

Stoa
Vol. 2, No. 4, 2011, pp.7-26
ISSN: 2007-1868

LA FUNCIÓN METADISCURSIVA DEL TRABAJO DE LA HISTORIA EN LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA

LEANDRO CATOGGIO
Conicet-UNMdP

RESUMEN: En el presente trabajo nos proponemos mostrar la función metadiscursiva que tiene el principio hermenéutico de la *Wirkungsgeschichte* (trabajo de la historia) sobre el acto de la comprensión como hecho primario de la facticidad dentro de la estructura argumentativa de la obra *Wahrheit und Methode*. Para ello nos centraremos en la diferencia que establece Gadamer entre su trabajo filosófico y la hermenéutica romántica de Schleiermacher y Dilthey y en su distanciamiento de la concepción metódica moderna de la verdad.

PALABRAS CLAVE:trabajo de la historia, metadiscurso, lenguaje, expresión, retórica.

SUMMARY: In the present paper is to show the metadiscursive function that has the hermeneutical principle of *Wirkungsgeschichte* (work history) about the act of understanding as a primary fact of factuality in argumentative structure of the work *Wahrheit und Methode*. To do this we will focus on establishing the difference between his philosophical work Gadamer and hermeneutics of Schleiermacher and Dilthey romantic and its alienation from the modern methodical conception of truth.

KEY WORDS: work history, metadiscurso, language, expression, rhetoric.

1. Reconstrucción e Integración

En un trabajo bastante posterior a *Wahrheit und Methode* Gadamer reconocerá el aporte del romanticismo temprano a su planteo más allá de Schleiermacher. En su trabajo “Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus” de 1987 plantea la posible relación de su tarea hermenéutica con los comien-

zos del romanticismo, específicamente con Friedrich Schlegel.¹ Este reconocimiento por parte de Gadamer de la influencia de Schlegel en su proyecto hace visible una figura ausente en *Wahrheit und Methode* en cuanto a su recepción de la hermenéutica romántica. La preocupación de Gadamer por la *intentio auctoris* es el fiel reflejo de gran parte del desarrollo de su magna obra. De hecho, a nuestro entender, la confrontación gadameriana con el método moderno de conocimiento se abre a partir de esta preocupación. Que la noción de “verdad” sea subsidiaria del método implica el giro subjetivista de la hermenéutica en la tradición moderna postkantiana. La división entre una tradición moderna prekantiana y una postkantiana nos permite recortar mejor la crítica gadameriana al subjetivismo y observar en concreto hacia quien van dirigidas las críticas de la hermenéutica filosófica. La crítica gadameriana tiene como principal enemigo a la hermenéutica postkantiana, hacia ella van dirigidas los principales ataques. Esto no desmerece la distancia de Gadamer hacia la hermenéutica moderna prekantiana. Pero esta distancia se ofrece más bien debido al carácter sacro de la hermenéutica de aquella época. Para nuestro autor la hermenéutica prekantiana, como la de Chladenius por ejemplo, aún se encuentra bajo el dogma teológico; aunque la diferencia fundamental con ella se encuentre especialmente en el carácter instrumental del lenguaje y en su concepción ahistórica de los conceptos.

Es, de hecho, el romanticismo quien le permite a Gadamer superar la instrumentalidad del lenguaje y la ahistoricidad conceptual. Los aportes fundamentales de Herder y Humboldt se dirigen a ese fin. Igualmente es de notar que Gadamer no evalúa con total completitud en *Wahrheit und Methode* la hermenéutica prekantiana. Entre los remiendos posteriores de su obra se encuentran no sólo una mayor amplitud del espectro histórico de la hermenéutica sino también un reconocimiento de la influencia romántica más allá del proyecto de Schleiermacher. Para el discípulo de Heidegger es Schleiermacher quien representa el pilar de la hermenéutica romántica y también una de las confrontaciones principales en *Wahrheit und Methode*. Ello lo observamos por los dos siguientes puntos: 1) Schleiermacher representa el giro subjetivista dentro del ámbito hermenéutico y, debido a ello, la subsunción de la verdad

¹ “Auch in der Frage, die mich seit langem besonders beschäftigt, der Frage der ‘intentio auctoris’, befinde ich mich offenbar in grösserer Nähe zu Schlegel, als mir bewusst war” (GW 10, p. 134)

en el método; continuando, de esta manera, con el proyecto ilustrado (Cfr. Ricoeur 1986, pp. 73-76; Crouter 2005, pp. 3-8).

2) Que sea una de las principales confrontaciones lo vemos en el desarrollo del texto mismo. Schleiermacher ocupa un lugar central en cuanto a eje por el cual se desenvuelve la crítica gadameriana al subjetivismo. Por un lado, este hermeneuta romántico adquiere relevancia en tanto Gadamer reconoce en él que la función subjetiva de la conciencia estética se traspasa al campo hermenéutico como comprensión psicológica. Por otro lado es Schleiermacher, según Gadamer, quien ofrece el marco hermenéutico para que Dilthey realice su metodología histórica. Kant es, en la primera parte de *Wahrheit und Methode*, el autor central por el cual la subjetividad se torna el centro de la especulación filosófica. Sobre todo Gadamer lo observa en su intento de recuperar la noción de verdad en el ámbito estético. El uso de Kant por parte de Gadamer tiene como fin realizar un desmontaje del concepto de subjetividad en el camino que va desde el lugar de la estética a la esfera de la historia. Esto implica reconducir el significado de verdad a una noción amplia de *Erfahrung* (experiencia). Ampliar dicha noción equivale a contrarrestar la posición subjetivista de la filosofía moderna postkantiana, específicamente la hermenéutica romántica de Schleiermacher. Por ello Gadamer distingue en Kant un corte transversal de la filosofía que separa una concepción moderna prekantiana del *Geschmack* (gusto) asociado a una producción de conocimiento cultural y general de una concepción kantiana y postkantiana que lo invierte en una mera capacidad personal (1975, p. 39). Kant desliga completamente el gusto de su relación con la moral y con la *Bildung*. Para Gadamer el giro kantiano sobre esta noción arrebató la relación presente para la tradición humanista entre la moral y la estética. El gusto pasa a un sentido superficial en el que su funcionalidad tiene que ver sólo con impedir que algo se exceda, que se salga de los patrones normales de aceptación (1975, p. 52). Por el contrario, aquello que sí excede la normatividad vigente es el genio. Para Gadamer el carácter creativo del genio transforma a la estética en filosofía del arte.²

Este traspaso, para Gadamer, confluye en la prospectiva de comprender en el genio tanto la formación del arte como de la naturaleza. Ello en el siglo XIX, mediante Fichte, se eleva a la perspectiva trascendental y omniabarcante.

