

FRIEDRICH D. E. SCHLEIERMACHER

LOS DISCURSOS SOBRE
HERMENÉUTICA

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y EDICIÓN BILINGÜE
DE LOURDES FLAMARIQUE

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Angel Luis González
DIRECTOR

Salvador Piá Tarazona
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA 1275-1991
Pamplona

Nº 83: Friedrich D. E. Schleiermacher, *Los discursos sobre hermenéutica*. Introducción, traducción y edición bilingüe de Lourdes Flamarique

© 1999. Lourdes Flamarique

Imagen de portada: Schleiermacher

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

Teléfono: 948 52 56 00 (ext. 2316)
Fax: 948 42 56 36

E-mail: cuadernos@unav.es

ÍNDICE

Introducción	5
1. Modernidad y hermenéutica.....	5
2. Vida y obra de Schleiermacher	8
3. La filosofía de Schleiermacher	11
4. La teoría general de la hermenéutica	22
5. Los discursos sobre hermenéutica de 1829	31
6. Bibliografía básica	42

Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch

Sobre el concepto de hermenéutica en relación a las indicaciones de F. A. Wolf y al manual de Ast

A.	48
B.	88

INTRODUCCIÓN

1. Modernidad y hermenéutica

Clásico es aquello que no pasa, sino que determina las producciones siguientes¹. Con esta afirmación Schleiermacher parece adivinar el papel que le ha correspondido en la representación de la filosofía contemporánea principalmente por su teoría general de la hermenéutica. Es un clásico en la medida en que su hermenéutica ejemplifica la virtud de un pensamiento cuya fuerza impulsa de manera decisiva el curso de una disciplina, pero más aun, cuya densidad y agudeza de observaciones constituye un contraste insustituible para cualquier intento de superación de los problemas con los que se enfrenta la tarea de comprender tras casi dos siglos de una versátil aplicación al campo de las ciencias humanas.

El siglo XIX es el siglo del *Verstehen*, del comprender como operación cognoscitiva; su alcance asegura la recuperación de un ámbito de la realidad cuya consistencia no es en absoluto independiente de la captación de su sentido. El mundo no es un concepto empírico, pero menos todavía es un “ahí fuera” del sujeto. La creciente conciencia de la capacidad configurativa de la acción humana, de su función como continuadora de la dotación natural, así como el hecho de que sea la cultura la que hace posible una idea de la naturaleza y, por tanto, hace *vivable* la vida humana, todo ello sitúa el concepto de mundo en la primera línea de los intereses especulativos de una generación tan moderna como la del romanticismo. Ella anticipa una sociedad cada vez más amplia, formada por aquellos seres humanos que, elevados a la altura de los conocimientos e inquietudes de su época, no buscan su reconocimiento e identidad en el origen social o en los vínculos familiares, políticos, ni tampoco en las formas de vida tradicionales. Antes bien, entienden su capacitación intelectual como la acreditación de su

¹ Cfr. *Hermeneutik und Kritik*, p. 83.

pertenencia al conjunto de ideas, modos de acción y expresión, es decir, a la historia de la humanidad en las formas de la cultura y en el saber vivo y transmitido. Es allí donde tiene lugar el encuentro consigo mismo, pues la apropiación de la cultura es la guía de un vínculo suprageográfico y supratemporal que permite al hombre sentirse semejante a Sócrates tanto como a cualquier contemporáneo cultivado. La comunidad en el sentir a través de la asimilación de las formas de vida funda un tipo de sociabilidad que separa totalmente los vínculos entre los hombres de las pautas de la mera naturaleza. Es una sociabilidad que desarrolla la propiedad esencial del ser humano confirmada por la historia y la cultura: se trata de la libertad originaria de la existencia humana. Los pensadores modernos intuyen que la libertad entendida con esta radicalidad no es una propiedad de la voluntad cuya supresión afecta sobre todo a la calificación de los actos morales. La libertad encierra el misterio de la peculiar situación del ser humano: señalado como un ser consciente, personal con quien Dios habla y, en la misma medida, formando parte de un género al que debe no sólo su generación biológica, sino sobre todo la *humanidad*, es decir, su génesis como ser humano. En la intersección de lo estrictamente individual y la subordinación a lo genérico nace precisamente una sociabilidad superior que reclama su condición de posibilidad en la pensabilidad del mundo como *organon* vivificado por la acción individual, al mismo tiempo que como expresión y lugar de encuentro para la subjetividad libre en virtud de su capacidad de realizar algo racional.

De modo paralelo, al destacar el concepto de mundo frente a los de naturaleza, realidad y, sobre todo, frente al concepto de objetividad —claramente de menor alcance que aquél primero—, es transformado también el concepto de sujeto. Ante el mundo como la esfera de reconocimiento del yo no puede situarse ya un sujeto trascendental, una mera unidad de unidades cuya eficacia estriba en su necesidad y transparencia. El sujeto, mejor dicho, el yo se interpreta en las formas que acoge, recrea y renueva. El dinamismo hermenéutico parece adaptarse bien a la ineludible tarea del yo, *llegar a ser quien era*, mediante la instancia superior de conocimiento, llamada conciencia. Abandonado el sueño de una autointuición capaz de superar la limitación y provisionalidad de las mediaciones por la pura inmediatez, la vuelta a una idea de finitud

ilimitada ofrece al comprender, y con ello a la hermenéutica, el papel estrella en la representación antropológica del XIX.

La jerarquía de las verdades que encuentra el ser humano en su vida es trastocada por la posición de privilegio que reclama la verdad sobre el propio ser. Una verdad, sin embargo, sometida a una permanente transformación y refutación por el mismo yo que, de este modo, no sólo se afirma como no-sustantivo, sino que también denuncia la escasa consistencia de lo mundano. Bajo esta perspectiva, todas las verdades son, en cierto sentido, mentiras, puesto que la verdad de todas ellas es siempre *todavía* mentira. En medio de este puro fluir de imágenes el lenguaje representa un don impagable a la vida humana. El lenguaje es la síntesis de creatividad y generalidad, individualidad y comunicabilidad. Su originaria relación con el pensamiento le garantiza el privilegio de vehicular el conocimiento y, por ello, lo convierte en sospechoso permanente de falsear verdades.

Si la hermenéutica tiene su origen en la necesidad de descifrar el sentido de expresiones lingüísticas, no por ello ha reducido su campo de objetos al lenguaje, como se observa sobre todo en los actuales seguidores de esta corriente. Sin embargo, no hay duda de que sea cual sea el objeto hermenéutico, el lenguaje es siempre el paradigmático campo de pruebas de la acción comprensiva, hasta el punto de que alguno pueda concluir que todo es finalmente sólo lenguaje. Cualquier seguidor de la hermenéutica ha concedido una función filosófica al lenguaje. Pero no todos han tratado el lenguaje con la agudeza que éste requiere. Me atrevo a sostener que, en esa misma medida, la naturaleza de los problemas planteados en clave hermenéutica ha sido formulada de modo insuficiente. Está claro que el estudio de la naturaleza del lenguaje conduce necesariamente a una redefinición de buena parte de los problemas filosóficos actuales.

Todo ello, refuerza el interés que el pensamiento de Schleiermacher tiene para la filosofía del presente. Interés, por otro lado, avalado por los estudios cada vez más frecuentes sobre su dialéctica y ética.

2. Vida y obra de Schleiermacher

El itinerario biográfico de Schleiermacher ofrece pocas sorpresas. Por la brevedad de estas páginas voy a fijarme sobre todo en tres periodos relevantes en su vida. Son etapas maduración y de clarificación de unos problemas que en lo nuclear son los mismos desde su primera juventud. La primera se fija en los años de su adolescencia y formación académica, que abarcan un periodo intelectual de especial relevancia en el pensamiento ilustrado centroeuropeo. La etapa de juventud en Berlín coincide con la década más densa de la historia filosófica alemana. Por último, su vida como profesor y miembro activo de la sociedad berlinesa se caracteriza por la estabilidad personal y la firmeza en su pensamiento.

Schleiermacher nace en Breslau en el año 1768, en una familia ligada a los ambientes académicos y eclesiásticos del pietismo prusiano. En su casa se sigue con interés las corrientes tanto filosóficas como teológicas de su tiempo. Su precocidad intelectual le permite conocer ya varias lenguas clásicas, al tiempo que tener una magnífica preparación en matemáticas, biología, etc.

Estudia teología y filosofía en la Universidad de Halle que en ese momento es un bastión de los discípulos de Wolf; su figura principal es Eberhard, quien desde la revista *Philosophisches Magazin*, mantiene una polémica con la filosofía de Kant. Durante los primeros semestres Schleiermacher completa la lectura de las obras de Kant y pronto toma posiciones respecto a él y al sistema que se enseña en Halle. En sus primeros trabajos filosóficos se nota la impronta de la filosofía crítica, pero también su parcial adhesión a algunas tesis claves tanto de la filosofía teórica como de la práctica. En el criticismo kantiano reconoce planteamientos acordes con las inquietudes de la época; pero el modo de abordarlas está demasiado marcado por el racionalismo ilustrado.

Sus primeros empleos en la recién iniciada carrera eclesiástica no le alejan del trabajo filosófico. Redacta varios ensayos filosóficos en los que predominan las cuestiones éticas (*Über die Freiheit des Menschen* y *Über den Wert des Lebens*). En estos escritos destaca el anhelo por una ética capaz de asegurar la plenitud que todo ser humano busca a través de la acción.

Schleiermacher sigue de cerca el debate filosófico entre el pensamiento ilustrado de signo kantiano, abanderado por Mendelssohn, y el preromanticismo de Lessing y Jacobi. La disputa sobre el ateísmo (*Atheismusstreit*) a propósito de la filosofía de Spinoza presenta una cuestión latente en el ambiente ilustrado que propicia en buena parte el resurgimiento de la religión en los círculos intelectuales. Jacobi defiende que el racionalismo ejemplificado en Spinoza conduce al ateísmo. Pues la razón sin la fundación de la fe es destructiva, aboca en el nihilismo.

En 1796 Schleiermacher se traslada a Berlín. Pronto entra en contacto con el grupo de intelectuales llamado *Sturm und Drang*, que reunía las figuras más destacadas del movimiento romántico. La estrecha amistad de Schleiermacher con Friedrich Schlegel es decisiva en esta etapa de su vida. De su mano se introduce en el mundo del arte y de la poesía. Juntos analizan la visión fichteana de la filosofía de Kant y conciben e inician proyectos editoriales. El más importante de ellos es la traducción de las obras de Platón que finalmente Schleiermacher lleva a cabo en solitario a lo largo de su vida. El primer volumen aparece en 1804 y el último que prepara en 1828.

Contribuye a la renovación que impulsa el círculo romántico con reseñas y artículos que aparecen en la revista del grupo, *Athenaeum*. Además, en 1799 aparece su primer libro titulado *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Poco más tarde publica *Briefe über die Lucinde* y ya en 1800 *Monologen*. En estas obras ensaya un estilo *natural*, más acorde con la subjetividad interna, con la individualidad, silenciada en las exposiciones generales fruto de una razón ajena a la historia y sus cambios. Esa *naturalidad* es, en realidad, máximamente artificial; simboliza el anhelo de unidad del espíritu humano, primero consigo mismo, mediante la libertad, después con el mundo, al reconocerse en todas las manifestaciones de la cultura. En la religión y la ética se sitúan principalmente las preocupaciones filosóficas de su primera etapa berlinesa que termina en 1802.

Lejos de Berlín publica, un año después, las *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*. En 1805 es nombrado profesor extraordinario de Teología y Filosofía en la Universidad de Halle. En sus primeras lecciones de ética y de hermenéutica ofrece ya una idea bastante precisa del carácter que estas disciplinas han de tener

en el conjunto de su pensamiento. El periodo de madurez en la obra filosófica y teológica de Schleiermacher se inicia con su salida de Halle y los acontecimientos biográficos e históricos de esos años. En 1806 los ejércitos franceses de Napoleón ocupan la ciudad de Halle y cierran la universidad. Un año después Schleiermacher está instalado en Berlín donde participa activamente en la fundación de su universidad en 1810; fue el primer decano de la Facultad de Teología.

En Berlín enseña, además de las disciplinas mencionadas, la ética y la hermenéutica, psicología, estética y, por supuesto, materias teológicas. Desarrolla el sistema del saber en base a un concepto de ciencia capaz de integrar la teología en el organigrama del saber, al mismo tiempo que permite mantener las peculiaridades propias de cada disciplina. Ética y filosofía de la naturaleza ejercen una doble capitalidad en el sistema cuya justificación última queda en manos de la dialéctica. Con las lecciones sobre dialéctica aborda la fundamentación del saber que constituye también el nervio de la filosofía de sus contemporáneos, Hegel y Schelling.

Schleiermacher siente admiración por Schelling; en cambio, sospecha que la filosofía de Hegel es una forma de despotismo. Hegel, por su parte, le reprocha ser poco crítico con Kant, al aceptar la reducción del conocimiento al reino de objetos finitos y luego buscar ir más allá de esa reducción mediante la intuición y el sentimiento. Las clases de uno y otro, sobre todo las lecciones sobre dialéctica, se convierten en un campo de disputa verbal en la que los alumnos dividen por igual sus preferencias. Las tesis de Schleiermacher son un obstáculo significativo en el desarrollo de la escuela hegeliana. Refuta tanto la idea de autoconciencia de Fichte, como la identidad de pensar y ser de Hegel. Aunque estamos familiarizados con la revuelta del tardío XIX contra Hegel, esa revuelta fue anticipada, si no precipitada, durante su vida y en su propia universidad por un profesor de teología.

