



Veritas. Revista de Filosofía y Teología

ISSN: 0717-4675

editor@revistaveritas.cl

Pontificio Seminario Mayor San Rafael
Chile

DE LA MAZA SAMHABER, LUIS MARIANO

Hegel y Schleiermacher. Encuentros y desencuentros entre dialéctica especulativa y hermenéutica

Veritas. Revista de Filosofía y Teología, vol. III, núm. 19, septiembre, 2008, pp. 273-291

Pontificio Seminario Mayor San Rafael

Valparaíso, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=291122940004>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

SECCIÓN FILOSOFÍA

Hegel y Schleiermacher Encuentros y desencuentros entre dialéctica especulativa y hermenéutica

LUIS MARIANO DE LA MAZA SAMHABER
Pontificia Universidad Católica de Chile
sdel4@uc.cl

Resumen

Este artículo propone mostrar que, más allá de la rivalidad y de las diferencias filosóficas entre Hegel y Schleiermacher, existen importantes puntos de contacto, especialmente en torno a los conceptos de autoconciencia y dialéctica, que hacen posible la común influencia en *Verdad y Método* de Hans-Georg Gadamer.

Palabras clave: dialéctica, especulación, autoconciencia, hermenéutica, lenguaje.

Abstract

The proposal of this article is to show that, instead of their rivalry and philosophical differences, Hegel and Schleiermacher have important points of contact, specially around the concepts of selfconsciousness and dialectics, that makes possible their common influence in *Truth and Method* of Hans-Georg Gadamer.

Key words: dialectics, speculation, selfconsciousness, hermeneutics, language.

Doctor en Filosofía por la Ruhr-Universität (Bochum, Alemania). Profesor Asociado en el Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Entre sus publicaciones cabe destacar los libros: *Knoten und Bund. Zum Verhältnis von Logik, Geschichte und Religion in Hegels Phänomenologie des Geistes* (1998) y *Lógica, Metafísica, Fenomenología. La «Fenomenología del Espíritu» de Hegel como introducción a la Filosofía especulativa* (2004).

Esta publicación forma parte de una investigación financiada por FONDECYT (Proyecto N° 1040939).

Recibido: 12/Marzo/2008 - Aceptado: 15/Abril/2008

Friedrich Schleiermacher, teólogo y filósofo, colega de Hegel en la Universidad de Berlín, se consideraba a sí mismo, y es considerado también por la mayoría de los historiadores de la hermenéutica, como el autor que unifica y sistematiza por primera vez las reglas de la interpretación aplicadas anteriormente por filólogos, historiadores, juristas y teólogos en una teoría general de la comprensión que cobra autonomía respecto de las disciplinas particulares¹. Lo hace en el marco de una concepción filosófica y teológica diametralmente opuesta a la de Hegel. Es sabido que el antagonismo entre ambos pensadores se extendió más allá de las diferencias intelectuales, afectando incluso al clima académico de la Universidad de Berlín, y tuvo consecuencias gravitantes para la posterior historia espiritual alemana. En efecto, mientras la filosofía de Hegel ejerció una influencia decisiva más allá de su propio campo, sobre la teología, las ciencias sociales, la historia, el derecho, etc., el influjo de Schleiermacher quedó reducido –con la sola excepción de su recepción en la pedagogía– al ámbito teológico-eclesial protestante. De ese relativo anonimato vinieron a sacarlo tan solo los estudios de Dilthey², cuyas secuelas se harían sentir posteriormente en Heidegger y Gadamer.

No obstante la señalada oposición intelectual, académica y personal entre Hegel y Schleiermacher, sostengo que ambos se potencian mutuamente cuando se examina el modo como su pensamiento ha sido recogido en la filosofía hermenéutica contemporánea. Contra lo que suele pensarse, el aporte de Hegel a esta corriente del pensamiento no ha sido menor y merece ser sacada a luz. Pero no sólo es posible constatar la efectividad de esa influencia, sino –lo que me parece aún más importante– de la confrontación entre ambos pensadores se pueden descubrir impulsos virtuales todavía no desarrollados, que abren la posibilidad de orientar la filosofía hermenéutica en una dirección especulativa que en cierto modo retome el camino seguido por la tradición metafísica, pero adaptándola las exigencias de la filosofía actual.

Para apreciar la paradójica convergencia entre intenciones filosóficas aparentemente irreconciliables, me parece conveniente examinar en primer lugar algunas de las cuestiones que enfrentan a ambos pensadores, para

¹ Sin embargo, Jean Grondin ha demostrado que esta afirmación es inexacta, pues también se puede constatar un enfoque tendencialmente universal de la hermenéutica en Johann Conrad Dannhauer (1603-1666) y en autores del período de la Ilustración, como Johann Martín Chladnius (1710-1759) y Georg Friedrich Meier (1718-1777). Cfr. J. GRONDIN: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991, 62-78.

² Me refiero a la tesis doctoral *De principiis ethices Schleiermacheri* (Berlín, 1864) y sobre todo a la biografía *Leben Schleiermachers* (vol. I, Berlin, Rainer, 1867-1870; vol II, Walter de Gruyter, 1966).

finalmente examinar de qué manera ciertos aspectos de estas cuestiones han podido ser integradas en *Verdad y Método*, la obra con la que Hans Georg Gadamer inaugura la filosofía hermenéutica.

1. Autoconciencia y dialéctica en Hegel y Schleiermacher

1.1. Hegel

Tanto Hegel como Schleiermacher reconocen que en el origen de su concepción de la dialéctica están los diálogos de Platón. Pero mientras Schleiermacher considera como una rasgo esencial de la dialéctica el carácter conversacional de los diálogos, Hegel piensa que lo esencial de la dialéctica radica más bien en la superación de determinaciones limitadas y contrapuestas del pensamiento que se anulan recíprocamente en su pretensión de ser verdaderas. En este sentido se conectaría con el sentido más profundo del escepticismo antiguo, que consiste justamente en mostrar la falta de verdad de las determinaciones unilaterales del pensamiento finito, o sea de lo que denomina el entendimiento reflexivo. Pero aquella falta de verdad encuentra su complemento en un saber especulativo que es capaz de pensar unitariamente lo que la reflexión separa. En el artículo de 1802/3 titulado «Relación del escepticismo con la filosofía, exposición de sus diversas modificaciones y comparación del más moderno con el antiguo», Hegel considera que el Parménides de Platón es la máxima expresión del escepticismo como superación del lado negativo del conocimiento del absoluto, es decir de la reflexión:

«¿Qué documento y sistema más perfecto y consistente podríamos encontrar del auténtico escepticismo que la filosofía platónica del Parménides, que abarca y destruye todo el dominio de aquel saber por medio de conceptos del entendimiento?»³.

