la aplicación. Primero, mostrando que la pretensión ilustrada no es posible. Al igual que con los prejuicios, basándose en la historicidad del ser, la comprensión siempre se da desde una situación

---

<sup>124</sup> Grondin, *Introducción a Gadamer*: 150.

<sup>125</sup> Este artículo aparece en Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método* (2005): 378-414.

<sup>126</sup> Grondin, *Introducción a Gadamer*: 159-160.

histórica.<sup>127</sup> De la misma manera en que uno solo puede observar desde su condicionamiento histórico, así solo se comprende – recordando la “fusión de horizontes” – en tanto que lo comprendido afecta dicho condicionamiento histórico.

Así lo expresa Gadamer cuando dice:

[...] en la comprensión siempre tiene lugar algo así como una aplicación del texto que se quiere comprender a la situación actual del intérprete. En este sentido nos vemos obligados a dar un paso más allá de la hermenéutica romántica, considerando como un *proceso unitario* no sólo la comprensión e interpretación, sino también el de la aplicación.<sup>128</sup>

Gadamer expone así que la comprensión y la aplicación forman parte del mismo movimiento. En la medida que se da el primero, se da el segundo. De esta manera, el conocimiento y la comprensión siempre son contextuales.<sup>129</sup>

Esto se da aún más, tal y como señala Jean Grondin, en tanto que en la comprensión se da una labor de traducción.<sup>130</sup> Comprender es siempre situar el pasado en un lenguaje actual y presente. Como consecuencia, el que comprende siempre estará aplicando el pasado a su propia situación; a su propio lenguaje. Es así como la aplicación a veces se da de manera natural, inconsciente.<sup>131</sup> Y cuanto más natural es la aplicación, mejor es la comprensión del asunto.

---

<sup>127</sup> Warnke, *Gadamer*: 92.

<sup>128</sup> Aquí Gadamer hace referencia a la triple división que seguía el proceso hermenéutico en el pietismo: la comprensión (*subtilitas intelligendi*), la interpretación (*subtilitas explicandi*), y la aplicación (*subtilitas applicandi*). Como ya se dijo, en la Ilustración se pretendió eliminar el último paso del proceso. El trabajo de Gadamer, además de demostrar la unidad que existe entre los dos primeros pasos, demuestra la unidad que hay entre la comprensión y la aplicación. Gadamer, *Verdad y método*: 378-379.

<sup>129</sup> Warnke, *Gadamer*: 96.

<sup>130</sup> Grondin, *Introducción a Gadamer*: 161.

<sup>131</sup> Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*: 168.

En este sentido, Gadamer retoma además el aspecto ético del conocimiento. Para ello se basa en la enseñanza aristotélica.<sup>132</sup> El punto clave que se resalta en dicha enseñanza es que la razón se presenta en relación a la moral. En la ética aristotélica, el conocimiento juega un papel mucho más práctico que teórico. Tal y como señala Warnke: “se trata más de un saber «como» que de un saber «que»”.<sup>133</sup> En esto, el punto clave está en mostrar que el conocimiento y la comprensión no se pueden desligar del ser. Como se dijo antes, no existe un saber puro, aislado. De la misma manera, no existe una comprensión que no afecte al ser que comprende.

### Objetividad y subjetividad

En su propuesta de una estructura circular, Gadamer aborda también la relación que hay entre el sujeto – que comprende – y el objeto – que es comprendido –. En este análisis se explica cómo el primero comprende al segundo. Así, dependiendo del énfasis que recibe cada uno de estos dos elementos en el proceso de comprender, se concluye en un *saber objetivo*, o un *saber subjetivo*.<sup>134</sup>

Antes de Gadamer otros abordaron el tema. En la hermenéutica ilustrada y romántica, el problema se había abordado con una pretensión de objetividad. El

---

<sup>132</sup> Grondin recuerda cómo el aspecto ético del conocimiento no es un asunto periférico del pensamiento de Gadamer, sino una cuestión importante. Así, comenta: “Todo el camino del pensamiento de Gadamer había partido de la ética”, y recuerda que ya su tesis doctoral (1931) había tratado sobre la ética en Platón (“la ética dialéctica de Platón”). Grondin, *Introducción a Gadamer*: 159.

<sup>133</sup> Warnke, *Gadamer*: 92.

<sup>134</sup> En principio, ambos conceptos se oponen en cierta medida. El *saber objetivo* tiene connotaciones más positivas. Se entiende por saber objetivo aquel que “se adecua con la realidad exterior que se pretende conocer”. Así, se entiende que el objeto “es un principio absolutamente independiente del sujeto”. Según esto, el saber objetivo se logra cuando el sujeto comprende la *cosa en sí*, sin ningún tipo de interferencia. Por eso tiene connotaciones más positivas, porque el saber objetivo es entonces un saber más *puro*, menos distorsionado, ya que el sujeto se adecua totalmente al objeto. Miguel A. Quintanilla, “objetividad”, *Diccionario de filosofía contemporánea*, dirigido por Migue A. Quintanilla (1976): 347. Por otro lado, el *saber subjetivo* establece que “lo decisivo para el valor del conocimiento no es el objeto, sino la constitución del sujeto”. Es decir, el saber se da en función del sujeto que comprende. Josef de Vries, “Subjetivismo”, *Diccionario de filosofía*, ed. Walter Brugger (1994): 522-523.

énfasis recaía sobre todo en el objeto y en su autor.<sup>135</sup> Este es el caso de Schleiermacher, cuya hermenéutica proponía la necesidad de llegar a la “esfera anímica” del autor, de tal manera que la comprensión se producía en esa “totalidad de signo objetivo”.<sup>136</sup> Es decir, Schleiermacher – tomado aquí como representante de una época – iba más allá del texto mismo buscando una comprensión objetiva en el conjunto autor-obra. Esta pretensión de objetividad se lograba precisamente al enfatizar la identificación de la subjetividad del comprensor y la subjetividad del autor de la obra comprendida.

Sin embargo, en la hermenéutica del siglo XX – de la que Gadamer es uno de los mayores exponentes –, se produce un giro que George Reyes comenta de la siguiente manera: “En ellas [las hermenéuticas contemporáneas], de los tres componentes esenciales del literario proceso comunicativo, autor lector texto, es este último la fuerza controladora determinante”.<sup>137</sup> Más adelante continúa diciendo: “la objetividad del texto será rebasada por la subjetividad del lector-oyente presente en el proceso mental hermenéutico interactivo que realiza [...]”.<sup>138</sup> De esta manera, se

---

<sup>135</sup> George Reyes comenta que “...las hermenéuticas modernas en general [...] se han centrado sobre el autor y su intención (el mundo “detrás” del texto)”. George Reyes, “El giro hermenéutico contemporáneo: Lectura de tendencias”. *Kairós* 38 (enero-junio 2006): 50.

<sup>136</sup> Gadamer, *Verdad y método*: 64.

<sup>137</sup> Reyes, *El giro hermenéutico contemporáneo*: 50.

<sup>138</sup> *Ibid.*, 51.

aprecia un cambio de una pretensión de un saber objetivo, a una concepción del saber de tinte más subjetivo.<sup>139</sup>

Así, en Gadamer se establece la pretensión de que el saber es siempre un *saber subjetivo*. Ninguna metodología puede eliminar la subjetividad de la comprensión, de tal manera que se obtenga un saber objetivo, puro. Así lo expresa Wright parafraseando a Gadamer:

Ultimadamente, no hay método de entendimiento, no hay sistema formalizador de reglas universales que si se aplicaran rigurosamente pudieran prevenir el mal entendimiento, garantizar la objetividad, o anticipar las opiniones particulares, premoniciones, y proyecciones de significado que continúan marcando la historicidad del entendimiento.<sup>140</sup>

Ya se ha mencionado antes como, por ejemplo, Descartes proponía la búsqueda de un saber objetivo por medio del método. Gadamer se opone radicalmente a este pensamiento. Siendo congruente con su teoría de la historicidad de toda comprensión, concluye que la comprensión es, en cierta medida, subjetiva.

Se dice aquí “en cierta medida” porque, según la perspectiva de Gadamer, no es la subjetividad del individuo la que determina, desde el propio contexto histórico, el significado y comprensión del objeto. Sino que, realmente, el proceso que Gadamer propone es al mismo tiempo inverso: en la medida en que el sujeto llega al texto

---

<sup>139</sup> Es cierto que esta, como afirma George Reyes, tiene un carácter más radicalmente subjetivo. Sin embargo, parece que ya había indicios de esta tendencia mucho antes. Emerich Coreth sitúa al objetivismo en el periodo de la Edad Media y anterior, y al subjetivismo con el nacimiento de la edad Moderna y la emancipación del pensamiento. Emerich Coreth, *Cuestiones fundamentales de la hermenéutica*: 119-120. Esto se puede notar en parte ya en Schleiermacher, en su “congenialidad de subjetividades”. Por otro lado, en la lectura de otros, como Lozano Díaz y George Reyes, dan a entender que en el siglo XIX aún había un énfasis en el saber objetivo. Por ejemplo, en el positivismo y su perspectiva científicista. Ver Díaz, *Hermenéutica y fenomenología*: 7-13. La conclusión es que el subjetivismo es una perspectiva primordialmente del siglo XX, pero que comienza a nacer poco a poco ya a inicios del siglo XIX.

<sup>140</sup> Joel C. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics: Reading of Truth and Method* (New Haven: Yale University Press, 1985): 164. Citado por Campos, “Gadamer: Subjetivismo y relativismo en la hermenéutica”: 92.



desde su propia subjetividad, así también el texto cambia dicha subjetividad. Coreth lo explica así:

[...] «yo» soy el que debe y quiere entender al otro, desde mi punto de vista, desde mi tiempo, desde mi situación histórica y desde mi *horizonte* concreto de comprensión. Yo debo oír al otro – en calidad de otro – para entender lo que se me dice a partir de él, a partir de su tiempo y en su espíritu.<sup>141</sup>

Coreth habla aquí de un *horizonte* personal del que comprende. Es decir, la perspectiva que uno tiene desde su propia posición histórica. Pero además, se presenta aquí otro *horizonte*; el horizonte del otro, al que se debe oír (un texto, por ejemplo); un *horizonte histórico*.<sup>142</sup> Estos dos horizontes forman los dos elementos en juego que establecen la comprensión. Esta comprensión no se da bajo la sumisión de uno de los elementos al otro (someter completamente el horizonte personal al histórico – pretensión de objetividad –, o viceversa – pretensión de subjetividad).<sup>143</sup> De manera distinta, la comprensión se da en la *fusión de horizontes*.