Los últimos 30 años de la vida de Schleiermacher se caracterizan por su actividad pastoral y docente, y también por su colaboración en las reformas educativas y políticas emprendidas en Berlín. Deja pocos escritos publicados. Reedita con algunas modificaciones los *Discursos sobre religión* y los *Monólogos*. En 1821 publica *Der christliche Glaube*; esta obra compendia sus lecciones sobre Dogmática y constituye su aportación más significativa y polémica

a la teología. Del resto de sus trabajos filosóficos de esos años quedan manuscritos, apuntes de clase y algún texto en preparación para ser publicado (*Einleitung zur Dialektik*). Sus ideas eran conocidas fundamentalmente por las clases, las discusiones a través de los discípulos y colegas y las conferencias en la Academia de las Ciencias. Destacan especialmente por su relevancia filosófica los ensayos titulados *Über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz* (1825), *Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch* (1829) y *Über den Begriff des höchsten Gutes* (1830). En 1834 Schleiermacher preparaba una publicación de sus lecciones de dialéctica cuando muere en Berlín. Poco después su discípulo F. Lücke prepara una edición de sus obras en la que incluye parte de los textos manuscritos. Actualmente está en marcha la edición crítica de sus escritos.

3. La filosofía de Schleiermacher

Como he indicado, los primeros libros de Schleiermacher tratan de proporcionar una teoría del espíritu finito capaz de responder a las preguntas sobre el enigma de la subjetividad humana y la relación entre el yo y el mundo. Si verdaderamente queremos aproximarnos a la intimidad de nuestro ser, parece decir Schleiermacher en los *Monólogos*, es preciso atenerse a la intuición del espíritu en medio de la finitud de la vida individual. Cuando hablamos de espíritu, no designamos sin más una clase de objetos que participa de determinadas notas, sino que mencionamos el *saberse* de un ser existente, como la condición más íntima y esencial de ese ser dado; por ello, es inadecuado un tratamiento puramente especulativo, abstracto del espíritu.

El estilo utilizado tanto en los *Discursos sobre religión* como en los *Monólogos* ensaya el proceso de autodesvelamiento del espíritu por el que éste se presenta como un existir siempre *en relación a*. Lo Infinito, o bien el propio yo en plenitud, e incluso el mundo constituyen el trasunto de la intimidad que piensa, siente y actúa según una unidad creciente o conciencia. Por tanto, la reflexividad del espíritu de ningún modo significa clausura, puesto que es una reflexividad cooriginaria con un sentimiento de dependencia que

informa sobre el espíritu infinito presente en el interior del hombre. Inseparabilidad, o dependencia originaria, no implica confusión; el espíritu finito no se disuelve en el Infinito, sino que se *contrasta* con él de manera esencial, a saber, en cuanto su identidad aparece en el encuentro existencial con lo absoluto. Lógicamente, la autoconciencia designa también un modo de ser a través del pensamiento y la acción por los que el espíritu finito es inmediatamente *mundano*.

La concepción romántica del ser humano está atravesada por un anhelo que impulsa su existencia hacia el *sí mismo* que todavía no es; la promesa de plenitud y la ambición de la unidad acentúan la condición *retrasada* del espíritu humano, forzado a salir de sí mismo para poder volver definitivamente y viéndose expuesto, entonces, a toda clase de extravíos. Schleiermacher presenta los tintes más intensos del alma romántica al confiar en la seguridad que proporciona la mínima intuición de la originaria familiaridad con lo absoluto. Una vez percibida la tensión que anima el interior del hombre, no hay miedo de volver al descamino; con la intuición de la promesa, de la íntima armonía con el ser máximamente libre, se presenta con nitidez la vida como tarea. Una parte del dramatismo con que el espíritu romántico percibe la existencia humana procede de la paradoja sobre la que se asienta la vida. La plenitud se define en términos negativos a la existencia finita, por tanto, como un salto superior a las fuerzas individuales; por otro lado, la *familiaridad* con el Infinito informa de la necesidad de una completa posesión de sí mismo y, al mismo tiempo, exige que esta perfección sea propia, no donada o prestada. En ese sentido el ser humano se ve impelido a trabajar por su plenitud, aunque para ello sólo cuente con la limitación y finitud que caracterizan sus actos. Es como si a fuerza de sumar cantidades, siempre incrementables, alguna vez la suma pudiera dar infinito.

La subjetividad se mueve necesariamente entre los opuestos. Schleiermacher no ignora que, para formar con su saber y su acción al mundo, el espíritu individual debe despertar siendo ya mundano, pero no siendo simplemente mundo. La condición refleja del espíritu indica que una identidad atrae su vida y le marca el paso en la medida en que el hombre se implica en las condiciones reales de la existencia que le limitan, pero no le encierran. El espíritu individual se automanifiesta a través de su actividad

múltiple, pero ésta se da ya bajo una forma, es decir, según algo comunicable, general; en ese sentido, su identidad se fragua a través de esa doble principalidad que le asiste, a saber, la que sitúa al espíritu en el cruce de lo individual y lo universal, de lo inefable y lo verbalizable. El espíritu se sabe, llega a ser quien es, en la misma medida en que realiza individualmente la idea de humanidad en los actos que son, por tanto, una imagen de sí mismo.

La intuición del espíritu está ligada a la individualidad originaria, pero su hacerse presente como conciencia implica de inmediato una comunicabilidad que no sea enajenante de dicha individualidad. Schleiermacher afronta de este modo los problemas derivados de una filosofía de la conciencia que escapa a la tentación del absoluto bien como fundamento de todo saber, bien como forma definitiva de toda autoconciencia. Lo nuestro, lo humano, piensa Schleiermacher, es un saber *ya en marcha* que, precisamente por ello, dispone realmente y no lógicamente del fundamento de todo saber.

Los ejes de su concepción del ser humano ya han sido presentados en la forma de una unidad de opuestos; por un lado, finitud e infinitud o temporalidad y eternidad explican la inquietud y el movimiento originarios que proyectan al hombre a una acción reeditada tantas veces como sea preciso para dibujar los rasgos propios. Por otro lado, individualidad y generalidad inscriben el camino de cada ser humano en el cauce de la humanidad por lo que los logros de otros individuos se comunican con los propios; contribuyen de esta manera a una comunidad de espíritus en la que cada uno, al perseguir la identidad de un modo propio, confirma la pertenencia al género humano, en la misma medida en que advierte el carácter esencial de su ser individual: la libertad. La condición espiritual del ser humano significa la elevación de la individualidad a carácter originario y, con ello, la comprensión de lo universal como un potencial de sentido que reclama la acción de los individuos y se muestra sólo en ellos. La sociabilidad consiste en el intercambio libre de estructuras formales de los bienes propios, aquéllos que sostienen la imagen individual de la humanidad. La iniciativa y los términos de esa comunicación proceden siempre de los espíritus libres conscientes, puesto que las formas exteriorizadas de la expresión son signos para otros espíritus, no criterios de

conducta o leyes que condicionan el sentido de la acción individual.

En pocas palabras. La explicación del enigma sobre el ser humano y el mundo, sobre las relaciones de ambos, descansa en la concepción del individuo, en la atribución de la limitación y falta de identidad a la finitud y temporalidad; por tanto, se apoya también en el reconocimiento de una universalidad o generalidad que no es lógica, antes bien se define inacabada, incompleta, por la existencia temporal de quienes la cumplen. En esa misma medida, lo universal no opera como sede de la verdad para el ser individual, sino como una identidad que es origen y, al mismo tiempo, fin de su existencia. Schleiermacher funda la sociedad en la diferencia e identidad que implica el proceso de humanización o devenir de la conciencia y racionalización de la naturaleza: lo universal, la idea de humanidad, se realiza de modo peculiar en cada hombre; es el logro de la libertad ejercida. Hay, consiguientemente, una dependencia recíproca de individualidad y universalidad (de razón individual y razón general, de expresión y lenguaje), que dignifica ambos elementos del par. Con ella se da cuenta de la cultura como el reflejo donde el hombre se reconoce y posee de un modo superior, como un ser libre del tiempo histórico y de sus formas, al mismo tiempo que la exterioridad social objetivada simboliza en su limitación el itinerario inequívocamente mundano del hombre.

Una nueva dimensión de la moralidad se abre camino. Esta no trata tan sólo de la relación de la acción humana con el bien o con la ley moral, ni de los elementos que concurren en el acto libre o voluntario. La aproximación al ser del hombre sin abandonar la condición individual de toda existencia resuelve algunas dificultades de la filosofía kantiana en las relaciones espíritu-naturaleza, yo-mundo. Desde esa condición se descubre que todo saber, todo conocimiento, toda acción es moral, pues sirve a un principio anterior: la libertad radical y constitutiva. En plena sintonía con el romanticismo, Schleiermacher disuelve los misterios del espíritu humano mediante una teoría de la libertad. Pero, quiere corregir la desviación que se produce con Kant quien para huir del determinismo cientificista, encierra la libertad en el ámbito de la conciencia.

La moralidad se define, en consecuencia, en primer lugar como el efecto *formativo* de la interacción yo-mundo; en segundo lugar y

como fruto de ese sentido originario, la libertad procura mediante la acción formas objetivas que precipitan en normas y costumbres, en instituciones de sentido para la vida humana; es decir, funda una ética de bienes.

Las obras del primer periodo berlinés hacen especial hincapié en la dimensión subjetiva de la existencia moral. Confían en la orientación correcta de la cultura, por la misma razón que individualmente cada ser humano puede realizar por sí mismo cabalmente la idea de humanidad, llegando así *a ser quien ya era*. Pero, esta confianza nos deja inermes para una crítica o rectificación de los modos concretos en los que se despliega la vida social. La vitalidad de la universalidad tiene el precio de una indeterminación que sólo avala como legítimo el carácter creativo de la acción humana, no su sentido.

Así como las primeras exposiciones de Schleiermacher están dirigidas a un público no especializado y escritas en un tono que quiere persuadir, en el sistema filosófico debe acoger todos los problemas y mostrar razonadamente lo que antes se presentaba intuitivamente. La filosofía que desarrolla aspira a reconciliar el punto de vista subjetivo con el objetivo, el pensar con el ser, la moralidad libre con los bienes, la expresión con la comunicación efectiva. Ética, dialéctica y hermenéutica se ofrecen como ciencias indispensables para una filosofía del hombre. El saber recoge mediante conceptos la experiencia subjetiva de los propios límites así como de la libertad que ellos confirman, relatada en los *Discursos* y en los *Monólogos*. El afán romántico por adoptar un estilo argumentativo que no desfigure la viveza del espíritu humano no se pierde del todo en esta etapa. El modelo de un saber sistemático se opone claramente a los ideales de una filosofía que realice su objeto, que muestre el movimiento del espíritu como acreditación de autenticidad. Por ello, Schleiermacher oscila entre un rechazo al concepto de sistema y su transformación en una estructura esencialmente dinámica, apoyada en la reconstrucción permanente de las ciencias que lo forman. Sistema significa precisamente un saber inacabado y dependiente, aunque los elementos o ciencias que lo configuran estén disponibles; cada disciplina científica se articula por relación a las otras en un juego de referencias todavía no terminado, ya que, como la vida del espíritu individual, el saber es

siempre incompleto; está acompasado por el mismo ritmo de crecimiento que la conciencia humana.

Lo que vale para el sistema rige, por supuesto, para cada una de las ciencias. Es menester destacar –aunque sea brevemente– la insistencia de Schleiermacher por definir la ciencia, cada ciencia, como un saber que se sabe, es decir, un *saber hacer*. La condición artística del conocimiento por la que éste conserva algo de su relación con la clásica *τεχνη* o *ars*, se acomoda muy bien a las ciencias filosóficas que cultiva; la ética, la dialéctica y la hermenéutica no pueden ser entendidas a la manera de compendios formalmente impecables en los que se dispone totalmente de los principios básicos que invitan únicamente a desarrollar todos sus implícitos. Con este mismo criterio elabora Schleiermacher las lecciones de psicología, estética o pedagogía.

Como señalan los *Monólogos*, el gran enigma que resume las preguntas fundamentales es *cómo el hombre y el mundo se diferencian y cómo se influyen mutuamente*. Schleiermacher aborda las disciplinas filosóficas con el interés por formar la nueva mentalidad que realice vitalmente, en cada individuo, la esencia de lo humano y, de este modo, rescate las formas éticas (familia, estado e iglesia) de su falta de modernidad. Deja a un lado la filosofía de la naturaleza o la metafísica, porque en ellas se piensa la relación razón-naturaleza principalmente desde los intereses del ser. Se concentra en las disciplinas que no sólo estudian lo específicamente humano, sino que además contribuyen a su desarrollo. Aunque él mismo declara perseguir la armonía del punto de vista idealista y el realista y sus tesis tratan en buena medida de corregir los excesos de sus contemporáneos, la comunidad de enfoques e intereses y la discusión con los sistemas idealistas explican la adscripción bastante frecuente de su pensamiento a esa corriente y el descuido con el que muchos historiadores de la filosofía han tratado sus escritos filosóficos. Sin embargo, Schleiermacher defiende en la dialéctica, por un lado, la indisoluble relación del pensar al ser y correlativamente la necesaria dependencia de la verdad del conocimiento real y, por otro, la relatividad de la autoconciencia que no dispone de su fundamento; todo ello, aumenta las distancias entre su pensamiento y el de Hegel, mientras que revela una notable afinidad con la filosofía de Schelling.

