

## LAS RAÍCES ILUSTRADAS DE LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA

Leandro Catoggio

### RESUMEN

La hermenéutica filosófica de Gadamer ha restituido la historia global de la hermenéutica para el pensamiento contemporáneo. Su proyecto filosófico se alinea a una historia que incluye pensadores como Heidegger, Dilthey o Schleiermacher. Pero en esta línea histórica la hermenéutica durante su etapa ilustrada ha quedado olvidada. La hermenéutica ilustrada de los siglos XVII y XVIII no ha sido tenida en cuenta por los proyectos hermenéuticos contemporáneos. Nuestro interés radica en observar cómo esta etapa, a pesar de haber sido relegada, influye en el proyecto contemporáneo de la hermenéutica gadameriana. Según esto, nos abocaremos a dilucidar cómo actúa la naciente hermenéutica profana durante la modernidad. Para ello nos centraremos en algunos autores modernos como Chladenius y Dannhauer, a través de los cuales observaremos las problemáticas que trabajan en el campo hermenéutico y sus intentos de resolución. Y por último, intentaremos delinear aquellos aportes propios de estos autores en el proyecto contemporáneo de Gadamer.

### PALABRAS CLAVE

*Hermenéutica, Ilustración, distancia temporal, oscuridad, interpretación.*

### ABSTRACT

Gadamer's philosophical hermeneutics has restored the global history of hermeneutics for contemporary thought. His philosophical project is in line with a history that includes thinkers as Heidegger, Dilthey or Schleiermacher. But in this historical line hermeneutics during his enlightened stage has remained forgotten. The enlightened hermeneutics of the XVII and XVIII centuries has not been taken into account by the contemporary hermeneutical projects. Our interest lies in observing how this stage, in spite of having been relegated, influences the contemporary project of the gadamerian hermeneutics. According to this, we will aim at explaining how the nascent secular hermeneutics operates during modernity. For doing that we will focus on some modern authors like Chladenius and Dannhauer for looking at the problems that they worked in the hermeneutic field and their attempts of solution. And finally we will try to outline the contributions due to these authors in Gadamer's contemporary project.

### KEY WORDS

*Hermeneutics, Enlightenment, temporary distance, darkness, interpretation.*

*eidos*

ISSN: 1692-8857

Fecha de recepción: mayo 28 de 2010

Fecha de aceptación: septiembre 2 de 2010

Leandro Catoggio\*

Universidad Nacional de Mar del Plata (Argentina)

**EL PROBLEMA DE LA HISTORIA DE LA HERMENÉUTICA:  
UNA O DOS TRADICIONES**

Un reproche que suele hacerse a Gadamer tiene que ver con la mirada estrecha que ha tenido en *Wahrheit und Methode* (1975) con respecto al origen de la hermenéutica y las problemáticas que se desencadenaron durante la modernidad (Cfr. Greisch, 2001, pp. 86-88; Scholz, 1999, pp. 134-135; Hasso Jaeger, 1974, pp. 35-84)<sup>1</sup>. Esto se debe no sólo a la recepción gadameriana de la hermenéutica heideggeriana sino también a la aceptación sin más que tuvieron ambos de la historia de la hermenéutica que había realizado Dilthey en 1900 con su trabajo *Die Entstehung der Hermeneutik*. En este trabajo Dilthey (2000) elabora una historia de la hermenéutica de forma unívoca, que proyecta un hilo conductor desde la antigüedad y la patrística pasando por la Reforma de Lutero hasta llegar al proyecto hermenéutico de Schleiermacher (Dilthey, 2000, pp. 20-79). Es una historia que, sistemáticamente, deja de lado el desarrollo de la hermenéutica en la modernidad prerromántica. Es como si hubiese habido un corte temporal que sólo se recupera en el siglo XIX con Schleiermacher. Esta fue, justamente, la recepción de la historia de la hermenéutica que tuvieron en principio tanto

---

\* leandrocatoggio@gmail.com.

Dirección: Calle Palestina (ex Génova) 6621, ciudad Mar del Plata, provincia de Buenos Aires, Argentina CP 7600.

<sup>1</sup> Se debe mencionar que este reproche resulta justificado en el marco de *Wahrheit und Methode*, ya que Gadamer mismo ha reconocido esta falta y la ha intentado subsanar mediante sus textos "*Rhetorik und Hermeneutik*" y "*Logik oder Rhetorik? Nochmals zur Frühgeschichte der Hermeneutik*", en GW II, 1993, pp. 276-291 y pp. 292-300.

Heidegger (1982) como Gadamer (1975, 1993) en sus proyectos. La diferencia con respecto a la hermenéutica anterior, incluida la diltheyana, va a señalarse en el giro ontológico efectuado por Heidegger en sus lecciones tempranas de Freiburg. De esta forma, la hermenéutica realiza un giro ontológico anclado en el lenguaje que transforma su operatividad filosófica.

La recuperación del sentido antiguo, específicamente aristotélico, de la noción de *hermeneien* que realiza Heidegger tiene como motivo fundamental develar la facticidad de la vida humana tal cual esta se desarrolla. De hecho, la hermenéutica se define como la realización del *hermeneien*; la interpretación de la facticidad (Cfr. Heidegger, 1982, p. 14). En sus lecciones de 1923, "*Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*", se puede observar cómo éstas resultan cruciales no sólo para comprender el concepto de *hermenéutica* desarrollado por el primer Heidegger sino también para observar cuál es el alcance que tuvo en la concepción gadameriana de la misma en su extensa obra "*Wahrheit und Methode*". En dicho seminario de 1923, Heidegger explicita su noción de hermenéutica y, a su vez, se distancia de la consideración clásica de la hermenéutica construida, principalmente, por Schleiermacher y Dilthey. El giro ontológico de la hermenéutica lo consideramos a partir de esta definición heideggeriana: «*Der Ausdruck Hermeneutik soll die einheitliche Weise des Einsatzes, Ansatzes, Zugehens, Befragens und Explizierens der Faktizität anzeigen*» (Heidegger, 1982, p. 9)<sup>2</sup>.

Esta definición adquiere un resultado fundamental en la historia de la hermenéutica. Pasa de ser una metodología de lectura de textos a ser un homónimo de la filosofía (Cfr. Heidegger, 2005, p. 364). Con ello sólo queremos indicar el giro ontológico que surge durante el siglo pasado en la hermenéutica. Más adelante observaremos las distinciones entre la hermenéutica fenomenológica de Heidegger y la hermenéutica filosófica de Gadamer. En lo referente a esta última, Oliver Scholz (1999), justamente, menciona

<sup>2</sup>El término hermenéutica pretende indicar el modo unitario de abordar, plantear, acceder a ella, cuestionar y explicitar la facticidad".

que el proyecto gadameriano de una *hermenéutica filosófica* no se corresponde con el término *hermenéutica* que se utilizaba durante los siglos XVII y XVIII<sup>3</sup>. Es decir, el giro ontológico correspondiente a la hermenéutica mediante las obras de Heidegger (1982, 2005) y Gadamer (1975, 1993), a pesar de sus propias diferencias, se realiza sobre la base de una tradición dirigida por el trabajo citado de Dilthey, que no se relaciona con el conjunto total de la historia de la hermenéutica. Esto se corresponde perfectamente con el adjetivo de *filosófica* puesto al proyecto gadameriano. Más allá de no tener en cuenta la totalidad de la historia de la hermenéutica, la obra de Gadamer, al apelar a dicho calificativo, se desenvuelve correctamente en su distinción con la tradición hermenéutica precedente. A partir de Heidegger la concepción precedente se resignifica dando paso a una caracterización ontológica de la hermenéutica. El punto en cuestión surge con la pregunta de si esa resignificación de la tradición hermenéutica contempla o no ciertos problemas devenidos del pasado que persisten en la actualidad. Es decir, si este giro ontológico es solamente una nueva forma de ver los problemas tradicionales de la hermenéutica o si aquellos quedan absolutamente obsoletos.