Para Hegel, lo esencial del *Parménides* estriba en el hecho de que presenta hipótesis y argumentos contrapuestos como poseyendo igual valor, con lo que contribuye, en el mismo sentido de la *isostenia* escéptica, a destruir la pretendida validez del saber finito propio del entendimiento reflexivo. Pero con ello pone también la necesidad de complementar aquel lado negativo

³ G. W. F. HEGEL: *Gesammelte Werke*. Edición de la Academia de Ciencias de Renania-Westfalia con la Sociedad Alemana de Investigación. Hamburg, Meiner, 1968 ss. (en adelante: GW) IV, 207.

del pensamiento con su lado positivo, vale decir, la razón especulativa. La aniquilación de la validez de las determinaciones finitas del entendimiento presupone, entonces, el infinito y el saber absoluto del mismo. Esta interpretación del *Parménides* está íntimamente conectada con la interpretación que el propio Hegel hace de las antinomias de la Dialéctica trascendental de Kant, las que también tendrían el sentido de contradicciones inevitables en las que incurre el pensamiento finito de la reflexión cuando se hace cargo no sólo de la idea de mundo, como lo plantea Kant, sino de todo concepto metafísico.

El *Parménides* conservará siempre para Hegel un carácter modélico como obra maestra de la dialéctica, en la medida en que encuentra en ella el impulso a superar las contraposiciones del pensamiento, y más radicalmente aún, la contraposición entre el pensamiento y lo pensado, entre la conciencia y su objeto. La apariencia de separación de la conciencia y su objeto sería el principal impedimento para captar la verdad en su pureza filosófica, y por lo mismo plantea como tarea específica de su *Fenomenología del Espíritu*, en tanto que primera parte introductoria a su Sistema de Filosofía, la de superar esa apariencia.

Hegel expone el proceso de identificación del pensamiento y lo pensado en el concepto, entendido éste como una realidad viva, en el sentido de que tiene un movimiento que no le es impuesto desde afuera, por una conciencia distinta y separada de él, sino que es realizado por el concepto mismo. Por otra parte, este automovimiento del concepto no ocurre al margen de la conciencia. Es algo objetivo, *en sí*, pero a la vez es subjetivo, un *en sí para la conciencia*. Al lado objetivo lo llama Hegel *verdad* y a su determinación para la conciencia lo llama *saber*. Ambas determinaciones, el saber y la verdad, son aspectos de la propia conciencia, de modo que ella se da a sí misma la pauta con la que examinará acaso el saber manifiesta plenamente la verdad o se encuentra contaminado de apariencia⁴.

A lo largo de este examen, la conciencia no formada filosóficamente constatará una y otra vez la incongruencia de su saber con el objeto al que tiene por verdadero, por lo que tendrá que desistir de él y reemplazarlo sucesivamente por otro que responda más adecuadamente a su efectiva relación con el objeto. A este cambio o inversión de la conciencia es lo que Hegel llama en la *Fenomenología* «movimiento dialéctico» o «experiencia» de la conciencia⁵. Se trata de un movimiento negativo en la medida que implica la destrucción de aquellas formas del saber que, pretendiendo corresponder a

⁴ GW IX, 58-60.

⁵ GW IX, 60.

la verdad, resultan tener una diferencia con el modo como ésta se manifiesta a la propia conciencia. En este sentido, se trata de una experiencia marcada por la decepción, o una experiencia de *escepticismo*.

Pero el escepticismo que está en juego aquí es muy diferente a las formas tradicionales de escepticismo que terminan sin nada positivo que rescatar. La negación de la que habla Hegel es una negación determinada por su origen; la nada es aquí «la nada de aquello de lo que es resultado (...) es, por esto, en ella misma, algo determinado y tiene un *contenido*»⁶. Por lo tanto el resultado negativo es a la vez positivo, en la medida que, al eliminar lo que el saber anterior tiene de falso, conserva al mismo tiempo lo que encierra de verdadero. Es efectivamente un escepticismo, pero un escepticismo «consumado» o plenificado, que en vez de dejar a la conciencia impotente frente al abismo en que han caído todos los saberes que no resisten el examen de su verdad, es por el contrario el motor que hace posible «la *formación* de la conciencia misma hacia la ciencia»⁷. Pues tras cada negación hace surgir una nueva figura de la conciencia, es decir una nueva configuración del saber y la verdad, reiniciando así un proceso que sólo alcanza su fin cuando se ha pasado revista a la totalidad de las figuras contaminadas de apariencia, esto es, cuando haya sido concebida una verdad que ya no presente residuos inexpugnables al saber, y que por ende se identifique con él.

El momento crucial de este proceso es el paso de la conciencia –unilateralmente orientada hacia el objeto como algo exterior a sí– hacia la autoconciencia como la figura, o mejor, el conjunto de figuras donde se produce la superación –todavía muy general y carente de desarrollo– de la oposición entre objeto y sujeto. Pero esa superación solo se da en la medida que la conciencia se relaciona con un objeto que no le es ajeno o extraño. Ese objeto es otro yo, un objeto-sujeto, para el cual yo también lo soy. Solo pasando por la mediación del otro yo me puedo conocer a mí mismo como un yo. El sujeto es yo para sí mismo en la medida en que lo es para otro yo. La separación de un sujeto y un objeto fijos y contrapuestos se puede superar efectivamente a través de la relación intersubjetiva. Pero para ello se requiere algo más: que mi yo no quede subordinado al otro yo como un mero objeto de aquél. El otro yo tiene que ser superado –para que no me reduzca a objeto suyo– pero a la vez conservado –para que me reconozca como sujeto de la relación.