Esta fusión de horizontes no se trata de llegar a un punto medio, equidistante de las dos partes. El punto clave en esta expresión es la necesidad de un dialogo constante entre los dos horizontes (el propio y el de la historia) de tal manera que produzca un cambio de perspectiva personal; de horizonte. Así lo expresa Coreth:

Aunque yo no puedo cargar con todo y convertirlo en convicción mía, sin embargo «entenderé», esto es, comprenderé un sentido en la manera de ver del otro. Este sentido penetrará en mi propio pensar, será en él eficaz enriqueciéndole y fructificando, me planteará nuevos problemas y me abrirá dimensiones nuevas, hasta ahora cerradas para mí, ampliará, por consiguiente, el horizonte de mi intelección.<sup>144</sup>

---

<sup>141</sup> Énfasis propio. Coreth, *Cuestiones fundamentales*: 151.

<sup>142</sup> Gadamer, *Verdad y método*: 375.

<sup>143</sup> Así lo explica Gadamer: “Este desplazarse [al horizonte histórico] no es ni empatía de una individualidad en la otra, ni sumisión del otro bajo los propios patrones” (*Ibid.*, 375).

<sup>144</sup> Coreth, *Cuestiones fundamentales*: 154.

Así, la fusión de horizontes no persigue comprender al otro en su “objetividad”. Teniendo en cuenta la subjetividad propia en toda comprensión, la fusión de horizontes se presenta como un movimiento que va provocando que el horizonte de la perspectiva personal se vaya ensanchando. Es precisamente este movimiento lo que deja de lado las perspectivas negativas de la objetividad y subjetividad, que no actúan decisivamente en la comprensión.<sup>145</sup> De esta manera, la estructura circular de la comprensión se fundamenta en un “todo” cada vez más amplio y más correcto.<sup>146</sup>

A todo esto, se debe concluir que Gadamer no es subjetivista ni relativista.<sup>147</sup> La comprensión y la consecución de la verdad se establecen como procesos en constante movimiento. “Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse”, explica Gadamer.<sup>148</sup> Pero esto no quiere decir que la comprensión se limite al ser que comprende, o que cualquier comprensión valga. Lo que se propone es el límite de la comprensión, y establecer que la objetividad de la verdad se revela en el desarrollo histórico.<sup>149</sup>

Esto lleva a establecer la diferencia entre verdad objetiva y absoluta. El relativismo que se le puede achacar a Gadamer parte de la pretensión de una verdad absoluta. Gadamer no es absolutista. Grondin comenta: “¿Acaso tenemos acceso a la verdad absoluta? Nada sería más grato al alma. Pero [...] la pretensión de una verdad

---

<sup>145</sup> Gadamer concluye: “el círculo [hermenéutico] no es, pues, de naturaleza formal; no es subjetivo ni objetivo, sino que describe la comprensión como la interpenetración del movimiento de la tradición y el movimiento del intérprete”. Gadamer, *Verdad y método*: 363.

<sup>146</sup> *Ibid.*, 374.

<sup>147</sup> Se coincide aquí con la conclusión a la que llega O. Campos en su trabajo sobre Gadamer. Campos, “Gadamer: Subjetivismo y relativismo en la hermenéutica”: 91-93.

<sup>148</sup> *Ibid.*, 372.

<sup>149</sup> Díaz, *Hermenéutica y fenomenología*: 95.

infinita resultaría de la auto negación de la finitud”.<sup>150</sup> Sin embargo, sí está a favor de una objetividad, que se construye en el proceso de la tradición. Este proceso se hace explícito en “el diálogo que nunca dejamos de ser”.<sup>151</sup>

### **Conclusión**

Lo visto hasta ahora son los puntos fundamentales de la perspectiva que Gadamer tenía de la estructura circular de la comprensión. Esta estructura se fundamenta en el hecho de que el ser que interpreta es un ser histórico. Como tal, está inevitablemente influido por la tradición precedente, ya que forma parte de ella. Pero esta influencia de la tradición histórica no es algo negativo.

Al contrario que en la Ilustración, para Gadamer es precisamente esta pertenencia al devenir histórico lo que posibilita la comprensión de, por ejemplo, un texto antiguo. Así, esta influencia de la historia posibilita elaborar los proyectos previos que anticipan el sentido total de la obra a estudiar (“anticipo de la completación”). De igual manera, posibilita el juego con los prejuicios propios. Este juego consiste primero en dilucidar los propios prejuicios; después, en clasificar aquellos que estorban la comprensión correcta y aquellos que la facilitan; por último, en evaluarlos y re-diseñarlos a la luz de la tradición. Así, la autoridad que manifiesta la tradición cobra importancia para la comprensión.

De igual manera, esa historicidad de la comprensión sirve de base para redefinir el papel de la aplicación en el proceso de comprensión. Al contrario que en el siglo XVIII y XIX, Gadamer ve la aplicación como parte intrínseca a la comprensión. Si no

---

<sup>150</sup> Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*: 199.

<sup>151</sup> *Ibid.*, 200.

hay aplicación, no hay comprensión realmente. Si uno comprende algo es porque, instantáneamente lo está aplicando a su situación histórica concreta.

Todo esto sirve de base para hablar de la tensión objetividad-subjetividad en el proceso de la comprensión. Para Gadamer, esa estructura circular de la comprensión no es ni objetiva ni subjetiva. La comprensión es un movimiento continuo de sentido circular que esta constantemente re-evaluando y re-diseñando la parte subjetiva de la que parte. Es decir, no es puramente objetiva, porque parte de la situación subjetiva del que trata de comprender. Pero tampoco es subjetiva, porque la comprensión no se define por el ser subjetivo, sino en la fusión de horizontes. Esto establece que la comprensión y la consecución de la verdad objetiva sean procesos constantes que se van construyendo. Asimismo, en vista a este pensamiento, se concluye que la verdad absoluta puede existir, pero no es conocible, porque está más allá de los propios límites históricos de la comprensión.

Con estas reglas, no metodológicas, sino ontológicas, se establece la estructura circular de la comprensión. Este movimiento se define básicamente como el movimiento del todo a la parte y de nuevo al todo. Es decir, en base a los proyectos previos sobre el sentido acabado y total de una obra, uno se dirige a las partes que, de vuelta, redefinirán esa concepción sobre el sentido total.

## CAPÍTULO IV

### LA INFLUENCIA DE GADAMER EN LA INTERPRETACIÓN BÍBLICA Y EN LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA

#### Introducción

En los capítulos anteriores se vieron, por un lado, las principales influencias que marcaron el pensamiento de Gadamer (cap.1), y por otro lado, en qué consistía el pensamiento de Gadamer, concretamente en cuanto al “círculo hermenéutico” (cap.2). En base a esto, se pretende en este capítulo estudiar cómo ese pensamiento influyó en el ámbito de la teología y la interpretación bíblica. Es precisamente esta la meta que se perseguía en este trabajo, al concordar con J. J. Tamayo cuando dice: “La hermenéutica filosófica moderna ha influido en uno de los más importantes desplazamientos sufridos por la teología a lo largo del siglo XX”.<sup>152</sup> Así, en este capítulo se verá y evaluará hasta qué punto y en qué manera se dio dicha influencia.

Para esto, se propone una estructura en dos puntos fundamentales. En primer lugar, se verán las cuestiones propias de la interpretación bíblica. En segundo lugar, se verán las cuestiones propias de la teología. Esta distinción no es fácil, y hasta cierto punto es arbitraria, en parte debido a que la teología pretende basarse en la exégesis bíblica, pero a la vez la teología del exegeta determina la hermenéutica con que lee la Biblia.<sup>153</sup> Por eso, más que nada a efectos prácticos, se hará referencia en el primer punto a la práctica de la interpretación bíblica (haciendo cierto énfasis en el aspecto objetivo: el texto); es decir, la manera de acercarse al texto bíblico, y cómo y hasta qué

---

<sup>152</sup> Juan José Tamayo-Acosta, *Nuevo paradigma teológico* (2004): 69-70.

<sup>153</sup> Robert M Grant, *A Short History of the Interpretation of the Bible* (New York: Macmillan, 1963): 202. Citado por Juan Stam, “La Biblia, el lector y su contexto histórico”, *Boletín Teológico* 10-11 (abril-septiembre 1983): 47. Se reconoce que esta paradoja se presenta principalmente en el campo de la teología bíblica, y no tanto en otras teologías, que ostentan otras pretensiones.

punto este habla al exegeta. Para ello se tomará como referencia inicial el diálogo directo que Gadamer estableció con la propuesta de Rudolf Bultmann, para luego establecer, a modo general, las principales influencias que se produjeron en el campo de la exégesis bíblica. Por otro lado, se hará referencia en el segundo punto al desarrollo de la teología (haciendo cierto énfasis en el aspecto subjetivo: el desarrollo de la teología hoy); es decir, atender a los presupuestos que subyacen en la teología y al diálogo entre teología y filosofía. Aquí se tomará como paradigma, primero, a la Teología de la Liberación.<sup>154</sup> Con todo esto, siempre se tendrá en cuenta la interdependencia y estrecha relación que hay entre los dos puntos de este capítulo.

### **Evaluación de la influencia en la interpretación bíblica**

Un nuevo énfasis se plantea en el trabajo de la interpretación bíblica, a la luz del foco que encendió Gadamer. Desde la nueva perspectiva, el énfasis en el trinomio “autor, texto, intérprete” recae ahora sobre este último.<sup>155</sup> Lo importante no es lo que el texto pueda decir, sino cómo el sujeto lo entiende desde su propio horizonte. En el caso de la interpretación bíblica, el horizonte propio lo forman las ideas teológicas preconcebidas en base a sus propias vivencias. Esto, en esencia, es lo que determina la interpretación y respuestas del texto bíblico.<sup>156</sup> Así, es el sujeto el que determina la interpretación, y cobra importancia fundamental en el proceso exegético. Ciertamente; pero ¿en qué sentido? Antes de ver una panorámica general de las consecuencias que la

---

<sup>154</sup> A partir de aquí, “TL”. Por limitaciones del trabajo, aún a riesgo de no ser lo suficientemente abarcador, en este trabajo se toman como referencia algunos de los representantes mencionados en el apartado sobre el criterio hermenéutico de la TL, del capítulo 6 (“una nueva manera de hacer teología”) de Emilio Antonio Núñez, *Teología de la liberación* (1986): 136-156; así como otros considerados importantes.