La inclusión de la teología en el sistema de las ciencias juega también a favor de la independencia de Schleiermacher frente al idealismo. A la par que el sistema del saber e integrada en éste, desarrolla su visión de la teología. Las tesis de la dialéctica invitan a la reflexión teológica; afirman una familiaridad de la razón finita con el Infinito en la misma medida en que le designan como lo auténticamente *otro* del pensar. El discurso de la teología no puede ser substituido por el de la filosofía; éste último se detiene antes de hablar de Dios, porque lo descubre como fundamento de todo lenguaje conceptual. De algún modo, se advierte un paralelismo neto entre el hecho de que Dios sea inefable, y que la Palabra hable en el lenguaje humano.

Para el propósito de esta introducción interesa sobre todo mostrar la interdependencia de la ética y la dialéctica, pues sin ellas difícilmente se puede entender el alcance filosófico de la hermenéutica. Schleiermacher considera que la ética tiene que abarcar y registrar toda acción verdaderamente humana; es, por tanto, la exposición de la vida de la razón como fuerza viva sobre la naturaleza. Esta redefinición de lo ético es acompañada de distintas expresiones que alejan el objeto de la filosofía práctica del reducido marco de una argumentación y justificación racional de la ley moral, y sitúan la acción libre en el contexto de las condiciones reales. Como se percibe en los *Monólogos*, el problema ético fundamental para el postkantismo romántico es cómo se relacionan espíritu y mundo. En esa medida, la doctrina moral tiene que presentar la acción como origen y, al mismo tiempo, como fruto de un horizonte de sentido cuya universalidad se entienda en términos de intersubjetividad.

La ética es la ciencia de la historia, se afirma en los textos de 1812; es decir, es la ciencia de la inteligencia como aparición y su estilo es *narrativo*². Por consiguiente, la ciencia especulativa de la acción de la razón sobre la naturaleza estudia también el devenir naturaleza de la razón o espíritu; se trata de un proceso doble, ya iniciado pero todavía inconcluso, por el que la razón transforma la naturaleza en la medida en que ella misma se naturaliza. La historia o el estilo narrativo de la ética es sinónimo de la necesaria *mundación* de la razón para ser ella misma conciencia; es decir, sólo

² Cfr. *Ethik* (1812/13), pp. 7 y 204-5.

en el contraste con lo exterior, limitado y particular, la razón puede descubrir y ejercer conscientemente la función rectora del vivir humano.

La naturaleza animada o racionalizada por la acción humana libre debe anunciar el principio racional, pero no en la medida en que es un analogado suyo o participa de alguna de sus propiedades, sino simbólicamente. La compenetración de razón y naturaleza, de espíritu y mundo responde al dinamismo originario de la razón que tiende al autoconocimiento. Por esto y no por sí misma, la naturaleza se hace hábil para el devenir de la unidad de la razón. *La obra del espíritu en la naturaleza es dar forma, mientras que la obra de lo material en la razón es siempre conciencia*³. El encuentro de la determinación de la razón con su materialización o apropiación de la naturaleza no es visto como una amenaza para la pureza del sentido interior; al contrario, es un logro que contribuye a proyectar hacia sí misma y hacia otros la razón práctica.

La acción libre tiene un doble efecto: convierte la naturaleza en órgano, empezando por el propio cuerpo, y en símbolo para la razón. Formar mundo significa configurar la realidad en algún tipo de lenguaje, de modo que esta realidad configurada está viva, es un órgano que invita a nuevas actualizaciones o configuraciones. Por otro lado, que la razón deviene conciencia a través de la naturaleza supone, entre otras cosas, que las imágenes o formas que origina el espíritu lo reflejan impropriamente, porque toda acción de la razón, en su mundanización, pierde su semejanza con el origen; esto es, los productos de la razón *informan* desde lo material, desde una instancia que no es su origen. Por lo tanto, si la mundanización de la razón es el paso necesario para el devenir conciencia, aquélla debe también ser símbolo de la razón. Órgano y símbolo son los dos efectos de la acción para la ética.

La actividad de la razón termina en algo que es órgano en la medida en que es símbolo. La eficacia de la practicidad de la razón consiste en que pueda ser conocida por la razón misma. Por consiguiente, la ética muestra al espíritu trascendiendo la materia apropiada por la acción, pero ligado inexorablemente a ella.

¿Qué clase de doctrina moral está proponiendo Schleiermacher? Si se piensa que Kant es su antecedente más próximo, se observan

³ Cfr. *Ethik (1812/13)*, pp. 201-2.

notables diferencias entre los argumentos de ambos. La creciente conciencia del desarraigo al que conduce una moral racionalista de intenciones en un mundo transformado por los nuevos conocimientos y las formas de vida modernas es paralela a la convicción de la autoría humana de dichas formas; a través de ella, la generación romántica no sólo percibe reglas, condiciones que limitan, que ya no hablan al individuo que busca realizar la propia identidad, sino que las advierte como ocasiones para conocer el secreto de su producción. El mundo de normas, modos de vida, conocimientos esconde la fuerza que lo ha originado. Despertarla es recrear la condición creadora del hombre, es disponer de la clave que nos vincula con la cultura como un ámbito en el que la vida humana se despliega en su doble dimensión espiritual y corporal, intemporal e histórica. La ética de Schleiermacher defiende la convicción romántica, según la cual el mundo es el lugar donde el hombre realiza su libertad; en esa medida los conceptos principales desarrollan la relación entre naturaleza y razón.

Con ello, la atención del discurso ético se desvía de la fundamentación meramente racional de la moralidad; lo decisivo es el movimiento de mutua penetración del espíritu individual y la naturaleza. El espíritu finito tiene que salir para llegar a ser en la manera propia, es decir, como un autoconocimiento. En esa misma medida, la materia es apropiada para ser asumida por la libre racionalidad del hombre y conformada a su servicio. Lo primero es esta originariedad de la libertad, del espíritu como fuerza y acción; la universalidad o legalidad del sentido de la acción libre y racional es secundaria desde el punto de vista del inicio de la acción. A diferencia de la filosofía práctica kantiana, Schleiermacher no concede a la ley o criterio racional la precedencia que asegura la libertad de la acción. La libertad instituye la necesidad de la ley, pero ésta participa del *todavía no del todo* del espíritu individual. La forma de la acción por su origen racional es hábil para fundar una universalidad; invita a nuevas acciones y crea una comunidad entre los hombres que, en la misma altura histórica, viven desarrollando un modo de vida semejante. Pero, no se trata de una universalidad abstracta, sino de aquélla que fundan existencialmente los hombres en el intercambio de acciones, en la comunicabilidad de su sentido; en esa medida los hombres libres son comprendidos en

la continuidad de un actuar intersubjetivo⁴. En cierto modo las diversas acciones coincidentes son las que *a posteriori* dibujan la norma o sentido moral que les da unidad. Queda pendiente mostrar cómo se realiza lo universal a través de lo singular, si no se quiere entender la normatividad de los principios morales en términos de facticidad histórica.

El problema que preocupa al racionalismo y al empirismo, a saber, cómo es posible lo moral, considera que la existencia humana histórica precisa disponer de una ley que obligue por sí misma, es decir, por su contenido; es este caso, la ley, desligada de la vida individual que la reconoce y de la comunidad en la que el hombre la encuentra como un órgano vivo, se define con los términos de una razón abstracta que, finalmente, no logra responder a la única pregunta verdaderamente decisiva para la ética, cómo es posible la moralidad. En este contexto se abren camino las tesis de Schleiermacher. Su resultado es, por un lado, la inclusión de la teoría de la cultura en la ciencia ética y la definición de ésta como ciencia de la historia o de la inteligencia en su aparición.

La cuestión de la universalidad en la ética apenas ha sido planteada; desde aquí la complementariedad de la dialéctica resulta obvia. Como muchos individuos se dan los mismos conceptos y leyes de la conciencia, hay una esfera de significación común por la unidad de pensamiento y lenguaje⁵. La compenetración de razón y naturaleza como eje de la ética suscita, por un lado, la necesidad de establecer la relación entre el pensar y el ser que garantiza la eficacia real de la intervención racional; por otro, en la medida en que crea un órgano, es decir, hace comunicable la acción de la razón, supone un pensar común a todos los hombres que explica la continuidad de los bienes morales tanto en su aspecto diacrónico como el sincrónico. De las dos cuestiones se ocupa principalmente la dialéctica.

Como es lógico, esta tarea exige una ciencia máximamente artística, puesto que debe dar cuenta de la presencia de lo general en lo individual y esta combinación es constitutiva del arte. La dialéctica es definida como ciencia de los principios del arte de filosofar o producir un conocimiento ligado al cual se da la clara conciencia

⁴ Cfr. *Ethik (1812/13)*, pp. 305, 308, 321.

⁵ Cfr. *Ethik (1812/13)*, p. 256. *Brouillon zur Ethik (1805/6)*, p. 145.

de su producción⁶. El arte está unido a la forma superior de conciencia porque ésta consiste en un *saberse* o, lo que es lo mismo, en un *producirse*. Schleiermacher considera absurda la pretensión kantiana de un saber antes del saber. Con la referencia al carácter artístico del saber está subrayando que en el acto de pensar se da la combinación de lo general y lo individual. Esto es especialmente pertinente en el caso de la dialéctica.

Como ciencia de las ciencias la dialéctica no puede ser una ciencia hipotética, sino real, que entreteje las diferencias que se dan en el pensar y asiste al proceso por el que el saber se produce con éxito. Es el órgano de las ciencias; en ese sentido, al mostrar los principios de todo saber no produce propiamente una ciencia, sino que asegura el conocimiento real. Frente a la tendencia común a interpretar la dialéctica sólo como una teoría del diálogo, es decir, a atribuirle un alcance exclusivamente formal, se advierte que ella se ocupa del *saberse* de todo conocimiento como condición para el intercambio de pensamientos y en esa medida apunta a la estructura personal de la conciencia, inaccesible desde otra ciencia, pero decisiva para la unidad de cualquiera de ellas.

La ciencia superior tiene que dar cuenta de la universalidad que, bajo distintos nombres, articula la compenetración de espíritu-mundo. De acuerdo con la tensión propia de la existencia finita entre individualidad y universalidad, Schleiermacher señala una vez más la dependencia constitutiva del ser humano. Pues bien, desde el punto de vista de la dialéctica, dependencia significa que lo decisivo es que el saber se da en un sujeto y no tanto que sea efectuado por un sujeto. Los principios del saber tienen que asumir que el sujeto encuentra en sí mismo lo otro que no procede de él. Se trata del fundamento por el que el conocimiento finito es, sin embargo, un saber verdadero y capaz de mayor verdad. La conciencia tiene que ver con las diferencias internas al propio pensar respecto de un mismo objeto (esas diferencias corresponden a la finitud de la conciencia representativa).

Lejos de la dialéctica de Hegel se sitúa esta concepción de la razón marcada por el movimiento de los opuestos. Schleiermacher afirma categóricamente en relación con el saber que “comenzar

⁶ Cfr. *Dialektik* (1811), p. 4. *Dialektik* (1814/15). *Einleitung zur Dialektik* (1833), pp. 3-4.

desde el medio es inevitable”⁷. La razón realizada individualmente encuentra siempre muchas cosas ya dadas que no puede devolver a su principio. Tampoco tiende a ello *naturalmente*. Además, cada uno aplica su pensar a un objeto particular, interesado con una fuerza más violenta que la que pueda inclinarlo a retroceder al comienzo del saber⁸. En estos textos de la dialéctica se puede reconocer una prioridad del conocer como acto que presenta lo conocido sobre la dimensión reflexiva del conocimiento.

Pensamiento, lenguaje y ser forman una unidad sistémica, en la medida en que cada uno de ellos contribuye de modo esencial a la definición del resto. La argumentación de la dialéctica insiste además en que la no contradicción de un saber finito, de una verdad que nunca es definitiva procede de dos *correlata exteriores*: la autoconciencia infinita o Dios y el todo del ser o mundo. La filosofía de Schleiermacher es ajena a las posiciones de quienes consideran la relación entre lenguaje y mundo en términos puramente pragmáticos, por lo que la teoría de la significación acaba reduciéndose a la cuestión del significado de toda significación y la verdad al sentido.

4. La teoría general de la hermenéutica

A falta de una edición crítica de los manuscritos y estudios sobre la hermenéutica, la teoría del comprender es desarrollada en numerosos escritos, aunque ninguno de ellos recoge una exposición completa de la misma. No obstante, se advierte fácilmente el empeño de Schleiermacher por llevar a cabo un desarrollo sistemático de sus tesis que facilita la tarea de reconstruir una estructura y un orden de principios y conceptos principales. La distensión temporal entre los primeros y los últimos textos revela también el avance en la definición de los problemas y en la formulación de las soluciones; sin rupturas ni giros que denoten una revisión radical del arte del comprender. Más bien parece que Schleiermacher trata de equilibrar las distintas partes de la tarea interpretativa, poniendo unas veces el acento más en una que en otra, pero sin excluir

⁷ *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, p. 104.

⁸ Cfr. *Ibidem*.

detalle alguno en los dos movimientos del espíritu: interpretar y comprender.

La edición que prepara su discípulo Lücke en 1838 sigue fundamentalmente la exposición compendiada (*Die kompendienartige Darstellung*) de 1819; ésta ha pasado por ser el texto básico del pensamiento hermenéutico de Schleiermacher, completado por las anotaciones de 1826 y 1832/33. La edición preparada por M. Frank sigue fundamentalmente la selección y datación de textos de Lücke.