Hegel dedica algunas de las páginas más célebres de su *Fenomenología* a la dialéctica del reconocimiento. Pero se malinterpreta radicalmente esta

⁶ GW IX, 57; cfr. tb. GW IX, 61.

⁷ GW IX, 56.

dialéctica si se la entiende como una relación entre sujetos individuales realmente distintos. Hegel sólo recurre a la relación intersubjetiva para ilustrar su teoría de la automediaciación del concepto como vida y del mismo concepto como conocer. Como vida, el concepto es infinitud «verdadera», es decir una infinitud que no se relaciona con nada contrapuesto o externo, sino solamente consigo misma, puesto que todas las diferencias le son inmanentes⁸. Este mismo concepto de vida tiene según Hegel un dinamismo teleológico de autorrealización como sujeto cognosciente:

«La sustancia viva es, además, el ser que es en verdad *sujeto* o, lo que significa lo mismo, que es en verdad real, pero sólo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma»⁹.

Esta concepción de la autoconciencia como automediaciación del concepto es justamente lo que diferenciará más radicalmente la concepción hegeliana de la concepción schleiermachiana de la dialéctica.

Una vez recorrido todo el camino de la *Fenomenología*, el pensar del que se ocupa la *Lógica* se ha revelado como algo que no pertenece sólo a sujetos finitos, sino que constituye, a la vez, la estructura de la realidad en general, es un pensar objetivo:

«Ésta contiene el pensamiento *en la medida que él es la cosa en sí misma*, o la cosa en sí misma, en la medida en que es el pensamiento puro»¹⁰.

La Lógica se mueve, pues, en el elemento de la unidad del ser y del pensar, de lo objetivo y lo subjetivo. Pero la unidad de estos elementos se despliega en un movimiento en que ambos aspectos aparecen como dos momentos diferentes, aunque no separados, de un proceso. Por eso la Lógica se divide en una Lógica objetiva y una Lógica subjetiva. La Lógica objetiva se hace cargo de los temas metafísicos fundamentales, es decir del ser y de la esencia con sus distintas determinaciones, mientras que la Lógica subjetiva recoge los temas que tradicionalmente desarrollaba la Lógica, como las doctrinas del concepto, del juicio, del silogismo y del método científico¹¹.

En la *Encyclopédia de las ciencias filosóficas*, Hegel distingue distintas formas de movimiento dialéctico de la ciencia, en correspondencia con las tres regiones

⁸ GW IX, 99 s.

⁹ GW IX, 18.

¹⁰ GW XI, 21.

¹¹ GW XXI, 45-49.

en que se puede dividir la Lógica. En la Lógica del Ser, el movimiento de un concepto a otro, por ejemplo de algo determinado a lo otro o de lo finito a lo infinito consiste en un *paso* o *tránsito*, uno se desprende necesariamente del otro. Pero la conexión entre las categorías de la Lógica de la Esencia es más íntima: ellas se *reflejan* la una en la otra, se ponen mutuamente, por ejemplo el fundamento pone lo fundado, la causa pone el efecto. Ninguna de estas categorías puede consistir sin la otra. Por último, las categorías de la Lógica del Concepto tienen un movimiento más íntimo aún, que Hegel llama *desarrollo*, y que consiste en que de lo universal brota lo que contiene implícitamente, a saber la particularidad y la individualidad¹².

Pero el desarrollo de los conceptos lógicos no sería posible, según Hegel, si cada concepto sólo fuera idéntico consigo mismo, como sostiene la interpretación tradicional del principio de identidad o de no-contradicción, pues en ese caso no existiría ninguna base para poder pasar de un concepto a otro. El automovimiento del concepto sólo se pone en marcha a través de lo «negativo» que todo concepto tiene dentro de sí mismo¹³. Lo esencial de la dialéctica hegeliana consiste justamente en la concepción según la cual la contradicción es inmanente a las determinaciones lógicas, y que su automovimiento es impulsado por el motor de esta contradicción. Hegel considera que para comprender el método dialéctico se necesita muy poco:

«Lo único que hace falta para alcanzar el avance científico es el conocimiento de la proposición lógica de que lo negativo es igualmente positivo, o que lo que se contradice no se disuelve en el cero, en la nada abstracta, sino, esencialmente, sólo en la negación de su contenido particular, o que una negación tal no es toda negación, sino la negación de la cosa determinada que se disuelve, y por ende negación determinada; que, entonces, en el resultado final, está esencialmente contenido aquello de lo que resulta»¹⁴.

¹² Cfr. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Ed. por F. Nicolín y O. Pöggeler. Hamburg, Meiner, 1969, § 240. Cada una de estas formas presenta, según la misma *Encyclopédia* (§§ 79-82) tres lados o aspectos: 1) Un aspecto abstracto, propio del *entendimiento*, que pone énfasis en las diferencias y contraposiciones que se encuentran en cada concepto; 2) un aspecto *dialéctico o racional-negativo*, que consiste en la superación de toda determinación fija y abstracta para pasar a su opuesta; y finalmente, 3) el aspecto propiamente *especulativo o racional-positivo*, que capta la unidad de las determinaciones en su oposición.

¹³ GW XI, 26.

¹⁴ GW XI, 25.