<sup>155</sup> Desde otras perspectivas anteriores, el énfasis estaba en la búsqueda de la intención del autor, o en el texto mismo como un elemento objetivo. La nueva perspectiva establece que estas suposiciones son falacias. George Reyes, “El giro hermenéutico contemporáneo: lectura de tendencias” *Kairós* 38 (enero-junio 2006): 50.

<sup>156</sup> Stam, *La Biblia, el lector y su contexto histórico*: 48.

hermenéutica de Gadamer tuvo – como respuesta –, se debe observar las repercusiones que tuvo en la hermenéutica teológica precedente.

Desde esta perspectiva, Bultmann se constituye el punto de parada inevitable,<sup>157</sup> que trataremos de evaluar en la primera parte de esta sección a la luz del diálogo que Gadamer estableció más directamente con él.<sup>158</sup> En base a esto, se observa también un avance importante en el campo de la interpretación bíblica.

Al igual que Gadamer, Bultmann toma como punto de partida la filosofía existencial de Heidegger.<sup>159</sup> Así, para Bultmann, la clave de la interpretación del Nuevo Testamento no está en el texto mismo, sino en el “yo” que interpreta, y que tiene una cosmovisión muy distinta a la de los escritos bíblicos. Así lo escribe el propio Bultmann: “No mires a tu alrededor a la historia universal; más bien tienes que mirar tu propia historia personal. En cada presente tuyo está el sentido de la historia, y no puedes verlo como espectador, sino solo en tus decisiones responsables”.<sup>160</sup> Por eso, la interpretación y comprensión de la Palabra de Dios es, en Bultmann, una “autocomprensión”. Comprender a Dios, es comprenderse primero a uno mismo.

La problemática que este punto de vista encierra es evidente para Gadamer. En primer lugar, no es el texto el que se comprende desde el «yo», sino todo lo contrario:

---

<sup>157</sup> Tamayo dice de él que es “un hito fundamental en el proceso de creación de la teología hermenéutica” (Tamayo, *Nuevo paradigma teológico*: 70).

<sup>158</sup> Se toma como base el artículo de Gadamer “Sobre la problemática de la autocomprensión. Una contribución hermenéutica al tema de la «desmitologización»” (1961). Gadamer, *Verdad y método II* (1992): 121-131.

<sup>159</sup> No parece que haya una influencia directa entre Gadamer y Bultmann. Más bien, sus trabajos parecen desarrollarse en caminos paralelos que parten de Heidegger. Aún así, se produce un diálogo fructífero entre aquellos dos, sobre todo, de Gadamer hacia Bultmann, ya que este escribió casi todos sus escritos en la primera mitad del siglo XX, y aquel, en la segunda. Esto se evidencia, por ejemplo, en el artículo de Gadamer “Sobre la problemática de la autocomprensión. Una contribución hermenéutica al problema de la «desmitologización»” (1961); *Ibid.*

<sup>160</sup> Rudolf Bultmann, *Historia y escatología* (Madrid, España: Studium, 1974): 168; citado por Tamayo, *Nuevo paradigma teológico*: 71.

«yo» me comprendo mejor desde el texto. Así lo expresa Gadamer: “sólo nos comprendemos a nosotros mismos en referencia a Dios”.<sup>161</sup> Y continúa diciendo: “Pero Dios es la palabra”.<sup>162</sup> Con esto, Gadamer critica el énfasis de Bultmann en el sujeto que interpreta, en el “yo” existencial como parámetro de interpretación. Mucho más, el parámetro de interpretación también es la palabra misma que interpela de manera viva. Así lo expresa Gadamer: “la palabra de Dios que nos invita a la conversión y nos promete una mejor comprensión de nosotros mismos no se puede concebir como un mero objeto que está ahí”.<sup>163</sup> La Biblia que es interpretada se presenta entonces como parte activa y decisiva en el proceso hermenéutico. De esta manera, la “autocomprensión” no es el principio básico de la interpretación textual, sino el fin esperado, el resultado del choque con la Palabra de Dios. Así, la “autocomprensión” no puede ser un criterio válido para la interpretación del Nuevo Testamento.<sup>164</sup>

De igual manera, como se vio antes, el problema de la “autocomprensión” es que pone el énfasis en el sujeto que interpreta, pero visto este como un sujeto aislado, independiente. La importancia no está en la experiencia histórica y contextual del sujeto, sino en la vivencia personal e íntima (“tu propia historia personal”, en palabras ya mencionadas de Bultmann). Esto da como consecuencia una interpretación individualista y a-histórica.<sup>165</sup>

---

<sup>161</sup> Gadamer, *Verdad y método II*: 129.

<sup>162</sup> *Ibid.*

<sup>163</sup> *Ibid.*, 131.

<sup>164</sup> *Ibid.*

<sup>165</sup> Xavier Pikaza, en la presentación a la edición castellana de la *Teología del Nuevo Testamento* de Bultmann, comenta que estos dos elementos son los puntos débiles más notables del pensamiento existencialista. Rudolf Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento* (2001): 28.



El hombre consigue ponerse en relación con ese principio de la vida [que se contiene en el cristianismo] no por sus propias obras, sino mediante una actitud interior. Tal actitud no es ningún premio ético, sino un *ethos*, al cual se designa como un «ser», como un «ser interior», como un ser «supratemporal», como un ser independiente del tiempo y del mundo y que se funda en un mundo supratemporal [...].<sup>166</sup>

De aquí, se concluye entonces en el pensamiento hermenéutico de Bultmann, que se centra en un proceso desmitificador (*Entmythologisierung*). Para acercarse a ese principio de vida, uno debe llegar a la “producción religiosa original”.<sup>167</sup> El intérprete debe lograr llegar al mensaje original para que no le hable a través de otras cosmovisiones. Así, el proceso desmitificador se entiende como método hermenéutico por el cuál se interpretan los mitos que hay en el Nuevo Testamento.<sup>168</sup> En este proceso, se trata de establecer un nexo directo entre el *Kerygma* y el “yo” que interpreta. En este sentido, la comprensión no se da en un lenguaje ajeno, sino que se da en un lenguaje familiar, que lleva a la “autocomprensión”. Por eso la hermenéutica de Bultmann consiste en llegar al *Kerygma* interpretando el lenguaje mitológico.<sup>169</sup>

Esta perspectiva hermenéutica es desafiada por Gadamer en diferentes debilidades. Uno de los fundamentos hermenéuticos es precisamente el valor de la palabra tal y como fue dada. Esta se constituye en testimonio válido de la verdad para

---

<sup>166</sup> Rudolf Bultmann, *Creer y comprender* (1974): 65.

<sup>167</sup> *Ibid.*, 66.

<sup>168</sup> No se trata de eliminarlos, sino de interpretarlos existencialmente, es decir desde la óptica y realidad existencial del intérprete. Rossino Gibellini, *La hermenéutica del siglo XX* (1998): 38.

<sup>169</sup> Bultmann expresa: “Si el ser del hombre es histórico, entonces forma parte de él el hecho de que el hombre exprese en el pensamiento su mundo y su existencia y se comunique por la palabra con los demás. Entonces lo irracional no tiene para él sentido alguno, y lo que no se puede decir es para él absolutamente una nada aunque para los animales sea lo más sublime. La tarea más apremiante del hombre consiste más bien en conseguir aclarar su situación con el pensamiento y la palabra”. Bultmann, *Creer y comprender*: 79.

el oyente.<sup>170</sup> Es decir, el testimonio del *Kerygma* no se trasmite aparte de mensaje, sino, precisamente en el mensaje.

Por otro lado, Gadamer comenta en las últimas palabras de su artículo:

La Palabra de Dios que nos invita a la conversión y nos promete una mejor comprensión de nosotros mismos no se puede concebir como un mero objeto ahí. No comprendemos por nosotros mismos. *Es siempre un pasado* el que nos hace decir: he comprendido.<sup>171</sup>

Esta es, quizá, la mayor diferencia entre el círculo hermenéutico propuesto por Bultmann y el propuesto por Gadamer. Este último, propone una hermenéutica más consciente de la participación histórica y colectiva del sujeto que interpreta. De igual manera, la tarea exegética parece hacerse eco de esta última perspectiva cuando propone una referencia constante a la “tradicón teológica”,<sup>172</sup> o una conciencia clara de la realidad contextual e histórica del sujeto que interpreta.<sup>173</sup>

Hasta aquí, el diálogo directo que Gadamer estableció con Bultmann. Aquel ciertamente avanzó con respecto a la perspectiva hermenéutica de este. Sin embargo, ¿de qué manera ese avance influyó en la interpretación bíblica? Parece que la nueva perspectiva del círculo hermenéutico, aplicado a la interpretación, adquiere un carácter más amplio. El acercamiento al texto no parte solo del «yo», sino de la realidad histórica, en la cual se encuentra el sujeto interpretante. No se trata simplemente del “yo íntimo” con cuestionamientos existenciales, sino también del

---

<sup>170</sup> Gadamer, comentando esto, pone un ejemplo religioso: “Es el sermón y no el comentario explicativo o la labor exegética de los teólogos lo que está al servicio inmediato del anuncio de la palabra, porque no se limita a transmitir a la comunidad la comprensión de lo que dice la sagrada Escritura, sino que da testimonio de ello”. Gadamer, *Verdad y método II*: 131.

<sup>171</sup> Énfasis propio. *Ibid.*

<sup>172</sup> Ver, por ejemplo, Anthony Thiselton, *The Two Horizons* (1980): 315.

<sup>173</sup> René Padilla, “Hacia una hermenéutica contextual”, *Encuentro y Diálogo* 1 (1984): 6.

“yo” que, lo quiera o no se ve condicionado por el contexto en el que vive.<sup>174</sup> De aquí, la apertura de la práctica exegética a otras ciencias humanas que posibilitan mejor la comprensión de la realidad histórica.<sup>175</sup> Así, esta mejor comprensión da una mejor interpretación. Es decir, produce una respuesta más amplia y contextual.