Si tenemos en cuenta este recorte histórico, la problemática que surge con ello no es sólo una cuestión de fidelidad histórica sino de olvido de ciertos problemas propios del ámbito hermenéutico que pueden aún ayudar a comprender las dificultades actuales de esta corriente; sobre todo si tenemos en mente la noción de universalidad del proyecto gadameriano. No queremos decir con esto que dicho olvido fue realizado intencionalmente ni que los problemas hermenéuticos prerrománticos fueron desdeñados a propósito. Solamente queremos mencionar que este olvido ha tenido dos consecuencias importantes:

---

<sup>3</sup>«Dabei wird nicht genügend beachtet, dass mit Gadamer Rede von *philosophischer Hermeneutik* eine Verwendung des Terminus *Hermeneutik* vorliegt, die sich sowohl von dem Begriff einer *hermeneutica generalis*, wie er im 17. und 18.» (Scholz, 1999, p. 134).

1. Por un lado, que la hermenéutica contemporánea de origen heideggeriano es un resultado histórico de una cierta línea de investigación de una particular tradición del pensamiento hermenéutico.

2. Y, por otro lado, que el poco aludido olvido de una etapa de este desarrollo presenta una serie de problemas e intentos de resolución que pueden esclarecer ciertas incertidumbres actuales.

Si seguimos a Greisch (2001, pp. 86-87) en su intento de iluminar esta dificultad nos vemos ante dos tipos de lectura que se han hecho de la historia de la hermenéutica. Una es la que reconocemos con el giro ontológico contemporáneo llevado a cabo por Heidegger. Ella arranca con la crisis de la Reforma en Wittenberg para luego pasar a Halle que se convertirá en la *capital de la hermenéutica universitaria* (Greisch, 2001, p. 86). Allí se enfrentarán durante un siglo la rama pietista y la rama racionalista por el predominio de la hermenéutica. Y es en esta misma ciudad donde el joven Schleiermacher comienza a impartir sus clases a pesar de no haber nunca impreso en vida sus lecciones de hermenéutica. Luego, en Breslau y Berlín con Dilthey, la hermenéutica terminará por afianzarse para encontrar su recepción ontológica en Freiburg con Heidegger y prosperar en Heidelberg con Gadamer. Este recorrido es el más conocido y el que Dilthey plasma en su estudio histórico *“Die Entstehung der Hermeneutik”* y que tiene como trasfondo el trabajo póstumo de Schleiermacher *“Über das Konzept der Hermeneutik”*. Mediante este escrito es que Dilthey reconoce no sólo las propias elaboraciones de Schleiermacher sino también el *ambiente hermenéutico* del siglo XIX.

La otra lectura que se puede hacer es la que Greisch denomina como la segunda trayectoria que parte de Estrasburgo y encuentra a Johann Konrad Dannhauer como su principal exponente (Greisch, 2001, p. 86). Este teólogo del siglo XVII se reconoce como el autor del semineologismo (*Halbneologismus*) hermenéutica para designar un nuevo *modus sciendi*, consignado a perfeccionar los argumentos contenidos en el *“Peri hermeneías”* de Aristóteles (Scholz, 1999, p. 36). Es mediante su libro *“Idea bonu interpretis et*

*malitiosi calumniatoris*”, de 1630, que bosqueja la noción de una *hermeneutica generalis* y entiende a la propia hermenéutica como una disciplina filosófica autónoma<sup>4</sup>. Esto se fundamenta en dos silogismos deductivos que Dannhauer utiliza siguiendo la autoridad de Aristóteles en la materia:

1. «*Omne scibile habet aliquam sibi respondentem scientiam philosophicam. Modus interpretandi est aliquod scibile. Ergo Modus interpretandi habet aliquam sibi respondentem scientiam philosophicam*» (Todo aquello que es objeto de saber responde a una ciencia filosófica. Todo modo de interpretación es un objeto de saber. Por ende, todo modo de interpretación responde a una ciencia filosófica).

2. «*Omnis modus sciendi est pars logicae. Modus interpretandi est modus sciendi: Ergo Modus interpretandi est pars logicae*» (Todo modo de saber es parte de la lógica. El modo de interpretación es un saber. Por ende, el modo de interpretación es parte de la lógica) (Dannhauer, en Strassburg, 1630, p. 5, citado por Scholz, 1999, p. 37).

De aquí podemos desprender algunas conclusiones importantes para la historia de la hermenéutica. Entre ellas mencionamos las siguientes. Primero, que la hermenéutica en su etapa ilustrada tuvo un proyecto serio de realizar una hermenéutica universal, como más adelante lo confirmaron los continuadores del proyecto de Dannhauer, Chladenius y Friedrich Meier<sup>5</sup>. Segundo, la hermenéutica por primera vez se convierte en una disciplina propia de la filosofía y no una subsidiaria de la filología. Tercero, la pretensión heideggeriana de volver a la obra aristotélica como principio de

---

<sup>4</sup> «In der “Idea boni interpretis et malitiosi calumniatoris” (1630), der kurz darauf vorgelegten ersten Ausarbeitung einer hermeneutica generalis, wir die Hermeneutik als selbständige philosophische Disziplin erstmals wirklich greifbar» (Scholz, 1999, pp. 36-37).

<sup>5</sup> Cabe aquí mencionar otros autores que también realizaron una hermenéutica universal como Johannes Clauberg, Christian Weise, Christian Thomasius, Christian Crusius, Alexander Baumgarten, Johann Lambert; entre otros (Cfr. Scholz, 1999, pp. 35-68). Nosotros nos restringiremos específicamente a los mencionados en el cuerpo del texto por dos razones. La primera es debido a que dichos autores son los que Gadamer trabaja y cita en su obra (1975, 1993). La segunda es que, para nuestra lectura, esos representantes de la hermenéutica ilustrada marcaron las principales diferencias dentro de la tradición hermenéutica.

la hermenéutica debe, al menos, confrontarse con la *hermeneutica generalis* de Dannhauer y su interpretación del *Peri hermeneías* aristotélico junto a la relación efectiva entre hermenéutica y lógica en la Ilustración. Cuarto, y quizás más interesante, la hermenéutica ilustrada de este autor hunde sus raíces en la lógica como fundamento argumentativo del *modus interpretandi*.