² "Der kantische Satz: "Schöne Kunst ist Kunst des Genies" wird dann zum transzendentalen Grundsatz für die Ästhetik überhaupt. Ästhetik ist am Ende nur als Philosophie der Kunst möglich"(1975, p. 54).

te de la productividad del sujeto (1975, p. 56). El concepto de genio en sí mismo encierra las postulaciones románticas del monismo, el vitalismo, y la comprensión del espíritu como constante desarrollo. El genio es expresión de la vida. De esta forma, para Gadamer, el corte realizado por Kant con respecto al gusto y la postulación de la genialidad se entiende como el preconcepto inmediato de la vivencia (*Erlebnis*). La trilogía que guía la primera parte de *Wahrheit und Methode* (*Geschmack, Genies, Erlebnis*) es el trazado del desmontaje del concepto de subjetividad y su injerencia en el ámbito hermenéutico. El recorrido manifiesta en sí mismo la preocupación gadameriana por el giro moderno hacia una *intentio auctoris*. Por ello la crítica de Gadamer apunta, por un lado, a la subjetivización de la expresión (*Ausdruck*); y por otro lado, a su intento de rehabilitar la concepción tradicional prekantiana de origen retórico, la *expressio*. La trilogía muestra cómo la *expressio* se va conformando en un concepto psicológico subjetivo mediante la noción de *Ausdruck* transformada en *Erlebnis*. Y esto se debe a la abstracción metodológica (*methodische Abstraktion*) de Kant en su tercera Crítica (1975, p. 92). La vinculación entre la concepción del genio por parte de Kant y su recepción posterior a partir de la noción de expresión (*Ausdruck*) conlleva lo que va a ser la crítica gadameriana a la hermenéutica romántica. Este movimiento argumentativo permite observar dos cosas. Por un lado, el corte kantiano respecto a una configuración humanista del conocimiento que no se encontraba anclada en la preponderancia del método por sobre la verdad. Ello se aprecia en toda la primera parte de *Wahrheit und Methode* donde conceptos como formación (*Bildung*), sentido común (*sensus communis*) y gusto (*Geschmack*) dejan ver el intento gadameriano por encontrar apoyo en una concepción de la verdad ligada a la totalidad de la praxis humana. Por otro lado, en lo que será la segunda parte del texto, la crítica a la conexión estrecha entre subjetividad y método en las ciencias del espíritu. Donde esta vinculación está dada por la relación entre la hermenéutica romántica y la escuela histórica. Tal es así que Gadamer observa que Dilthey estructura su metodología histórica a partir de una ampliación de los preceptos de la hermenéutica romántica (1975, p. 185). El apartado dedicado a la hermenéutica romántica, *Schleiermacher Entwurf einer universalen Hermeneutik*, opera como la bisagra que delimita la proyección de la hermenéutica en la historiografía (1975, pp. 172-184). Schleiermacher oficia como puente entre

la crítica a la conciencia estética y la crítica al historicismo. Para Gadamer el hermeneuta romántico entra en escena debido a que reconoce la experiencia estética como una experiencia hermenéutica. La destrucción gadameriana de la abstracción metodológica kantiana lleva a interpretar que la subjetivación del genio se traslada a la vivencia interna (*Erlebnis*) en la experiencia estética. Es decir, toda recepción del arte se configura a partir de una interiorización subjetiva, de una representación. El carácter de la *Erlebnis* es ser la representación simbólica de la vida donde inmediatamente se representa su totalidad (1975, p. 65). La conciencia estética alude, de esta forma, a una representación inmediata del todo sin abrirse a la experiencia de la conciencia histórica. En ello se centra el recurso a la inmediatez del genio en su momento creativo sin observar la continuidad y unidad (*Kontinuität und Einheit*) de la comprensión humana (1975, p. 92). Según Gadamer en esta concepción de la experiencia del arte de la conciencia estética se restringe a lo inmediatamente dado sin tener en cuenta que la obra de arte es partícipe de un proceso histórico integrador. Es la misma noción de genio de origen kantiano y desarrollada por los románticos, en particular Schleiermacher, la que va a derivar en una conciencia estética limitada a la producción inconsciente del acto creador. Y, por otro lado, es el mismo romanticismo de Herder, y en especial de Hegel, quien le brinda a Gadamer la concepción integradora de la obra de arte. El giro gadameriano se plantea mediante la ampliación de la noción de experiencia kantiana. Para ello recurre a Hegel como el artífice de una concepción integradora de la obra de arte en la historia. De este modo la experiencia se entiende como un amplio espectro que abarca todo el desarrollo de las fuerzas formativas históricas envueltas en la obra de arte. De esta forma la obra de arte se comprende a partir de la mediación histórica (*historische Vermittlung*) (1975, p. 158). Y es mediante esto que Gadamer se distancia de la concepción hermenéutica clásica de Dilthey y Schleiermacher (1975, p. 162). Para él Schleiermacher encuentra en la interpretación psicológica (*psychologische Interpretation*) del autor su método propio de comprensión de la obra (1975, p. 175). La concepción romántica del genio por parte de Schleiermacher lo lleva a comprender que el *Auslege-Kunst* (arte de la interpretación) debe producirse mediante la reconstrucción del acto creador. Introduciendo, de esta manera, la estética del genio en la hermenéutica y convirtiendo la hermenéutica