También, la influencia de esta nueva hermenéutica se deja ver en una nueva actitud de acercamiento a las Escrituras. Se trata de acercarse al texto bíblico con una disposición más dialogante. Ante aquellos acercamientos unilaterales, en los que se enfatizaba, o solo las necesidades contemporáneas, o solo el mensaje bíblico original, ahora se propone una disposición más bilateral.<sup>176</sup> Este tipo de acercamiento o actitud frente al texto da más protagonismo e importancia al método histórico-gramatical.<sup>177</sup> Este, según Padilla, no era muy usado en la teología occidental, sino que se tendía más a un método dogmático.<sup>178</sup>

La positiva apertura que se plantea – tanto a la condición histórica y contextual, como a la disposición personal – en la tarea exegética no elimina, de esta manera, un problema importante: ¿Cómo se determina el sentido correcto de un texto bíblico? R. G. Gruenler lo plantea así al evaluar la teoría de Gadamer en la interpretación bíblica:

---

<sup>174</sup> Gary Williams recuerda en la conclusión de su artículo “Influencias contextuales en lecturas de Nehemías 5: un estudio de caso” que el contexto del intérprete es un factor determinante en la interpretación bíblica. Por un lado, en cuanto a la aplicación. No se aplica simplemente desde el punto de vista de una buena interpretación, sino desde el buen conocimiento del contexto personal. Por otro lado, la interpretación siempre estará condicionada por el contexto. Gary Williams, “Influencias contextuales en lecturas de Nehemías 5: un estudio de caso”, *Kairós* 32 (enero-junio 2003): 57-60.

<sup>175</sup> Juan Stam habla, por ejemplo, de cómo los graves trastornos sociales y raciales de los años '60, en los que los pobres alzaron la voz, cambiaron la perspectiva del “individuo existencial” al colectivo. Así, comenta los grandes aportes que puede dar, por ejemplo, la sociología. Stam, *La Biblia, el lector y su contexto histórico*: 68-69.

<sup>176</sup> Padilla llama al primer tipo de acercamiento “intuitivo”, y al segundo “científico”. Padilla, *Hacia una hermenéutica contextual*: 4-6.

<sup>177</sup> El método histórico-gramatical es aquel que da énfasis al estudio del trasfondo social, cultural y religioso del texto. Con este método, “la interpretación se efectúa siguiendo las reglas semánticas y gramaticales comunes a la exégesis de cualquier texto literario, en el marco de la situación del autor y los lectores de su tiempo. José M. Martínez, *Hermenéutica bíblica* (1984): 121.

<sup>178</sup> Padilla, *Hacia una hermenéutica contextual*: 12.

Los *horizontes* siempre están cambiando; en consecuencia, el texto o la obra de arte nunca hablan al intérprete como inspirado y autoritativo sino que su significado depende de la apertura del momento y las preguntas planteadas al mismo por el sujeto.<sup>179</sup>

Es decir, la teoría de Gadamer enfatiza la importancia de la situación histórica personal en la interpretación textual. Esta se da desde el propio contexto histórico. Pero si el contexto histórico cambia, también la interpretación cambia. Al final, la cuestión parece convertirse en un problema de subjetivismo, porque cobra primacía la realidad cambiante del sujeto sobre la objetividad fija del texto. Esto, a su vez, trae a su vez otro problema: la invalidación de la autoridad de las Escrituras.<sup>180</sup>

Esta última cuestión – la autoridad de las Escrituras – se tratará más adelante. Pero aquí el problema es importante. El subjetivismo subyacente en esta forma de interpretación se plantea, según Andrés Kirk, en dos sentidos: por un lado, en el hecho de que uno no pregunta al texto por el significado de las palabras, sino por los efectos que estas pueden tener; y por otro, el significado de las palabras se da en base a la experiencia histórica.<sup>181</sup> En la fusión de horizontes – el personal y el bíblico – cobraría mayor importancia el personal.

Entendiendo esto, se nota que es imposible eliminar toda influencia personal del intérprete en el proceso de interpretación. Entonces ¿cómo es posible – si es que así es – ser fieles a la misma pretensión de objetividad y perpetuidad de la Palabra de Dios (Primera de Pedro 1:22-23) y, en este sentido, conocer dicha objetividad? Aquí es necesario notar algunos puntos.

---

<sup>179</sup> Royce Gordon Gruenler, *Meaning and Understanding*, Vol. 2 (1991): 97-98.

<sup>180</sup> Andrés Kirk, *La Biblia y su hermenéutica en relación a la teología protestante en Latinoamérica*, en José Grau (ed.), *El debate contemporáneo sobre la Biblia* (1972): 166.

<sup>181</sup> *Ibid.*, 178-179.

En primer lugar, es cierto que el cambio del horizonte persona da como resultado diferentes interpretaciones. Sin embargo, ante esta realidad, el Dr. Gary Williams recuerda que “interpretaciones diferentes desde contextos diversos no son necesariamente contradictorias. Pueden ser complementarias”.<sup>182</sup> Es decir, las diferentes perspectivas con las que uno se ve obligado a acercarse al texto, debido a su condicionamiento contextual, enriquecen la comprensión de un texto.

En segundo lugar, la naturaleza de esta hermenéutica – sobre todo la bíblica – no elimina la realidad de la verdad objetiva en la Biblia, ni tampoco su pretensión de universalidad.<sup>183</sup> El acercamiento al texto parte de la realidad del sujeto interpretante, pero siempre valora – conscientemente – la objetividad de la verdad en las Escrituras. Como se verá al final, siempre tiene presente la autoridad de las Escrituras.

Así, el círculo hermenéutico que Gadamer propone parece llegar a la interpretación bíblica con cierto peligro de subjetividad. Pero a esto se le opone el respeto que se le da al mensaje original. Como se vio antes, uno llega al texto con las preguntas que parte de la experiencia y situación contextual propias. Pero, por otro lado, llega también con una actitud dialogante. Esta actitud dialogante respeta el texto bíblico, y espera abiertamente sus respuestas. Así lo expresa Padilla cuando dice:

La meta es que el horizonte de la situación histórica contemporánea se fusione con el horizonte del texto, de manera tal que el mensaje proclamado en la situación contemporánea sea un equivalente dinámico del mensaje proclamado en el contexto original.<sup>184</sup>

De esta manera, aunque se aprecia cierto riesgo de subjetividad en la interpretación, uno se acerca al texto bíblico con el respeto que entraña la categoría de

---

<sup>182</sup> Williams, “Influencias contextuales...”: 59.

<sup>183</sup> Gruenler, *Meaning and Understanding*: 99.

<sup>184</sup> Padilla, *Hacia una hermenéutica contextual*: 6.

su mensaje. Es decir, la objetividad del texto debería restringir la subjetividad del intérprete, en tanto que este entiende la naturaleza de la Biblia, y la lee desde la perspectiva de la fe.<sup>185</sup> El esfuerzo del intérprete es lograr que el texto hable por sí mismo. De esta manera, la interpretación bíblica se presenta más objetiva.

Esto es, en parte, lo que se hace notar en la propuesta de Erns Fuchs.<sup>186</sup> Este comparte con Bultmann su concepto de la comprensión previa y la “autocomprensión”. Sin embargo, establece que “el texto no es sólo objeto, sino sujeto”.<sup>187</sup> Es decir, el texto mismo habla para moldear la existencia del sujeto. Esta actitud frente al texto es lo que provoca que el acto mismo de interpretar limite la subjetividad del que interpreta.

### **Evaluación de la influencia en la teología latinoamericana**

Hasta ahora se ha observado el diálogo directo que Gadamer planteó con Bultmann en cuanto al proceso hermenéutico. Después, se ha observado cómo los nuevos aportes hermenéuticos han influenciado en la exégesis bíblica más contemporánea. Ahora, es necesario observar también que, en su trabajo, Gadamer recurre con cierta frecuencia al estrecho diálogo que hay entre filosofía y teología –

---

<sup>185</sup> Algunos evalúan esta nueva hermenéutica como demasiado “subjetivista”. René Padilla es consciente de este riesgo, pero recuerda que la objetividad – parcial – es posible en tanto que el intérprete se acerque al texto con una apertura a dicha objetividad. En el caso especial de la Biblia, objetividad no debe confundirse con neutralidad. De tal manera que la naturaleza de la Biblia y la actitud de fe frente a ella deben jugar un papel importante en la interpretación. Esta actitud frente a la Biblia es la que limita la subjetividad del proceso interpretativo (*Ibid.*, 12-13).

<sup>186</sup> En los estudios neotestamentarios, E. Fuchs y G. Ebeling se presentan como los grandes de la concepción existencial de Bultmann, pero se observa que parte de sus teorías también encuentran su base teórica en la obra de Gadamer. A. Thiselton, *Los estudios bíblicos y la hermenéutica teórica*: 132. E. Fuchs es sucesor en Brunner en la facultad de teología de Zurich, y E. Fuchs es profesor en la universidad de Marburgo. En este trabajo no se hace una parada en su pensamiento por limitaciones de espacio. Además, su pensamiento puede quedar, de manera general, englobado en la perspectiva existencialista de Bultmann. Para conocer mejor el pensamiento de estos dos autores ver el capítulo “la nueva hermenéutica”, en Martínez, *Hermenéutica bíblica*: 109-119. Ver también el cap. 3 (“Teología hermenéutica”) de Rosino Gibellini, *La teología del siglo XX* (1998).

<sup>187</sup> Martínez, *Hermenéutica bíblica*: 116.

sobre todo, occidental-medieval – para elaborar sus conclusiones;<sup>188</sup> conclusiones que afectan de cerca al pensamiento teológico.

