

María Guadalupe Llanes

Universidad Central de Venezuela
Caracas, Venezuela

GADAMER Y LA IGUALDAD SUSTANCIAL DE PENSAMIENTO Y LENGUAJE EN SAN AGUSTÍN*

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

- Gadamer

Una característica primordial de la epistemología medieval es la *adequatio* entre el sujeto que percibe y el objeto percibido. Irremediablemente, en este caso, el acto aprehensor se produce entre dos instancias, muy ajenas físicamente aunque destinadas a encontrarse: el sujeto inteligente y el objeto inteligible. La fusión que posibilita el conocimiento ocurre en el seno del sujeto, que está genéticamente capacitado para volverse él mismo, por un instante, igual al objeto que aprehende. La *species intelligibilis*, es una réplica creada substancialmente por el sujeto a partir de una impresión que él reconoce, ya en el primer instante de la aprehensión, como externa: percepción que es a la vez reflexión, espejo de lo otro dentro del sujeto y del sujeto en sí mismo, en un único movimiento creador, capaz de engendrar el mundo en él. La comunión perfecta de yo-mundo, ocurre en el acto perceptor. El hombre del medioevo es un resumen de todo lo creado, es imagen y espejo a la vez. Y se convierte en espejo cada vez que realiza el acto de conocer.

* Reedición de: *Apuntes Filosóficos* 40 (2012): 87-101.

Ahora bien, las ideas de sujeto, de mundo y de aprehensión cognoscitiva, cambiaron considerablemente con el paso de los siglos. La expansión y *sfumato* de los contornos del sujeto condujeron a otro tipo de fusión con su mundo, y el conocimiento se transformó dentro de este nuevo contexto-hábitat existencial humano. Nuevos modos de ser, condujeron a nuevos modos de conocer, como diría Santo Tomás.

Entre estas nuevas tendencias de pensamiento, está la que algunos denominaron *Neohermenéutica*, cuyo principal representante es Gadamer. La influencia directa de su maestro, Heidegger, es fácilmente reconocible, sobre todo en los escritos de lo que fue denominado: el tercer período del pensamiento heideggeriano reflejado en su obra *Unterwegs zur Sprache*. Ahí ya encontramos el viraje del ser hacia el lenguaje, como lo expresa Vicente Muñiz parafraseando a Heidegger:

[...] si el hombre es tal por manifestar “lo que hay en él” – “ser” – resulta que su “condición” existencial se transforma en una “con-dicción.” En un decir-con el “ser.” La iluminación del “ser” ocurre en el lenguaje y en el lenguaje se revela la “intelección del ser.” Por ello, en el hombre habla la voz del ser.¹

La nueva manera de entender la hermenéutica, desde Heidegger, sitúa al hombre, ya no frente al mundo, sino en una *situación* hermenéutica, estando en el mundo y formando parte de esa situación. La fusión-adeacuación que veíamos en el acto de conocer medieval, se transforma ahora en una fusión de horizontes. El hombre es un intérprete cuyo horizonte debe expandirse para poder fusionarse con el horizonte del objeto que va a conocer. Este sujeto, ya no es un ego solitario y perfectamente determinado aparte de todo lo demás, ahora es un “ser ahí;” su “piel” incluye su mundo, y su horizonte, esto es, el lugar hasta donde llega su visión, está siempre en movimiento, en permanente interacción-fusión-ensanchamiento.

Siendo estos, el escolástico y el hermenéutico, dos paradigmas gno-seológicos tan diferentes, resulta en principio extraño entender el retorno gadameriano hacia la teoría cristiana de la *encarnación* aplicada al lenguaje, para explicar su posición.

¹ Vicente Muñiz, *Introducción a la filosofía del lenguaje. Problemas ontológicos* (Barcelona: Anthropos, 1989), 64.

En efecto, en su famoso libro, *Verdad y Método*, Gadamer, bajo el subtema “Lenguaje y verbo” afirma:

Merece la pena que nos atengamos ahora a este punto nuclear del pensamiento cristiano,” (el misterio de la Trinidad y la encarnación del Verbo) “porque también para él la encarnación está relacionada, de forma muy estrecha, con el problema de la palabra. Ya desde los padres de la iglesia, y desde luego en la elaboración sistemática del agustinismo de la alta escolástica, la interpretación del *misterio de la trinidad* [...] se apoya en la relación humana de hablar y pensar.²

Veremos a continuación, lo que Agustín de Hipona dice al respecto y, luego, cómo expone Gadamer la posición agustiniana en el contexto de su hermenéutica.