Para Dannhauer la *hermeneutica generalis* es un instrumento que le sirve a la lógica para discernir los pasajes oscuros de los textos que no ofrecen una interpretación unánime. Es decir, las ambigüedades que presenta el texto no pueden remediarse con la lógica sino con otra disciplina que sea capaz de esclarecer la plurivocidad del significado. De esta forma, la hermenéutica se presenta como un modo de saber que es capaz de detectar el error y encontrar la verdadera interpretación de textos o pasajes oscuros. Y esta va a ser la idea que tiene el teólogo de Estrasburgo con respecto al *boni interpretis*: «*interpretes enim est analyticus orationum omnium quatenus sunt obscurae, sed exponibiles, ad discernendum verum sensum a falso*» (el intérprete es el analista de todos los discursos que son oscuros, pero exponibles, y discierne el sentido verdadero del falso) (Dannhauer, en Strassburg, 1630, p. 29; citado por Grondin, 1999, p. 84). Esta idea racionalista del *boni interpretis* conlleva la noción esencial de transformar todos aquellos pasajes que son oscuros en claros. Es decir, la hermenéutica como disciplina científica debe ser capaz de traducir todo discurso ilógico en un discurso lógico. Incluso los pasajes que incluyen elementos retóricos (Ej. la metáfora) o poesía deben traducirse en proposiciones que enuncien el sentido verdadero o falso del pasaje en cuestión. Pero el punto en este caso radica en cómo el intérprete determina la claridad u oscuridad de un pasaje. Es decir, la metáfora claridad-oscuridad precede al discernimiento del sentido verdadero del falso. La pregunta recae sobre esto mismo: en cómo se comprende la claridad de un discurso o, mejor, cómo se logra diferenciar un pasaje claro de un pasaje

oscuro. En adelante nos detendremos en este problema central de la hermenéutica y veremos cómo esto se inserta en el intento contemporáneo de fundamentar una hermenéutica universal.

#### EL *ARS INTERPRETANDI* Y SU ESTRUCTURA RETÓRICA

A pesar de comprender a la hermenéutica como una disciplina científica y subsumida a la lógica, Dannhauer no deja de reconocer en la *elocuentia* escrita un rasgo retórico contenido en la interpretación del texto. En realidad aquí nos encontramos con una variación importante dentro de la tradición retórica. El pasaje del lenguaje oral al lenguaje escrito a partir de la imprenta y el nacimiento de la lectura silenciosa y privada guían a la retórica a un nuevo papel histórico. El siglo XVII no sólo era consciente de este hecho fundamental sino también de lo que implicaba el concepto de *elocuentia* desde la antigüedad. La *elocutio* personal de un autor es el ropaje lingüístico que utiliza, la encarnación de sus ideas y el modo en que estas se muestran al lector o interlocutor. Pero ello, a su vez, se encuentra relacionada de una forma concisa en el escrito. La *elocutio* como formulación lingüística está íntimamente relacionada con la gramática del texto. Toda formulación lingüística, sea esta oral o escrita, para la retórica debe cumplir con la *recti dicendi*. Es decir, la *elocutio* es el *ars bene dicendi*, el arte del buen decir. Y como tal debe presentar no sólo una correcta formalidad gramatical de la expresión sino también una virtud retórica fundamental: la claridad. Justamente la virtud retórica de la claridad es la que impele al autor a lograr una fácil inteligibilidad de su discurso. Esto, por otro lado, ya lo mencionaba Aristóteles en su *Retórica* cuando dice que la virtud de la dicción es que sea clara (...λέξεως ἀρετή σαφή εἶναι) (1404b 1-2).

El libro III de la *Retórica* aristotélica es el texto que pasa a convertirse en la parte más trabajada en la posteridad, y es en él donde la *elocutio* es el centro de atención del estagirita. Esto se comprende a partir de lo que Aristóteles percibe como discurso (*lógos*): «no basta saber lo que hay que decir, sino que es necesario



también dominar cómo hay que decir esto, lo cual tiene mucha importancia para que el discurso parezca apropiado» (1403b 15-18). Este estudio de la retórica por parte de Aristóteles delimita el campo de la elaboración de la misma en los siglos posteriores. Lo que más adelante contendrá el término *elocutio* será un residuo y readaptación de estas definiciones aristotélicas (Cfr. Bianchi, 2007, pp. 49-71). Este análisis del Libro III opera de manera semejante a un análisis del lenguaje; más precisamente un análisis de una lengua particular, la griega. Pero ello no invalida la transmisión del corpus retórico aristotélico como una serie de preceptos que constituirán en el futuro la metodología generativa de esquemas discursivos. La claridad de la dicción por parte del orador en la antigua Grecia, según observamos en la teoría aristotélica, se manifiesta en un buen uso de los aspectos sintácticos de la lengua. La habilidad del orador en estos aspectos de la lengua le permite no sólo lograr la inteligibilidad de su discurso sino también la propiedad del discurso a la temática tratada. Aristóteles escribe sobre la claridad del discurso a partir de la correcta expresividad de la lengua: «porque el principio del discurso es el hablar puro (ἔστι δ' ἄρχή τῆς λέξεως τό ἐλληνίζειν)» (1407a 20). Esta noción abarca cinco condiciones: el buen manejo de las conjunciones; el uso de palabras adecuadas al tema en cuestión y no el uso de términos generales abstractos; no servirse de términos ambiguos; distinguir y aplicar de forma correcta los géneros de las palabras; y saber expresar con exactitud los números gramaticales.

Estas consideraciones gramaticales que menciona Aristóteles son las que en la versión latina se traducirán como la virtud retórica del *sermo purus* con Quintiliano. Esto, por otro lado, permite que lo escrito sea legible al igual que a lo bien pronunciable; que para el estagirita aluden a lo mismo, adelantándose de esta manera a Melanchton en la modernidad con la transferencia del *ars bene dicendi* al *ars bene legendi*. De esta forma la claridad de los discursos, tanto en su versión oral como escrita, depende de estas condiciones que Aristóteles menciona sintéticamente como el *hablar puro*. De hecho, la oscuridad se produce cuando no se utilizan adecuadamente estas

reglas del discurso. Según ello podemos ver el consejo que ofrece el autor de la *Retórica* con respecto a la correcta expresividad de la lengua: «Es oscuro (ασαφή) el estilo si no terminas de decir algo antes, cuando vas a intercalar muchas cosas en el medio (...)» (1407b 22). De esta manera muestra cómo el logro del intercambio discursivo depende de la corrección expresiva.

Con ello queremos mostrar que el señalamiento que hace Gadamer de la presencia de la retórica en el siglo XVII y, particularmente, en Dannhauer se justifica desde una tradición antigua que aún en el comienzo de la modernidad permanece viva. El uso hermenéutico de la metáfora de la claridad y oscuridad es una deuda con la formación discursiva de la retórica. Es más, la dicotomía metafórica presente en Dannhauer es incluso aún hoy en el ámbito de la hermenéutica un ingrediente esencial. Esta denominación de la legibilidad de la lengua en casos orales o escritos devenida de la retórica griega confluye de una manera importante en el humanismo renacentista. El *boni interpretis* del teólogo moderno no es ajeno para nada al *ars bene dicendi*. El *boni interpretis* realiza la operación primordial de despejar en su lectura la verdad de la falsedad del sentido a través de la ubicación de los pasajes que encuentra oscuros. La dicotomía claridad-oscuridad es la metáfora precedente a la lógica. Es decir, la no determinación unívoca de ciertos pasajes implica que se debe, ante todo, reconocer dichos pasajes como oscuros. Justamente la hermenéutica es el nombre para la acción de hallar un sentido pleno a discursos o partes de discursos que no resultan comprensibles en una primera instancia. La unidad y pluralidad significativa del texto se corresponde con la claridad y oscuridad del mismo. La metáfora claridad-oscuridad reside en el tejido textual que responde al *ars bene dicendi*. Si el texto no está conformado sobre la base de una inteligibilidad plena, de una *recti dicendi*, el escrito resulta oscuro, ilegible.