en una disciplina técnica (*technischen Disziplin*) que se queda en la reconstrucción del acto creador (Arndt 2003, pp. 159-162). La reconstrucción a pesar de apelar a la expresión (*Ausdruck*) como manifestación del todo de la vida del artista no se sumerge en la pretensión de verdad de la obra. La hermenéutica romántica de Schleiermacher realiza el giro lingüístico de considerar al lenguaje, la discursividad del texto, como el elemento fundamental de expresión del autor pero no "supera.^{es}o en favor de su contenido cognitivo. Por ello Gadamer entiende que la famosa frase de Schleiermacher comprender al autor mejor de lo que él mismo se hubiese comprendido.^{en}cierra la perspectiva de considerar a los textos como puros fenómenos de expresión al margen de sus pretensiones de verdad.³ Cuestión ésta que le permite a Gadamer mostrar en la conciencia estética, desarrollada desde la idea de genio a la de vivencia, la ausencia de cognitividad. En esta crítica se observa lo que la hermenéutica filosófica le reclama al romanticismo de Schleiermacher: la falta de vinculación entre comprensión y verdad. La conciencia estética permitió, en resumidas cuentas, la división entre el arte como vivencia individual desligada de su vinculación a la realidad y la justificación de las ciencias naturales como el ámbito propio de la verdad. La hermenéutica romántica se queda sólo en el factor expresivo; entendiendo éste como mera exposición de una individualidad. La expresión es el discurso que manifiesta la particularidad de una creación y no el entendimiento pleno de una cosa. Revive el camino creativo de una *mens auctoris* mediante el método interpretativo psicológico. De allí que Schleiermacher no busque la idea de una unidad universal de la hermenéutica en la unidad continua de la tradición sino en la unidad del procedimiento (1975, p. 167). Esta preponderancia del método por sobre la verdad se manifiesta en este giro hacia una *intentio auctoris* de la tradición hermenéutica. Este giro supone para Gadamer un alejamiento no sólo de la verdad con respecto al arte sino también de una falta de referencia a la realidad significativa de la cosa. Lo que Schleiermacher no tiene en cuenta en su hermenéutica es la sedimentación significativa del discurso a través de la historia. Al poner el acento en el momento creativo del autor deja a un lado la integración histórica de la multiplicidad significativa del texto. Este movimiento que se reconoce como una

³ "Die Sprache ist ein Ausdrucksfeld, und ihr Vorrang im Felde der Hermeneutik bedeutet für Schleiermacher, dass er als Interpret die Texte unabhängig von ihrem Wahrheitsanspruch als reine Ausdrucksphänomene ansieht"(1975, p. 184)

intentio auctoris apela tanto a la trascendencia del autor y como a un concepto de escritura homologado al de creación (Laborda 2002, p. 198). Elementos propios del romanticismo que Gadamer desmonta en pos de una ampliación de la experiencia hermenéutica. A la hermenéutica filosófica la perspectiva integradora hegeliana le ofrece la posibilidad de distanciarse del subjetivismo romántico y proponer una visión hermenéutica donde la *interpretatio* opera a partir de la experiencia histórica de la obra en cuestión. Con ello la hermenéutica filosófica gana para sí la vinculación de la obra con su proceso histórico concreto y revierte la preponderancia del autor por la discursividad propia del texto o la obra de arte. Aquí es donde se puede observar la intención gadameriana de rehabilitar la noción de *expressio* de origen retórico. La figura de Schlegel, que habíamos mencionado al principio, adquiere significado para este propósito. Para Gadamer Schlegel se torna una influencia decisiva desde su concepto de obra (*Werkbegriffs*) (1995, p. 134). Dicho concepto tiene la propiedad de referir hacia su potencialidad inherente desligada tanto de su creación como del sujeto creativo. La obra apela a sí misma y más allá de sí misma. Tiene en su interior la posibilidad del incremento significativo en su desarrollo histórico. Es ella la que marca el ritmo interpretativo en su posibilidad inmanente de significación. Es una entidad autónoma que sólo se realiza en la *Kritik* (crítica). Benjamin expone esto con claridad en su obra *Der Begriff der Kunstkritik in der Deutschen Romantik* cuando explica que la crítica de la obra es la reflexión que desarrolla el germen crítico ya inmanente a la obra misma (2007, p. 117). Y ello no consiste en una noción subjetiva de crítica sino, justamente todo lo contrario, radica en una regulación de todo elemento subjetivo en la reflexión de la obra (2007, pp. 119-120). No es ni evaluación de la obra ni una emisión de un juicio del gusto sobre la misma sino la investigación cognitiva de ella. Por otro lado, es esto mismo lo que Gadamer veía en Nicolás de Cusa cuando mencionaba que la *reflexive Struktur* del *verbum* representa la función de la *expressio*. Ésta tiene la doble virtud de hacer visible todo lo concerniente a ella y a sí misma. La *Kritik* es, entonces, el elemento pertinente en la comprensión de la obra en tanto obra. Es decir, es ella la que es capaz de elevar la comprensión por encima de la inmediatez de lo vivido para sumergirse en la historicidad de la obra. El carácter del concepto de obra (*Werkbegriffs*) es, de esta forma, un concepto aglutinante que tiene el valor de integrar la

sedimentación histórica del significado en la experiencia. Tanto Hegel como Schlegel le permiten a la hermenéutica filosófica desarrollar una noción amplia de experiencia que implica la virtual potencialidad del Sinn (sentido) en sus diferentes acepciones como una reflexión interna a la obra. Es en esta misma dirección que Gadamer resalta la rememoración interna (*Erinnerung*) de origen hegeliano (1975, pp. 160-161). No es una evaluación externa de la obra en cuestión sino una reflexión desde su interioridad significativa. Es decir, la operación de la reflexión se realiza sobre las posibilidades funcionalidades de la obra. Esto se entiende como los distintos modos realizativos de la obra a través del tiempo que están inmersos en la experiencia que podamos tener de ella.