La teoría de Gadamer llega a influenciar al desarrollo de la teología, sobre todo en relación al nacimiento de una nueva metodología. Algunas corrientes teológicas latinoamericanas toman su teoría hermenéutica para fundamentar el desarrollo de dichas teologías. Esta situación se presenta de tal modo que se empieza a hablar de una “teología hermenéutica”, en la que la hermenéutica se considera la “clave de bóveda” del quehacer teológico.<sup>189</sup> La hermenéutica deja de ser una parte del proceso teológico, para convertirse en el fundamento de la teología.<sup>190</sup>

Entre las corrientes teológicas a las que se ha hecho referencia, se destacarán en este trabajo dos especialmente: En primer lugar, la TL. En este sentido, la teología mencionada se presenta como especial receptor de las ideas del filósofo alemán, y servirá en este punto como paradigma para la explicación del nuevo método.<sup>191</sup> . En

---

<sup>188</sup> Ya se ha observado el diálogo que Gadamer establece con Bultmann en su artículo “Sobre la problemática de la “autocomprensión”. Una contribución hermenéutica al tema de la «desmitologización», que se encuentra en *Verdad y método II*: 121-131. También se observa un diálogo con la filosofía clásica, y con la teología de Agustín y Tomás de Aquino – que retoman a Platón y Aristóteles respectivamente – en el capítulo 13 de *Verdad y método*, llamado “Acuña el concepto de «lenguaje» a lo largo de la historia del pensamiento occidental”. Gadamer, *Verdad y método II*: 487-525.

<sup>189</sup> Tamayo lo explica muy directamente así: “la hermenéutica filosófica moderna ha influido en uno de los más importantes desplazamientos sufridos por la teología a lo largo del siglo XX: el paso de la teología como saber constituido en el ámbito especulativo a la teología en clave hermenéutica”. Tamayo, *Nuevo paradigma teológico*: 69-70.

<sup>190</sup> Incluso se pueden entender como equivalentes (hermenéutica = teología). Así lo explica Clodovis Boff. En la última de las tres acepciones que da acerca de la palabra hermenéutica comenta: “la hermenéutica puede ser simplemente considerada como un sinónimo de teología”. Clodovis Boff, *Theology and praxis* (1987): 133.

<sup>191</sup> Es sobre todo la teología latinoamericana, y en concreto la TL, la que adopta esta nueva manera de hacer teología. Así se observa, por ejemplo, en el sexto capítulo del libro del Dr. Emilio Antonio Núñez, *Teología de la liberación*, que él llama “Una nueva manera de hacer teología”. En este capítulo, Núñez menciona diferentes representantes de la TL, con sus diferentes enfoques, entre los que está Juan Luis Segundo, con su énfasis en el “círculo hermenéutico”. Emilio A. Núñez, *Teología de la liberación* (Miami, Florida: Editorial Caribe, 1984): 152-156. De igual manera, Rosino Gibellini recuerda que la “teología de la liberación no es una enésima teología del genitivo: no propone tanto un tema nuevo [...] cuanto un nuevo modo de hacer teología”. Gibellini, *La teología del siglo XX*: 374.

segundo lugar, la teología evangélica (representada en los ya mencionados Juan Stam y René Padilla), de la cuál se presentarán solamente algunos puntos principales.

De igual manera en que Gadamer proponía la universalidad de la hermenéutica en la filosofía – no solamente un apartado de esta –, en la TL, la hermenéutica no solo comprende un apartado – interpretación bíblica – sino que es el movimiento básico que envuelve toda la teología como respuesta al existir humano. Así lo expresa Tamayo cuando escribe:

Sin la *mediación hermenéutica*, el discurso teológico deja de ser tal para convertirse en un acto de repetición de los textos del pasado, de reproducción del discurso oficial, de legitimación de la institución religiosa y de acatamiento acrítico de las declaraciones doctrinales emanadas del magisterio jerárquico – que se convierte en el único principio hermenéutico.<sup>192</sup>

Y continúa comentando que, a la luz de la influencia de la filosofía hermenéutica, ahora

[...] se considera misión imposible todo intento de recuperar el pasado en estado puro, sin interpretación condicionada por mi situación presente. Se cuestiona, a su vez, toda pretensión de acceder directamente a la palabra de Dios y de escucharla de viva voz. Hay también un rechazo del saber especulativo, que desemboca en el abandono de toda pretensión de hacer teología en clave metafísica.<sup>193</sup>

Estos comentarios de Tamayo reflejan dos elementos clave en el quehacer teológico de la TL. El primero es el de la *mediación hermenéutica*, que, como se observa es el supuesto fundamental de un nexo entre los textos bíblicos y la teología para el presente. Este concepto también es mencionado por Clodovis Boff. Como fundamento de la hermenéutica, y la define de la siguiente manera: “la necesaria relación entre la teología política y las fuentes cristianas”.<sup>194</sup> Con el uso del término

---

<sup>192</sup> Énfasis propio. Tamayo, *Nuevo paradigma teológico*: 66.

<sup>193</sup> *Ibid.*, 70.

<sup>194</sup> Boff, *Theology and praxis*: 133.



“teología política”,<sup>195</sup> Boff amplía aún más el concepto de mediación. Por un lado, con “teología” hace referencia a la hermenéutica. Por otro, con “política” hace referencia a una “mediación socio-analítica”,<sup>196</sup> necesaria en el proceso hermenéutico de la TL. Ambas mediaciones son necesarias, entre el teólogo y el mensaje bíblico, y el teólogo y su contexto. En base a esto, Boff continúa explicando el proceso del círculo hermenéutico en cuatro términos clave: Escritura, aceptación de significado, significado, pasado, e interpretación.<sup>197</sup>

El segundo, es la realidad contextual del teólogo como punto de partida. Es de este presente del que parten las preguntas fundamentales que se ponen en juego para moldear la perspectiva de la existencia humana; preguntas que, según J.L. Segundo, forman la precondition necesaria del círculo en la teología.<sup>198</sup> Es decir, este círculo teológico parte de la problemática existencial humana, que debe ser cambiada.<sup>199</sup> En este sentido, no solo se trata de un presupuesto cognoscitivo, sino de un compromiso

---

<sup>195</sup> Este concepto nace en Europa en el Siglo XX, alrededor de la década de los 60'. Su mayor representante católico es Johann Baptist Metz (1928-), que entre 1965 y 1968 ya iniciaba conferencias acerca del tema (p.e., la conferencia en Canadá en 1967 *Sobre la teología del mundo*). Por el lado evangélico protestante, el mayor representante es en Jürgen Moltmann (en 1968 escribe *Historia existencial e historia del mundo. Hacia una hermenéutica política del evangelio*). Esta “teología política” se refiere a la necesidad de una praxis social del evangelio. Una de sus primeras tareas es “desarrollar las implicaciones públicas y sociales del mensaje cristiano”. En esta teología, el punto fundamental es también el compromiso social. Ver, por ejemplo, el capítulo 10, “Teología política”, de Gibellini, *La teología del siglo XX*: 321-343.

<sup>196</sup> *Ibid.*

<sup>197</sup> *Ibid.*, 135-139. Por limitaciones del trabajo, no se explica aquí tan detalladamente el proceso del círculo hermenéutico en la TL.

<sup>198</sup> *Ibid.*

<sup>199</sup> Es importante notar que, en el caso de la TL, la realidad existencial que debe ser cambiada es la pobreza, la opresión, la miseria de los pueblos latinoamericanos, pero sobre todo la dependencia que estos tienen de los países desarrollados, ya que “el subdesarrollo de estos países es fruto de la dependencia económica a nivel internacional”. E.A. Núñez, *Teología de la liberación*: 126. Sin embargo, en otros contextos, el punto de partida puede ser otro totalmente distinto. Por ejemplo, en su libro *la liberación de la teología*, Juan Luis Segundo menciona la circularidad hermenéutica en Harvey Cox, cuyo punto de partida es el problema del ser humano como ser urbano, secular y pragmático. Juan Luis Segundo, *The Liberation of Theology* (1976): 10.

que subyace en *toda* teología. La teología – sin genitivo – es, a fin de cuentas, un compromiso con la realidad concreta de los más alienados de la sociedad.<sup>200</sup>

De aquí que la teología, en concreto el quehacer de la TL, se entienda como “acto segundo”. Así la entiende G. Gutiérrez dentro de un marco de pre-comprensión de la fe, que en lugar de ser individualista-existencialista, es comunitaria y práctica.<sup>201</sup> Parte de un “acto primero” que es la realidad concreta del teólogo, crítica – palabra clave en la exposición de Gutiérrez – en dos aspectos: (a) Crítica con los fundamentos teológicos propios [previos],<sup>202</sup> (b) Crítica con la sociedad.<sup>203</sup> Esta perspectiva teológica no solo define el principio del círculo, sino que, aún más, establece un acercamiento auténtico a la palabra del Señor. Así lo expresa Gutiérrez:

La teología, en tanto que reflexión crítica, cumple así una función liberadora del hombre y de la comunidad cristiana, evitándoles todo fetichismo e idolatría. Evitando también un narcisismo pernicioso y empequeñecedor. La teología, así entendida, tiene un necesario y permanente papel en la liberación de toda forma de alienación religiosa, a menudo alimentada por la propia

---

<sup>200</sup> Este punto es prácticamente la clave que se repite en los principales representantes de la TL. Hugo Assmann comenta así: “Si la situación histórica de dependencia y dominación de los dos tercios de la humanidad, [...] no se convierte hoy en el punto de partida de cualquier teología cristiana, incluso en los países ricos y dominadores, la teología no podrá situar y concretar históricamente sus temas fundamentales”. Hugo Assman, *Teología desde la praxis de la liberación* (Salamanca, España: Ediciones Sígueme, 1973): 40; citado por Gibellini, *La teología del siglo XX*: 374. Ver también, Juan José Tamayo-Acosta, *Para comprender la teología de la liberación* (1991):

<sup>201</sup> Gutiérrez comenta acerca de la teología: “en todo creyente, más aún, en toda comunidad cristiana, hay pues un esbozo de teología, de esfuerzo de inteligencia de la fe. Algo así como una pre-comprensión de una fe hecha vida, gesto, actitud concreta”. Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación: perspectivas* (1994): 57.

<sup>202</sup> Precisamente, este es uno de los puntos que J. L. Segundo critica del documento *Instrucción sobre algunos aspectos de la «Teología de la Liberación»*, que le Comisión para la Doctrina de la Fe sacó condenando dicha teología. Esta crítica explica que la exégesis aplicada en dicho documento “está al servicio de determinada teología, la misma que preside el documento entero”. Al contrario, la teología de la liberación, siempre propone una hermenéutica crítica con los propios presupuestos teológicos (además de socio-políticos) J. Luis Segundo, *Teología de la liberación: una respuesta al Cardenal Ratzinger* (): 61. De igual manera se puede comentar que con la nueva perspectiva hermenéutica, se produce de manera reciente un huir del dogmatismo teológico. Por ejemplo, en el caso de la iglesia católica, parece que la apertura se dio principalmente en el concilio Vaticano II (1962-1965). Así lo comenta Geffré: “El teólogo no recurre a la Escritura simplemente para justificar o confirmar la enseñanza del magisterio, como ocurría en la teología católica hasta poco antes del magisterio”. Cf. Geffré *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica* (Madrid, España: Ediciones Cristiandad, 1984): 34, citado por Tamayo, *Para comprender la teología de la liberación*: 100.