Breves notas sobre la substancia en San Agustín

Para entender por qué Gadamer considera que la idea cristiana de encarnación del Verbo constituye un aporte fundamental para su teoría, es preciso revisar el concepto de “substancia” en San Agustín.

Gilson reconoce la importancia que tiene San Agustín en el desarrollo del pensamiento cristiano al identificar a Dios con el Ser, en vez del Uno o el Bien:

Quizá no se aprecie la magnitud que San Agustín alcanza dentro de la historia del pensamiento cristiano sino al advertir la sobriedad con que él – que sólo estaba defendido contra Plotino por su genio de teólogo y por el Concilio de Nicea – supo restablecer al Dios cristiano en el plano del ser, concebido como indivisible del uno y del bien.³

La ‘substancia’ agustiniana equivale a lo que él entiende por ‘ser.’ Substancia es *omne quod est*, todo lo que ‘es.’ Y el conjunto de toda la realidad se resume, según el hiponense, en el Ser eterno o substancia creadora y los seres finitos o substancias creadas. En el extremo del ser, lo más cerca posible del no-ser, está la materia prima. Desde ésta hasta el Ser se encuentran todos los grados posibles de substancialidad, en la plétora entitativa que constituye la plenitud de nuestro universo.

Dios es la única Substancia, en la que ‘ser’ y ‘tener’ coinciden. Las substancias finitas no son lo que tienen, y reciben de Dios el ser. Al ser el

² H. G. Gadamer, *Verdad y Método* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1991), 503.

³ É. Gilson, *La Filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV* (Madrid: Gredos, 1965), 123.

suyo un ser recibido y tenido, que no les pertenece por naturaleza, son absolutamente contingentes, totalmente no-necesarios. En palabras de Agustín:

¿Mas de dónde tenía su tal cual ser esta materia sino de Vos, de quien todas las cosas reciben el ser que tienen, de cualquier modo que ellas sean? Pero tanto más lejos están de vuestro Ser, cuanto más desemejantes son a Vos, pues no es la distancia de lugares la que hace que estén lejos de Vos las criaturas.

Por lo cual Vos, Señor, que nunca sois diferente de Vos mismo, ni en la sustancia, ni en el modo, sino siempre inmutablemente el mismísimo, *Santo... Dios Todopoderoso*, hicisteis algo aun de la misma nada, en aquel principio que procede de Vos, en vuestra Sabiduría, que nació de vuestra sustancia. Porque hicisteis el Cielo y la Tierra: pero no los hicisteis de vuestra propia sustancia.⁴

Las cosas se asemejan, participan, del ser de Dios; y poseen el ser según el grado de su participación. La relación entre las criaturas y el Creador no es de consubstancialidad; como vimos, Dios no toma de su sustancia para producir el mundo, y éste no posee el grado sumo de substancialidad que corresponde únicamente a Dios. Muy diferente es la relación entre las personas divinas: el Hijo, Logos o Verbo, es consubstancial al Padre.

En el caso de los seres creados encontramos sumas de substancias que se funden dialécticamente en una sola sustancia, imitando imperfectamente la naturaleza de su Creador.

En efecto, todo es sustancia para el hiponense, la materia prima, la forma, el conjunto de materia y forma, los accidentes, las razones seminales, las nociones universales que están en la *memoria dei*; en fin, todo aquello que se puede mencionar como siendo ‘algo,’ ‘una realidad objetiva.’ Por lo tanto, todas las relaciones se dan entre substancias. Seguramente Aristóteles se estremecería en su tumba si leyera esto, pero Agustín explica la posibilidad de la unión entre substancias propia de su ontología, utilizando el caso del ser humano como ejemplo, en otras palabras:

Agustín considera que [...] en el hombre hay tres substancias, el alma, el cuerpo y el todo, que es lo que se denomina propiamente ‘hombre.’ La unión de cuerpo y alma no es una unidad natural,⁵ sino que la podríamos

⁴ San Agustín, *Confesiones*, XII, 6, 6.