2. De la abstracción formal al trabajo de la historia

Según lo mencionado hasta el momento tenemos, entonces, que la hermenéutica filosófica opera un desmontaje (*Abbau*) de la modernidad postkantiana en cuanto a su giro hacia una *intentio auctoris*. Este desmontaje se efectúa a través de la serie conceptual *Geschmack*, *Genies*, *Erlebnis* (gusto, genio, vivencia). Esta serie muestra no sólo que dichos conceptos se hayan relacionados íntimamente sino también que ellos refieren principalmente al cambio estructural de una tradición moderna prekantiana a una tradición moderna postkantiana. Lo que en el ámbito de la hermenéutica se circunscribe al paso de una *intentio operis* a una *intentio auctoris*. Los ejes vertebradores de esa crítica se encuentran en Kant y Schleiermacher. El fin de esta crítica y del desmontaje de dicha serie conceptual es la rehabilitación de una estructura humanista del conocimiento donde la realización hermenéutica de la verdad no quede encerrada en la preponderancia del método ligado a las ciencias naturales sino que se amplíe a otros ámbitos, como el arte y la historia. El romanticismo, para Gadamer, es el elemento donde confluye una amalgama de conceptos que se deben desgajar con el fin de reconocer los aportes propios a una hermenéutica filosófica de los mecanismos restringidos a una abstracción metodológica (*methodische Abstraktion*). Es con ese fin que Gadamer reconstruye la noción premoderna de *expressio* y deconstruye la noción postkantiana de expresión (*Ausdruck*).

La vuelta de la preocupación retórica por el lenguaje en el período postkantiano, como dijimos, renace a partir del carácter expresivo que vincula el

modo particular que tiene un autor en la creación de una obra. Ahora bien, Gadamer en *Wahrheit und Methode* plantea una deconstrucción de esta recuperación de la retórica asociada al giro hermenéutico postkantiano. El punto central en ello es que dicha asociación converge en el precepto ilustrado de una construcción interpretativa limitada a un principio formal explicativo. La crítica gadameriana se desenvuelve sobre el reconocimiento de la acción de este principio en la hermenéutica postkantiana y en la escuela histórica posterior del siglo XIX. Es decir, el principio formal es la referencia última de la abstracción metodológica que opera en la linealidad subjetiva que abarca la serie conceptual *Geschmack, Genies, Erlebnis*. Ello es lo que le permite a la hermenéutica filosófica la crítica a Schleiermacher y von Humboldt; como también a las ciencias del espíritu a partir de los desarrollos de Ranke, Droysen y Dilthey.⁴ En definitiva, para la hermenéutica filosófica, lo que se da en estos autores es la división recurrente de forma y contenido. Esto se debe, principalmente, a que Gadamer considera que la abstracción metodológica no es más que una *Abstraktion auf die Form* (abstracción hacia la forma). Esto conlleva dos cosas de importancia.

1) Por un lado, la recepción en la tradición hermenéutica del principio formal explicativo se desenvuelve como una abstracción metodológica de la *interpretatio*. Esto se puede ver en la preponderancia de la técnica que se da en la *psychologische Interpretation* de Schleiermacher. Siendo esto, según Gadamer, lo que Dilthey intenta sistematizar mediante una “*beschreibende und zergliedernde Psychologie*” (psicología descriptiva y analítica) (1993, p. 101).

2) Por otro lado, este principio formal termina por actuar como fundamento regulador y configurador de la relación del giro postkantiano de la hermenéutica y la retórica. La operatividad de la *interpretatio* se encuadra dentro de una separación de la forma y el contenido en que la comprensión siempre se entiende a partir de una abstracción hacia la forma en que el contenido cognitivo se encuentra ausente de la experiencia hermenéutica. Por ende, la conjunción retórica-hermenéutica se entiende en su último giro como un movimiento estilístico que intenta reflejar sólo el modo en que se expresa una individualidad creativa.

⁴ “Es ist in ihnen ein Wissen um die Grenzen der Aufklärung und der Methode in der Wissenschaft lebendig” (1993, p. 38).

A pesar de compartir con el trabajo humboldtiano su rechazo de la consideración del lenguaje como instrumento y de reconocer la afirmación de la identidad entre lenguaje y pensamiento Gadamer critica el todavía actuante principio de individuación (Lafont 1993, pp. 87-124). En el caso de Humboldt se observa que el lenguaje se torna centro de la especulación filosófica pero aún bajo el dominio de la Ilustración a través de un principio último configurador y unificador. Gadamer advierte esto en el modo en que Humboldt desarrolla su explicación de la multiplicidad de lenguas. La abstracción hacia la forma se observa esencialmente en la constitución de la lingüística como una lingüística comparada según el planteo humboldtiano. Es decir, la ciencia que estudia el lenguaje debe trabajar de forma comparativa entre las distintas lenguas naturales encontrando un trasfondo común que permite explicar su diversidad. El procedimiento humboldtiano radica, entonces, en llevar todo contenido a una formalidad interpretativa que opera como síntesis unitaria. Según esto, entonces, el círculo hermenéutico se comprende desde un procedimiento interpretativo que va de las lenguas particulares al principio unitario y viceversa; teniendo a éste último como formalidad explicativa de la multiplicidad de lenguas naturales.

La función formal de síntesis y producción de conceptos en las lenguas se debe a lo que Humboldt llama *innere Sprachform* (forma interna de la lengua) (1836, pp. 91-101). Esta forma interna de la lengua representa la parte interior e intelectual del lenguaje; la estructura gramatical que caracteriza la perfeccionalidad de cada lengua en particular. Son estas reglas internas junto a la forma sonora del lenguaje lo que manifiesta el grado de perfección de éste. La síntesis alcanzada entre la forma sonora y la forma interna muestra el grado de *Geisteskraft* (fuerza del espíritu) exteriorizado en la lengua. Es decir, la síntesis ideal entre forma exterior y forma interior muestra la expresión perfecta de las fuerzas del espíritu. Y justamente es ésta la tarea del lingüista: develar el grado aproximativo de una lengua en particular a la síntesis ideal de las formas. La forma interna es el código actuante de la lengua que permite mostrar el grado de desarrollo gramatical alcanzado. Esta jerarquización es la que permite revelar, a su vez, el grado de desarrollo cultural y espiritual de las naciones. El principio de individuación es este intento de registrar en la particularidad su grado aproximativo a la perfección. Es un procedimiento que