<sup>203</sup> Gutiérrez, *Teología de la liberación: perspectivas*: 67.

institución eclesiástica, que impide un acercarse auténticamente a la palabra del Señor.<sup>204</sup>

La realidad socio-económica que viven los teólogos de la TL se convierte en el parámetro fundamental de su hermenéutica. Es más, como dice Segundo, esta práctica es la que precisamente define al círculo hermenéutico: “el continuo cambio en nuestra interpretación de la Biblia que se da en base a los continuos cambios de nuestra realidad presente, tanto individual como social”.<sup>205</sup> Con este preciso cambio de interpretación se producen respuestas nuevas y contextuales a las preguntas formuladas. Así, el círculo hermenéutico gira en tanto que cambia la realidad contextual histórica.<sup>206</sup>

El valor de la aplicación del círculo en la TL es evidente: produce una teología viva que no se queda en planos abstractos. De los dos polos del círculo hermenéutico – contexto histórico presente y texto bíblico –, que inevitablemente son mediados por la tradición,<sup>207</sup> se resalta el primero. Pero este no se enfatiza en un plano meramente

---

<sup>204</sup> *Ibid.*, 69. En esta cita se podría intuir un “acto tercero” que establecería el cierre del círculo. Este es la “vuelta liberadora” al contexto concreto del teólogo.

<sup>205</sup> Segundo, *The Liberation of Theology*: 8.

<sup>206</sup> Núñez hace notar que la tarea de los teólogos de la liberación es una tarea inconclusa, ya que depende de los cambios sociales que se van dando: “se trata de una teología cuyos capítulos tienen que ir escribiéndose en medio del proceso del cambio social”. Núñez, *Teología de la liberación*: 157. Estas palabras hacen eco del pensamiento de Gadamer, en cuanto a que la comprensión es un proceso continuo que se da en la historicidad del hombre y cambia con dicha historicidad (“no se comprende mejor, sino solo de otra manera”)

<sup>207</sup> Tamayo recuerda que la lectura de las Escrituras se hace siempre mediada por la tradición, “que tiene su expresión más nítida y fiable en el sentido de la fe del pueblo de Dios a lo largo de su caminar por la historia”. Tamayo, *Para comprender la teología de la liberación*: 99-100.

teórico – recurriendo a la *ortodoxia* –, sino que se enfatiza como la práctica correcta del ser humano que cambia su contexto – recurriendo a la *ortopraxis*.<sup>208</sup>

Aquí, de igual modo, se revela uno de los peligros del énfasis de la teología en el presente del teólogo: el uso indiscriminado de la Escritura, simplemente como un aval para una ideología y práctica. Así lo expresa Jorge Vázquez cuando dice:

[...] hoy existe el peligro de una nueva forma de dogmatismo y autoritarismo, no ya de la ortodoxia, sino de una pretendida ortopraxis, que impone un determinado sistema orientado a su vez en una determinada praxis revolucionaria, donde la Sagrada Escritura vuelve a ser utilizada interesadamente para probar, en lugar de ser el punto de partida.<sup>209</sup>

De esta manera, el valor de la perspectiva que presenta la TL puede volverse un peligro. Sin el cuidado necesario, lo que era una válvula de escape para el dogmatismo, puede volverse también dogmatismo.

Este uso indiscriminado de la Escritura tiene, en ciertas perspectivas, su base en una perspectiva que relativiza el texto bíblico. Esto es lo que sucede en la hermenéutica de Hugo Assmann. Para él, el texto es un texto deformado por el devenir histórico, de tal forma que el papel de la exégesis textual pierde todo su valor en el quehacer teológico. Él mismo comenta en un apartado dedicado a hablar de la hermenéutica y la praxis: “el «texto» es nuestra situación”.<sup>210</sup> Este comentario lo hace en detrimento de la práctica exegética y a favor del uso de las ciencias sociales. Cuando hace una crítica de los criterios hermenéuticos expresa que el texto bíblico no

---

<sup>208</sup> Juan Luis Segundo establece la primacía de la *ortopraxis* sobre la *ortodoxia* como criterio último para establecer la verdad. El habla de “hacer la verdad” como la fórmula revelada que expresa mayor énfasis en la *ortopraxis* cuando se trata de la salvación. Segundo, *The Liberation of Theology*: 32. De igual manera, la consecuencia del contacto con dicha verdad también es una *praxis* concreta. Así lo comenta Severino Croatto, hablando sobre la objetividad o subjetividad de determinada interpretación: “lo decisivo, más bien, es la praxis que genera la lectura”. J. Severino Croatto, *Hermenéutica bíblica* (1984): 47.

<sup>209</sup> Jorge Vázquez, “La Teología como hermenéutica”, *Revista Bíblica* 49 (1987): 9.

<sup>210</sup> Hugo Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación* (1973): 102.

es válido. Las “hermenéuticas bíblicas” no son un instrumento válido, ya que las determinaciones ideológicas presentes no se pueden romper mediante dichas hermenéuticas para llegar a la significación de las experiencias históricas del pasado judeo-cristiano.<sup>211</sup>

A este extremo, el también teólogo de la liberación Jon Sobrino trajo un cierto equilibrio en el desarrollo teológico de la TL. En su propuesta, la teología se hace con un mayor acercamiento exegético sobre el texto bíblico. Las propuestas teológicas, que siempre parten de la praxis cristiana, tienen en Sobrino un mayor “arraigo neotestamentario”.<sup>212</sup>

Hasta aquí la visión hermenéutica de la TL, que claramente toma referencias de la filosofía hermenéutica Europea; entre otros, de Gadamer.<sup>213</sup> Pero dicha filosofía no solo es acogida en la TL. Desde el punto de vista de la teología evangélica latinoamericana, también se puede ver cierta influencia. Por las limitaciones expresadas en este trabajo, se puede hacer no más que un acercamiento conciso al tema, tomando como referencia a Juan Stam y René Padilla.

La influencia de la hermenéutica filosófica elaborada a mediados del siglo XX – entre cuyos representantes está Gadamer – es evidentemente directa al observar

---

<sup>211</sup> Es importante notar que la argumentación que aquí hace Assmann, la hace basada en el trabajo que la filosofía contemporánea hizo para resolver el problema hermenéutico, lo que terminó enfatizando la realidad histórica actual. *Ibid.*, 101.

<sup>212</sup> Núñez, *Teología de la liberación*: 142.

<sup>213</sup> Es necesario resaltar aquí que no fue solo la hermenéutica de Gadamer la que influyó la TL. Otros filósofos, como Paul Ricoeur, tuvieron también importantes aportes al desarrollo de dicha teología. Esto se ve declarado bastante explícitamente, por ejemplo, en Coratto, *Hermenéutica bíblica*: 23.

algunos escritos de los representantes ya mencionados.<sup>214</sup> Ambos autores toman directamente la filosofía del círculo hermenéutico para aplicarla al desarrollo teológico.

En ambos teólogos una palabra clave es “contextualización”. Esta se presenta como el eje fundamental del círculo. Así lo expresa Stam al decir:

«contextualización» ha sido desde hace tiempo un tema corriente en la antropología, misionología y ética, pero el trasfondo histórico y el peregrinaje contemporáneo de la teología latinoamericana le han dado una comprensión propia y más radical de la contextualización como principio hermenéutico.<sup>215</sup>

Esta contextualización se observa desde dos perspectivas diferentes. Por un lado, hace referencia al contexto del teólogo, del cuál parte la reflexión teológica. A su vez, este contexto se relaciona con el contexto del texto. Es precisamente este punto – la relación entre el contexto del texto y del teólogo – el que se establece como *sine qua non* del nuevo paradigma teológico. René Padilla lo explica así, en palabras claramente “gadamerianas”:

Ya sea en forma de «teología bíblica» o en forma de «exposición de la Biblia» la teología es el resultado de una fusión de los horizontes de la situación histórica contemporánea y los horizontes del texto. *Sin esta fusión no puede darse la transposición* del mensaje bíblico de una situación concreta del pasado y una situación concreta del presente.<sup>216</sup>

---

<sup>214</sup> Ver, por ejemplo, el apartado sobre el “círculo hermenéutico” en el capítulo “La Biblia, el lector y su contexto histórico”, en tomo 1 de Juan Stam, *Haciendo teología en América Latina*, ed. Arturo Piedra (2004): 61-64. De igual manera que ya se hizo antes, es necesario reconocer aquí que la influencia de Gadamer no es exclusiva. Esta influencia llega a la teología evangélica latinoamericana en el flujo de la discusión sobre la hermenéutica filosófica desarrollada en el siglo XX, que incluye a otros autores como Heidegger, Bultmann, Ricoeur, etc. Además, es bastante notable en las fuentes la cercanía que hay entre la teología evangélica y la teología de la liberación. El diálogo explícito que se observa hace que, tal y como se observará en el trabajo, el desarrollo hermenéutico corra bastante paralelo en ambas corrientes teológicas. En este sentido, ver, por ejemplo, Padilla, “Hacia una hermenéutica contextual”: 16-17.

<sup>215</sup> Stam, *Haciendo teología en América Latina*: 64. De igual manera piensa Padilla, que evalúa un “acercamiento contextual” a la Biblia como el idóneo. Padilla, “Hacia una hermenéutica contextual”: 5.

<sup>216</sup> Énfasis propio. Padilla, “Hacia una hermenéutica contextual”: 14.

La cita evidencia que la teología no se percibe en abstracto. Al contrario, la teología se hace en base al conocimiento del aspecto concreto que constituye la historia (la del texto y la personal). Cada situación – personal o social – se constituye el semillero en el que nace, se desarrolla, y al cuál sirve la teología.