⁵ “Si por natural se quiere decir que cuerpo y alma constituyen una sola naturaleza, ha de precisarse de nuevo que no se trata de una naturaleza en el sentido aristotélico. El concepto

denominar 'creacional'. En este sentido se diferencia Agustín del hilemorfismo aristotélico, según el cual la materia y la forma, componentes ontológicos de todo ser espaciotemporal, están unidos natural e indisolublemente. Esto lo aplica igualmente a la unidad de cuerpo y alma, considerando el cuerpo como materia y el alma como forma. Según Aristóteles, la materia es pura potencialidad y por lo tanto no puede considerarse como substancia que es pura actualidad. La forma es, según él, la sustancia primaria que causa el ser sustancial del compuesto. Agustín, en cambio, encuentra una realidad positiva en la materia, por lo cual el cuerpo posee ya en sí mismo su realidad o actualidad, es decir, su forma o sustancia. El alma es una forma ulterior que se agrega (Dios la agrega, de ahí la expresión 'unidad creacional' o 'propia de la criatura') al animal para constituirlo como humano. Entonces, el alma y el cuerpo se unen con una atracción que Dios imprime en cada una de las partes en el acto creador, pero al mismo tiempo son sustancias separadas, pues el alma es inmortal y en esto Agustín sigue siendo platónico.⁶

Para el santo de Tagaste, el hecho horizontal de unir dos sustancias no es un problema, lo que sí requiere explicación es la unión vertical de espíritu y materia. Si el cuerpo es una sustancia que resulta de la unión de la materia prima (sustancia en el menor grado posible) y forma (sustancia), el alma también es la unión de una materia espiritual (sustancia) con una forma espiritual (sustancia). El problema es formulado así por Agustín:

nos viene el cuerpo de la tierra y el espíritu del cielo; somos a la par tierra y cielo.⁷

¿Existe algo tan dispar como el alma y el cuerpo? No obstante, podemos decir que el alma está cabe el hombre o en el hombre; porque aunque el alma no es cuerpo, el hombre es alma y cuerpo.⁸

aristotélico de naturaleza procede de un mundo de oustias, es decir, de cosas que se tienen a sí mismas en propiedad y se desarrollan en función de facultades que también poseen en propio. El concepto agustiniano de naturaleza, dentro de un mundo explicado creacionísticamente, es menos radicado en sí, menos propietario de su ser y sujeto de sus capacidades. Las cosas naturales están siempre abiertas al beneplácito divino, sólo en relación al cual cobran suficiencia. La unión de cuerpo y alma posible es la propia de criatura. No es aquí la unidad menor que en el otro concepto de naturaleza, sino que el concepto de naturaleza es menos suficiente, menos afirmado en sí. Ello es sólo la consecuencia de tratarse de un mundo creado, un mundo menos a se que el de los filósofos." S. Álvarez Turienzo (1988), 131.

⁶ María G. Llanes, *El realismo teológico agustiniano en su teoría del conocimiento* (Caracas: Fondo Editorial de Humanidades y Educación UCV, 2000), 97.

⁷ San Agustín, *Retract.*, I, 1, 3.

⁸ *De Trinitate*, VI, 2, 3.

Así, el alma y el cuerpo -¿hay nada más diferente que el alma y el cuerpo?- son uno, pero ya se sobrentiende qué clase de unidad, a saber, un hombre o un animal.⁹

La solución a este problema la proporciona la Escritura revelada. Agustín encuentra en el Verbo divino encarnado, la analogía perfecta para aclarar la cuestión.

Antes de su encarnación, el Verbo era una substancia en condición de identidad entitativa o consubstancialidad con su Padre. Siendo el único que fue engendrado directamente por el Ser, es la fuente de todas las formas. El Verbo significa la posibilidad de autoconciencia divina, pues es “el primer acto del Intelecto absoluto en su propia intelección;”¹⁰ además es principio de la autoconciencia humana. Las Ideas contenidas en el Logos, suponen las formas de todo ser posible; son substancias, pues la forma es substancia. Antes de la creación, el Padre pronuncia interiormente una palabra consustancial a Él, así lo expresa Agustín:

el Padre engendró al Hijo como *diciéndose* a sí mismo, igual en todo a Él; pues no se habría *expresado* integra y perfectamente a sí mismo si en su Verbo hubiera alguna cosa más o menos que hay en Él.¹¹

En la creación Dios realiza dos operaciones sincrónicas: por un lado, el Padre crea la materia prima indeterminada *ex nihilo*; y por otro, el Verbo ‘informa’ la materia. Así explica Juan Pegueroles el proceso ontológico de formación correspondiente al Verbo:

En esta formación ontológica distingue san Agustín tres momentos. El Verbo: 1º llama a sí la materia informe (*vocatio*); 2º ésta se vuelve hacia su forma o idea en el Verbo (*conversio*); y 3º queda entonces formada (*formatio, illuminatio*). La formación ontológica resulta, pues, de una conversión natural.¹²

Y, además, resulta de un *llamado* del Verbo. La “Palabra” *llama* a la materia y en ese llamado junto con la respuesta consiste la impresión de la forma. Dos substancias de diferente grado (la forma y la materia) se

⁹ Ibid., VI, 3, 4.

¹⁰ Ibid., VI, 10, 11.

¹¹ Ibid., XV, 14, 23 (cursiva nuestra).

¹² J. Pegueroles, “Naturaleza y persona, en san Agustín,” *Augustinus* XX (1975): 17.

unieron realmente en una metafórica conversación.¹³ Desde antes del principio de los tiempos, en el seno de Dios mismo, así como en el acto de la creación, la palabra tiene peso ontológico.¹⁴

En cuanto a las ‘nociones’ que están en el alma humana como una copia de las Ideas, adaptada a nuestra naturaleza, ellas tienen un grado de substancialidad mayor que el cuerpo porque están en el alma, y también en virtud de su origen. Dice Agustín:

[...] toda noticia (noción) es, según la especie, semejante al objeto que se conoce [...] con todo, la imagen de un cuerpo cualquiera en el alma es mejor que la especie corpórea, en cuanto existe en una naturaleza más noble, por existir en una existencia vital, que es el alma. Así, cuando conocemos a Dios nos hacemos mejores que éramos antes de conocerlo, sobre todo cuando el objeto placentero y amado se hace palabra y la noticia se hace cierta semejanza con Dios [...].¹⁵

En las Ideas Dios conoce todo, en ellas se posee y se ama. No existe la menor fisura entre el Padre y el Verbo. En las ‘nociones’ el hombre conoce el mundo, a él mismo y a Dios, siendo ellas el criterio de verdad en el proceso de conocimiento y el lugar de posibilidad de la autotranscendencia humana. Conociéndose, el hombre entra en contacto con lo divino que está en él (aunque no es Dios mismo, pues eso sería ontologismo). El ‘conócete a ti mismo’ se convierte en una prueba de la existencia de Dios, para Agustín: *In interiore homine habitat veritas*.

En efecto, como imágenes que son de Dios, los humanos se esfuerzan por imitar Su perfecta unidad simple, pero sólo logran existir a la manera de unidades estructurales. Así mismo, encuentran su propio verbo interior que es una copia, adecuada a su constitución, de las Ideas del Verbo divino.

Pues bien, cuando el Verbo se hizo carne, cuando encarnó, tuvo que unir su substancialidad divina con la humana. Como decíamos, lo superior se unió a lo inferior, la unión de la que se trata aquí es vertical: espíritu

¹³ En el contexto de la teoría del conocimiento de Santo Tomás podemos ver, en el punto final del acto de conocer del entendimiento tomista, también el fenómeno de la *conversio*, como vuelta, reconsideración, encuentro, con el fantasma sensible.

¹⁴ Recordemos que esa es la manera en que el propio Moisés describe los primeros instantes de este universo, cuando en el Génesis nos cuenta que Dios para hacer cada cosa, la *dijo* mediante su Verbo.

¹⁵ *De Trin.*, IX, 11, 16.

divino – alma humana – cuerpo. Si ya era un problema la unión vertical del alma con el cuerpo, dos substancias con un muy diferente grado de substancialidad; la unión entre el Verbo divino y la naturaleza humana puede parecer infinitamente más compleja. Veamos que opina Agustín:

Pero el mismo que es Hijo del hombre es Hijo de Dios, porque, uniéndose en unidad de persona el Hijo del hombre al Hijo de Dios, resultó una y la misma persona, que es Hijo de Dios e Hijo del hombre también. Ahora hay que discernir qué es lo que tiene cada uno y por qué. El Hijo del hombre tiene alma y tiene cuerpo. El Hijo de Dios, que es el Verbo, tiene al hombre, como el alma tiene al cuerpo. Como el alma con cuerpo no hace dos personas, sino un solo hombre, así el Verbo con el hombre no hace dos personas, sino un solo Cristo. ¿Qué es el hombre? Un alma racional que tiene un cuerpo. ¿Qué es el Cristo? El Verbo de Dios que posee al hombre.¹⁶