1.2. Schleiermacher

En la antípoda de Hegel, Schleiermacher sostiene que el concepto de sujeto es inadecuado para servir de punto de partida de la filosofía. A su juicio, la teoría reflexiva de la conciencia o el principio de la autoconciencia ha fracasado en su pretensión de proporcionar un fundamento último de la certeza¹⁵. Si bien el sujeto posee una estructura unitaria, esa unidad consiste únicamente en la referencia mutua de tendencias contrapuestas, es decir en una relación. El sujeto es siempre una relación, incluso en la forma suprema de la síntesis, que es la síntesis de querer y pensar¹⁶. A pesar de este carácter relacional, el sujeto se conoce a sí mismo como una unidad, pero advierte que él no es el causante de este conocimiento, aunque tiene fundamento en su ser. La autoconciencia consiste en una determinación de la que la conciencia no puede considerarse autora. Al entenderse *como* lo que es, la autoconciencia ya presenta un retraso respecto de su ser determinado, es decir se siente «dependiente». El sujeto no puede producir la verdad en la que consiste, sino solamente dar testimonio de ella. Esta trascendencia del fundamento del saber, obliga al sujeto a refrendar intersubjetivamente la validez de su conocimiento.

Manfred Frank ha hecho notar que Schleiermacher es el primer pensador que saca como consecuencia de la crítica del concepto de sujeto en tanto que fundamento último de la certeza una teoría intersubjetiva de la comunicación. No considera posible que un pensar pueda comenzar y desplegarse científicamente en forma independiente de otro pensamiento. A su juicio, la autoconciencia no puede ser entendida como automediación, sino que es siempre mediación a través de otro. Ningún hombre singular puede alcanzar un saber estrictamente universal, pues su individualidad lo hace completamente peculiar y con ello diferente a lo universalmente válido. Esta diferencia se manifiesta patentemente en las diversidad de lenguas, ninguna de las cuales puede considerarse la única y cabal expresión del pensamiento.

Como en Hegel, la dialéctica recibe su impulso fundamental de la filosofía platónica. En efecto, ya en su primera lección sobre Dialéctica del año 1811 conecta el nombre de la dialéctica con la filosofía de Sócrates y Platón,

¹⁵ Cfr. *Dialektik*. Ed. e introd. por M. Frank. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2001, 2 volúmenes (en adelante: D), II, 286-297.

¹⁶ Querer y pensar se complementan, corrigiendo su mutua parcialidad. «Todo pensar es un querer y viceversa» (D II, 274; cfr. § 231) El querer es preponderantemente activo y corrige la pasividad preponderante del pensar. El querer conecta los pensamientos, en un sentido semejante a la *appetition* de Leibniz, que hace que la mónada pase de una representación a otra. Cfr. D I (1814), 106 s.

en tanto que desarrollaron el arte de realizar con otro una construcción filosófica¹⁷. Pero a diferencia de Hegel, la principal conexión de la dialéctica de Schleiermacher no es con el *Parménides*, sino con el *Fedro*, obra que considera el diálogo más antiguo (no necesariamente en sentido cronológico, pero sí en sentido germinal) de su pensamiento. Del *Fedro* toma la distinción platónica entre la comunicación escrita de las ideas y la enseñanza oral viviente de las mismas, que encuentra su expresión en el método dialógico, considerado como una forma superior de acceso a la verdad.

El saber es para Schleiermacher una realidad comunitaria, que se produce en el acuerdo entre hombres pensantes. A su vez el acuerdo se origina en la conversación y el diálogo. No existe un saber absoluto que esté por encima del saber empírico. La dialéctica no tiene un ámbito temático distinto de las ciencias reales, sino que busca tomar conciencia de las reglas de su producción y conexión¹⁸. Para Schleiermacher constituye un saber fundamental en el sentido de que establece las condiciones de posibilidad y la organización de todo el saber. Se trata de una teoría del pensar y del saber, que al mismo tiempo es un arte que enseña cómo llevar el pensar al saber. En este sentido la define como la «exposición de los principios (*Grundsätze*) del arte de la conversación en el terreno del pensar puro»¹⁹. Su meta es la producción de un estado de inmutabilidad y universalidad de la teoría²⁰.

¹⁷ *Dialektik* 1811. Ed. por A. Arndt, Hamburg, Meiner, 1986, 5. A esta primera lección siguieron otras cinco en 1814-1815, 1818-1819, 1822, 1828 y 1831. No se puede afirmar que exista un desarrollo continuo y armónico entre estas distintas fases, por lo que hay que evitar reducirlas a un sistema único y considerarlas, más bien, desde una óptica histórico-evolutiva. De especial interés resulta la versión de 1822 (DII), porque, en forma paralela a su *Doctrina de la Fe* de 1821/22, Schleiermacher introduce la teoría de la autoconciencia inmediata.

¹⁸ Como bien ha observado Jean Grondin, el aspecto dialéctico, o más bien dialógico de la hermenéutica de Schleiermacher proporciona un claro desmentido a la imputación de psicologizar la comprensión que le ha sido dirigida, entre otros, por el propio Gadamer. En efecto, partiendo de la conciencia de la finitud humana, que es fuente de disputas interminables acerca de todas las materias del conocimiento, Schleiermacher considera que es necesario llevar a cabo conversaciones con otros y con nosotros mismos para poder acceder a verdades compartidas. Cfr. J. GRONDIN: *Einführung in die Philosophische Hermeneutik*, 97 s.

¹⁹ Cfr. D II, 5. Schleiermacher distingue el pensar puro (*rein*) del pensar comercial (*geschäftlich*) y del pensar artístico (*künstlerisch*). A diferencia del pensar commercial, el pensar puro no se ocupa de otra cosa sino que de sí mismo, y a diferencia del pensar artístico no está dirigido al agrado y la realización del sujeto individual, sino a la conjunción del pensamiento de este sujeto con el de todos los demás.

²⁰ Cfr. D II, 6 s.

Para realizar este objetivo se necesitan dos cosas, según Schleiermacher: en primer lugar una adecuación (*Übereinstimmung*) entre el pensar y el ser, y en segundo lugar una concordancia entre los pensamientos y los pensantes. De aquí se desprende la división de la Dialéctica en una primera parte *trascendental* y una segunda parte *técnica*.