comprende lo individual desde una idealidad normativa que guía la actividad interpretativa. Todo código individual de una lengua debe interpretarse desde un código ideal; desde una estructura ideal donde la gramática y la semántica de la lengua como forma interior de ella se corresponden perfectamente con la forma exterior, con su forma sonora. Este procedimiento humoldtiano revela la deuda que este pensamiento tiene aún con la marca ilustrada de la abstracción de todo contenido en pos de una descripción formal. Por eso para Gadamer la forma lingüística y el contenido transmitido no pueden separarse en la experiencia hermenéutica.⁵ Al igual que frente a Schleiermacher Gadamer señala la ausencia de la transmisión de la sedimentación semántica en el discurso. El código ideal humboldtiano, su estructura gramatical y semántica, es meramente formal y no presenta el incremento del significado en dicha estructura. La hermenéutica filosófica, de esta forma, plantea su desprendimiento de una concepción hermenéutica ligada a una formalidad procedimental anclada en un ideal regulativo que estrecha la experiencia hermenéutica. La nueva versión de la relación entre hermenéutica y retórica a partir de la tradición postkantiana también se encuadra en este marco interpretativo moderno. La argumentación gadameriana crítica de la hermenéutica romántica gira en torno a esta abstracción hacia la forma y el olvido del incremento del significado en el discurso. La estructura última en la hermenéutica filosófica es una estructura de forma y contenido. Para Gadamer el camino que va de la praxis al concepto hace que la estructura funcional del sentido sea no sólo formal sino de contenido. El lenguaje vierte en su discurso el comportamiento determinado, el modo práctico, en que el individuo se relaciona con el mundo. Para la hermenéutica filosófica tanto en Schleiermacher como en Dilthey la distancia temporal es salvable mediante un acto interpretativo que se da en la reproducción del procedimiento psicológico del autor en su creación. Es el intento de reflejar la obra de un autor en la formalidad expresiva de su vivencia. De allí que el método se configure a partir de una comprensión congénial (*kongeniale Verstehen*) entre el intérprete y el autor y se llegue a entender esta relación como una virtual experiencia contemporánea entre

⁵ "Sprachliche Form und überlieferter Inhalt lassen sich in der hermeneutischen Erfahrung nicht trennen" (1975, p. 417)

los dos.⁶ Es la instrumentalización de la conciencia histórica en pos de lograr una descripción objetiva de la obra (Grondin, 2003, p. 116). De esta forma la noción de expresión se resuelve desde una comprensión de la conciencia histórica que sirve para describir un sentido inmanente a la vida del autor. La conciencia histórica es el *médium* para alcanzar a comprender la expresión, y en la expresión la vida (1975, p. 228). Es así como Dilthey plantea su trabajo sobre la historia como desciframiento y no como experiencia histórica.⁷ De esta forma tanto Schleiermacher como Dilthey plantean una concepción metódica donde el procedimiento de empatía entre lector y autor se configura a partir de una interpretación psicológica que se resume en la explicitación de su expresión o vivencia. La reconstrucción (*Nachbilden*) del acto creador es un intento de alcanzar la perfeccionalidad interpretativa de la actividad del autor por medio de una congenialidad comprensiva. Con ello la hermenéutica no termina de ganar para sí la funcionalidad significativa del discurso en su sedimentación histórica sino tan sólo su descripción reconstructiva según su autor. Esta misma crítica comparte Ricoeur con Gadamer (2001, pp. 77-81). Para el filósofo francés Dilthey es heredero directo y recupera la noción de reconstrucción (*Nachbilden*) originaria de Schleiermacher. Con Dilthey se produce el paso de una interpretación congenial, empática, a una interpretación de los signos externos del hombre. Esto se entiende a partir de la tesis diltheyana de que el hombre sólo es comprensible para sí desde sus manifestaciones exteriores, desde sus signos exteriores que hablan de él. Y es de esta misma forma que el hombre resulta comprensible a otro hombre; es decir, sólo a través de los signos externos susceptibles de interpretación (Dilthey 2000, pp. 194-205). El punto central, que para el caso es similar en la interpretación de Gadamer y Ricoeur, es que tanto para Schleiermacher como para Dilthey toda hermenéutica se funda en un principio metódico de estatuto psicológico. A pesar de que para Dilthey el ámbito propio de la hermenéutica sea la cultura como un mundo de signos a interpretar el sentido no se encuentra en estos signos expresados. No hay una autonomía de sentido del texto. La

⁶ "Der Interpret ist mit seinem Autor absolut gleichzeitig. Das ist der Triumph der philologischen Methode, vergangenen Geist so als gegenwärtigen, fremden als vertrauten zu erfassen. Dilthey ist von diesem Triumph ganz und gardurchdrungen"(1975, p. 227)

⁷ "So wird von Dilthey am Ende die Erforschung der geschichtlichen Vergangenheit als Entzifferung und nicht als geschichtliche Erfahrung gedacht"(1975, p. 228).