Los textos más antiguos corresponden al curso de 1805; son fragmentos de las notas que utilizó en sus primeras clases en Halle. La edición de Kimmerle recoge los escritos anteriores a 1819; se trata de un grupo de aforismos datados entre 1805 y 1809/10 y del *Erste Entwurf*. Según Kimmerle, este manuscrito sin fecha corresponde al semestre de invierno de 1809/10 en el que enseña hermenéutica por segunda vez. El esquema sería una elaboración a partir de los aforismos de 1805⁹. Virmond ha estudiado las distintas dataciones de los manuscritos más antiguos y ha reconstruido los olvidos y omisiones en las ediciones de los textos más elaborados con el fin de ofrecer la edición crítica de los textos de hermenéutica. Con el material disponible en el Schleiermacher-Archiv ha compuesto el primer manuscrito que fue utilizado por Schleiermacher. Sostiene, además, que el *Erste Entwurf* es llamado así por el autor, sin más indicación de año, porque claramente corresponde al primer cuaderno que escribe para las clases de 1805. Virmond también ha recuperado una copia del siguiente *Entwurf* de 1809-10, realizada por Twesten en 1811; el cuaderno se titula *Hermenéutica general. De Dr. Fr. Schleiermacher. Escrita en el invierno de 1809/10*¹⁰. Todo ello obliga a reconsiderar una idea muy extendida entre los estudiosos de la hermenéutica, según la cual el desarrollo y evolución de esta disciplina alcanza su forma más definida en los manuscritos de 1819. La unidad orgánica de los textos de 1805 y el

⁹ Cfr. KIMMERLE, H., *Einleitung*, en SCHLEIERMACHER, F., *Hermeneutik*, pp. 10-11.

¹⁰ Cfr. VIRMOND, W., "Neue Textgrundlagen zu Schleiermachers früher Hermeneutik". En *Internationaler Schleiermacher-Kongreß. Berlin 1984*, 1,1, W. de Gruyter, Berlin, 1985, p. 580. Virmond ha publicado este esbozo en *Internationaler Schleiermacher-Kongreß. Berlin 1984*, 1,2, W. de Gruyter, Berlin, 1985, pp. 1269-1310.

texto perfectamente hilado de 1809-10 indican que Schleiermacher, ya en esos primeros años de docencia, poseía el esquema de este arte (*Kunstlehre*), en el que están presentes dos características esenciales: primero, la generalidad y, segundo, la doble dimensión del comprender, a saber, *comprender en el lenguaje y comprender en aquél que habla*¹¹. El hecho de que Schleiermacher utilice sus primeros escritos y redacte nuevas versiones de las mismas ideas corrobora también esta idea.

Todo ello ofrece argumentos también contra la opinión aceptada por muchos estudiosos de su pensamiento, según la cual, su interés por la hermenéutica obedece a circunstancias biográficas. Entre estas se contarían, por un lado, el proyecto de traducir las obras de Platón y sus trabajos teológicos que le fuerzan a recurrir con frecuencia a las técnicas interpretativas para los textos difíciles. Por otro, el motivo fundamental sería el primer encargo docente en Halle: explicar hermenéutica en la Facultad de Teología, para lo cual ha de preparar unos apuntes. Sin embargo, el hecho de que en 1805 disponga de un plan completo de la disciplina permite sugerir que ésta es una materia conocida y pensada antes de tener que enseñarla. Es sabido que durante el tiempo de su amistad con Schlegel, éste desarrolla sus propias tesis hermenéuticas.

¿Qué distingue la hermenéutica de Schleiermacher de los otros tratados, si no es su cuidada estructura o la inclusión de todos los problemas y perspectivas relevantes para una exégesis acertada? En los textos de 1819 se afirma, por un lado, la necesidad de una hermenéutica general y, por otro, la carencia de la misma¹². Esta cualidad, por lo que acabo de señalar, no revela la aspiración a ser una relación exhaustiva de problemas y reglas de la interpretación de textos, ni tampoco a la ambición de innovar la técnica exegética, a menudo parcial y contradictoria. Responde más bien al deseo de encarar de una vez por todas el fenómeno de la comprensión como una actividad cognoscitiva. Comprender no es un paso que acontece como una mera garantía de la interpretación de textos difíciles. Es preciso caer en la cuenta de que el malentendido despierta la conciencia de la singularidad de un texto. Por encima del código

¹¹ Cfr. *Hermeneutik*, p. 56.

¹² Grondin reconoce un precedente de la hermenéutica universal en un escrito de 1630 del teólogo Dannhauer. Cfr. Grondin, J., *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, p. 62 y ss.

lingüístico, del estilo literario, de las condiciones históricas, todo discurso es expresión del pensar de su autor.

En esa medida, el horizonte de la interpretación no se reduce únicamente al lenguaje, su gramática y vocabulario, sino que el comprender apela directamente a la dimensión esencialmente lingüística del pensar, y viceversa, a la donación de sentido sin la que no hay expresión verbal. La hermenéutica presenta la naturaleza del pensamiento humano ejercido necesariamente como lenguaje. Por consiguiente, la dificultad que encuentra el intérprete de textos antiguos para captar el querer decir de su autor es sólo un caso de la diferencia originaria entre los individuos; diferencia que experimentamos en la comunicación cotidiana.

Precisamente el hecho natural del diálogo es una prueba de que la comprensión es posible, aunque no por ello se anule la diferencia mencionada; al contrario, la confirma en la medida en que dialogar significa encaminarse hacia el acuerdo. Para ello el diálogo precisa tanto de la discrepancia como de la mismidad del objeto y de la generalidad del lenguaje.

Con estas primeras indicaciones ya se advierte que no ha de ser fácil definir la tarea hermenéutica. Schleiermacher se refiere a ella, sobre todo, como el arte de interpretar, o el arte de comprender según reglas; utiliza las expresiones *Kunst* y *Kunstlehre*. El significado de ambos términos oscila entre arte, método o técnica. Recogen en cierto modo parte del significado de la antigua *τεχνή* griega o del *ars* latino, sin sustraerse tampoco a la atracción de lo metódico que ejemplifica la ciencia moderna. Pero, su sentido está inspirado también por la primacía que tiene el arte sobre el resto de las actividades humanas en los pensadores románticos. En resumen, se trata de un espectro de significado amplio y no exento de cierta contradicción que da lugar a variaciones en el uso de los términos dentro de un mismo manuscrito y a lo largo de las sucesivas redacciones de la hermenéutica. Lógicamente, cualquier estudio de las tesis de la hermenéutica tiene que reflexionar sobre esta dificultad inicial en la definición de la disciplina y ensayar una articulación de la variedad de sentidos. También en estas páginas, ante la sospecha de incoherencia, nos veremos obligados a considerar esta diversidad de matices.

Al rastrear las razones por las que la hermenéutica, y en especial la teoría general de Schleiermacher, ocupa un lugar destacado

en la discusión filosófica contemporánea, sucede que lo que menos relevancia tiene para ésta son precisamente sus aciertos como técnica o arte de interpretación. Apenas se han puesto en práctica las reglas que operan en el nivel gramatical y psicológico, y de los procedimientos divinadorio y comparativo; su valor se mide exclusivamente por relación a la concepción del lenguaje y del pensar que todos ellos, reglas y procedimientos, desarrollan¹³. En otras palabras, el interés por su hermenéutica no se corresponde con la eficacia para la interpretación de textos. Su actualidad responde a un motivo bien distinto, a saber, que Schleiermacher ha reconocido plenamente la vieja tarea del intérprete y la ha reformulado acertadamente. El final del segundo Discurso de 1829 es un buen ejemplo de ello. Allí se concluye que la hermenéutica debe alcanzar “la forma que le corresponde como *Kunstlehre* y sus reglas deben ser desarrolladas, partiendo del simple hecho de la comprensión, en una estructura cerrada a partir de la naturaleza del lenguaje y de las condiciones fundamentales de la relación entre el que habla y el que percibe”¹⁴.

En consecuencia, la hermenéutica o el arte de interpretar según reglas no tiene que asegurar la comprensión (pues ésta se da de suyo), sino que debe evitar una comprensión inadecuada: *es el arte de comprender correctamente el discurso de otro*¹⁵. El problema lo plantea el *otro*, es decir, la individualidad del autor. Comprender significa ver un acto de habla al mismo tiempo como expresión de un lenguaje y como expresión individual.

La peculiar simbiosis de pensamiento y lenguaje que ejemplifica el discurso humano contribuye netamente a una concepción cabal tanto del lenguaje (en un periodo especialmente brillante para la lingüística) como del pensamiento. Por ello, Schleiermacher afirma que la hermenéutica continúa de modo natural en la gramática, la retórica y la crítica, mientras que depende directamente de

¹³ Un estudio detallado de los pasos de la praxis hermenéutica se encuentra en: FLAMARIQUE, L., *Schleiermacher. La filosofía frente al enigma del hombre*. Eunsa, Pamplona, 1999, capítulo V.

¹⁴ *Sobre el concepto de hermenéutica en relación a las observaciones de F. A. Wolf y al manual de Ast*, p. 123.

¹⁵ Cfr. *Hermeneutik und Kritik*, p. 71.

la dialéctica: *está en relación con el arte de pensar, es decir, es filosófica*¹⁶.

Los principios del saber tienen a su cargo la doble tarea de explicar, por un lado, las condiciones del saber verdadero y, por otro, las del *verdadero* saber. En ese sentido cabe afirmar que el objeto de la dialéctica es el pensar que se ejerce, es decir, el pensamiento inacabado. El *verdadero* pensar está en camino hacia un saber y una verdad que no alcanza plenamente, pero que debe estar de algún modo ya en cada paso, en cada conocimiento. Además, nuestro saber real es inseparable de su formulación lingüística; gracias a ella no sólo reconocemos las reglas que estructuran nuestra imagen del mundo (con el riesgo de confundir los modos de decir con los modos de ser), sino que, como el lenguaje real remite a un lenguaje común y a una esquematización semejante, la expresión individual transmite un pensamiento que es el mismo, aunque los actos de pensar y hablar sean diferentes; por ello, son posibles la discusión y la comunicación. Identidad y diferencia del pensar finito son las notas que elevan a la categoría de principios del saber los principios del lenguaje.

Ahora bien, si la dialéctica no es un saber exclusivamente sobre el conocimiento científico, sino que también proporciona los principios del saber en general, debe acoger de alguna manera la *otredad* del pensamiento que inspira toda expresión verbal. La oposición de un lenguaje común y el uso particular, la inseparabilidad de ambos aspectos en todo discurso real, es un trasunto de la tensión entre universalidad e individualidad que configura la conciencia. Cuando el intérprete se enfrenta con la singularidad de un autor y se esfuerza por comprenderlo tan bien e incluso mejor de lo que se comprendió él mismo, lleva a cabo artísticamente (según reglas) la tarea de hacer explícito en el texto en cuestión el cruce, la interacción de los opuestos en los que se funda el pensamiento verdadero: finitud e infinitud, verdad y limitación, historicidad y atemporalidad, universalidad e individualidad. En la praxis hermenéutica, como en la fundamentación del saber, los opuestos no desaparecen en una unidad conceptual; al contrario, con su extrema diferencia alimentan una tensión que es semejanza de la

¹⁶ Cfr. *Hermeneutik und Kritik*, p. 76. Estas afirmaciones no se contradicen con aquéllas en las que sostiene que “la hermenéutica es lo inverso de la gramática y más todavía”. *Hermeneutik*, p. 38.

temporalidad. En efecto, el tiempo real e ilimitado se distingue del tiempo histórico, de la medida, como el punto que corta la línea: no es parte de ella y se refiere a lo infinito de manera más inmediata que a la línea. Así, continúa Schleiermacher, el momento que compone el curso de la vida, no es parte de la vida temporal, sino ilimitado y eterno¹⁷. Ahora bien, el tiempo real, el momento, es ilimitado porque lo que le falta está en relación con lo que ya ha sido.

De esta tesis nuclear en la filosofía del espíritu se derivan consecuencias significativas para la propia hermenéutica. Schleiermacher no entiende la unidad de los opuestos como una especie de cabeza bifrontal en la que las dos caras no se pueden encontrar, sino como el entrecruzamiento permanentemente actual de principios opuestos. Según el punto de vista de la lógica, la relación entre ellos es de oposición, pero *realmente* los opuestos se interpenetran (*durchdringen*) en una armonía creciente. Esta idea explica la objeción que se hace frecuentemente a la teoría hermenéutica de Schleiermacher; a saber, se le reprocha que admite una circularidad en sus principios que invalida la aspiración a una comprensión según reglas. En definitiva, la circularidad del proceder interpretativo tendría el efecto de limitar su alcance metódico. Pero, ¿no es ésta una objeción racionalista? Lo parece, al insistir en la prevalencia de los criterios de una argumentación lógica, es decir, según la formalidad de la razón, por los que se prefiere la seguridad de lo metodologizable en el camino del conocimiento en detrimento de los principios de lo real. Con todo la objeción es válida, al menos, en la medida en que Schleiermacher proyecta un arte de interpretar según reglas o metódico. No obstante, tiene clara conciencia de los límites de lo metodologizable, pues propone reglas para la interpretación gramatical y el procedimiento comparativo, mientras que en el nivel técnico-psicológico apenas da indicaciones; no menos significativo es el hecho de que apoye el procedimiento divinadorio –insustituible en todo nivel de interpretación– en el talento natural¹⁸.

¹⁷ *Monologen*, KGA, I/3, p. 7.