La parte trascendental se pregunta por el fundamento de la posibilidad del saber, vale decir por la posibilidad de la adecuación entre pensar y ser. Todo saber y todo pensar se da en la relación entre el sujeto pensante y el objeto pensado²¹. Lo pensado se encuentra fuera del pensar, pero se da en éste. Lo pensado que se da en el pensar es el ser. Esto vale incluso para lo imaginado por la fantasía. Pero para que el pensar valga como un saber tiene que relacionarse de un modo especial con el ser. El saber implica la congruencia del pensar con el ser en tanto que lo pensado. De las reglas por las cuales el pensar se transforma en saber, así como de la conexión de los distintos ámbitos del saber entre sí se ocupa la segunda parte técnica o formal de la dialéctica.

El concepto de lo trascendental equivale para Schleiermacher al concepto de trascendente, y por ello la primera parte trascendental es también *teoría metafísica*. En cambio la segunda parte está concebida más bien como un instrumento para la producción del saber total, y en ese sentido es *arte lógica*. Ambas partes son inseparables para Schleiermacher, pues las reglas lógicas de la conexión de los saberes no son válidas a priori, sino que deben justificarse a partir de la conexión del saber con las cosas, que estudia la metafísica; pero a su vez la relación de nuestro saber con las cosas y la naturaleza misma del saber solo se manifiestan en las reglas de la conexión, es decir en la lógica. Schleiermacher coincide, por lo tanto, con la pretensión de Hegel de unificar la metafísica y la lógica en una sola disciplina fundamental, aunque el fundamento de esta unificación es muy distinto.

Schleiermacher quiere explicar cómo se produce el saber, detectando los presupuestos que operan inadvertidamente en todas las ciencias particulares, para de esta manera descubrir el fundamento absoluto de la organización de las ciencias y a partir de ello proporcionar las reglas que permitan su construcción y la resolución de las cuestiones discutidas. El saber es generado por el pensar en la medida que se dirige al absoluto como el origen de todo saber.

Para Schleiermacher existe un fundamento unitario del ser, el pensar y el saber que trasciende a la conciencia. Este fundamento se encuentra acreditado, a su juicio, en la conciencia inmediata de la unidad de lo ideal y

²¹ D II, 135 ss.

lo real, de concepto y de objeto.²² Esta unificación sólo puede ser concebida a partir de la cúspide unificatoria del absoluto, que no es otra que la idea de Dios. Dios es un presupuesto necesario de todo saber, en un sentido análogo a como para Kant la unidad de la apercepción es presupuesto para la síntesis de lo múltiple. Por lo tanto, no cambia con el progreso del saber, sino que permanece siempre idéntico. Desde este punto de vista, para Schleiermacher el ateísmo es por principio imposible, puesto que implicaría la destrucción del fundamento de su saber.

«La idea de la divinidad acompaña siempre nuestro pensamiento como *terminus a quo*. El fundamento trascendental queda siempre fuera del pensar y del ser efectivo, pero es siempre el acompañamiento trascendente y el fundamento de ambos»²³.

Por otra parte, el saber tiene que transformar en un todo unitario la multiplicidad de informaciones recibidas por los sentidos. A esta unidad corresponde la idea del mundo. Esta idea se conecta esencialmente con la idea de Dios. Idea de mundo significa para Schleiermacher, siguiendo a Kant, la unidad de todos los objetos y propiedades, que contiene al mismo tiempo al sujeto absoluto en tanto que unidad de todos los predicados posibles. Para Schleiermacher, ambas ideas son correlativas. No es posible representarse a Dios de un modo independiente del mundo. Cualquier defecto o carencia de la representación del mundo repercute indefectiblemente en una inadecuada representación de Dios y viceversa. Dios sin mundo es una representación vacía, el mundo sin Dios es mera contingencia carente de unidad²⁴. Pero así como no se puede pensar a Dios separado del mundo, tampoco se lo puede pensar como idéntico con él. Dios sería, entonces, en tanto que presupuesto, el *terminus a quo* de la unidad del saber, mientras que el mundo es el *terminus ad quem*, en tanto que tiene que ser demostrada:

«La idea del mundo es inalcanzable en tanto que saber; pero de tal manera que solo ella representa el *terminus ad quem* del pensar. Todo pensar realizado es, si se lo aprehende bajo la forma del saber, un componente de la tarea infinita de aprehender el mundo en la identidad de la función intelectual y orgánica, y es una parte efectiva de su solución»²⁵.

²² D II, 174-178.

²³ D, II, 307.

²⁴ D I, 280 ss. [162 ss].

²⁵ D II, 306 s.

Schleiermacher no quiere ganar el saber supremo mediante un procedimiento puramente especulativo, sino que prefiere reemplazar la unidad especulativa del concepto por un arte combinatoria que consiste en la mediación entre especulación y experiencia.

Schleiermacher toma de Kant la distinción entre materia y forma del pensar²⁶. La sensibilidad aporta la «función orgánica» del pensar, mientras que el pensar conceptual constituye la «función formal» o «intelectual» del pensar (la razón). La función orgánica es principio de multiplicidad que abre al hombre a todo otro ser. La función intelectual es el principio de la unidad que produce conceptos. La distinción entre estas dos funciones o principios constituye la base para la distinción lógica entre concepto y juicio, que, según Schleiermacher, son las formas propias del pensar. El concepto marca la unidad y la permanencia, mientras que el juicio, apoyado en la sensibilidad, marca la diversidad y la determinación. Por lo tanto, llevar el pensar al saber significa mostrar cómo se produce el saber en el concebir y el juzgar.

El pensar *especulativo* se basa en la espontaneidad de la razón y procede de un modo primariamente deductivo dirigido sobre todo al ser permanente de las cosas. El pensar *empírico* se apoya principalmente en la receptividad de los sentidos y procede de un modo preponderantemente inductivo dirigido a la captación del devenir y la multiplicidad de los entes. Las diferentes formas del saber resultan de la combinación de los elementos opuestos razón y organización, ser y devenir. Este principio de la polaridad de las oposiciones, tanto del pensar como del ser, lo encuentra Schleiermacher prefigurado en *El Sofista* de Platón, que en esa medida también constituye para él un núcleo de su dialéctica.