Cristo es un solo ser o substancia, pero su divinidad y su humanidad son ambas reales. En el hombre hay una mezcla de alma y cuerpo, en Cristo una de Dios y hombre. El Verbo, un ser divino, se unió a un alma que tenía un cuerpo. La unión de alma y cuerpo “se realiza cada día cuando se engendra un hombre,” aclara Agustín, la de Dios y hombre “acaeció una sola vez para libertar a los hombres. Con todo,” sigue diciendo el hiponense, “la mezcla de dos realidades incorpóreas es más fácilmente creíble que la de una incorpórea y otra corpórea [...] la unión del Verbo de Dios y del alma debe resultar más creíble que la del alma y el cuerpo.”¹⁷

El Verbo no perdió nada de su divinidad al encarnarse, pero fue completamente humano al mismo tiempo. Fue el propio San Agustín quien llevó estas ideas al contexto del lenguaje humano logrando con ello inspirar el pensamiento de Gadamer muchos siglos después.

La encarnación del Verbo y su reflejo en el fenómeno del lenguaje, según San Agustín

El sabio hiponense elabora una evocadora analogía entre la encarnación del Verbo, que es un tema teológico, y la materialización del pensamiento en el acto del lenguaje proferido, pensada desde la filosofía del lenguaje. Se encuentra en su célebre obra *De Trinitate*:

¹⁶ *In Ioan.*, 19, 15

¹⁷ *Epistola* 137, 3, 11.

La palabra que fuera resuena, signo es de la palabra que dentro esplende, a la que conviene mejor el nombre de verbo; pues la palabra que los labios pronuncian, voz es del verbo, y se denomina verbo por razón de su origen. Así, nuestro verbo se hace en cierto modo voz del cuerpo al convertirse en palabra para poder manifestarse a los sentidos del hombre, como el Verbo de Dios se hizo carne tomando nuestra vestidura para poder manifestarse a los sentidos de los mortales.

Y así como nuestro verbo se hace voz sin mudarse en palabra, así el Verbo de Dios se hizo carne sin convertirse en carne. Al asumir lo sensible sin ser por él absorbido, nuestro verbo se hace voz y el Verbo se hizo carne.¹⁸

Observemos, resumiendo, estas uniones sustanciales en la ontología agustiniana. Para empezar, tenemos la unión de consubstantialidad que sólo se produce entre dos sustancias idénticas: el Padre y el Hijo. La unión se diluye en la simplicidad sustancial que es Dios. Nos interesa recalcar que siendo dos sustancias, son al mismo tiempo una sola y simple.

Pero, todas las demás sustancias son diferentes en grado de sustancialidad, por lo tanto, en este mundo complejo, donde no habitan entes simples, todas las composiciones se dan entre sustancias que no son idénticas, es decir, ninguna unión es consubstantial. No obstante, como dice Agustín (“[...] el alma con el cuerpo no hace dos personas, sino un solo hombre”), la unión del alma (sustancia: forma espiritual) y el cuerpo (sustancia: materia corpórea compuesta a su vez por forma corporal y materia prima) tiene como resultado una sustancia: el hombre.

Este modo ontológico de pensar es trasladado al lenguaje. Ya vimos cómo el acto de distinguirse sin quebrantar la unidad simple, en el rango de las experiencias divinas, equivale a engendrar. Engendrar al Verbo es, para el Ser, *decirse* a sí mismo. En ese decirse, en esa Palabra, ocurre el Hijo. Es la Palabra que dentro de Dios esplende.

De la misma manera, en el alma del hombre, imagen de Dios y vehículo semiótico del universo, esplende un símil de la Palabra, un equivalente ontológico del Verbo. El alma humana contiene especies reales que son réplicas, con menor grado de sustancialidad, de las Ideas. “La palabra que dentro esplende, a la que conviene mejor el nombre de verbo; pues la palabra que los labios pronuncian, voz es del verbo, y se denomina verbo por razón de su origen.”

¹⁸ *De Trin.*, XV, 11, 20.