Por otro lado, se encuentra la necesidad de que el mensaje interpretado de la Biblia sea “contextualizado” al momento histórico del teólogo. El mensaje bíblico es un mensaje vivo y eterno que, aunque no tenga las respuestas concretas a interrogantes contemporáneos, sí presenta parámetros de los que deducir dichas respuestas.<sup>217</sup>

De aquí se deriva un importante concepto en la hermenéutica usada en la teología latinoamericana (TL y evangélica): la relectura.<sup>218</sup> Este concepto tiene que ver con el hecho de que el sentido del texto va mucho más allá de lo que incluso el lector original se propuso.<sup>219</sup> El autor original habló en una cultura diferente a la del teólogo actual. La pregunta es ¿cómo habla la Escritura – un texto culturalmente distinto – a una situación actual? La respuesta es: por medio de la relectura. El fundamento de esta es tratar de contextualizar el sentido.

Hasta este punto, la teología evangélica absorbía en paralelo con la TL la influencia de la nueva filosofía hermenéutica en cuanto que enfatiza el presente de aquel que trata de interpretar. Sin embargo, los teólogos evangélicos mencionados parecen tener una preocupación especial por el papel que juegan las Escrituras en el

---

<sup>217</sup> Padilla, *Hacia una hermenéutica contextual*: 17.

<sup>218</sup> Este es un concepto que se ve principalmente en Sverino Croatto, pero del que tanto Stam como Padilla se han hecho eco en sus escritos sobre el tema. Se trata aquí y no antes por determinada crítica que Padilla hace a Croatto en este sentido, y con la cual el autor de este trabajo está de acuerdo.

<sup>219</sup> Para una mejor explicación de este aspecto, ver Croatto, *Hermenéutica bíblica: para una teoría de la lectura como producción de sentido* (1984). Es interesante que la primera oración de este libro dice así: “el punto de partida de este ensayo es la convicción de que la Biblia no es un depósito cerrado que ya “dijo” todo. Es un texto que “dice”, en presente, [...]”.

círculo hermenéutico. Estas juegan un papel fundamental en dicho proceso hermenéutico. Si bien el punto de partida – y de llegada – es el contexto, este no tiene derecho a hacer hablar al texto, sino solamente a escuchar.<sup>220</sup>

De aquí, se deriva un principio hermenéutico fundamental cuya enunciación – hecha por Padilla –, parece convertirse en una reminiscencia, aplicada a la teología, de la perspectiva hermenéutica fundamental de Gadamer: “la hermenéutica [en relación a la teología] tiene que ver con un *diálogo* entre las Escrituras y una situación contemporánea concreta”.<sup>221</sup>

### Conclusión

Hasta aquí se ha tratado de mostrar en qué manera y hasta qué punto el pensamiento de Gadamer en cuanto al círculo hermenéutico ha influenciado en el desarrollo teológico más reciente. Cómo ya se notó en la primera cita de este capítulo, la influencia no es superficial. La hermenéutica filosófica de Gadamer ha cambiado la perspectiva de fondo en la teología, hasta el punto que hoy se habla sobre todo de una “teología hermenéutica”. A su vez, ha cambiado también la forma en qué el intérprete se acerca al texto bíblico para interpretarlo.

En primer lugar, la influencia de Gadamer en la interpretación bíblica se da en un diálogo académico que el propio filósofo alemán establece con Bultmann. Este había propuesto también una estructura circular en la interpretación. Sin embargo,

---

<sup>220</sup> A la perspectiva hermenéutica de que la cultura impera sobre la lectura del texto, Padilla responde con tres argumentos, de los cuales el primero es: “ningún intérprete, cualquiera sea su cultura, tiene la libertad para hacerle decir al texto cualquier cosa que él quiera hacerle decir”. Padilla, *Hacia una hermenéutica contextual*: 12. Además, en este punto Padilla critica a Croatto una cuestión fundamental: el hecho de que los escritores originales son inspirados, y por tanto están en un nivel distinto del intérprete actual. Así lo comenta: “Croatto no alcanza a ver el papel único que tanto los profetas como los apóstoles representan en la historia de la salvación como intérpretes autorizados de los eventos originales, cuya palabra de interpretación es inseparable de los eventos mismos”. *Ibid.*, 17.

<sup>221</sup> Énfasis propio. Padilla, “Hacia una hermenéutica contextual”: 11.



Gadamer evidencia algunos de los fallos en dicha estructura, cuestión que es acogida y ampliada por muchos exegetas contemporáneos. Así, la propuesta de Gadamer continúa con un énfasis en el sujeto interpretante, pero enfatiza la importancia de la historicidad y la colectividad; cosa que se dejaba de lado en Bultmann. Esto no desencadena necesariamente en una subjetividad de aquel que interpreta la Biblia, ya que esta es equilibrada por la objetividad del texto Bíblico. Esta objetividad solo se da en la actitud del que interpreta. Dicha actitud responde a la naturaleza de la Biblia como palabra de Dios.

En segundo lugar, la influencia de Gadamer en la teología latinoamericana se manifiesta en dos áreas determinadas: la teología de la liberación, y la teología evangélica latinoamericana. La TL se presenta entonces como una nueva manera de hacer teología; como un nuevo paradigma que absorbe las ideas de la hermenéutica filosófica de, entre otros, Gadamer. Esto produce sobre todo una actitud de crítica. Dicha actitud se levante ante dos frentes: la tradición teológica precedente, y la realidad contextual (normalmente socio-política) del teólogo. De aquí parte la teología, que a fin de cuentas, es vista como un “acto segundo” que se da como resultado de la reflexión crítica a la luz del texto bíblico. En este sentido, la teología es vista como una “ortopraxis” necesaria. A su vez, esta perspectiva de la TL corre un riesgo: el dogmatismo en cuanto al contexto que deja de lado el papel de la Escritura. Así, el problema sería tratar a la Escritura simplemente como un apoyo a las ideas propias. La perspectiva de Jon Sobrino vino a traer cierto punto de equilibrio a este asunto.

También se han visto – muy escuetamente – algunos de los principales puntos de la hermenéutica de la teología evangélica. Entre estos resalta la realidad contextual

como principio hermenéutico – pero no necesariamente como principio –, y el valor de la Escritura como interlocutor autoritativo en el quehacer teológico.

## CAPÍTULO V

### CONCLUSIÓN

#### Sumario

La reflexión acerca de la hermenéutica ha cobrado una increíble importancia en los estudios filosóficos y teológicos del último siglo. Esta importancia se da sobre todo en base al trabajo desarrollado por grandes filósofos, como por ejemplo, Hans-Georg Gadamer. Con el gran aporte dado por este filósofo alemán, el debate desarrollado algunas décadas atrás entiende esta ciencia – y arte – no tanto como una metodología idónea en el proceso de interpretación-comunicación, sino mucho más como un proceso humano (ontológico). Este proceso humano se presenta en la teoría del “círculo hermenéutico”. Así, la explicación de dicha teoría adquiere elementos novedosos en Gadamer, lo que resulta en una visión distinta del proceso hermenéutico.

Ahora bien, a la luz del estudio se entiende que esta nueva concepción del círculo hermenéutico no nace en el vacío. Es más, esta expresión – “círculo hermenéutico” – no es original de Gadamer. Al contrario, se venía usando más de un siglo antes como una teoría que explicaba la comprensión como un proceso que seguía una estructura circular. Con esto, Gadamer retoma la reflexión sobre la hermenéutica y la lleva a nuevos horizontes; una tarea, por cierto, de dimensiones copernicanas.

Este gran trabajo se hace en base a una tradición filosófica precedente, a la que Gadamer reacciona – como hijo de su tiempo que era –. Las consecuencias de la Primera guerra mundial fueron importantes también a nivel filosófico. La mentalidad

de dicha época se tornó entonces en una mentalidad de búsqueda de nuevos horizontes; de reacción a la filosofía precedente. Entre ellas, estaba el neokantismo, el psicologismo y el historicismo. Pero sobre todo, destacaba entonces un espíritu positivista – o *neopositivista* – que destacaba la objetividad del conocimiento por la vía científico-metódica. A todo esto, Gadamer reacciona mostrando sus debilidades, que vienen desde la época de la Ilustración.

Esta reacción se produce en un camino que Gadamer inició en la segunda década del siglo XX. Por aquella época, el filósofo alemán formalizó académicamente sus inquietudes literarias con el estudio de la filología clásica. Estos estudios lo acercaron más seriamente al arte de la palabra y a la filosofía clásica y le proporcionaron una buena plataforma en la interpretación de textos. A continuación, Gadamer tuvo el contacto de las nuevas corrientes de pensamiento, especialmente el contacto filosófico con el existencialismo, y personal con uno de sus mayores – quizá el mayor – representantes: Martin Heidegger. Todo esto, sirvió de plataforma desde la que Gadamer elaboraría su teoría sobre el círculo hermenéutico, que plasmaría en su obra magna *Verdad y Método* (1960).

Esta teoría continúa con la propuesta de una estructura circular de la comprensión. Gadamer establece que el que interpreta lo hace en un movimiento que va del todo a la parte y otra vez de vuelta al todo. El intérprete se acerca a la obra anticipando cierto sentido de lo que espera encontrar en la obra completa. A esto Gadamer lo llama “anticipo de la compleción”. Este anticipo se da por la relación vital que siempre existe entre el intérprete y la obra. El ser que interpreta es siempre un ser inmerso en el mar de la historia. Esta historicidad del ser es la que, precisamente establece la relación vital. Por eso es posible la interpretación de un

texto. Además, el ser que interpreta no lo hace desde el vacío, sino que se ve condicionado por su propio contexto y por la tradición. A esto Gadamer lo llama “historia efectual”.

Así, en este juego del todo a la parte y de la parte al todo, uno pone en juego sus propios prejuicios producidos por el condicionamiento histórico, y los evalúa y reevalúa a la luz de la obra que interpreta. Es en este sentido que la interpretación se entiende como un diálogo. En este diálogo, ni el sujeto que interpreta es más importante que la obra, ni la obra es más importante que el sujeto. En el diálogo, el sujeto que interpreta se acerca con una actitud de apertura, esperando que el texto tenga algo que decirle. De aquí que la propuesta de Gadamer no debe ser considerada como subjetivista.