Esto se puede observar bien en el caso concreto de la producción de discursos de una lengua concreta como el latín. En el humanismo y aún en la modernidad del siglo XVII el latín era la lengua erudita y mediante la cual el conocimiento se transmitía. El latín era

la lengua del saber. El lector o autor debía utilizar de forma correcta esta lengua para transmitir su información. La interpretación y con ella la comprensión estaban subordinadas a una rectitud formal de la lengua. Durante el siglo XVIII, con Vico puede observarse esto perfectamente. El filósofo napolitano en su tratamiento de la *eloquentia* dice que, por un lado, la elocución es la parte principal de la retórica y, por otro lado, que «la elocución es la exposición de las palabras idóneas y de las expresiones acomodadas a los argumentos ya encontrados y dispuestos ordenadamente» (Vico, 2004, p. 74). Y con respecto al latín como la lengua del orador dice que los tres apartados de la elegancia latina son la selección de palabras, la colocación latina y la correcta pronunciación (Vico, 2004, p. 76). Con ello podemos ver la forma en que el reclamo aristotélico al orador pasa al latín y al pensamiento ulterior como *sermo purus*. Por otro lado, esto es lo que lleva a Vico a realizar una historia de la lengua latina teniendo en mente el latín romano como el momento histórico donde dicha lengua alcanza su idealidad: «siglo de oro de la lengua, en la que los romanos compitieron con los griegos tanto en elocuencia como en filosofía» (Vico, 2004, pp. 76-90). Por eso se puede «comparar la vida de la lengua latina a imagen de la vida humana, pues, como ella, también tiene su infancia, adolescencia, edad adulta, vejez y decrepitud» (Vico, 2004, p. 76).

La *recti dicendi*, por ese mismo motivo, estaba emparentada con el manejo y conocimiento de la gramática. Esta última era un saber no desligado de la retórica; es más, constituía junto con ésta la condición de posibilidad de todo discurso. Los humanistas comprendían esto y reconocían que, por ejemplo, la ortografía y la prosodia o métrica eran constitutivas de la transmisión del conocimiento. «El estudio de la gramática por éstos realizado se aliaba íntimamente a la retórica e incluso se subordinaba a ella, pues se estudiaba la gramática con el propósito de tener un dominio correcto del latín, por ser esto un requisito de cualquier composición literaria» (Kristeller, 1982, p. 332). Por ello en el siglo XV italiano se produce un ascenso de la gramática y la retórica. El renacimiento realiza un cambio con respecto a la época medieval.

La retórica, como la gramática, ya no se encuentra dentro de las artes liberales donde se encontraba conducida por el *quadrivium* de la aritmética, la geometría, la astronomía y la música. En las universidades medievales el *trivium* de la retórica, la gramática y la dialéctica sólo eran conjuntos de saberes preparatorios para la lógica y la filosofía natural (Cfr. Kristeller, 1982, pp. 324-325).

En el siglo XV se produce una variación con respecto a ello y la gramática y la retórica conforman, junto a la poesía, la historia y la filosofía moral, los *studia humanitatis*; lo que hoy mismo reconocemos, con algunas variaciones, como las humanidades. Estos *studia humanitatis* fueron los que dieron origen al término *humanista* para aquellos que se dedicaban a esos estudios (Cfr. Kristeller, 1982, p. 325). Con ello Cicerón se torna el centro de atención del humanismo y su división de la retórica en *inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *memoria* y *pronuntiatio* se transforma en el eje de la recepción de la tradición retórica (Cfr. Petrus, 1997, p. 24). De hecho, Kristeller no duda en afirmar que «es necesario comprender el humanismo renacentista como una fase característica de lo que podríamos llamar la tradición retórica de la cultura occidental» (Kristeller, 1982, p. 41). De igual forma piensa Barthes, con la diferencia de que la rehabilitación de la retórica frente a la lógica y la dialéctica filosóficas se remonta a la antigüedad. «Aparece así una oposición que tendrá una gran fortuna mítica (que aún dura): la de lo concreto y lo abstracto: las *Lettere* (partiendo de la *retorica*) serán concretas, la filosofía (partiendo de la *dialéctica*) será abstracta» (Barthes, 1982, p. 27).

Ya hacia el fin de del siglo XV los humanistas se habían afirmado en las universidades renacentistas y cultivaban las humanidades como desarrollo de la sabiduría (*sapientia*) y la elocuencia (*eloquentia*). Esto es lo que, por otro lado, Gadamer reconoce en el renacimiento y utiliza como antecedente del concepto romántico de *Bildung*: el *sensus communis* (Cfr. 1975, pp. 16-26). Retórica y gramática, entonces, configuran en el humanismo la *recti dicendi* que conformarán las narraciones populares y eruditas. El conocimiento de la gramática y los elementos de la retórica como el estilo

y el ornato conforman la *eloquentia* de un texto que se determina como oscuro o claro. Como dijimos, la oscuridad o claridad de un texto depende del grado de adhesión que tiene al *ars bene dicendi*. El uso correcto de la lengua y la comprensión que se tiene de ella son los ejes sobre los cuales gira la retórica y su proyección en los textos. La búsqueda de la claridad implica la búsqueda de la *recti dicendi*. Así Lorenzo Valla, Nizolio y Pedro Ramus con su escuela «buscaban más la claridad que la precisión, dos cualidades que de ninguna manera significan siempre lo mismo» (Kristeller, 1982, p. 337).

El humanista español Juan Luis Vives recalca el tema de claridad y su relación con la elocución diciendo que: «*Non enim idem est dicere et bene dicere, loquentia et eloquentia*» (Pues no es lo mismo hablar que hablar bien, ni locuacidad que elocuencia) (1998, p. 4). El humanismo de Vives no sólo tiene relación con la vinculación entre *bene dicere* y *eloquentia* sino también con la relación ética que existe entre estos términos y la *prudentia*. Para este autor lo más apropiado del hombre prudente (*hominis prudentis*) es usar hábilmente el lenguaje y de forma adecuada<sup>6</sup>. El hombre sabio dice lo que es útil (*vir sapiens dicit quae prosint*).

Por ello los estudios humanísticos del renacimiento no comprenden la realización del texto sin un trasfondo ético. Otro ejemplo que se da en el renacimiento y resulta determinante al giro que va de la oralidad a la escritura es Melancthon (Cfr. Petrus, 1997, pp. 40-48). Este filósofo y su escuela establecieron explícitamente la continuación del *ars bene dicendi* en el *ars bene legendi*. La metodología de la escritura estaba organizada desde las reglas retóricas latinas de Cicerón y Quintiliano y más aún de la rehabilitada retórica aristotélica. La *elocutio*, de esta forma, pasa al texto escrito como el arte estilístico respetando las reglas propias del ámbito retórico, como ya anunciaba Aristóteles en su *Retórica*. La *recti dicendi* y todo lo que conlleva pasa a la escritura como la configuración correcta

<sup>6</sup>«*Non enim est aliud tantopere hominis prudentis, ac sermone apte uti, et dextere (...)*» (Vives, 1998, p. 4)

del estilo y la claridad conceptual del mismo<sup>7</sup>. La racionalidad de la hermenéutica del siglo XVII, como la de Dannhauer, es subsidiaria del cambio producido por los humanistas del siglo XV y XVI. Más allá de remitir la hermenéutica a la lógica, la concepción del texto tiene su origen en el humanismo.