cultura o espíritu objetivo que opera como un texto a interpretar no posee su sentido en sí mismo sino en la intencionalidad de su autor. Son objetivaciones de un psiquismo creador. Por eso en Dilthey todavía actúa la función de la reconstrucción. La hermenéutica, para él, es el intento de reconstruir el sentido que depositó el autor en los signos. El espíritu objetivo deviene, de este modo, simple concreción del espíritu subjetivo. Ningún signo mantiene en sí su incremento histórico de significancia sino que se subvierte en la explicación de una singularidad productora. El signo sólo posee significado en tanto es expresión de una subjetividad creadora. El signo es la expresión de la vivencia (*der Erlebnisausdruck*) (Ibídem, p. 156). Frente al carácter desvinculado de la expresión moderna del contenido cognitivo de lo transmitido por los textos Gadamer rescata de Hegel la mediación histórica (*historische Vermittlung*) del sentido, como dijimos antes. Esto es lo que se entiende como el incremento del significado; la integración histórica de la funcionalidad del sentido del discurso en sus diversas realizaciones. Los efectos de la historia son las capas sedimentadas de las diferentes funcionalidades del sentido. La conciencia histórica para la hermenéutica filosófica no resulta un instrumento de desdramatización objetivo de una obra. Es decir, la conciencia histórica no significa tener una conciencia "de" la historia sino una conciencia obrada, trabajada, por la historia. Formada y limitada por ella. De allí que Gadamer diga, en contraposición a Dilthey, que la conciencia histórica es más *ser* que *conciencia*.⁸ La conciencia histórica tiene un carácter ontológico. Toda experiencia de una cosa es una experiencia hermenéutica; es decir, toda experiencia siempre se encuentra en la continuidad y unidad de la historia de la cosa. De allí que la historia efectual nos indica la pretensión de verdad del texto. Ella muestra la actualización de una sedimentación histórica del sentido. Ella muestra el acontecimiento del sentido. Por ello mencionamos junto a Benjamin que la *Kritik* debe comprenderse en el sentido romántico temprano de una reflexión interna de la obra que ilumine las distintas funcionalidades de sentido de la misma. El desmontaje gadameriano de la abstracción metodológica de la modernidad postkantiana tiene como finalidad articular una reconstrucción de la palabra que se explique tanto en su forma como en su contenido. Es decir, restituir la vieja función de la *expressio* en que el modo de expresión no

⁸ "Das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein ist, wie ich damals sagte, "mehr Sein als Bewusstsein"(1993, p. 11)

se distingue de la cosa transmitida. Pero a diferencia de esta identidad ya remarcada por Humboldt (1836) Gadamer no subvierte esta equivalencia en un principio formal explicativo sino que, por el contrario, encuentra en la misma materialidad histórica del sentido su explicación. El residuo histórico del mismo es la explicación de la operatividad de la comprensión. La dinámica histórica del sentido forma y marca las posibilidades de realización del mismo. De allí que la historia efectual (*Wirkungsgeschichte*) nos indica el horizonte de acción del sentido. Jean Grisch se ha permitido traducir dicho concepto como "l'effectivité du sens"(efectividad del sentido) (1977, p.54). Aunque nosotros preferimos la versión francesa de Jean Grondin, "le travail de l'histoire"(el trabajo de la historia), para poder verterla al castellano.⁹ Las razones son las siguientes (Grondin 1993, pp. 214-216). La primera alude a que la idea misma de "trabajo" se encuentra en la base del vocablo alemán *wirken*. La segunda, que la noción de "trabajo" nos sugiere la noción de "obra producida" (*l'oeuvre produite par un artisan*) que alude a la consecución de la obra provocada por la historia en el caso de la *Wirkungsgeschichte*. Otro sentido que permite dicha traducción es que el "trabajo de la historia" representa la propia acción del trabajar de la historia. Es decir, se apunta a la transitividad del verbo. Lo que nos lleva a pensar más en una "obra en producción" que en una "obra producida". Por lo cual comprendemos que la *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* puede traducirse como la conciencia trabajada en continuo por la historia. El trabajo de la historia tiene el efecto de configurar ontológicamente a la conciencia histórica. No puede haber un distanciamiento entre el intérprete y la tradición que lo involucra. El intérprete se encuentra atravesado por el trabajo de la historia. Esta es la diferencia fundamental que Gadamer quiere establecer con la comprensión que tiene Dilthey de la hermenéutica. La historia no puede transformarse en un objeto de conocimiento, ella no puede objetivarse. La historia es constitutiva del intérprete. De esta forma, el trabajo de la historia alude tanto al nivel situacional presente del discurso como a su pasado constitutivo. Ella, entonces, opera como un indicador metadiscursivo que muestra no sólo el modo en que se habla acerca de algo sino también las condiciones discursivas que permiten su comprensión. Por eso la *Wirkungsgeschichte* adquiere en el contexto de *Wahrheit und Methode* el rango de principio (WM, p. 284).

⁹ "Nous proposons donc de traduire la *Wirkungsgeschichte* par "le travail de l'histoire." et le *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* par "la conscience du travail de l'histoire"(1993, p. 214)

El trabajo de la historia como concepto, de esta forma, se eleva sobre el mero enunciado para mostrar las condiciones discursivas que permiten que el sentido del mismo pueda ser de uno u otro modo. Ella es la indicación hermenéutica que direcciona la mirada hacia las condiciones y las diversas capacidades funcionales del sentido. Esta noción gadameriana nos habla acerca de lo no expresado por el enunciado, lo supuesto en tanto condición de existencia del enunciado como también de su aplicación a la situación efectiva. Eso significa, justamente, mostrar la pretensión de verdad del horizonte histórico implicado en el enunciado.

III. El principio hermenéutico del trabajo de la historia como metadiscurso

El trabajo de la historia es el principio hermenéutico que intenta iluminar las condiciones bajo las cuales un evento discursivo es tenido por verdadero. Esto involucra directamente al trabajo de la historia con las implicaciones normativas que rigen todo evento discursivo verdadero. De hecho, las implicaciones normativas son las condiciones discursivas iluminadas por el trabajo de la historia. Éste último muestra la normatividad inherente al discurso que guía la potencialidad realizativa del sentido. Muestra la capacidad funcional que tiene el sentido de operar sobre la realidad. Esta tarea metadiscursiva del trabajo de la historia resulta análoga a la también tarea metadiscursiva de la retórica. La hermenéutica se emparenta con la retórica no sólo en su perspectiva histórica desde el período humanista sino también en su tarea y estructura explicativa del funcionamiento del lenguaje donde el mismo no es entendido sólo en su inscripción formal sino en cuanto a su contenido.