¹⁸ Cfr. *Hermeneutik und Kritik*, pp. 81-82. Grondin señala que tal vez Schleiermacher se malentendió al situar la hermenéutica bajo el programa de un arte según reglas. Cfr. GRONDIN, J., *Einführung in die Hermeneutik*, p. 95.

En cambio, si se advierte la armonía real de los opuestos también en el origen de la existencia individual como tensión o fuerza que despierta la conciencia, se entiende que Schleiermacher hable de círculo aparente¹⁹. Bajo esta perspectiva es posible devolver el discurso al pensamiento vivo de su autor, porque propiamente el pensamiento no deja de estar vivo. Igualmente en la comprensión del todo se puede exigir el sentido de cada una de las partes a las que el todo confirma en su significado, porque la distensión temporal (del habla o del texto que permite distinguir partes) es posible en virtud de la mismidad del objeto que se piensa y se expresa. Tampoco puede ofrecer un criterio claro sobre la precedencia en la aplicación del procedimiento comparativo y del divinadorio, porque ambos se ejercen simultáneamente, incluso cuando parece dominar uno sobre otro.

Quiero detenerme en otro de los conceptos característicos de Schleiermacher que plantea ciertas dificultades a los estudiosos de la hermenéutica: el malentendido. La hermenéutica se apoya en el hecho de la no comprensión del discurso²⁰. Por tanto, la interpretación acertada no es aquélla que evita el malentendido o la que no tropieza con la contradicción, sino la que, contando desde el inicio con el malentendido, busca la comprensión hasta un punto en el que se llega a comprender un autor mejor que él mismo. En otros pasajes se indica también que el malentendido se produce por sí solo y, además, siempre queda un resto, una vez comprendido el texto. ¿Cómo hacer compatibles estas afirmaciones con aquélla otra según la cual el objetivo de la hermenéutica es comprender en el máximo sentido?²¹.

Me he referido anteriormente a los diversos sentidos del término *Kunst*; en ellos se puede encontrar una clave armonizadora. Cuando se traduce el término *Kunstlehre* por método se favorece una visión de las tesis hermenéuticas en la que se destacan los conflictos y dificultades de una aplicación metódica de las reglas y los procedimientos para la interpretación correcta, como acabamos

¹⁹ Cfr. *Hermeneutik und Kritik*, pp. 95 y 97.

²⁰ Cfr. *Allgemeine Hermeneutik von 1809/10*, editada por W. VIRMOND en *Internationaler Schleiermacher Kongreß. Berlin 1984*, p. 1271.

²¹ Cfr. *Allgemeine Hermeneutik von 1809/10*, editada por W. VIRMOND en *Internationaler Schleiermacher Kongreß. Berlin 1984*, p. 1272. También *Hermeneutik und Kritik*, p. 92.

de señalar. Entonces resulta inaceptable también que la comprensión sea siempre de algún modo inacabada, infinita, es decir, que el malentendido no se pueda disolver del todo; pues ¿qué clase de método es ese que no garantiza el resultado por el que se le ha definido previamente? En cambio, si se pone la atención en la palabra *Kunst* y no se olvida que el arte consiste en presentar lo universal de modo inmediato en lo individual²², la interpretación debe ser artística pues toda expresión lingüística es la construcción de algo determinado y finito a partir de algo indeterminado e infinito²³. En ese sentido, la interpretación que procura recrear la inspiración del pensamiento en el discurso ya ejercido es adecuada, cuando respeta la índole *artística* de todo uso lingüístico, esto es, de todo pensamiento expresado. Schleiermacher afirma que es preciso entender la tarea de la hermenéutica como una obra de arte, pero no como si la interpretación terminara en una obra artística, sino en la medida en que la actividad de comprender lleva en sí el carácter del arte; puesto que con las reglas de la interpretación correcta no se ha dado la aplicación, no se puede proceder mecánicamente²⁴.

De acuerdo con la relación señalada entre pensamiento y lenguaje, el malentendido no puede ser algo excepcional; confirma la donación de sentido que precipita en el discurso. El habla, al presentar lo general en lo individual, actualiza la armonía entre ambos, pero de ningún modo disuelve la diferencia. Lo singular lingüístico no agota el universal que expresa; o también, cabe decir que no lo presenta de manera única. Hay un exceso (un plus) de significado que deja siempre un resto de malentendido en la comprensión. Es una secuela del camino hacia la verdad en el que se encuentran los hombres de todos los tiempos, compartiendo y discutiendo un saber que es de cada uno, en la misma medida en que lo es también de muchos. En ese sentido, el malentendido no guarda relación con la diversidad cultural y la consiguiente diferencia lingüística, como muchas veces proponen las hermenéuticas actuales, sin con la significación que es siempre imperfecta.

²² *Dialektik (1811)*, p. 4.

²³ Cfr. *Hermeneutik und Kritik*, p. 80.

²⁴ Cfr. *Hermeneutik und Kritik*, p. 81.

El malentendido recuerda que todo uso lingüístico es finito y determinado, algo individual que realiza el pensar universal. Cuando Schleiermacher sostiene que comprender es devolver el discurso al pensar que lo anima, indirectamente afirma una suerte de trascendencia del pensar sobre el lenguaje, pues la expresión verbal no es capaz de autoexplicarse. Difícilmente aceptaría una concepción pragmatista del lenguaje, según la cual el discurso consiste en el uso de reglas, ni tampoco el análisis lingüístico no cognitivista sin referencia al pensamiento. Antes bien, considera que sólo la identidad del pensar, esto es, la comunidad racional garantiza que en algún momento el objeto sea el mismo en el autor y en el intérprete²⁵.

Todo ello corrobora el juego de referencias entre las distintas disciplinas filosóficas con el que Schleiermacher resuelve la cuestión de la fundamentación de nuestro *tener que ver* teórica y prácticamente con el mundo. En ese sentido la hermenéutica es necesariamente filosófica, pero esta relación es asimétrica.

5. Los discursos sobre hermenéutica de 1829

Se trata de dos conferencias que Schleiermacher dicta ante el pleno de la Academia de la Ciencias de Berlín el 13 de agosto y el 22 de octubre de 1829. Fueron anunciadas con el mismo título y así se publicaron después: *Sobre el concepto de hermenéutica en relación a las indicaciones de F. A. Wolf y al manual de Ast*. La versión del texto, que L. Jonas incluye en la edición de las obras completas (volumen III), fue corregida por Schleiermacher, una vez que dictó las conferencias. La edición de Kimmerle publica la redacción final, aunque indica las modificaciones y añadidos al

²⁵ “La comprensión del lenguaje se apoya en la identidad de la conciencia humana. La idéntica construcción del pensamiento que subyace en el lenguaje no es una garantía completa de la corrección del pensar. Aquí hay que mejorar muchas cosas. Pues el error se basa en una conclusión prematura de las relaciones de una imagen particular con lo general. (...) Así pues en el lenguaje hay error y verdad; también un pensamiento incorrecto puede ser común, de manera que el pensar no coincida con lo pensado”. *Dialektik, 1822*. Cfr. *Hermeneutik und Kritik*, p. 460.

texto original que facilitan su lectura. Se advierte enseguida que el escrito fue concebido para su exposición oral.

El objetivo de esta traducción no es el de ofrecer una edición crítica, sino el de presentar al lector de habla española una versión de los discursos accesible, al mismo tiempo que lo más literal posible, es decir, que no descuide los hallazgos conceptuales y las oscilaciones terminológicas; se incluyen notas únicamente sobre los cambios de redacción que enriquecen las tesis desarrolladas.

El título de estos dos discursos sugiere un tono argumentativo y algo polémico más que expositivo. En ese sentido, los discursos testimonian cómo percibe Schleiermacher su teoría hermenéutica en un ámbito especialmente receptivo a los problemas de las ciencias filológicas y fuertemente marcado por figuras insignes como Herder, Humboldt, los hermanos Schlegel, Wolf y Ast. Por ello, las conferencias dedicadas a un público preparado, que conoce los problemas que se discuten, no se demoran en los pasos del proceder interpretativo, sino que se centran en las ideas y principios fundantes de la praxis hermenéutica.

Así lo refiere también una breve nota biográfica que se incluía al comienzo de la primera versión de estos discursos. En ella Schleiermacher confiesa que, pese a sus esbozos de hermenéutica, no ha mejorado la disciplina; bien por torpeza o por contratiempos tampoco él puede ofrecer un desarrollo completo de esta disciplina, por ello utiliza la conferencia para establecer el punto de vista desde el que ha tratado la tarea hermenéutica. Lógicamente, los discursos no suplen los textos de las clases; estos desarrollan el núcleo de las tesis de la hermenéutica, el elenco de los conceptos y la estructura que aseguran la comprensión correcta.

La interpretación se ejerce en las escuelas y universidades como una actividad sostenida por *un conjunto de experiencias y observaciones instructivas*. Schleiermacher echa en falta un análisis científico que establezca los principios del procedimiento. Únicamente los trabajos de Wolf y Ast son interesantes para la disciplina; pues su exposición de la filología les ha llevado a tratar científicamente la gramática, la hermenéutica y la crítica, aunque como auxiliares de las ciencias de la antigüedad. Schleiermacher reconoce que las obras de la antigüedad son el campo donde principalmente se han ejercitado estas disciplinas, pero concede cierta autonomía a la hermenéutica, a saber, la que se funda en la natura-

leza y en la universalidad del comprender²⁶. Por ello, compara sus propias formulaciones sobre la interpretación con las de ambos; en su exposición se advierte con nitidez una concepción de la hermenéutica y del comprender que supone su deslinde tanto del ámbito filológico como de la metódica de las ciencias históricas. El tema que tratan los discursos anuncia el acceso lingüístico a la actividad cognoscitiva y la dependencia de los procesos de comprensión verbal que explica toda imagen del mundo.

Como he indicado, los dos textos que aparecen signados como A y B forman una única conferencia dictada en dos sesiones de la Academia. En el primer discurso se consideran fundamentalmente las tesis de Wolf, mientras que el segundo está dedicado a la hermenéutica de Ast. Wolf es una figura académica de primer orden en el terreno de la filología y su concepción del lenguaje inspira los principios del proceder interpretativo al servicio de las recién fundadas ciencias de la antigüedad. Schleiermacher aprecia su genialidad filológica y su estilo fino y elegante; sin embargo, le reprocha haber evitado intencionadamente dar forma sistemática a sus consideraciones sobre hermenéutica y haber confiado en que esa imperfección es cubierta con la genialidad del intérprete o bien contribuye a aumentar su habilidad. Según Wolf, las teorías científicas modernas sobre la interpretación y sus principios no resuelven nada, mientras que las que tenían los antiguos facilitaban la producción y, con ello, la labor del intérprete. Schleiermacher percibe también esa diferencia por la que Wolf prefiere una teoría que recoja observaciones útiles, pero considera que es igualmente necesario determinar el campo de aplicación de las reglas mediante la consideración de la naturaleza y los principios del arte de interpretar²⁷.

Ast realiza una aportación notable al afirmar que ninguna doctrina puede ser transmitida científicamente sin espíritu filosófico; pero esto no implica un desarrollo propio de la hermenéutica. Este pensador representa la atmósfera del romanticismo en la que el mundo griego señorea sin discusión como modelo de armonía plena entre los impulsos interiores y su configuración externa;

²⁶ Cfr. *Sobre el concepto de hermenéutica en relación a las observaciones de F. A. Wolf y al manual de Ast*, p. 53.

²⁷ Cfr. *Sobre el concepto de hermenéutica en relación a las observaciones de F. A. Wolf y al manual de Ast*, p. 57.

siguiendo los pasos de Grecia, el pensamiento se hace arte y, en esa medida, el lenguaje no sólo significa, sino que revela el espíritu de su autor y el de toda una época. En el planteamiento de Ast, la tarea de comprender nos encamina hacia la meta de toda nuestra actividad espiritual: la unidad que hay que producir entre la vida cristiana y el mundo griego. La hermenéutica, por tanto, debería tratar también de ambos tipos de vida.

En esta primera aproximación a las tesis de Wolf y Ast se advierte que Schleiermacher discrepa en lo que respecta a la forma y límites de la ciencia. Los dos teóricos definen la hermenéutica como el arte de encontrar con una intuición necesaria los pensamientos de un escritor. Esto supone que su campo de aplicación no debería ser únicamente el mundo clásico, pese a la obstinada preferencia que muestran por los autores antiguos. De esa definición resulta que la interpretación se practica por doquier donde hay un escritor, concluye Schleiermacher, y sus principios deben alcanzar todo ese dominio.

El concepto de lo extraño, central en la hermenéutica de Ast, ofrece un buen punto de partida para abordar la naturaleza del comprender con esa amplitud. Lo extraño es un modo de relación, pues si todo fuera extraño, no habría manera de establecer una conexión con el autor; pero, igualmente si nada es extraño, carece de sentido la tarea hermenéutica de enlazar algo y la comprensión sería inmediata. Tanto Wolf como Ast no reconocen el alcance de este concepto; limitan lo extraño a los escritores e incluso a lo compuesto en una lengua extraña. Sin embargo, en escritos de escaso contenido espiritual y en relatos sobre sucesos de la vida ordinaria se presentan también tareas hermenéuticas. No sólo en las producciones escritas, sino en medio de una conversación se realizan operaciones hermenéuticas, afirma Schleiermacher: “cada vez que busco indagar cómo se ha producido en el amigo el paso de un pensamiento a otro, o cuando indago con qué opiniones, juicios e intenciones está en relación el hecho de que se exprese precisamente así y no de otro modo sobre un objeto determinado”²⁸. Por tanto, esta tarea aparece siempre que tenemos que percibir pensamientos a través del lenguaje.