En la acción del pensar se produce la unificación de un concepto con su objeto. Pudiendo ambos polos pasar a cumplir un papel preponderante: en la percepción predomina la función orgánica, en el pensar puro predomina la función intelectual, y el equilibrio entre ambas funciones se da en la intuición²⁷. Estos procesos constituyen un devenir que nunca se completa, y en esa medida permiten la aparición de lo nuevo e inesperado. El modelo de la combinación abre así el pensamiento sistemático sin renunciar a la idea misma de sistema. El momento individual determina el pensar del absoluto haciéndolo abierto y multiforme, pero al mismo tiempo lo conecta a lo universal, que en el fondo no es otra cosa que lo comunicable a todos.

²⁶ D II, 138-144.

²⁷ D I, 198 [61 s.].

2. Dialéctica y hermenéutica

2.1. La hermenéutica de Schleiermacher

Al lado de la dialéctica, la hermenéutica tiene para Schleiermacher la función de una disciplina técnica o instrumental que, en tanto que *hermeneutica generalis*, depende de la filosofía, y en tanto que *hermeneutica specialis*, depende de la teología²⁸. Sin duda un campo privilegiado de experimentación y aplicación de la misma se encuentra en la traducción emprendida por Schleiermacher de la obra de Platón, y a la que dedicó casi treinta años de su vida (a partir del primer impulso dado por F. Schlegel en 1798 hasta la publicación en 1828 del último tomo, todavía incompleto, de su traducción). Ya en la Introducción General a la traducción de Platón del año 1804, Schleiermacher indica como tarea de la hermenéutica la superación de los malentendidos (*Misverstehen*) de la comunicación. Posteriormente, en sus lecciones y conferencias sobre hermenéutica insistirá que la misión fundamental de la hermenéutica es la de hacerse cargo de lo extraño (*das Fremde*), no sólo en los textos ni en lenguas extranjeras, sino también en toda forma de discurso de otro, tanto escrito como hablado. Pero Schleiermacher considera que la superación del malentendido fundado en la extrañeza sólo es posible y necesaria allí donde el habla o el texto no es ni completamente comprensible ni completamente incomprensible, es decir allí donde el oyente o el lector comprende algunas cosas y no comprende otras²⁹. La extrañeza se funda principalmente en el carácter individual de quienes se comunican (*individuum est inefabile*), pero también del avance de la historia que aleja a los hombres entre sí.

La hermenéutica se diferencia de la dialéctica por el hecho de que se mueve en dirección a las intenciones peculiares de los individuos, mientras que la dialéctica se orientaba hacia la validez universal del saber. En otras palabras, la

²⁸ La hermenéutica general fue objeto de al menos siete lecciones universitarias dictadas entre 1805 y 1832-33. Cfr. F. D. E. SCHLEIERMACHER: *Hermeneutik*. Edit. e introd. por H. Kimmerle. Heidelberg, Carl Winter, 1974, 2a. ed. Anteriormente existió otra edición, realizada por F. Lücke, que ha sido recientemente actualizada: F. D. E. SCHLEIERMACHER: *Hermeneutik und Kritik*. Edit. e introd. por M. Frank. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1995 (en adelante: HuK). Por otra parte, Schleiermacher escribió sobre el tema dos discursos académicos el 13 de agosto y el 22 de octubre de 1829, que no son propiamente un desarrollo sistemático de la cuestión, sino un planteamiento acerca de su sentido, en discusión con dos filólogos clásicos de alto vuelo: Friedrich August Wolf (reconocido experto en Homero) y Friedrich Ast (conocido como autor de un *Lexicon Platonicum*). Estos textos están incluidos en las ediciones de Kimmerle y Frank.

²⁹ *Hermeneutik*, 128; HuK, 314 s.

relación entre dialéctica y hermenéutica se basa en la relación entre el aspecto universal del lenguaje y el hecho de que los individuos pueden conferirle sentidos diversos a las mismas palabras usadas universalmente. En cierto modo la hermenéutica es la inversión de la dialéctica, pero una inversión que la complementa. Schleiermacher afirma que el arte hermenéutico disuelve el lenguaje en pensamiento, mientras que la dialéctica disuelve el pensamiento en lenguaje³⁰. Pero al mismo tiempo sostiene que el lenguaje solo existe por el pensamiento y viceversa, no hay pensamiento sin lenguaje. Cada discurso es en parte la acción de un sujeto individual, pero por otra parte pertenece a la totalidad de un sistema lingüístico. El lenguaje previamente dado condiciona el pensamiento de un individuo, pero a su vez éste también influye sobre el lenguaje. Ambos lados están siempre mediados³¹.

De esta dualidad se derivan los dos métodos de la hermenéutica³²:

1) El método gramatical u «objetivo», que apunta a la comprensión del habla a partir de la totalidad del lenguaje, estudiada por las ciencias del lenguaje y la literatura.

2) El método psicológico o «subjetivo», que apunta a la comprensión del discurso como un acto continuo de formación de pensamientos, y atiende, por lo tanto, a la individualidad del autor, su biografía externa e interna, su manera de pensar y hablar y/o escribir, la composición, el estilo y la génesis del discurso. A esta segunda parte termina dividiéndola en una parte psicológica, que procura establecer la intención del autor a partir de su decisión original, y una parte técnica, que se ocupa de los aspectos formales individuales, del estilo y composición del todo.

Esta división fundamental se cruza y complementa con otra distinción: entre procedimiento *comparativo* y procedimiento *adivinatorio*. El primero trata de aclarar lo obscuro mediante el recurso a lo que ya se conoce (por ejemplo, el significado de las palabras); mientras que el segundo trata de captar el sentido y la conexión de la obra o las palabras de un modo más intuitivo. El método gramatical es preponderantemente –no exclusivamente– comparativo, mientras que el método psicológico es preponderantemente adivinatorio. Ambos métodos y procedimientos son inseparables, aunque naturalmente pueden ser cultivados con mayor o menor propiedad según cómo sean las capacidades particulares de los intérpretes.

³⁰ D I, 361 [260].

³¹ *Hermeneutik*, 56, 76 s., 147; HuK, 77 s., 335, 364, 380, 458 ss.