El *verbum cordis*, *verbum interius*, o *verbum mentis*, no tiene el aspecto de un idioma, no es la palabra de una lengua, pero le es intrínsecamente posible el ser expresable. Así como el Verbo es la expresión ontológica directa de Dios, el verbo interior es manifestación ante el ojo del alma (la razón superior) de una noción o *notitia* que está impresa en ella en lo que Agustín denominó *memoria dei*. Por eso dice el sabio que le conviene el nombre de ‘verbo’, porque tiene su origen en las Ideas del Verbo. El verbo interior es engendrado por el alma a partir de su substancia, como ocurre con cada especie (imagen, fantasma) que el alma produce en el proceso de conocer. En palabras de Agustín:

Entender es descubrir la verdad pensando, y luego el recuerdo se archiva en la memoria. Pero existe también una profundidad más abstrusa en la memoria, donde descubrimos, al pensar, esta primera realidad, y donde se *engendra* aquel *verbo íntimo* que no pertenece a idioma alguno, como ciencia de ciencia y visión de visión, y una inteligencia que se revela en el pensamiento procedente de la intelección que ya existía, aun oculta, en la memoria.¹⁹

Luego, de lo impreso se llega a aquello que es sólo expresable y esto tiene que llegar a ser expresado. El proceso lo explica el hiponense.

El conocimiento, piensa Agustín, no es posible sin el estímulo que ocasiona el contacto del sujeto con el mundo a través de las “ventanas” que son los sentidos. Es decir, sólo los ángeles pueden ver las cosas directamente en las nociones mediante un acto reflexivo. Los humanos precisan de la actividad de los sentidos para que el entendimiento pueda encontrar las nociones.

Lo que nos interesa ahora es lo que ocurre una vez que las especies o imágenes que vienen del mundo llegan a la razón inferior.²⁰ Las imágenes grabadas en lo que Agustín denomina “memoria del pasado” son revisadas y clasificadas por la razón inferior. Pero la razón agustiniana tiene otra función que es superior, la intuición intelectual, que consiste en la contemplación de las verdades universales, o nociones, que están en la

¹⁹ *De Trin.*, XV, 21, 40 (cursivas mías).

²⁰ Para una explicación más amplia de todo el proceso sensible de conocimiento ver: María G. Llanes, *El Realismo teológico agustiniano en su teoría del conocimiento* (Fondo Editorial de Humanidades y Educación UCV, 2000). También: María G. Llanes, “El mundo imaginario agustiniano,” *Apuntes filosóficos* 17 (2000).

memoria del presente. A partir de la comparación entre la especie sensible y la noción, el alma engendra un concepto o idea. Éste es el verbo interior.

Las nociones, “razones incorpóreas y eternas,” no son conceptos, son la condición necesaria para que el sujeto pueda elaborarlos. El sujeto agustiniano no tiene conceptos *a priori* en su mente, los conceptos siempre son producidos, engendrados, por el sujeto. Las nociones constituyen un saber inmanente, son un conocimiento, no una idea; son contenidos e iluminadores concretos. Además, son universales, necesarias, inmutables y eternas, pero no subsistentes, dependen de Dios. Tampoco son el *verbum mentis*; son, más bien, las responsables de la formación del concepto, o sea, del verbo interior.

Pues bien, el verbo interior humano (concepto, idea o palabra) es engendrado al igual que el Verbo divino, pero no es todavía expresable. Es necesario que el sujeto piense al verbo interior para convertirlo en “verbo exterior” pensado o *dicibile*, es decir, expresable. Entonces el sujeto busca en su memoria el término de su idioma que corresponde a ese contenido, y encarna el verbo exterior en el sonido (materia) transformándolo así en “verbo exterior proferido” *vox* o *dictio* (expresión).

Acerca de la realidad de las nociones dice Agustín:

Ahora bien: esas realidades que el ánimo entiende, cuando se sustrae al cuerpo, no son corporales; y, sin embargo, son, y poseen el supremo ser, pues siempre se mantienen en el mismo modo. No cabe mayor absurdo que otorgar el ser a lo que vemos con los ojos y negárselo a lo que contemplamos con la inteligencia. Sólo un loco dudaría de que la inteligencia ha de anteponerse incomparablemente a los ojos. Pues bien: cuando el ánimo contempla esas realidades inteligibles e inalterables, muestra bien que está unido a ellas de un modo extraordinario e incorpóreo, esto es, no local.²¹

Y sobre la superioridad substancial de las nociones sobre el alma humana Agustín afirma:

Propio es de la razón superior juzgar de las cosas materiales según las razones incorpóreas y eternas; razones que no serían incommutables de no estar por encima de la mente humana: pero, si no añadimos algo muy nuestro, no podríamos juzgar, al tenor de su dictamen, de las cosas corpóreas. Juzgamos, pues, de lo corpóreo, a causa de sus dimensiones y contornos, según una razón que nuestra mente reconoce como inmutable.²²

²¹ *La inmortalidad del alma*, X, 17.