²⁸ Cfr. *Sobre el concepto de hermenéutica en relación a las observaciones de F. A. Wolf y al manual de Ast*, p. 61.

La exigencia de Wolf, según la cual la conexión de pensamientos que descubre el intérprete debe ser necesaria, plantea también notables dificultades. No siempre contamos con un punto de apoyo que establezca una única significación de las palabras. Incluso, cuando estamos convencidos de haber adivinado el modo individual de combinación de un autor y en relación a aquél somos capaces de componer coherentemente el curso de su pensamiento, difícilmente nuestra exposición adoptaría la forma de una demostración. Lo que resulta en este proceder es otro tipo de certeza más divinadora, concluye Schleiermacher, como lo confirma el hecho de que también Wolf en sus observaciones recurra mucho más a la certeza divinadora que a la demostrativa²⁹. Esto se advierte especialmente cuando pone en relación todas las disciplinas de la antigüedad, las ya mencionadas hermenéutica, gramática y crítica y otras igualmente imprescindibles como la habilidad de estilo y el arte de la composición. Estos saberes se adquieren en las escuelas y universidades como totalidades ya dadas; sin embargo, si efectivamente la producción de formas, géneros y estilos resulta de la actividad de los autores clásicos, aquélla debe dilatarse en el tiempo y los mismos autores deben aparecer como afectados por formas ya establecidas al tiempo que tal vez como creadores de otras nuevas. Así el intérprete ha de discernir correctamente la relación de un escritor con las formas asimiladas y su propio impulso a desbordarlas, es decir, tiene que buscar cómo se enlazan lo heredado y lo inventivo. Sin esto no puede captar ni el todo ni el detalle³⁰. Pero este hallazgo sería fruto de un procedimiento divinador más que demostrativo.

La complementariedad de los dos modos de proceder, el comparativo y el divinador, no evita que surja la pregunta siguiente: ¿por dónde se comienza a interpretar?; está claro que el intérprete difícilmente puede “adivinar” el modo propio del autor de un texto sin cierto conocimiento de la lengua, del estilo, y de la métrica. Ahora bien, ¿qué determina lo pertinente para una comparación, si no es un adivinar previo? De la misma manera plantea dificultades la aplicación de los dos procedimientos a las partes gramatical y

²⁹ Cfr. *Sobre el concepto de hermenéutica en relación a las observaciones de F. A. Wolf y al manual de Ast*, p. 69.

³⁰ Cfr. *Sobre el concepto de hermenéutica en relación a las observaciones de F. A. Wolf y al manual de Ast*, p. 77.

psicológica de la interpretación. Frente a la postura de Wolf, según la cual el proceder divinadorio corresponde más a la primera, mientras que el comparativo a la segunda, Schleiermacher considera que en cada nivel interpretativo se produce una situación que reclama la aplicación del procedimiento contrario; por ello concluye que “cuando la comprensión más segura y perfecta no se da de manera inmediata y simultánea con la percepción, ambos tipos de método deben ser aplicados a las dos partes –naturalmente en diferente medida conforme a la variedad de su objeto–, hasta que surja una satisfacción lo más semejante a la comprensión inmediata”³¹. Con estas afirmaciones no sólo rectifica la propuesta de Wolf, sino que también presenta una idea repetida en las lecciones de hermenéutica: la interpretación es una tarea cotidiana, ya que comunicarse es comprender la expresión de otro, es decir, invertir el acto de habla y captar el pensamiento.

La segunda sesión del *Discurso* se centra en la consideración de un principio fundamental de la hermenéutica de Ast, reconocible también en las observaciones de Wolf: el todo se comprende a partir de las partes y, viceversa, las partes se comprenden desde el todo. La primera aproximación a la vigencia de este principio la proporciona naturalmente el lenguaje. Aunque se conoce el significado general de una palabra, su valor, su grado en la significación y el énfasis se determinan según el lugar que ocupa en el conjunto de significantes y la relación que guarda con ellos. La palabra es comprendida como parte de un todo; debe ser leída en relación a otras palabras con las que forma una proposición que, a su vez, está integrada en un todo mayor³². El tipo de obra de la que forma parte el texto y la palabra sugiere de entrada un punto de vista sobre la relación de las proposiciones; en toda relación hay un concepto dominante que confiere sentido a cada elemento. La comprensión avanza paulatinamente, proponiendo una visión del todo a cada parte individual; es siempre provisional, pues debe confirmarse desde lo menos hasta lo más, esto obliga a menudo a retroceder y comenzar de nuevo cuando la visión ensayada no se confirma en todas las partes.

³¹ Sobre el concepto de hermenéutica en relación a las observaciones de F. A. Wolf y al manual de Ast, p. 83.

³² Cfr. Sobre el concepto de hermenéutica en relación a las observaciones de F. A. Wolf y al manual de Ast, p. 89.

Para poner en práctica este principio el intérprete dispone de ciertas ayudas (los conocimientos sobre el género y el estilo, o sobre el público al que se dirige la obra, los prólogos e índices, etc.). Pero, sin duda, tiene que arriesgar una primera conjetura sobre el todo. ¿De dónde procede? Schleiermacher reconoce que no es fácil responder a esta cuestión. Precisamente cuanto más difícil es captar la organización del todo, tanto más debemos rastrearla en los detalles; lo mismo sucede a la inversa, a mayor variedad y riqueza de elementos singulares, mayor debe ser el recurso al todo³³. En definitiva, del mismo modo que en Wolf, la hermenéutica de Ast no puede prescindir del procedimiento divinadorio.

Distinguir el todo lingüístico, el literario, el psicológico, o el histórico, que bajo estas perspectivas forma cada texto, permite poner en juego recursos diversos: los procedimientos comparativo y divinadorio, y claramente los talentos individuales; estos últimos, en tanto que disposiciones naturales, habilitan al intérprete más para un método que para otro. Schleiermacher muestra que, como en el caso de la tesis de Wolf, los procedimientos son complementarios y necesarios en cada nivel interpretativo. Se trata de regular el movimiento incesante que consiste en combinar los aspectos singulares del texto con lo común reconocible entre las partes de una misma obra, entre las obras de un autor, y se sirve para ello de las semejanzas derivadas del lenguaje, del género literario, del estilo, de la época, etc. El vaivén de lo comparativo a lo divinadorio, de lo gramatical a lo psicológico, sin el que no es posible la comprensión perfecta, responde a una falta de identidad entre lo universal y lo individual que, como he señalado anteriormente, impulsa la actividad de la conciencia finita.

Schleiermacher apoya su discrepancia con Ast precisamente en lo irreductible de la oposición de lo individual y lo general. La construcción de la identidad personal o del espíritu colectivo llega necesariamente tarde como origen de la actividad espiritual. Por ello, al invertir todo acto racional lo comparativo presupone una conjetura que debe confirmar; el intérprete muchas veces debe revisar la idea inicial y comparar de nuevo. Lógicamente, el ejerci-

³³ Cfr. *Sobre el concepto de hermenéutica en relación a las observaciones de F. A. Wolf y al manual de Ast*, p. 99.

cio comparativo implica la desigualdad, la no-identidad que invalida cualquier intento de entender una expresión como mero caso de una regla. Por lo mismo, adivinar es presentir una cierta comunidad entre un pensamiento ya disponible y un pensar originario que garantiza la comparación.

Ast entiende que en toda obra antigua habita un espíritu común; en consecuencia, cada obra debe ser interpretada como una realización de un todo espiritual. En la parte se capta el todo y desde el todo se comprende lo individual. Esto significa no únicamente que el todo se forma gracias a las partes, sino sobre todo que cada expresión, cada obra es sólo una individualización del espíritu común³⁴. La identificación del todo y cada parte es contradictoria; además, supone una simultaneidad de ambas que no refleja el desarrollo temporal de las formas, antes bien ignora la intervención innovadora del espíritu individual en la formación de las unidades superiores de alcance general.

El espíritu de la antigüedad se puede encontrar en producciones de signo muy diverso, alega Schleiermacher; si debe ser el mismo en todas ellas, es una cuestión que queda fuera del alcance de la hermenéutica, pues ésta se ocupa únicamente de lo producido en el lenguaje. Ast ha contribuido notablemente al conocimiento del espíritu de un pueblo y una época en el uso de la lengua con la aplicación del principio del todo y las partes. En otros ámbitos de la cultura también es útil. Pero Schleiermacher no puede aceptar el camino inverso, por el que lo individual se entiende sobre todo a partir de lo general. En los *Discursos* no argumenta los fundamentos de su objeción, pues tanto la afirmación de Ast como su refutación rebasan las competencias de la hermenéutica³⁵.

La división de la comprensión en histórica, gramatical y espiritual, y la consiguiente enumeración de una triple hermenéutica no hacen sino corroborar que tanto Ast como Wolf descuidan el dato fundamental, a saber, que toda expresión procede de un pensamiento individual que no se puede ejercer sin palabras. Como el lenguaje transmite un mundo, cada proposición se inscribe en un contexto que puede ser formulable lingüísticamente, es decir,

³⁴ Cfr. *Sobre el concepto de hermenéutica en relación a las observaciones de F. A. Wolf y al manual de Ast*, p. 113.

³⁵ Cfr. *Sobre el concepto de hermenéutica en relación a las observaciones de F. A. Wolf y al manual de Ast*, p. 115.

puede ser construido a partir de los elementos comunes a los distintos segmentos en los que se sitúa el habla. Para Schleiermacher el arte de interpretar según reglas se apoya en el saber sobre la naturaleza del lenguaje y las condiciones de la comunicación. Esta delimitación con la que terminan los *Discursos* es decisiva para ver en su hermenéutica un precedente de el análisis lingüístico contemporáneo. No hay pensamiento sin discurso, se lee en la *Darstellung* de 1819; y poco después, nadie puede pensar sin palabras³⁶.

En varios textos ya citados opera un principio de la hermenéutica de Schleiermacher que enlaza plenamente con las cuestiones planteadas tras el giro lingüístico de este siglo y que presento aquí de forma problemática: a saber, si la comprensión perfecta a la que aspira el proceder hermenéutico se identifica con la comprensión inmediata cotidiana y, por tanto, el criterio de corrección es el mismo de cualquier acto comunicativo, o más bien consiste en comprender a un autor mejor de lo que él mismo se comprendió.

Schleiermacher señala en distintas partes de la dialéctica que la comunicación cotidiana opera sobre la base de que transmitimos un pensamiento objetivo o ideas sobre objetos, sobre los mismos objetos. Así, el lenguaje asegura prácticamente una identidad en la configuración del pensar que no podemos ofrecer mediante ningún pensar reflexivo, pues la supondría. Si la comprensión cotidiana es del mismo género que la que estudia la hermenéutica, es preciso sostener que todo ejercicio de habla es creación, mas no por los aspectos que interesan desde el punto de vista estético, sino en virtud de la tesis defendida en la dialéctica, según la cual el pensar se realiza individualmente. Por consiguiente, comprender el sentido no es tanto acceder a los elementos psicológicos del hablante como recrear el pensamiento en él; la actividad de pensar como actividad individual escapa a lo general, pero ella no es el objeto del diálogo, sino el contenido del pensar. En ese sentido se entiende que Schleiermacher abra el campo de la hermenéutica a todos los textos, incluso a los periodísticos, mientras que Wolf y Ast lo restringen a las obras de la antigüedad.

No hay razones para aceptar seriamente una interpretación de la teoría hermenéutica en clave historicista. Como se ha indicado, las condiciones individuales (ya sean psicológicas, lingüísticas, o

³⁶ Cfr. *Hermeneutik und Kritik*, p. 77.

históricas) interesan al intérprete en la medida en que lo general del conocimiento es inseparable de la individualidad; sin embargo, no por ello, lo general (objetivo) se reduce a ésta. Así, hablando de la parte psicológica de la interpretación, Schleiermacher afirma taxativamente que el fin de ésta “no es el conocimiento del hombre individual como tal, sino sólo el medio para adueñarnos de modo más completo de sus actividades”³⁷.

Estas indicaciones completan los términos del problema mencionado. La hermenéutica es reclamada siempre que la comprensión no es inmediata, se dice en los *Discursos*. En la mayoría de los contextos dialógicos se piden aclaraciones o se establecen las diferencias entre los interlocutores hasta alcanzar esa comprensión inmediata de lo que dice cada uno de ellos. Ahora bien, cuando se trata de un texto y su autor no está presente y además vivió en otra época, se precisa de una praxis según reglas que distinga partes en la interpretación y utilice métodos distintos, ya se encuentre con una u otra dificultad; en ese caso, la praxis interpretativa puede llegar a proporcionar una comprensión superior a la inmediata, pues la mayor perfección en la interpretación consiste en comprender a un autor mejor de lo que él podría dar cuenta de sí mismo³⁸. En definitiva, aunque interpretar es comprender un pensamiento, la reconstrucción del acto expresivo que hace el intérprete pone en juego más conocimientos de los que dispuso el autor; en esa medida, al comprender un texto cabe pensar lo mismo tanto e incluso más plenamente que otro individuo. El autor antiguo es para nosotros una totalidad que, como tal, no ha existido; ese artificio nos permite poner de manifiesto lo que para el autor pasó desapercibido. En ese caso, el intérprete se figura en cierto modo como siendo la autoconciencia del autor; ahora bien, esa figuración sólo es legítima para reproducir el curso de pensamientos, pues puede superar al autor que pensó esto y aquello y, de ningún modo, pensó cómo conectaban esto y aquello (entre otras cosas, porque sería nuevamente esto y aquello).