#### DISTANCIA TEMPORAL Y CONCIENCIA HISTÓRICA

El interés por la elocuencia y la producción de textos que abarcó el renacimiento no mermó durante los siglos subsiguientes. Lo que se produjo fue una transformación y transmisión de las reglas y elementos de la retórica que pasaron no sólo a una hermenéutica secundaria de la lógica sino también a la conformación de las nascentes ciencias como los estudios sobre gramática de Port Royal y la reciente lingüística comparada. Se produjo una expropiación de estos elementos retóricos dejándola vacía y sólo como ornamento de los discursos; pero siempre todo estudio argumentativo-demostrativo supone una legibilidad o ilegibilidad del texto que remite a esta formación de la retórica. La metáfora claro-oscuro siguió el camino que encontramos ya en Dannhauer y con ello la *eloquentia* de la *recti dicendi*; es más, dicha metáfora refleja el paso del *ars bene dicendi* al *ars bene legendi*. El estatuto y determinación de una interpretación como correcta o incorrecta por parte del *boni intepretis* se apoya en la previa discriminación de la claridad u oscuridad del texto, como hemos dicho. Por eso podemos decir que esta metáfora, que encuentra su origen en la retórica antigua y continua en la modernidad, es el esquema generativo por excelencia de la hermenéutica. Dicha metáfora ya

---

<sup>7</sup> «Aber im Laufe der Melanchthonschen Darlegungen schiebt sich mehr und mehr das Lesen als scholes und die Übermittlung and Aneignung der in den Texten zugänglichen religiösen Wahrheiten vor das humanistische Ideal der Imitation. So übten die Rhetorikvorlesungen Melanchtons eine bestimmende Wirkung auf die Gestaltung des neuen protestantischen Schulewesens aus. Damit verlagert sich die Aufgabe von der Rhetorik weg auf die Hermeneutik, ohne dass ein adäquates Bewusstsein dieser Verschiebung bestand und erst recht, bevor der neue Name Hermeneutik gefunden war» (Gadamer, 1993, p. 281).

ocurre en la tradición antigua de la hermenéutica teológica, sobre todo en las traducciones de la Biblia. Es mediante esta metáfora que los estudiosos de la hermenéutica teológica se separarían entre los partidarios de una lectura del sentido literal y una lectura del sentido alegórico de la Biblia.

Es el propio Dannhauer quien se encuentra en el viraje hacia una hermenéutica sacra, a pesar de ser teólogo. El estatuto de la *racionalidad* de la *interpretatio* supera la dimensión de la Biblia y abarca toda producción escrita que se entienda como perteneciente a dicha disposición moderna. La *interpretatio* sufre este cambio ilustrado del siglo XVIII y transforma no sólo su modo de aplicación sino también la elección de los textos a analizar. Ya la Biblia no será el único texto para la labor hermenéutica. El siglo ilustrado presenta la oposición claridad-oscuridad de forma eminente en la hermenéutica y trabaja sobre ella y su significado metafórico mostrando, de esta forma, la vigencia de la *recti dicendi* retórica. La hermenéutica durante el iluminismo intenta diferenciarse del dogma eclesiástico que guiaba la interpretación de la lectura de la Biblia. La autoridad del dogma es superada mediante una hermenéutica profana en donde las reglas de la interpretación no estaban supeditadas más que a sí mismas. En este ambiente ilustrado tuvo su desarrollo la hermenéutica profana como una hermenéutica racional, donde la metodología de la interpretación responde tanto a una gramática como a una consideración extratextual como lo es la propia historia del texto y el conjunto de sus comentaristas a través del tiempo.

Lo que se tiene en cuenta en la comprensión de las escrituras es más bien el hecho de que ellas están conformadas por una serie de comentarios eruditos de distintas épocas, pero no que sus textos se encuentran en un orden temporal. Es decir, la historicidad del texto sólo se reconoce en los diversos modos de acceso a él. No se tienen en cuenta los diferentes sucesos históricos que pueden determinar la relevancia u ocultación de un determinado escrito. No se tenía en mente durante la hermenéutica ilustrada la posibilidad de la historicidad del texto en sentido estricto. Recién a finales del siglo



XVIII autores como Büsch o Schlözer reconocerán que los nuevos sucesos de la historia pueden determinar que un hecho pasado sea importante o no para el presente (Cfr. Koselleck, 1995, p. 190). Sólo podemos reconocer esta perspectiva en el caso de la crítica interpretativa que hace Spinoza en su *Tratado teológico-político*.

En el capítulo siete y ocho el filósofo holandés recusa el dogma eclesíástico de la interpretación bíblica y recomienda para la comprensión de textos históricos que se consideren la vida, las costumbres y la intención del autor. Otras recomendaciones de Spinoza son el perfecto conocimiento de la lengua del libro y el conocimiento de la historia de los sucesos registrados por el texto. Aquí sí podemos observar la mención de la historicidad propia del texto, aunque no sea ni mediante la consideración temporal del intérprete ni mediante los diversos acontecimientos históricos presentes o futuros que puedan cambiar la recepción y lectura de los textos. En el capítulo ocho, titulado “De la interpretación de la escritura”, Spinoza termina diciendo lo siguiente: «Está, pues, muy lejos de la verdad que el Pontífice romano tenga para interpretar la religión el mismo derecho que tenían los Pontífices hebreos sobre las leyes de su país; al contrario, se deduce fácilmente que cada uno tiene derecho a su propia interpretación» (1996, p. 45).

Este pasaje de Spinoza alude, indirectamente, a las tesis de Lutero y su consecuencia dentro de la interpretación de la Biblia. El punto esencial radica en la novedad de la concepción histórica del texto y en la independencia interpretativa del dogma eclesíástico. Esto es lo que va a desarrollar, sobre todo, la posterior hermenéutica en el siglo XVIII. La interpretación de corte racionalista va a tener en cuenta especialmente el modo de acceso a la obra a través de la operación metodológica, mediante reglas, que pueda resolver las oscuridades de la misma. Esta concepción racionalista de la hermenéutica sólo se comprendía como las diversas modalidades de apertura del texto a los ojos del lector. La concepción de fondo de la historicidad del texto refiere a la función metodológica que realiza el lector en su acto interpretativo. Es la confrontación con las distintas lecturas pasadas y los diversos métodos utilizados para



iluminar el texto. Este trasfondo metodológico de la historicidad del texto se corresponde con la historicidad propia del intérprete. La conciencia histórica atañe al orden temporal en que se encuentra el intérprete. Es aquí donde adquiere significado el acto reflexivo del intérprete sobre su propia condición de lector. Este acto reflexivo del intérprete es lo que desencadena un elemento particular de la hermenéutica: la distancia temporal.

La conciencia histórica es la reflexión que hace el lector sobre la distancia temporal que lo separa del texto. La hermenéutica de la época moderna toma conciencia de este hecho fundamental; el sujeto de la acción es el sujeto consciente de su presente histórico. Esto es lo que Szondi llama la doble intención «en el origen de la hermenéutica y en la motivación de la misma, a saber: la superación y la supresión de la distancia histórica entre texto y lector» (2006, p. 51). La hermenéutica moderna en su versión postrenacentista tiene conscientemente como su función esencial superar y suprimir el tiempo histórico que la separa del origen del texto. Con ello se difunde un rasgo patente de la hermenéutica contemporánea, el reconocimiento de la finitud cognitiva e interpretativa. El lector admite no sólo su diferencia de temporalidad con el texto sino también el carácter limitado e histórico de su función interpretativa.