Lo dicho hasta ahora es, indudablemente, un resumen demasiado superficial del gran trabajo de Gadamer y de su pensamiento sobre la estructura circular de la comprensión. Pero aún con esto, la importancia del tema se evidencia en que los aportes de Gadamer a la hermenéutica han traspasado las fronteras de lo puramente filosófico y humanístico, para introducirse en el campo de la teología y la interpretación bíblica. Aunque ambas esferas del pensar humano están bastante cerca la una de la otra – no solo en lo conceptual, sino que el ambiente filosófico alemán en el que trabajó Gadamer se desarrolla muy de cerca con el teológico –, lo cierto es que el desarrollo de la nueva hermenéutica – dentro de la cuál no solo está Gadamer – ha influenciado mucho en la práctica de la exégesis y en el quehacer teológico, de manera especial en la teología latinoamericana.

Gadamer establece de manera directa un diálogo con Rudolf Bultmann. Este exegeta y teólogo alemán ya había propuesto también la estructura circular de la

comprensión. Sin embargo, muy influenciado por Heidegger, había propuesto una concepción demasiado existencialista del círculo. En ella, se resaltaba el “yo” existencial. Es decir, era una teoría individualista y a-historicista. En contra de esto, como ya se vio, Gadamer propone una hermenéutica con una conciencia histórica y comunitaria. De esto, se da un avance importante en el campo de la exégesis bíblica, con una perspectiva más multidisciplinar, más abierta y más dialogante con el texto y con otros.

Por otro lado, en cuanto a la teología, la TL se fundamenta en gran medida en los aportes de la hermenéutica filosófica. Esta teología no se entiende como otra más que es dirigida a una esfera de la vida distinta a otras, sino que se entiende como una nueva metodología teológica, con nuevos presupuestos. ¿En qué se observan los aportes aludidos? Pues principalmente en el establecimiento de un nuevo punto de partida: el contexto del teólogo. El teólogo no parte de las Escrituras, de manera abstracta. Al contrario, parte de de su propia realidad contextual – que en el caso de la TL es la realidad de las “minorías” oprimidas –, y regresa a la propia realidad contextual. Este es en síntesis el aporte hermenéutico que rescatan teólogos como Segundo, Assmann, Croatto, Gutiérrez, C. Boff o Tamayo, entre otros.

El problema de esta teología es que, en el proceso circular, enfatizan demasiado el lugar del contexto, en detrimento de las Escrituras. Aquí, parece que la teología evangélica latinoamericana – en teólogos como J. Stam o René Padilla – ha comprendido el círculo de manera más equilibrada. El punto de partida es la realidad del teólogo, pero siempre parte con una actitud de apertura hacia las Escrituras. Esta actitud de apertura se manifiesta en un diálogo con la Biblia, que respeta su autoridad y que recibe su enseñanza para el contexto concreto del teólogo.

La conclusión evidente que se muestra en este trabajo es la influencia que la hermenéutica filosófica de la segunda mitad del siglo XX – en la que destaca Gadamer – ha hecho en la teología latinoamericana y la interpretación bíblica. Como se ha observado, la concepción del “círculo hermenéutico” de Gadamer no solo afectó de manera significativa en el campo de la filosofía, rompiendo, ciertamente, con patrones históricos, sino que afectó también notablemente los presupuestos metodológicos – palabra extraña, hablando de Gadamer – de la interpretación de la Biblia, y de la teología latinoamericana. Dicha relación influyente que se quiere destacar al concluir este trabajo está lejos de ser indirecta o superficial. Por el contrario, se evidencia que es una influencia directa, y que ha cambiado profundamente la manera de hacer teología o de acercarse al texto bíblico para interpretarlo.

De aquí, dos cuestiones importantes: por un lado, las nuevas generaciones de teólogos y exegetas que se presentan en relevo de los que más directamente han sido influenciados por la teoría de Gadamer – y otros juntamente con él –, no deben olvidar la herencia filosófica que tienen sus presupuestos teológicos. Se quiera o no, gran parte del quehacer teológico y práctica exegética, en las cuales se introducen las nuevas generaciones toman sus presupuestos del campo de la filosofía. Por tanto, toca tener presente dicha herencia, y – haciendo honor a la concepción de Gadamer sobre el círculo hermenéutico – evaluarla a la luz de lo que pase en las nuevas generaciones.

Por otro lado, la teología latinoamericana y la práctica exegética siguen patrones concretos, cada vez más especializados. Sería un error por parte de las nuevas generaciones tratar de hacer teología o exégesis sin conocer los presupuestos que hoy se manejan. Al igual que lo hicieron grandes personalidades de la teología y

de la exégesis en su tiempo, las nuevas generaciones deben conocer los nuevos aires que se van respirando y que cambian constantemente, no solo a nivel teológico, sino también a nivel filosófico – y, por qué no, en otros muchos campos del saber humano –. De esta manera, la teología será mucho más influyente, no solo entre los cristianos, sino en el mundo en general, y la práctica exegética será mucho más rica en sus interpretaciones.

Precisamente, la utilidad de este trabajo está en que ha permitido a su autor – y lectores – tener un acercamiento panorámico a un campo no teológico que ha influenciado mucho la teología. De esta manera, también presentar las importantes conclusiones a las que se ha llegado, dejando ver que la teología latinoamericana y la práctica exegética han sido afectadas por el pensamiento del filósofo alemán Hans-Georg Gadamer.



## BIBLIOGRAFÍA

### Libros en general

- Arce Carrascoso, José Luis. *Teoría del conocimiento*. Madrid, España: Editorial Síntesis. 1999.
- Assmann, Hugo. *Teología desde la praxis de la liberación*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme, 1973.
- Bengoa Ruiz de Azúa, Javier. *De Heidegger a Habermas*. Barcelona: Editorial Herder, 1992.
- Boff, Clodovis. *Theology and Praxis*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1987.
- Bultmann, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001.
- Bultmann, Rudolf. *Crear y comprender*. Madrid, España: Ediciones Stvdivm, 1974.
- Coreth, Emerich. *Cuestiones fundamentales de la hermenéutica*. Barcelona, España: Editorial Herder, 1972.
- Coreth, Emerich, et al. *La filosofía del siglo XX*, en tomo 10 de *Curso fundamental de filosofía*. Barcelona: Editorial Herder, 1989.
- Croatto, J. Severino. *Hermenéutica bíblica*. Buenos Aires: Asociación Ediciones La Aurora, 1984.
- Fazio, Mario, et al. *Filosofía contemporánea*, en tomo 4 de *Historia de la filosofía*.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*, tomo I. Salamanca, España: Ediciones Sígueme. 1977.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método II*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme. 1992.
- Gadamer, Georg-Hans. *Hermenéutica de la modernidad. Conversaciones con Silvio Vietta*. Madrid, España: Editorial Minima Trotta, 2004.
- Garagalza, Luis. *Introducción a la hermenéutica contemporánea*. Barcelona, España: Editorial Anthropos. 2002.
- Gibellini, Rosino. *La teología del siglo XX*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1998.

- Grondin, Jean. *Introducción a Gadamer*. Editorial Herder. 2003.
- Grondin, Jean. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona, España: Editorial Herder. 2002.
- Grau, José, ed. *El debate contemporáneo sobre la Biblia*. Barcelona, España: Ediciones Evangélicas Europeas, 1972.
- Gruenler, Royce Gordon. *Meaning and Understanding*, tomo 2. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1991.
- Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación: perspectivas*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme, 1994.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Madrid, España: Editorial Trotta, 2003.
- Lozano Díaz, Vicente. *Hermenéutica y fenomenología*. Valencia, España: Edicep C. B. 2006.
- Martínez, José M. *Hermenéutica Bíblica*. Terrassa, Barcelona: Editorial CLIE, 1984.
- Núñez, Emilio A. *Teología de la liberación*. San José, Costa Rica: Editorial Caribe, 1986.
- Segundo, Juan Luis. *The Liberation of Theology*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1976.
- Steiner, George. *Heidegger*. México D.F, México: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Tamayo-Acosta, Juan José. *Nuevo paradigma teológico*. Madrid, España: Editorial Trotta, 2004.
- Tamayo-Acosta, Juan José, *Para comprender la teología de la liberación*. Navarra, España: Editorial Verbo Divino, 1991.
- Thiselton, Anthony C. *The Two Horizons*. The Paternóster Press. 1980.
- Thiselton, Anthony. *Los estudios bíblicos y la hermenéutica teórica*, en John Barton, ed., *La interpretación bíblica hoy*. Santander: Sal Terrae, 2001.
- Urdanoz, Teófilo. *Siglo XX: Neomarxismos. Eestructuralismo. Filosofía de inspiración cristiana*, en tomo 8 de *Historia de la filosofía*. Madrid, España: Biblioteca de autores cristianos, 1985.
- Warnke, Georgia. *Gadamer: Hermenéutics, Tradition and Reason*. Stanford, California: Stanford University Press. 1987.

### Revistas

Campos, Oscar. *Gadamer: "Subjetivismo y relativismo en la hermenéutica"*. *Vox Scripturae* 8:1 / Julio 1998.

Padilla, René. "Hacia una hermenéutica contextual". *Encuentro y Diálogo* 1 / 1984.

Reyes, George. "El giro hermenéutico contemporáneo: Lectura de tendencias". *Kairós* N° 38 / enero-junio 2006.

Stam B., Juan. "La Biblia, el lector y su contexto histórico". *Boletín Teológico* 10-11 / abril-septiembre 1983.

Vázquez, Jorge. "La teología como hermenéutica". *Revista Bíblica* 49 / 1987.

### Diccionarios

Brugger, Walter, ed. *Diccionario de filosofía*. Barcelona, España: Editorial Herder, 1994.

### Fuentes electrónicas

Cleary, John J. *The Personal and the Philosophical in Gadamer's Thought*, *International Journal of Philosophical Studies* 13 / 2003. 22 de marzo de 2007 <[www.serach.ebscohost.com](http://www.serach.ebscohost.com)>

Rodríguez-Grandjean, Pablo. *Experiencia, Tradición, historicidad en Gadamer*. 28 de marzo de 2007 <[www.serbal.pntic.mec.es/cmuno11/pagadamer.pdf](http://www.serbal.pntic.mec.es/cmuno11/pagadamer.pdf)>

Wright, Kathleen. *On what We Have in Common: the Universality of Philosophical Hermeneutics*. 22 de marzo de 2007, <[www.search.ebscohost.com](http://www.search.ebscohost.com)>