³² *Hermeneutik*, 77, 163-166; HuK, 79 s.

Schleiermacher define, según esto, el arte de la hermenéutica como «da reconstrucción histórica [comparativa] y adivinatoria, objetiva [gramatical] y subjetiva [psicológica] del discurso dado»³³.

Respecto de esta tarea señala, unas líneas más abajo, el resultado que se espera: «comprender el discurso tan bien y aún mejor que su autor». Este objetivo implica dos cosas: el poder ponerse en el lugar del creador o del autor, equipararse o igualarse con él tanto desde el punto de vista objetivo (lenguaje e historia), como desde el punto de vista subjetivo, como recreación del acto creador, aún de aquellos aspectos acerca de los cuales el creador no tuvo conciencia. En segundo lugar, poder tomar distancia de él para captar el significado y la importancia de su palabra o de su obra en el contexto de la historia del lenguaje y la literatura.

Dado que de este modo la obra se puede relacionar siempre con nuevas cosas y episodios, el trabajo hermenéutico no tiene fin, está siempre abierto a ulteriores actos de comprensión. Este carácter provisorio se muestra también en el acto mismo de interpretar, cuyo principio fundamental es el círculo hermenéutico: para comprender las partes hay que anticipar el todo, pero a su vez nuestro concepto del todo es corregido continuamente por la mejor comprensión de las partes. Esta circularidad no vale sólo para las frases o párrafos respecto del discurso completo, sino también para las palabras respecto de cada frase, y para la obra en relación al todo del lenguaje y de la época histórica, etc.³⁴.

2.2. Convergencias entre Hegel y Schleiermacher en *Verdad y Método* de Gadamer

Para finalizar, me propongo rastrear algunos motivos comunes, cuyos efectos se manifiestan en la obra fundante de la filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método* (1960). En aras de la brevedad, me referiré solo a tres motivos: 1. El concepto de experiencia, ligado a la formación, 2. La mediación histórica del saber, y 3. Lenguaje y especulación.

1) Gadamer afirma que un impulso decisivo para el desarrollo del pensamiento hermenéutico está vinculado al ideal de la formación del hombre (*Bildung*), como el elemento o el medio en el que surgen las ciencias

³³ *Hermenentik*, 83; HuK, 93.

³⁴ *Hermenentik*, 84, 141-147; HuK, 95, 329-335.

del espíritu³⁵. Pues bien, en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel el concepto de la formación de la conciencia se conecta esencialmente con el concepto de experiencia, que Gadamer toma modelo de su propio concepto de la experiencia hermenéutica. Gadamer sostiene que, si se atiende bien al proceso de la experiencia, se tendrá que llegar a la conclusión de que, más allá de su contribución al incremento del saber científico, se trata de un proceso esencialmente negativo. No procede por acumulación continua de informaciones, sino más bien por refutaciones, decepciones y correcciones respecto de saberes que antes se suponían verdaderos³⁶. Del mismo modo, Hegel sostenía que la experiencia consiste en una inversión de la conciencia que se da cuenta de que lo que ella tenía por verdadero sólo lo era para ella, no en sí mismo, por lo que tiene que redefinir la relación con su objeto³⁷. Aunque Gadamer asiente en lo fundamental a esta caracterización de la experiencia, no puede estar sin embargo de acuerdo con la idea del mismo Hegel de que este camino de la conciencia concluya finalmente en un punto en el que la conciencia alcanza plena identidad con su objeto, un saber absoluto que no admite nada distinto ni extraño frente a sí, lo que significa en el fondo que la experiencia se supera a sí misma, es decir deja de ser experiencia. En este sentido Gadamer corrige a Hegel recurriendo a un pensamiento de Schleiermacher. Igual que este último, considera que es de la esencia de toda experiencia el que siempre está referida a nuevas experiencias, sin que el proceso pueda darse alguna vez por acabado. La experiencia se conecta para Gadamer, como para Schleiermacher, con el problema de la comprensión y de la correcta interpretación de lo comprendido. Pero al mismo tiempo Gadamer se aleja de Schleiermacher y sigue a Heidegger al no aceptar que la comprensión sea un sistema de reglas o preceptos metódicos, sino más bien la expresión de un modo de ser del hombre en tanto que abierto a distintas posibilidades de ser³⁸. La experiencia de la verdad que se da en la comprensión entendida desde esta perspectiva ontológica trasciende el ámbito de lo que puede ser controlado por la metodología científica y se asocia a los factores que condicionan el conjunto de las relaciones del hombre con el mundo³⁹.

³⁵ H.-G. GADAMER: *Gesammelte Werke*. Tübingen, Mohr, 1985 ss. Vol. I: *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 1960 (en adelante: WM), 15-24.

³⁶ WM, 358-361.

³⁷ GW IX, 59-61.

³⁸ Cfr. M. HEIDEGGER: *Sein und Zeit*. Tübingen, Niemeyer, 1986, §§ 31-32.

³⁹ WM, 1 s.

2) Según Gadamer, la hermenéutica tiene que entenderse de una forma tan amplia que incluya en sí la esfera del arte⁴⁰. Pero dado que la obra de arte no es nunca sólo pasado sino que supera la distancia temporal, se pregunta cómo la hermenéutica se hace cargo de esa mediación histórica. A juicio de Gadamer, Schleiermacher y Hegel representan las dos posiciones más relevantes para responder esta pregunta, a las que designa con el nombre de *reconstrucción* y de *integración*, respectivamente. Para Schleiermacher, la comprensión del sentido implicaría una reconstrucción de lo originario. Sólo en el origen se encuentra el sentido pleno, que se pierde al sacarla del contexto en que se generó. El saber histórico permite recuperar lo perdido y reconstruir la tradición. El esfuerzo hermenéutico apunta a conectarse con el espíritu del creador, reproduciendo su producción original. El problema de este punto de vista es, según Gadamer, que procura algo imposible de realizar. La vida reconstruida no es la vida original; la distancia temporal no puede ser nunca verdaderamente remontada. Hegel tiene plena conciencia de esta imposibilidad, y por eso dice, a propósito de las obras de arte relacionadas con la religiosidad griega:

«[Las obras de la musa] ya sólo son lo que son para nosotros –bellos frutos caídos del árbol, que un gozoso destino nos alarga, cuando una doncella presenta esos frutos; ya no hay ni la vida real de su existencia, ni el árbol que los sostuvo, ni la tierra y los elementos que constituyan su sustancia, ni el clima que constitúa su determinabilidad o el cambio de las estaciones del año que dominaban el proceso de su devenir. De este modo, el destino no nos entrega con las obras de arte su mundo, la primavera y el verano de la vida ética en las que florecen y maduran, sino solamente el recuerdo velado de esta realidad»⁴¹.