Esto se observa bien en la hermenéutica moderna de Chladenius (1742), junto a la metáfora de la claridad-oscuridad. Este hermenéuta de la ilustración continúa con los planteamientos hechos por Dannhauer pero con la importante diferencia de ubicar a la hermenéutica a la misma altura que la lógica (Grondin, 1999, p. 85). La hermenéutica ya no es más subsidiaria de la lógica sino que es una rama del árbol gnoseológico del hombre tan importante e independiente como lo es la lógica. En su texto *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*, de 1742, Chladenius construye un planteamiento hermenéutico que sobrepasa las expectativas de Dannhauer y abre un conjunto de nuevos horizontes de comprensión del acto interpretativo. Gadamer recurre a él en *Wahrheit und Methode* para mostrar dos cosas. Primero, cómo la

hermenéutica se aleja del dogma teológico y recurre a todo tipo de textos; y segundo, cómo comienza a formarse la comprensión de la distancia histórica a través del concepto de *Sehepunktes* (punto de vista) (Cfr. Gadamer, 1975, pp. 171-172). Por eso, para Gadamer, Chladenius representa uno de los precursores del pensamiento histórico (*historischen Denkens*) que intentan dar algunas indicaciones para la interpretación de textos históricos<sup>8</sup>.

La referencia gadameriana a Leibniz no resulta casual en el contexto hermenéutico del siglo XVIII (Grondin, 2000, pp. 3-16). El proyecto del filósofo moderno de un lenguaje puro, algebraico, que pueda escapar a las ambigüedades de la lengua natural como lo es su *characteristica universalis*, es una referencia esencial de ello<sup>9</sup>. El modelo inacabado de Leibniz procura crear un tipo de lenguaje que pueda, por un lado, desenmascarar las problemáticas que se suscitan en torno a los malentendidos sobre el significado de las palabras; y, por otro lado, solucionarlos mediante una lengua universal que sea capaz de producir signos que representen a la perfección el pensamiento. Esto no sólo presupone un determinado tipo de racionalidad en común sino también la problemática que se deriva de la distinción entre pensamiento y lenguaje. Este intento de suplantar el lenguaje natural por uno artificial se centra en una cuestión fundamental para la hermenéutica. Es la idea de lograr una perfecta comprensión en la comunicación humana. La *characteristica universalis* es la producción de un lenguaje artificial donde se unen tanto el aspecto sintáctico como el semántico del lenguaje

---

<sup>8</sup>«Unter ihnen ist im besondern Chladenius als ein Vorläufer der romantischen Hermeneutik herausgestellt worden, und in der Tat finden wir bei ihm den interessanten Begriff des "Sehepunktes" als Grund dafür, "warum wir eine Sache so und nicht anders erkennen", einen aus der Optik stammenden Begriff, den der Autor ausdrücklich von Leibniz übernimmt» (1975, 171).

<sup>9</sup>El intento de crear un lenguaje artificial universal capaz de superar las ambigüedades de las lenguas naturales no pertenece sólo a Leibniz. Se pueden mencionar en el siglo XVII, entre otros, a: Georgius Dalgarno, "*Ars signorum, vulgo Characteristica universalis et lingua philosophica*" (1661); John Wilkins "*Essay towards a Real Character and Philosophical Language*" (1668) y Labbé, P., "*Grammatica linguae universalis*" (1663).

en pos de una comunicación humana libre de malentendidos y, por ende, de oscuridades.

Este proyecto leibniziano repercute en la tradición hermenéutica tanto como su desarrollo de la óptica influyó en Chladenius. La preocupación tanto de este último como de Friedrich Meier en el siglo XVIII radica en la comprensión del significado del texto expuesto en palabras por el autor del mismo (Cfr. Szondi, 2006, pp. 133-136). Con ello se hace referencia a la preocupación de estos hermeneutas modernos por la comunicación del significado del texto entre el autor y el lector. La duda leibniziana sobre la perfección en la comunicación humana y su intento de resolverla es una cuestión que retoma la hermenéutica moderna mediante sus planteamientos de una hermenéutica general que intente solucionar la comprensión entre el autor, el escrito y el intérprete. La realización de una metodología capaz de subsanar este problema es el fin de los hermeneutas modernos. No se puede comprender completamente un texto sin conocer la forma idónea de acceder a él. La reflexión sobre la propia lengua y el intento de recrearla mediante conceptos que puedan ayudar a interpretar pasajes oscuros es lo que los lleva a plantear una hermenéutica general. La distinción leibniziana entre pensamiento y palabra que surge en su *characteristica universalis* es una muestra de las intenciones de la modernidad hermenéutica<sup>10</sup>.

La superación y supresión de la distancia entre autor y lector sólo resulta posible sobre esta diferencia mencionada por Leibniz. Esto no implica que el pensamiento del autor y del lector se asemejen entre sí, sino que la *ratio* moderna como constitutiva del escrito conlleva un conocimiento objetivo del cual ambos pueden aferrarse. El conocimiento es conocimiento objetivo, un conjunto de *vérités de raison* (verdades de la razón) que sobrepasa la figura del autor y el intérprete. El texto contiene en sí mismo un desarrollo conceptual sobre una temática particular que cualquier lector está

---

<sup>10</sup>En el libro “Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano” Leibniz, por medio de su personaje Teófilo, menciona lo siguiente: «(...) lo arbitrario sólo existe en las palabras, y en absoluto en las ideas [...]» (1992, p. 350).

capacitado para alcanzar. El problema para la hermenéutica moderna no radica en la facultad racional de los individuos o en la capacidad cognitiva sino en la forma de expresión de los contenidos de esa facultad racional. El problema radica, justamente, en la expresión lingüística del pensamiento. Con ello observamos cómo aún en la modernidad actúan los preceptos aristotélicos acerca de la expresión de un lenguaje perfecto. Una de las condiciones del estagirita justamente decía que se debían utilizar palabras ajustadas al tema tratado y no términos ajenos al asunto. La *ratio universalis* garantiza un conocimiento objetivo y la posibilidad de comprensión de la temática formulada por el autor. La hermenéutica se ejerce sólo por la incorrección del lenguaje expresado por la obra.

El lenguaje resulta imperfecto por ser ambiguo y provocar una plurivocidad significativa. La reflexión del hermeneuta reside en este hecho y en el intento de reducir la brecha entre él y el autor por medio de la elucidación de la temática tratada en el texto. Esta distancia adquiere un plus de dificultad con la interpretación de los textos históricos. La distancia temporal resulta, de esta forma, un agregado de conflicto a la distancia que ya se encuentra entre el lector y el autor por la ambigüedad del lenguaje. La repercusión de estos temas en la modernidad apunta, sobre todo, a tratar de establecer una hermenéutica general capaz de resolverlos. La reflexión subjetiva del pensamiento moderno en la hermenéutica recae, entonces, en el problema de la comunicación entre autor y lector a través de dos tipos de distanciamientos: el distanciamiento temporal y el distanciamiento espacial o comprensivo entre el pensamiento de uno y otro a través de los signos gráficos. A su vez, estos tipos de distanciamientos estarán supeditados al fin buscado por la hermenéutica general: la comprensión perfecta del sentido del texto. Chladenius, como mencionamos antes, plantea una hermenéutica alejada de la lógica y de cualquier dominio particular que la tenga como simple especialización. En este autor encontramos tanto un preludio a la perspectiva relativista histórica

del intérprete como un planteamiento a la manera leibniziana de alcanzar un modelo capaz de resolver las ambigüedades del texto. Chladenius no sólo va a dar cuenta de esto en *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünfftiger Reden und Schriften*, de 1742, sino también en otro texto posterior *Allgemeine Geschichtswissenschaft*, de 1752.