²² *De Trinitate*, XII 2, 2.

El verbo interior no es ‘palabra’ en el sentido de ‘término propio de un idioma,’ en el momento en que es engendrado, pero sí es palabra en el sentido en que lo es la Palabra o Verbo a quien imita. Llega a ser palabra de un idioma, “vox,” cuando encarna en el sonido correspondiente, al final de su proceso hacia la expresión externa. Pero cuando encarna no se *vuelve* término lingüístico, sigue siendo verbo pero encarnado, es decir, dos naturalezas en una, dos sustancias unidas creacionalmente en una sustancia.

Y así como nuestro verbo – decía el hiponense – se hace voz sin mudarse en palabra, así el Verbo de Dios se hizo carne sin convertirse en carne. Al asumir lo sensible sin ser por él absorbido, nuestro verbo se hace voz y el Verbo se hizo carne.

Este misterio teológico que San Agustín trasladó a su ontología y su gnoseología, considero, es lo que seduce a Gadamer. La palabra hablada contiene en sí toda la sustancia del verbo interior. El lenguaje es ser, es sustancia, es mucho más que signo.

Gadamer: Lenguaje y verbo

La idea que no es griega y que, según Gadamer, hace más justicia al ser del lenguaje, es la cristiana de “encarnación.” Pero, añade, encarnación no es lo mismo que “corporalización” ni “manifestación de lo divino en forma humana.” La encarnación de Cristo no tiene nada en común con la materialización de los ángeles, o la transitoria apariencia humana que tomaban los dioses griegos, la misteriosa relación entre el Hijo de Dios y el Hijo del Hombre “implica,” explica Gadamer, “el sacrificio que asume el crucificado como hijo del hombre.”²³ Cristo no era un dios pegado a un cuerpo físico que pudiera, a la hora del peligro, despegarse y volver al cielo, pero tampoco se *volvió* carne perdiendo su divinidad. Recordemos como lo expresa Agustín: “Y así como nuestro verbo se hace voz sin mudarse en palabra, así el Verbo de Dios se hizo carne *sin convertirse* en carne.”

El verbo interior se encarna en palabra sin convertirse en mera palabra, en simple signo. “La interpretación del *misterio de la Trinidad...* se apoya en la relación humana de hablar y pensar,” sigue diciendo Gadamer, y el logos cristiano es “puro suceder,” a diferencia del logos griego. Lo que

²³ H-G. Gadamer, *Verdad y Método*, op. cit., 502.

importa al filósofo no es la explicación teológica, sino que los cristianos hayan comparado la misteriosa unión trinitaria en el seno de Dios, con el fenómeno del lenguaje. Se trata de la posibilidad de pensar otro tipo de relación que, a pesar de su obscuridad, parece funcionar muy bien cuando es aplicada al concepto gadameriano de lenguaje.

Así enfatiza Gadamer la correspondencia analógica entre la naturaleza de la unión sustancial en Cristo y la fusión (*assumendo non consumendo*, dice Agustín) del verbo interior con la *vox*, sin que el primero desaparezca en la segunda:

El «volverse» del que se habla en ambos casos no es un llegar a ser en el que algo se convierte en otra cosa. No se trata ni de una escisión de lo uno respecto a lo otro [...], ni de una disminución de la palabra interna por su salida a la exterioridad, ni siquiera de un convertirse en otra cosa en forma tal que la palabra interna quedase consumida en ella.²⁴

Además, recordemos que el verbo interior es engendrado a partir de una *notitia* que es, a su vez, imagen de la respectiva Idea en el Verbo. Y, tal Idea no es otra cosa que la esencia ‘realmente real’ correspondiente a la esencia del objeto físico que, imitando a la Idea lo mejor posible de acuerdo a su naturaleza, se nos presenta ante los sentidos. Luego, la noción es lo que la cosa ‘es’ más verdaderamente. En cuanto a la relación entre noción y cosa, recordemos que, para Gadamer, el logos cristiano es “puro suceder,” a diferencia del logos griego. La noción no es un puro hecho subjetivo.