Y esto se debe principalmente a la intensión gadameriana de retrotraer a la hermenéutica "más acá" del giro metodológico de la modernidad. De allí la confrontación que insinúa Gadamer entre la *expressio* y la expresión (*Ausdruck*). En la segunda, como hemos visto, se origina una transformación semántica del concepto que pierde su concepción retórica en pos de una configuración metodológica moderna. Se produce un descuido con respecto al centro especulativo del lenguaje y su relación con la verdad como evento lingüístico en dirección a una interpretación psicologista de la expresión. Es decir, entre ambas concepciones del término no existe una *equivalencia funcional*. No existe la posibilidad de comprender del mismo modo la significatividad del

concepto. Aquí la hermenéutica filosófica comprende la historicidad propia del concepto según el cambio producido en una época determinada. El desarrollo histórico del mismo muestra un corte semántico que deja ver, por un lado, los efectos de la historia en la comprensión del concepto, y por otro lado, la restricción funcional del sentido del concepto. De allí que para la hermenéutica el contenido de la realidad histórica (*die Wirklichkeit der Geschichte*) sea un requisito para la comprensión de su objeto (*Sache*) (1975, p. 283).

Que el trabajo de la historia tenga el rango de principio para la hermenéutica nos indica que el mismo actúa tanto como agente permanente de conformación de sentido y como una posibilidad reflexiva del lenguaje sobre sí mismo que permite reconocer las transformaciones producidas en la comprensión. Es, justamente, en referencia a este carácter dual del principio que Gadamer reconoce en el prólogo a la segunda edición de *Wahrheit und Methode* la ambigüedad (*Zweideutigkeit*) del término (1975, XX). Este carácter ambiguo es el que permite observar cómo la conciencia hermenéutica sólo es pensable bajo condiciones históricas. No sólo la cosa (*Sache*) se encuentra determinada por la historia sino también la conciencia interpretante de la cosa. Por eso este principio alude al mismo tiempo a lo trabajado por la historia, a la conciencia trabajada por la historia, como al ser concientes de estar producidos por la historia.¹⁰ Ello alude, en primera instancia, al carácter finito de la comprensión. Es decir, la finitud es constitutiva de la interpretación. La historicidad no abarca sólo al horizonte de sentido de la cosa sino también al horizonte del intérprete. El acto de comprensión es un acto constituido históricamente. Y que el intérprete se sepa determinado por la historia implica que el mismo debe comprenderse históricamente; debe comprender que su discurso es un discurso producido por una serie de implicaciones históricas. Por ello la labor hermenéutica radica en ese autoesclarecerse continuo del discurso que siempre se encuentra atrapado en su propia historicidad. El trabajo de la historia, justamente, es el principio que muestra la determinación del discurso desde el pasado histórico y, a su vez, indica las posibilidades reflexivas del discurso sobre sí mismo. Es decir comporta la capacidad de reflexionar las transformaciones semánticas del discurso y sus diversas realizaciones funcionales a lo largo

¹⁰"Die Zweideutigkeit desselben besteht darin, dass damit einerseits das im Gang der Geschichte erwirkte und durch die Geschichte bestimmte Bewusstsein, und andererseits ein Bewusstsein dieses Erwirkt- und Bestimmtheits selber gemeint ist". (1975, XXI-XXII)

de la historia así como reconocer en esas transformaciones las condiciones de posibilidad de los distintos modos de comprensión producidos históricamente. Esto conlleva, a su vez, la posibilidad intrínseca de trabajar la comprensión de la equivalencia funcional del concepto entre distintos lenguajes naturales como dentro de un mismo lenguaje natural en diferentes momentos históricos y en un mismo tiempo entre diferentes interpretaciones del concepto. El estudio gadameriano de la transformación semántica que se produce en el pasaje de la *expressio* a la expresión (*Ausdruck*) es un testimonio de ello. El punto esencial para el caso es que la hermenéutica mediante el trabajo de la historia termina por plantear un lenguaje crítico que sea capaz de mostrar esas transformaciones del sentido como las líneas determinantes para la comprensión de su funcionalidad. Es decir, el principio hermenéutico del trabajo de la historia termina por operar como un metalenguaje susceptible de describir el alcance de la comprensión de algo tanto en sus modos actuales como en sus aspectos transformativos históricos. Y ello lo realiza no mediante la conformación de un lenguaje artificial o mediante una estructuración conceptual ahistórica sino a través del mismo lenguaje natural que tiene como objeto de estudio. Por otro lado, el tener al propio lenguaje natural como medio de reflexión según su configuración temporal la hermenéutica filosófica reconoce su determinación histórica en cuanto interpretación. Reconoce el hecho de estar obrada por la historia y de ser parte de ella. El trabajo de la historia, de este modo, se desentiende de la hermenéutica ilustrada basada en un procedimiento formal fuera del tiempo histórico como de la hermenéutica romántica basada en una metodología que hace la conciencia histórica un objeto teórico desligado del acto interpretativo. El trabajo de la historia, entonces, comporta el rasgo básico propio de la retórica: la metadiscursividad. Él es un indicador tanto de la reflexión sobre el discurso como una iluminación sobre las implicaciones normativas del mismo. Este término gadameriano resuelve en sí mismo la idea de:

- a) Por un lado, rastrear el modo en que el discurso plasma su comprensión de algo en el lenguaje;
- b) Y por otro lado, alumbrar las condiciones mediante las cuales dicho discurso toma ese modo de plasmar su comprensión.