Con el principio mencionado antes se subraya también una virtualidad de la hermenéutica, a saber, que reproduce la comunidad

³⁷ Sobre el concepto de hermenéutica en relación a las observaciones de F. A. Wolf y al manual de Ast, p. 111.

³⁸ Cfr. Sobre el concepto de hermenéutica en relación a las observaciones de F. A. Wolf y al manual de Ast, p. 81.

humana encaminada al saber. Ahora bien, es ajena a las tesis de Schleiermacher la contraposición entre sentido y verdad, propia de la discusión actual, que se apoya parcialmente en el principio de la comprensión superior a la del autor. Ciertamente, en la medida en que no se puede pensar sin palabras, el intérprete debe hacerse con el sentido de la expresión y no simplemente con el significado; es decir, es preciso salvar la diferencia entre el pensamiento puro y el pensamiento verbalizado. Si se acepta que el lenguaje es necesariamente hablado, se acepta también que no se da desvinculado de contextos y en ese sentido es particular. Sin embargo, no sería lícito concluir que las palabras son totalmente equívocas o que es preciso conocer todos los contextos que determinan una expresión para comprenderla adecuadamente. En cualquiera de los dos casos no surgiría la pregunta por el sentido: ésta pregunta se corresponde con el hecho de que el lenguaje no piensa por sí mismo, es decir, ninguna expresión resulta de la suma de elementos de un contexto. No se puede hablar en sentido propio como se lleva a cabo una función mecánica, es decir, inconscientemente; en el diálogo el oyente se encuentra con una producción libre; del mismo modo, el intérprete no puede mirar el discurso como el caso de una regla, sino como pensamiento que se ejerce y cuya comprensión supone recrear la producción, esto es, arte.

En otras palabras, el esfuerzo por comprender el sentido sirve a la tarea humana de alcanzar la verdad. Diferencia e identidad tanto en el pensamiento como en el lenguaje no son un freno a nuestras aspiraciones al saber verdadero; ellas alejan la tentación de confundir ciencia y saber absoluto, en la misma medida en que subrayan que sin mismidad no hay diálogo, por lo que la diferencia y la identidad del pensar verbalizado son relativas. Si suprimimos la relación del pensar al ser, entonces no es posible la discusión. En el pensamiento puro sólo habría diferencia, concluye Schleiermacher³⁹. El pensamiento sobre el ser es verdadero o falso; está sujeto a la discusión y puede ser rectificado; esto es, se sabe más sobre lo mismo. Esta argumentación se aplica de modo semejante al lema según el cual la mayor perfección en la interpretación consiste en comprender a un autor mejor de lo que él mismo lo hizo. En efecto, la interpretación correcta del discurso de otro habilita para pensar

³⁹ Cfr. *Einleitung zur Dialektik*, p. 134.

lo mismo e incluso mejor, porque en el encuentro hermenéutico hay identidad y diferencia; cada acto, el del autor y el del intérprete, es uno, aunque su objeto pueda ser el mismo. Esto no significa que al interpretar se recrea el sentido, puesto que, en ese caso, el sentido sería necesariamente *otro*; comprender es reproducir el acto de pensar del autor, para ello es preciso pensar lo mismo mediante otro acto.

La hermenéutica de Schleiermacher se sitúa en un horizonte filosófico bien distinto del que enmarca las observaciones de Wolf y de Ast: a saber, la naturaleza del pensamiento y del lenguaje y las condiciones del diálogo. En esa medida, la obra de Schleiermacher es un patrimonio filosófico que reúne un amplio espectro de problemas y corrientes filosóficas y muestra tanto su fuente común como su mutua dependencia.

6. Bibliografía básica

SCHLEIERMACHER, F. D. E.:

- *Kritische Gesamtausgabe*, H. J. Birkner (Hrsg.), W. de Gruyter, Berlin, 1984 y ss.
- *Hermeneutik. Nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet von H. Kimmerle*. C. Winter Verlag, Heidelberg, (2ª ed.), 1974.
- *Hermeneutik und Kritik*, M. Frank (Hrsg.), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977.
- *Brouillon zur Ethik (1805/6). Auf der Grundlage der Ausgabe von O. Braun*, H. J. Birkner (Hrsg.), F. Meiner Verlag, Hamburg, 1981.
- *Ethik (1812/13). Auf der Grundlage der Ausgabe von O. Braun*, H. J. Birkner (Hrsg.), F. Meiner Verlag, Hamburg, 1981.
- *Dialektik (1811)*, A. Arndt (Hrsg.), F. Meiner Verlag, Hamburg, 1986.
- *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, A. Arndt (Hrsg.), F. Meiner Verlag, Hamburg, 1988.

- ARNDT, A.: "Friedrich Schleiermacher. Erfahrung und Reflexion", en DECHER, F./ HENNIGFELD, J. (Hrsg.): *Philosophische Anthropologie im 19. Jahrhundert*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1992, 81-94.
- "Unmittelbarkeit als Reflexion. Voraussetzungen der Dialektik Fr. Schleiermachers", en *Internationaler Schleiermacher Kongreß. Berlin 1984*, W. de Gruyter, Berlin, 1985, 469-484.
- BERNER, Ch.: *La Philosophie de Schleiermacher*, Ed. Cerf, Paris, 1995.
- BIRUS, H.: *Zwischen den Zeiten. Friedrich Schleiermacher als Klassiker der neuzeitlichen Hermeneutik*, en BIRUS, H. (Hrsg.): *Hermeneutische Positionen. Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1982, 15-58.
- BLACKWELL, A. L.: *Schleiermacher's early philosophy of life. Determinism, Freedom, and Phantasy*, Scholars Press, Chico (California), 1982.
- BRAND, R. B.: *The Philosophy of Schleiermacher*, Harper & Brothers Publishers, New York and London, 1941.
- BRITO, E.: "La *Dialectique* de Schleiermacher", en *Dialogue*, XXXII (1993) 41-58.
- *La pneumatologie de Schleiermacher*, Leuven University Press, Leuven, 1994.
- DILTHEY, W.: *Schleiermachers Leben*, en *Gesammelte Schriften*, Martin Redecker (Hrsg.), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1966, Bd. XIII/1, XIII/2, XIV/1 y XIV/2.
- FLAMARIQUE, L.: *Schleiermacher. La filosofía frente al enigma del hombre*. Eunsa, Pamplona, 1999.
- FRANK, M.: *Das individuelle Allgemeine*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977.
- GRONDIN, J.: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1991.
- HERMS, E.: *Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften bei Schleiermacher*, Gütersloh, 1974.
- HÜBNER, I.: *Wissenschaftsbegriff und Theologieverständnis: eine Untersuchung zu Schleiermachers Dialektik*, W. De Gruyter, Berlin, 1997.
- IZUZQUIZA, I.: *Armonía y razón. La filosofía de Friedrich D.E. Schleiermacher*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 1998.
- JØRGENSEN, P. H.: *Die Ethik Schleiermachers*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1959.

- KAULBACH, F.: "Schleiermachers Idee der Dialektik", en *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 10 (1968) 225-260.
- KIMMERLE, H.: "Nouvelle interpretation de l'herméneutique de Schleiermacher", en *Archives de Philosophie*, 32 (1969) 113-128.
- "Schleiermachers Dialektik als Grundlegend philosophisch-theologischer Systematik und als Ausgangspunkt offener Wechselseitigkeit", en *Internationale Schleiermacher-Kongreß. Berlin 1984*, W. de Gruyter, Berlin, 1985, 39-59.
- LEHNERER, Th.: *Die Kunsttheorie Friedrich Schleiermachers*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1987.
- MARALDO, J. C. *Der hermeneutische Zirkel*, Verlag K. Alber, München, 1984 (2ª ed.).
- MECKENSTOCK, G.: *Deterministische Ethik und kritische Theologie. Die Auseinandersetzung des frühen Schleiermacher mit Kant und Spinoza 1789-1794*, W. de Gruyter, Berlin, 1988.
- MOXTER, M.: *Güterbegriff und Handlungstheorie. Eine Studie zur Ethik Friedrich Schleiermachers*, Pharos, Kampen, 1992.
- NESCHKE-HENTSCHKE, A.: "Matériaux pour une approche philologique de l'herméneutique de Schleiermacher", en *La naissance du paradigme hermeneutique*. Presses Universitaires de Lille, Lille, 1990, 29-67
- NOWAK, K.: *Schleiermacher und die Frühromantik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1986.
- PALMER, R. E.: *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Northwestern University Press, Evanston, 1969.
- REUTER, H-R.: *Die Einheit der Dialektik Friedrich Schleiermachers. Eine systematische Interpretation*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1979.
- RIEMER, M.: *Bildung und Christentum. Der Bildungsgedanke Schleiermachers*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1989.
- RÖSSLER, B.: *Die Theorie des Verstehens in Sprachanalyse und Hermeneutik. Untersuchungen am Beispiel M. Dummetts und F.D.E. Schleiermachers*, Duncker & Humblot, Berlin, 1990.
- SCHOLTZ, G.: *Die Philosophie Schleiermachers*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1984.
- *Ethik und Hermeneutik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1995.

- STADLER, R.: "Aspects du principe d'individuation chez Schleiermacher", en *Archives de Philosophie*, 32 (1969) 91-112 y 206-229.
- SÜSKIND, H.: *Der Einfluß Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System*, Tübingen, 1909.
- THIEL, J.: *God and World in Schleiermacher's Dialektik and Glaubenslehre*, Peter Lang, Bern, 1981.
- TIMM, H.: *Die heilige Revolution: das religiöse Totalitätskonzept der Frühromantik: Schleiermacher, Novalis, Friedrich Schlegel*, Syndikat, Frankfurt am Main, 1978.
- VATTIMO, G.: *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Mursia, Milano, 1986, 2ª ed.
- VORLÄNDER, F.: *Schleiermachers Sittenlehre*, Marburg, 1851, reedición Scientia Verlag, Aalen, 1984.
- WEHRUNG, G.: *Schleiermacher in der Zeit seines Werdens*, Bertelsmann, Gütersloh, 1927.

ÜBER DEN BEGRIFF DER HERMENEUTIK
MIT BEZUG AUF F. A. WOLFS ANDEUTUNGEN
UND ASTS LEHRBUCH

SOBRE EL CONCEPTO DE HERMENÉUTICA EN
RELACIÓN A LAS OBSERVACIONES DE
F. A. WOLF Y AL MANUAL DE AST

**SOBRE EL CONCEPTO DE HERMENÉUTICA EN
RELACIÓN A LAS OBSERVACIONES DE F. A. WOLF
Y AL MANUAL DE AST¹**

A²

³Muchas, incluso tal vez la mayoría de las actividades que componen la vida humana, admiten una triple división en la manera como son realizadas: una manera casi sin espíritu y completamente mecánica, una [otra] que se apoya en una riqueza de expe-

¹ Edición de Friedrich Lücke (III volumen) con especial atención a la edición de Heinz Kimmerle (1959).

² [Leída el 12 de agosto de 1829]. Una nota de L. Jonas añade: leído en la sesión plenaria el 13 de agosto de 1829.

³ En una primera redacción el ensayo comenzaba con el texto que se indica a continuación. “Cuando hace aproximadamente 25 años comencé a dictar lecciones de exégesis sobre los escritos del Nuevo Testamento en Halle, encontré que me era inevitable justificar del modo más exacto posible los principios del procedimiento con el fin de realizar así una interpretación más segura y poder aclarar y afirmar mi juicio frente a otros intérpretes. Por supuesto no faltaban indicaciones para la interpretación y el *Ernestis institutio interpretis* que pasaba por ser el producto de una escuela filológica sería disfrutaba de gran prestigio y muchas de las reglas allí expuestas parecían bastante útiles, pero les faltaba la fundamentación justa, porque en ningún lugar constaban los principios generales; así pues tuve que andar mi propio camino. Como constantemente, ante esta excesiva e inesperada tarea académica, me encontraba en la situación de tener que enseñar lo que, al mismo tiempo, precisamente había encontrado, buscado y apenas ordenado: así nacieron también de estas investigaciones pronto lecciones sobre la hermenéutica general. Apenas había terminado de esbozarlas por primera vez, cuando apareció la enciclopedia filológica de Fülleborn a partir de las lecciones de Wolf; tampoco quedé satisfecho con esto porque lo poco sobre hermenéutica [que incluía] estaba dirigido de modo especial a las obras de la antigüedad clásica, y no me quedó otra cosa que continuar con el objeto por el camino llevado hasta entonces. Esto ha sucedido mediante lecciones repetidas frecuentemente pero que, en parte por torpeza, en parte por contratiempos que no me dejan, ni antes ni después son editadas, ni tampoco sirven para un esquema. Puesto que tampoco sé si algo así aparecerá alguna vez, por lo menos no pude hacer daño escribir algo aunque sea fragmentario y suelto; así quiero utilizar la conferencia de hoy para establecer en cierto modo el punto de vista desde el que he tratado el asunto para lo que serán muy convenientes algunas consideraciones sobre las principales afirmaciones en los dos escritos mencionados”.