Pero veamos un camino argumentativo que, considero, pudo haber recorrido la mente de Gadamer en este punto: La esencia del objeto físico (que oscila entre el ser y el no ser, en la total contingencia y dependencia de la esencia que le sirve de modelo) es una imagen de su Idea ejemplar. La noción en la mente es, asimismo, una copia de la idea, pero, como vemos, es mejor copia porque está en el alma. El proceso de conocer nos permite comparar ambas copias y entender de qué naturaleza se trata, que tipo de ser estamos conociendo. Ahora bien, la noción, en el proceso de comparación, engendra el verbo interior, que es palabra. Este verbo interior es de la misma sustancia que la noción, es la propia noción hecha palabra al concordar con la especie sensible que viene del mundo. Si conocer es

²⁴ Ibid., 504.

reconocer que algo que viene del mundo coincide con una noción, si ésta es la esencia de ese algo, y es, además, engendrada como palabra que se volverá expresable; entonces, los seres de este mundo son, ontológicamente hablando, lenguaje, palabra, verbo.

La idea cristiana de encarnación hace posible la ontologización del lenguaje. Por supuesto, no me refiero aquí a la palabra externa correspondiente a un idioma, de hecho el propio Gadamer explica la salvedad y muestra que su interés, así como el de Agustín, se centra en el verbo interior:

Ya Agustín devalúa expresamente la palabra externa y con ella todo el problema de la multiplicidad de las lenguas [...]. La palabra externa, igual que la que sólo es reproducida interiormente, está vinculada a una determinada lengua. El hecho de que el verbo se diga en cada lengua de otra manera sólo significa sin embargo que a la lengua humana no se le manifiesta en su verdadero ser [...]. La «verdadera» palabra, el *verbum cordis*, es enteramente independiente de esta manifestación [...]. Esta palabra interna es, pues, el espejo y la imagen de la palabra divina [...]. La palabra interior del espíritu es tan esencialmente igual al pensamiento como lo es Dios Hijo a Dios Padre.²⁵

Ahora bien, comúnmente creemos que cuando pensamos lo hacemos con palabras de un idioma; ante este innegable hecho, Gadamer se pregunta: ¿qué tipo de verbo será ese que ocurre en una conversación interna pero no terminológicamente?, “¿Nuestro pensamiento no se produce siempre en el cauce de una determinada lengua, y no nos es claro que si se quiere hablar de verdad una lengua hay que pensar en ella?”, ¿qué sentido tiene hablar de una palabra interior que se hable en el “lenguaje puro de la razón,” que no se corresponda con ninguna lengua?, y ¿cómo reconocer y entender esa palabra? La doctrina teológica de la trinidad se contenta con hablar de milagros que resuelven los misterios de insondables relaciones. Por eso Gadamer propone volver a la cosa misma, al verbo interior, para preguntarse qué es en sí mismo. Esto es justamente lo que traté de responder en este ensayo, en el caso de Agustín de Hipona. Gadamer continúa su exposición revisando otros autores como Tomás de Aquino y Nicolás de Cusa, que serán el tema para mis indagaciones posteriores.

²⁵ Ibid., 505.

**GADAMER AND SUBSTANTIAL EQUALITY OF THOUGHT AND LANGUAGE
IN ST. AUGUSTINE****SUMMARY**

In one of the last chapters of his book *Truth and Method*, Gadamer writes a “coining of the concept of language throughout the history of Western thought,” and when reaching the study of the Middle Ages, he surprises his readers by considering the theological issue of the “incarnation of the Verb” to explain the relationship between thought and language. However, this resource allows him to develop an argument in support of his ontological-hermeneutical theory of language. The analogy between theological theme and mode of being of language was already thought by Saint Augustine and recorded in his book *On the Trinity*. There he elaborates on the substantial nature of the inside or *internal verb*, and the particular way in which it undergoes the process that leads to its incarnation into *vox*, neither getting lost nor becoming a mere conventional sign. By ways of the connection between the *interior verb* with *notitias*, with the ideas in the Verb, and with the essence of physical things in this world, an interesting and coherent ontologization of language it achieved, which would later inspire Gadamer.

KEYWORDS: hermeneutics, ontology, language, substance, inner verb, memory, consubstantiality, incarnation.