#### TIPOS DE OSCURIDAD Y PUNTO DE VISTA

En su texto de 1742, Chladenius nos ofrece en su prólogo el tipo de trazado que realiza de su hermenéutica general y lo que entiende por *interpretación*. Allí encontramos de forma extensa lo resumido en su título. Lo que este autor entiende por *richtigen Auslegung vernünfftiger Reden und Schriften* es la base de planteamiento hermenéutico. La consideración de los textos racionales abre una diferencia fundamental con respecto a la hermenéutica tradicional. Esta ya no se ocupa de los libros que son sagrados, como la Biblia. La hermenéutica sólo apunta a aquellos libros que son únicamente productos de la razón humana. Los textos considerados revelados, como la Biblia, no son tenidos en cuenta por Chladenius. La distinción entre libros racionales y revelados culmina por distinguir una hermenéutica sacra de una hermenéutica profana. La hermenéutica ya no es más una subdisciplina de la teología ni está emparentada con el dogma cristiano. Ella es una disciplina autónoma capaz de brindar un modelo de interpretación de todos aquellos textos que tienen la Razón en común. Justamente es este mismo argumento el que le permite a Chladenius ofrecernos una posibilidad de desentrañar la oscuridad de un libro. Que tome sólo los textos juzgados *racionales* implica que la posibilidad de alcanzar el sentido verdadero de un texto sea cierta. El supuesto esencial de un tipo de racionalidad compartida alberga dicha posibilidad. Sólo es comprensible lo escrito por los hombres y para el hombre. Lo que está más allá de las facultades humanas resulta imposible de interpretar con la sola razón. La Biblia requiere una hermenéutica especial, una hermenéutica sacra con reglas especiales y específicas.

Esta distinción hace que Chladenius entienda por *interpretar* lo siguiente: «*Auslegen est daher nichts anderes, als diejenigen Begriffe beibringen, welche zum vollkommenen Verstand einer Stelle nöthig sind*» (1742, pp.1-2). Esta definición alberga en sí misma dos cuestiones importantes. La primera tiene que ver con la utilización de conceptos que puedan describir el sentido verdadero de un texto. Toda interpretación involucra una serie conceptual precisa que tiene el fin de salvar las oscuridades del texto. Los conceptos son, de esta manera, nociones compartidas que permiten exponer en palabras el contenido del escrito y la comprensión del pensamiento del lector. Por ello interpretar (*Auslegen*) resulta análogo a exponer (*aus-legen*) (Grondin, 1999, p. 90). Sacar a la luz el significado no comprensible inmediatamente. La mediación es este *Auslegen*, el ejercicio del lector en una reconstrucción lingüística apta para comprender lo que el texto quiere decir. La interpretación es la exposición del pensamiento del autor como el sentido verdadero del texto. Por otro lado, esta misma interpretación se manifiesta como una comprensión perfecta. El proceso medular de Chladenius radica en alcanzar el *entendimiento perfecto* (*vollkommenen Verstand*). El término *Verstand* aquí alude al sentido del pasaje a interpretar (Cfr. Szondi, 2006, p. 69). Es la unión tanto de lo subjetivo como de lo objetivo; la comprensión es la captación inteligible, mediante conceptos, del sentido verdadero del pasaje que se presta a malentendidos.

La misma noción de *perfección* (*Vollkommenheit*) en la comprensión de los textos reside en su concepción racional de la hermenéutica. La *Vollkommenheit* representa el punto de llegada y fin de la interpretación. Es ella la que determina, mediante la aplicación de conceptos a los pasajes oscuros, el acierto de la interpretación. El *vollkommenen Verstand* de un fragmento oscuro se debe a la acción del lector en el uso de conceptos adecuados a los determinados grados de oscuridad que se presentan. Ella no se logra con un conjunto de reglas universalmente válidas para cualquier tipo de dificultad que se da en el texto. La perfección sólo se alcanza mediante la correcta aplicación de los conceptos como normas interpretativas a

los diversos casos particulares de oscuridad. Chladenius menciona cuatro tipos de oscuridades en el prólogo:

1. El primer tipo de oscuridad alude a la posibilidad de un descuido de la edición del libro, y el pasaje que se presenta como oscuro es, en realidad, un pasaje corrompido que puede restaurarse cuando el crítico exhibe el texto corregido y completo.

2. El segundo tipo de oscuridad que menciona Chladenius refiere a un conocimiento insuficiente de la lengua en la cual está escrito el libro. Todo lector debe ser competente para el texto si quiere lograr una *vollkommenen Verstand*. Aunque tal insuficiencia puede subsanarse con el trabajo de un gramático o de un filólogo.

3. El tercer tipo es el más interesante, ya que alude al propio lector más allá de tener un conocimiento especializado como el de editor o filólogo. A veces la oscuridad se presenta mediante los pasajes ambiguos; es decir, aquellos pasajes que ofrecen una pluralidad de significados. Fragmentos ininteligibles de una manera unívoca.

4. Existe un cuarto tipo que no tiene para Chladenius una determinación precisa. Es la oscuridad que se presenta cuando un pasaje no muestra ninguno de los modos anteriores pero igualmente no se logra comprender. Son ideas que no se pueden alcanzar a comprender sin otro conjunto de ideas asociadas a ella.

Estos tipos de oscuridad conllevan la tarea de la *interpretatio*. Aquí se observa de manera indudable lo que mencionamos anteriormente sobre la metáfora de la claridad-oscuridad como esquema generativo de la hermenéutica. La búsqueda de la claridad por parte del intérprete es realizada por la reconducción conceptual de los pasajes oscuros al sentido verdadero. El siglo XVIII trasluce de manera significativa este modo de tratar la metáfora de la claridad-oscuridad. El racionalismo moderno configura su concepción de la verdad mediante esta figura y su modo de resolverla. La claridad en la transmisión de información abarca desde los planteos del tipo leibniziano mediante la construcción de una lengua artificial capaz de resolver las ambigüedades de la lengua natural, hasta los planteos de origen cartesiano en pos

de aprehender el concepto clara y distintamente. Esta metáfora devenida de la retórica y que subsiste en la modernidad, puede observarse de manera ejemplar en la retórica de Vico, también del siglo XVIII. Este pensador concibe la *elocutio*, como mencionamos anteriormente, a partir de la exposición de palabras idóneas al tema tratado en un latín idealizado, en un *sermo purus*. Vico, al referirse a cómo se deben explicar las cosas, dice que se debe encontrar la «*hypotyposis*», por la que el asunto se expone con tanta claridad y distinción que da la impresión de no ser percibido por los oídos, sino por los ojos» (2004, p. 119).