La comprensión, en acto, en cuanto comprensión de algo, se entiende desde el principio hermenéutico del trabajo de la historia a través del modo en que se realiza y las determinaciones históricas que la configuran. Esto representa la bisagra por el cual gira la comprensión y se muestra en sus posibilidades inherentes. La tarea hermenéutica, debido a la ambigüedad del trabajo de la historia, radica en elaborar un discurso que sea capaz de mostrar el *cómo* de la realización de la comprensión y el *por qué* de ese acto aplicativo. Estas dos coordenadas son posibles en tanto la hermenéutica entienda previamente la transmisibilidad del sentido a través de la historia y su contenido normativo. Y es, debido a esto, que Gadamer comprende la *Überlieferung* (tradición) en un doble sentido. Con ello queremos decir que la *Überlieferung* se entiende como transmisión y como contenido normativo. La tradición es, por un lado, la posibilidad de transmisión del sentido a lo largo de la historia y, por otro lado, los contenidos normativos que determinan nuestro modo actual de comprensión. Ambas acepciones registran la forma en que se dan el *cómo* y el *por qué* de la comprensión. La tradición, entendida según estas connotaciones, es el medio por el cual el trabajo de la historia opera iluminando los modos y las condiciones de la comprensión. Y eso sólo puede realizarse si se entiende la labor hermenéutica como metadiscurso. Donde dicha labor no es más que aquello que muestra el trabajo de la historia. Esto entronca perfectamente con la intención gadameriana de retrotraerse a la concepción humanista no instrumentalista del lenguaje y no metodológica de la verdad. Una mirada estructural e histórica se ofrece en lo que hemos venido mencionando sobre la distinción poco trabajada que Gadamer realiza entre *expressio* y expresión (*Ausdruck*). La traducción alemana romántica del viejo término latino transforma su sentido y configura una nueva manera de comprender la ".expresión" sobre la base de la relación sujeto y objeto. El punto hermenéutico central de Gadamer radica en recuperar la configuración humanista de la ".expresión" donde la dimensión retórica se encontraba presente. Allí la ".expresión" siempre es pensada como impresión (*Eindruck*). Toda expresión es una impresión, y como tal, la cosa sólo es comprendida en el espacio comunicativo de los interlocutores. El autor de *Wahrheit und Methode* considera, de esta forma, que la rehabilitación de la vieja *expressio* implica la vuelta a una concepción presubjetivista. Y ello conlleva no sólo comprender la vinculación entre retórica y hermenéutica desde

su operatividad metadiscursiva sino también desde la acentuación del nivel pragmático del discurso sobre el nivel semántico (Beuchot 1998, pp. 143-147). Tanto retórica como hermenéutica tienen lo que llamamos una "actitud pragmática". Es decir, la hermenéutica filosófica considera al discurso tal cual lo entiende la retórica clásica; por lo menos hasta su fase romántica. El discurso es acción; específicamente, acción retórica (Todorov, 1977; López Eire, 2007; Beale, 1987). Que sea "acción retórica" implica no sólo que todo discurso debe agradar, instruir y con-mover (*delectare, docere et movere*) sino que debe reconocerse en él tres rasgos básicos:

- 1) la racionalidad está discursivamente ligada.
- 2) el sentido está contextualmente ligado.
- 3) el sentido debe verse a partir de una comprensión históricamente ligada.

El trabajo de la historia mismo es el que posibilita la hermenéutica como autoesclarecimiento del discurso que determina los modos de comprensión. Este gesto metadiscursivo de la hermenéutica es el que manifiesta la interpretación en su intento de transparentar el texto. Pero, a diferencia de la hermenéutica ilustrada, la hermenéutica filosófica toma conciencia del carácter finito que recubre toda interpretación, su fisonomía histórica, y reconoce la imposibilidad de una transparencia absoluta. La ambigüedad del trabajo de la historia es lo que permite que dicho principio opere como la estructura reflexiva (*reflexive Struktur*) del *verbum* que hace de la misma una indicación no sólo sobre las transformaciones semánticas del discurso sino también de la praxis envuelta en este último. Es lo que Gadamer denomina como el camino que va desde el concepto a la palabra y desde la palabra hacia el concepto. Esta indicación establece lo que podríamos llamar un corolario hermenéutico fundamental del principio del trabajo de la historia: que la praxis humana sólo puede ser indagada a través del medio lingüístico (*das sprachliche Medium*) que la transmite (1993, p. 324). Esto, para Gadamer, implica no sólo tomar la indagación de la praxis desde el centro del lenguaje sino también en acentuar el carácter comunicativo del lenguaje. Esto significa que discurso y acción se copertencen sustancialmente entendiendo la conjunción entre lenguaje y praxis desde un marco retórico y no lógico. Por eso decimos que la hermenéutica manifies-

ta una actitud pragmática en la que el discurso es comprendido como acción retórica.

Referencias

- Arndt, A., 2003, "Schleiermachers Hermeneutik im Horizont Gadamers", en Wischke, M. y Hofer, M. *Gadamer Verstehen. Understanding Gadamer*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Beale, W., 1987, *A Pragmatic Theory of Rhetoric*, Illinois University Press, Illinois Southern.
- Benjamin, W., 2007, "El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán", en Benjamin, W., *Obras*, Libro I, vol. I. Abada, Madrid.
- Beuchot, M., 1998, *La retórica como pragmática y hermenéutica*, Anthropos, Barcelona.
- Crouter, R., 2005, *Friedrich Schleiermacher. Between Enlightenment and Romanticism*, Cambridge University Press, New York.
- Dilthey, W., 2000, *Dos escritos sobre hermenéutica. El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*, Istmo, Madrid.
- Gadamer, H.G., 1975, *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen.
- , 1995, *Hermeneutik im Rückblick*, Mohr, Tübingen.
- , 1993, *Hermeneutik II*, Mohr, Tübingen.
- Greisch, J., 1977, *Herméneutique et grammatologie*, C.N.R.S., París.
- Grondin, J., 1993, *L Horizon Herméneutique de la Pensée Contemporaine*, Vrin, París.
- , 2003, *Introducción a Gadamer*, Herder, Madrid.
- Humboldt, W. von., 1836, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Akademie der Wissenschaften, Berlín.
- Laborda, X., 2002, "Historiografía lingüística: veinte principios del programa de la investigación hermenéutica", en *Revista de Investigación Lingüística*, N° 1, Vol V, pp. 179-207
- Lafont, C., 1993, *La razón como lenguaje*, Visor, Madrid.
- López Eire, A., 2007, "Rhetoric and Language", en Worthington, I. (ed.) *A Companion to Greek Rhetoric*, Oxford Blackwell.
- Todorov, T. 1977, *Théories du symbole*, Éditions du Seuil, París.

Recibido el 11 de Febrero de 2011

Aceptado el 10 de Mayo de 2011