Según Hegel, la investigación histórica que procura descubrir lo ocasional de las obras del pasado se queda en un quehacer externo, que no permite adquirir ninguna relación vital con ellas. Para él, sólo en el presente el espíritu puede alcanzar la autoconciencia que reúne los frutos del pasado en una unidad superior. Considera, pues –y Gadamer coincidirá plenamente con él en este punto– que la esencia de la historia no consiste en la restitución del pasado, sino en la «mediación pensante con la vida actual»⁴².

Para entender esta mediación hay que partir, según Gadamer, del principio hermenéutico de que existe una unidad de efectos recíprocos

⁴⁰ WM, 169-174.

⁴¹ GW IX, 402.

⁴² WM, 174.

entre las tradiciones, que vienen del pasado, y la investigación histórica, que transcurre en el presente⁴³. Este principio tiene algunos presupuestos, entre los cuales destaca la afirmación de que la distancia temporal entre el presente del intérprete y el pasado del que proviene la tradición no es simplemente un obstáculo para la comprensión, sino que tiene un rendimiento productivo para ella⁴⁴. Gadamer retoma a propósito de ello la fórmula de Schleiermacher, según la cual el intérprete comprende una obra mejor que su propio autor, pero la entiende de una manera muy distinta. Esta superioridad no se funda en la posibilidad del intérprete de reconstruir la producción original e identificarse con la mente de su autor, tomando conciencia incluso de aquellas cosas que aquél pasó por alto. Más bien lo que quiere decir Gadamer es que hay una distancia insuperable entre el intérprete y el autor, pero esa distancia permite apreciar mejor los efectos de la obra en las distintas épocas, qué es lo que perdura y qué pierde validez, cuáles son los prejuicios verdaderos y cuáles los prejuicios injustificados que se tienen acerca de ella.

3) En la tercera parte de *Verdad y Método*, Gadamer defiende la tesis de que «el lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma»⁴⁵. De este modo sigue un motivo central del pensamiento de Schleiermacher, que ya antes había sido destacado por Guillermo de Humboldt, al sostener que el lenguaje no es simplemente algo de lo que el hombre está dotado en el mundo, sino lo que hace posible que los hombres tengan mundo⁴⁶. Pero más evidente es la huella de Schleiermacher, cuando Gadamer afirma que el lenguaje sólo realiza su verdadero ser en la conversación o en el ejercicio del entendimiento mutuo. Ciertamente esta afirmación parece incompatible con la filosofía de Hegel, quien en una recensión sobre escritos y cartas de Carl Wilhelm Ferdinand Solger, publicada en 1828 contrapone drásticamente la dialéctica a la conversación:

«(...)Solger no ha acogido la forma plástica que el diálogo puede ganar solamente por la propiedad de tener como alma la dialéctica, sino que lo ha transformado en lo contrario, en la *conversación*, con lo cual se ha perdido toda ventaja de esta forma para [tratar] materias abstractas, [que consiste en] que acompaña la estricta necesidad del desarrollo con una animación externa, y sólo se ha introducido la desventaja de una fatigosa extensión de la exposición, una molesta superfluidad,

⁴³ WM, 286 s.

⁴⁴ WM, 296-305.

⁴⁵ WM, 392.

⁴⁶ WM, 446.

la figura de la contingencia de lo expuesto, el obstáculo o la imposibilidad de asir firmemente y visualizar el hilo del razonamiento»⁴⁷.

A pesar de esta objeción hegeliana contra la dimensión conversacional del lenguaje defendida por Solger y posteriormente por Schleiermacher y Gadamer, este último conecta sorprendentemente los conceptos de especulación y de dialéctica hegelianos con el diálogo como conversación. En efecto, Gadamer sostiene que en el lenguaje acontece la verdad como en un centro especulativo en el que aparecen y se encuentran el yo y el mundo. Para explicar el carácter especulativo del lenguaje recurre a la comparación con lo que ocurre al reflejarse una imagen en un espejo, vale decir, una duplicación de algo que, sin embargo, es una sola cosa. Y con término netamente hegeliano sostiene que lo que hay en el lenguaje es la aparición diferenciada, «para mí», de la mismidad de algo que es «en sí»⁴⁸. Al mismo tiempo retoma el motivo de Schleiermacher al afirmar que el lenguaje es centro especulativo en tanto que las posibilidades finitas de la palabra humana remiten a una totalidad infinita de sentido que solo puede comparecer a través de ellas en la medida que los hombres se abren al diálogo entre sí, buscando acceder a una verdad común⁴⁹. Pero nuevamente aparece la variante hegeliana cuando Gadamer llama a este proceso un proceso dialéctico, en el sentido de que la conciencia filosófica no hace sino plegarse al movimiento de las cosas mismas⁵⁰.

Sumario: 1. Autoconciencia y dialéctica en Hegel y Schleiermacher; 1.1. Hegel; 1.2. Schleiermacher; 2. Dialéctica y hermenéutica; 2.1. La hermenéutica de Schleiermacher; 2.2. Convergencias entre Hegel y Schleiermacher en *Verdad y Método* de Gadamer.

⁴⁷ Berliner Schriften (1818-1831). Ed. por W. Jaeschke. Hamburg, Meiner, 1997, 236 (865).

⁴⁸ WM, 469 s.

⁴⁹ WM, 462, 383 s.

⁵⁰ WM, 464-468.