Claridad y distinción conforman el modo por excelencia de la transmisión de conocimiento. Y estos conceptos sólo pueden obtenerse mediante la eliminación de los distintos tipos de oscuridad que se nos presentan. La teoría, como construcción del concepto de forma clara y distinta, es la elevación de la cosa ante la mirada. Todo pasaje debe resultar claro a los ojos del lector. El método como modo de acceso y legibilidad del texto para acceder a la claridad es la habilidad del intérprete para saber aplicar los conceptos a cada caso en particular de oscuridad. Este axioma de la hermenéutica moderna es lo que lleva a la posibilidad cierta de una *vollkommenen Verstand* donde se presupone, por un lado, una similitud de racionalidad entre el autor y el lector, y, por otro lado, la distinción entre palabra y pensamiento. La *vollkommenen Verstand* es la *hypotyposis* viquiana. Su significación reside en el hecho de llevar a la claridad el objeto de estudio. Es el autor, en primera instancia, el que debe exponer con claridad su tema, pero si esto no llegase a ocurrir y se presentase cualquiera de los tipos de oscuridad mencionados, es tarea del intérprete encontrar la *hypotyposis*.

La proyección de una hermenéutica general por parte de Chladenius se debe a esta comprensión detallada de la forma en que se indica la interpretación de los textos. Los cuatro tipos de oscuridad aluden a que la interpretación de un pasaje va unida a su comprensión. Sobre todo es el último punto el que presenta una clara referencia de la interpretación a la comprensión del texto. Más allá de la tarea del crítico o del filólogo, a veces ciertos fragmentos



generan dificultades que sólo pueden interpretarse a la luz de otro conjunto de conceptos asociados que iluminen el mismo. El texto sólo puede resultar comprensible mediante la eliminación de estas dificultades. La aplicación de una serie conceptual que permita una comprensión perfecta de los pasajes ininteligibles depende de qué tipo de oscuridad se advierte. No se puede tratar la metáfora de la oscuridad de manera homogénea en todos los pasajes del texto. Se requiere la habilidad del intérprete, lo que se va a denominar *Auslege-Kunst* (arte de interpretar) como sinónimo de hermenéutica, para encontrar, explicar y resolver el tipo de oscuridad que aparece en el fragmento leído. Esta disociación de la oscuridad por parte del hermeneuta moderno conlleva en germen un principio que en la hermenéutica filosófica reaparece: la asimilación entre comprensión e interpretación.

Justamente, la supresión de la distancia que se tiene con el autor se debe al intento de alcanzar un entendimiento pleno de la obra. El autor deviene comprensible en tanto se entienda a la perfección la objetividad que se halla en su obra. Y este entendimiento sólo se logra con la superación de los diversos tipos de oscuridad que presenta el texto. No puede haber una comprensión cabal de la obra sin este ejercicio interpretativo del lector. Por otro lado, si esto no fuera de este modo tampoco existiría el concepto de *Sehepunktes* (punto de vista). Esta noción de Chladenius, en la que se puede observar lo que se entiende por *distancia temporal*, funciona como una prevención en su análisis de la plenificación del entendimiento. Aunque luego dicha prevención quede superada por una confianza en la razón, capaz de encontrar una objetividad en el texto. Por ello el entendimiento de una obra siempre tiene dos aspectos en juego: la parte subjetiva y la parte objetiva. El *vollkommenen Verstand* implica estos dos aspectos. En toda comprensión siempre existe un elemento subjetivo del ejercicio interpretativo del lector. Esto se observa no sólo con las aclaraciones de los pasajes oscuros sino también con el carácter histórico de la interpretación misma.

## CONCLUSIÓN

En Chladenius podemos dar cuenta, en definitiva, de dos nociones que la hermenéutica filosófica del siglo XX trabaja en su elaboración teórica: la distancia temporal y la adecuación de la interpretación al sentido autónomo del texto. La comprensión de una obra, por parte de esta hermenéutica moderna, se limita a la supresión de la distancia con el autor a través del texto, mediante una serie conceptual que pueda subsanar las oscuridades presentes. Es decir, a partir de la concepción de una *linguae universalis* que sirva para transformar toda plurivocidad en una univocidad. Esta fe en la razón, por otro lado, subsume y supera la distancia temporal con los textos históricos. A pesar de reconocer la *interpretatio* como un reflejo de la condición histórica del intérprete, ella es susceptible de consignarse a una estructura conceptual objetiva. Para esta versión de la hermenéutica el sentido verdadero del texto es autónomo con respecto al autor y el lector. Es una verdad de razón que prevalece a ambos y que permite la comunidad comprensiva entre ellos. Esto se debe principalmente al conocimiento en común de la temática tratada en la obra. La *ratio* alberga en sí misma un conocimiento objetivo que posibilita al intérprete alcanzar el sentido verdadero del texto enunciado por el autor. Para la hermenéutica filosófica, Chladenius representa un punto de apoyo

para mostrar el nacimiento de la conciencia histórica romántica. Aunque suele observarse una interrupción entre la hermenéutica ilustrada y su posterior fase romántica, el registro del proyecto de Chladenius hace suponer una previa concepción de la conciencia histórica en su noción de *Sehepunkts*, que Gadamer destaca para una posterior relación con la hermenéutica romántica de Schleiermacher y Dilthey.

## REFERENCIAS

- Aristóteles. (1999). *Retórica*. Madrid: CEPC
- Barthes, Roland. (1982). *Investigaciones retóricas I. La retórica antigua*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- Bianchi, Luca. (2007). Continuity and Change in the Aristotelian Tradition. En Hankins, J. (ed.). *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. Cambridge: University Press Cambridge
- Chladenius, Johann Martin. (1742). *Einleitung Zur Richtigen Auslegung Vernünfftiger Reden und Schriften*. Leipzig.
- Dilthey, Wilhelm. (2000). *Dos escritos sobre hermenéutica*. ed. bilingüe. Madrid: Istmo.
- Gadamer, Hans-Georg. (1993). *Hermeneutik II*. Tübingen: Mohr.
- Gadamer, Hans-Georg. (1975). *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr.
- Greisch, Jean. (2001). *El Cogito herido. La hermenéutica filosófica y la herencia cartesiana*. Buenos Aires: UNSAM
- Grondin, Jean. (2000). Das Leibnizsche Moment in der Hermeneutik. En Beetz, M. & Cacciatore, G. *Die Hermeneutik im Zeitalter der Aufklärung*. Köln-Weimar-Wien: Böhlau Verlag, 3-16.
- Grondin, Jean. (1999). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Madrid: Herder.
- Hasso Jaeger. (1974). Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik. En *Archiv für Begriffsgeschichte*, 18, 35-84.
- Heidegger, Martin. (2005). *Phänomenologische Interpretationen Ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik. Anhang Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. (1982). *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- Kristeller, Paul. (1982). *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. México: FCE.
- Koselleck, Reinhart. (1995). *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. (1992). *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Madrid: Alianza.
- Petrus, Karl. (1997). *Genese und Analyse. Logik, Rhetorik und Hermeneutik im 17. und 18. Jahrhundert*. Berlín-New York: Gruyter.
- Ricoeur, Paul. (2008). *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*. Buenos Aires: Prometeo-UCA
- Scholz, Oliver. (1999). *Verstehen und Rationalität. Untersuchungen zu den Grundlagen von Hermeneutik und Sprachphilosophie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Spinoza, Baruch. (1996). *Tratado teológico-político. Tratado político*. Madrid: Tecnos.
- Szondi, Peter. (2006). *Introducción a la hermenéutica literaria*. Madrid: Abada.
- Vico, Giambattista. (2004). *Retórica (Instituciones de oratoria)*. Barcelona: Antrophos.
- Vives, Juan Luis. (1998). *El arte retórica. De ratione dicendi*. Barcelona: Antrophos.