riencias y observaciones y, finalmente, una artística en el sentido propio de la palabra. A esta última me parece que pertenece también la interpretación en la medida en que con esa expresión resumo toda comprensión de un discurso extraño. Encontramos la primera y más inferior diariamente no sólo en el mercado y en las calles, sino también en algunos círculos sociales en los que se intercambian expresiones sobre objetos comunes de modo que el hablante sabe en cada caso, casi con certeza, lo que replicará su interlocutor y el discurso se detiene y se reanuda regularmente como un baile. La segunda es el punto donde parecemos estar en general. Así se ejerce la interpretación en nuestras escuelas y universidades y los comentarios explicativos de filólogos y teólogos, pues ambos han marcado preferentemente el terreno, contienen un tesoro de instructivas observaciones e indicaciones que atestiguan suficientemente cuántos de ellos son verdaderos artistas de la interpretación, mientras, por supuesto muy cerca de ellos en el mismo campo, emerge, por una parte, la arbitrariedad más salvaje en los pasajes difíciles, por otra, una estupidez pedante que o bien pasa por alto con indiferencia lo más bello o lo tergiversa disparatadamente. Pero, junto a todos esos tesoros el que tiene que realizar la tarea por sí mismo y no se puede incluir entre los artistas declarados y todavía más, si al mismo tiempo debe preceder en la interpretación a la juventud ávida de saber e iniciarla en ésta, ansía una dirección tal que, también como auténtico arte, no sea sólo el fruto más deseado de las obras maestras del artista en esa materia, sino que analice también en la forma científica más adecuada toda la amplitud y los principios del procedimiento. Yo también me vi motivado a buscar una disciplina semejante para mí mismo tanto como para mis oyentes, cuando por primera vez me encontré en la situación de dictar lecciones sobre interpretación. Pero, inútilmente. No sólo la cantidad, no insignificante, de compendios teológicos, incluso algunos entre los que se encontraba el libro de Ernesti pasaban por ser productos de una escuela filológica seria, sino que igualmente los pocos ensayos puramente filológicos de esta clase aparecieron únicamente como colecciones de reglas particulares reunidas a partir de esas observaciones del maestro, unas veces fijadas claramente, otras flotando de modo inseguro, bien ordenadas con torpeza, bien cómodamente. Esperaba algo mejor cuando apareció la Enciclopedia filológica de Fülleborn, surgida de las lecciones de Wolf, pero lo poco sobre herme-

10

20

30

40

néutica que había tampoco pretendía esbozar, ni siquiera con unos pocos trazos, un todo; además, como lo que se ofrecía aquí se aplicaba de modo natural especialmente a las obras de la Antigüedad clásica, lo mismo que en la mayoría de los manuales al campo propio de la Sagrada Escritura, así no me encontré más satisfecho que antes.

Desde entonces los trabajos indicados en el título son lo más significativo que ha aparecido en esta materia. Cuanto más representa Wolf entre nosotros el espíritu más fino, la genialidad más libre de la filología y, cuanto más se esfuerza el señor Ast por proceder siempre como un filólogo que combina filosóficamente, tanto más instructivo y útil tiene que ser poner ambos en relación. Así me pareció de lo más atinado ahora, en la medida en que sigo a estos dos guías, unir a sus afirmaciones mis propios pensamientos sobre esta tarea. 10

Wolf evita intencionadamente la forma sistemática en todo su ensayo, bien sea porque evitó con gusto todo lo que puede parecer pedante y prefirió dejar al buen criterio de otros el reunir con esfuerzo y algo limitadamente lo que él suave y elegantemente dejó caer más que difundir el mismo, bien sea también sólo porque no la consideró adecuada para éste, a la cabeza de una revista destinada a recoger cosas diversas sin una visión sistemática. Por el contrario, el señor Ast se prescribe esa forma; y nos explica en el encabezamiento que ninguna doctrina puede ser transmitida científicamente sin espíritu filosófico. Entre tanto, puesto que Wolf nos asegura que el contenido de su ensayo ha sido hace tiempo destinado para servir de introducción a una enciclopedia filológica, así lo particular tiene que haber sido pensado en ese sentido y, en consecuencia, haber sido también expresado así, y nosotros estamos también autorizados, en lo que a él respecta, a considerar lo que encontramos aquí como una verdadera teoría. 20 30

En la medida en que Wolf trata la gramática, hermenéutica y crítica, las tres juntas, como estudios propedéuticos que garantizan la entrada en el círculo de las disciplinas propiamente filológicas, como un órgano de las ciencias de la antigüedad, mientras que el señor Ast quería tratar las mismas disciplinas como anexo a un

esbozo de la filología todavía no aparecido, así ambos hombres no están en modo alguno lejos uno del otro; pues también la opinión del señor Ast, aunque no se explique con más precisión sobre las relaciones de ese anexo con el tratado mismo, no puede ser otra que aquella según la cual la exposición de la filología le ha llevado a la necesidad de un tratamiento científico de aquellas tres disciplinas. Nadie se atreverá a negar el exacto parentesco entre gramática, crítica y hermenéutica, que ambos sostienen al unísono. Pues bien, quisiera asegurarle otro sitio a la última, mientras que las otras dos las tengo que dejar de momento a un lado. Las obras de la antigüedad clásica son ciertamente, como piezas maestras del discurso humano, las más adecuadas y las más dignas entre los objetos con los que el arte de interpretar tiene que ver. No se puede negar que muchos de los que han practicado este mismo [arte] con gran éxito, provienen preferentemente de la Sagrada Escritura de los cristianos que para los filólogos no es precisamente fecunda. Si en cualquier caso se indicara una enciclopedia para esos estudios, entonces nuestro arte formaría sin discusión un órgano parecido al de la teología cristiana incluso allí, unido a otros muchos estudios preparatorios. Si éste supone algo para la teología cristiana y lo mismo para la ciencia de la antigüedad clásica, entonces su entidad no será ni una ni otra, sino que ésta será algo mayor a partir de la cual aquéllas son tan sólo resultados. Por supuesto únicamente ambas, la filología clásica y la teología filológica, han practicado nuestra disciplina. La hermenéutica jurídica no es ya completamente lo mismo. En gran medida tiene que ver sólo con la determinación de la extensión de la ley, es decir, con la relación entre las proposiciones generales y lo que en ellas no ha sido pensado de modo determinado. Y el señor Ast podría casi inducirme a afirmar que ésta tiene su asiento propio sólo en estas dos áreas. Del mismo modo, al comienzo de su esbozo, donde ha expuesto la tarea del comprender, nos lleva hasta aquella altura superior de la unidad del espíritu y termina con la afirmación de que la meta de toda nuestra actividad espiritual es la unidad de la vida cristiana y la griega que hay que producir y, de este modo, también la hermenéutica tendría que tratar sólo de ellas dos. Y si ésta introdujera, por un lado, en la ciencia de la antigüe-

10

20

30

40

dad, por otro, en la teología cristiana, con todo ambas cosas sucederían únicamente en el espíritu de la unidad de ambas. Además, si tuviera que ver con el orientalismo que, como es sabido, es la indiferencia todavía no separada de ambas, y, por otro lado, con la literatura romántica que claramente radica en la aproximación a la unidad de ambas, entonces esto se llevaría a cabo con gran facilidad. Pues, si orientalismo y literatura romántica fueran esferas tan cerradas como la filología clásica y la literatura sagrada, entonces tendríamos una hermenéutica cuádruple, cada una formada especialmente como un órgano para un círculo determinado, para la cual, sin embargo, tendría que haber algo común superior. Pues bien, en la medida en que quiero ascender a esas alturas, temo ante la sombra de Wolf. Este, en las pocas frases que dedica a la hermenéutica, se queja de que ésta, como teoría, está todavía poco desarrollada y, a modo de un fundamento que todavía falta, menciona investigaciones que no están en conjunto a una altura tan vertiginosa, sino en regiones completamente moderadas, a saber, las investigaciones sobre los significados de las palabras, el sentido de las frases, el contexto del discurso; allí dice además consoladoramente que esa imperfección no perjudica demasiado, en la medida en que los resultados contribuirían poco a despertar la genialidad del intérprete o a aumentar su habilidad intelectual. También quiere señalar aquí, a modo de advertencia, la diferencia que él alega entre teorías, como las que tenían los antiguos que de hecho facilitaban la producción, por tanto, la tarea del intérprete, y éstas a las que nosotros más modernos nos inclinamos, que se hunden en abstrusos desarrollos sobre la naturaleza íntima del arte y de sus primeros principios, pero con las que no se puede hacer nada. Temó que aquí está la diferencia aludida con la que he empezado; la teoría puramente científica será la que no efectúa nada, la útil será solamente la que reúne convenientemente las observaciones. Pero, por un lado, me parece aún que la última necesita todavía algo para determinar el campo de aplicación de las reglas, lo que la primera tiene que garantizar bien; por otro lado, pienso que esta misma también, si se atiende sólo a la naturaleza y principios del arte al que se refiere, siempre tendrá algún influjo en la práctica de ese mismo arte; pero, como de ningún

10

20

30

40

modo quiero arriesgar la aplicabilidad de la teoría, prefiero así dejar volar al guía especulativo y sigo al más práctico.

Este [último] declara ante todo que la explicación por supuesto no está en la posición superior, sino en un rincón, en un paréntesis, pero declara bien que la hermenéutica es el arte de encontrar con una intuición necesaria los pensamientos de un escritor a partir de su exposición. Pues bien mucho de lo que esperaba poder ganar con el otro guía queda también salvado en éste; la hermenéutica no sólo está versada en el campo clásico y tampoco es meramente un órgano filológico para ese campo restringido, sino que se practica por doquier donde hay un escritor y, por tanto, sus principios deben bastar también para todo ese dominio y no remontarse tan sólo a la naturaleza de las obras clásicas. - El señor Ast no me lo pone fácil con una concepción tan bien redactada, sino que me obliga a buscar sus elementos individuales. El primer concepto que propone es el de lo extraño que debe ser comprendido. Ahora bien, niega ese concepto en toda su agudeza y, por supuesto, si lo que hay que comprender fuera completamente extraño al que debe comprender y no hubiera nada común a ambos, entonces no habría ni siquiera un punto de enlace para la comprensión. Pero me permito concluir que el concepto permanece en tanto que un modo de relación; de ello se seguiría que, como en el otro caso, si todo fuera completamente extraño, la hermenéutica no sabría enlazar su trabajo; y lo mismo en el caso contrario, a saber, si nada fuera extraño entre el que habla y el que percibe, tampoco necesitaría enlazar nada, sino que el comprender se daría siempre al mismo tiempo que el leer y el oír o tal vez de antemano por adivinación y se comprendería totalmente por sí mismo.

Estoy plenamente satisfecho de incluir el trabajo de la hermenéutica entre estos dos puntos, pero confieso también que quiero reclamar esta esfera completamente para sí misma y decir que donde quiera que hay algo extraño en la expresión del pensar a través del discurso para quien lo percibe, allí hay una tarea que no puede ser resuelta sino con la ayuda de nuestra teoría; por supuesto

siempre en la medida en que hay algo común entre él y el hablante. Pero mis dos guías me limitan de varias maneras; uno por el hecho de que sólo habla de escritores que deben ser comprendidos como si no pudiera acontecer lo mismo también en la conversación y en el discurso percibido inmediatamente; el otro porque restringe rápidamente lo extraño a lo compuesto en una lengua extraña, y después a las obras del espíritu concebidas así, lo cual es de nuevo un campo todavía más restringido que el de los escritores en general. Pues cuántas cosas hay que sabemos únicamente por ensayos escritos, con escaso contenido espiritual, por relatos que se acercan mucho al modo como acostumbramos también a exponer sucesos menores en la conversación ordinaria, bien alejados de la escritura artística de la historia, y por cartas de estilo máximamente confidencial y descuidado; y, sin embargo, también en esas tareas hermenéuticas se presenta no poca dificultad. Por lo demás, temo que Wolf no haya pensado con ello sino lo mismo que el señor Ast y que, si le hubiera preguntado, sobre si escritores tales como los redactores de periódico y aquellos que componen todo tipo de anuncios son objetos del arte de interpretar, no me hubiera tratado muy amigablemente. Por supuesto, muchas veces sucede aquí que no puede haber nada extraño entre el autor y el lector; pero siempre se dan excepciones; y no puedo ver porqué eso extraño podría o debería ser transformado en algo propio de un modo distinto al correspondiente a un escrito más artístico. Como también en los pasos progresivos que pueden ser probados de modo evidente ya que, por ejemplo, hay epigramas que no se diferencian significativamente de un artículo de periódico, debería ser imposible distinguir dos métodos o teorías distintos para estos dos ámbitos. Pues bien debo volver una vez más sobre el hecho de que la hermenéutica no puede ser limitada únicamente a las producciones escritas; pues muchas veces me sorprende en medio de una conversación realizando operaciones hermenéuticas, cuando no me conformo con el grado usual de comprensión, sino que busco indagar cómo se ha producido en el amigo el paso de un pensamiento a otro, o cuando indago con qué opiniones, juicios e intenciones guarda relación el hecho de que se exprese precisamente así y no de otro

10

20

30

40

modo sobre un objeto determinado. Los hechos de este tipo, que cualquier persona atenta testimoniará de sí misma, manifiestan de modo suficiente, pensaba yo, que la solución de la tarea para la que buscamos precisamente una teoría de ningún modo depende de la situación del discurso que la escritura fija para el ojo, sino que se encuentra siempre que tenemos que percibir pensamientos o series de ellos a través de palabras. Lo mismo ésta [solución] no se limita a esto, cuando la lengua es extranjera, sino que también en el propio idioma, y hay que resaltar que, con independencia de los distintos dialectos en los que está dividido y de las peculiaridades que aparecen en uno pero no en otro, hay cosas extrañas para cualquiera en los pensamientos y expresiones de otro y, además, en las dos maneras de exponer, la oral y la escrita. Sí, confieso que considero este ejercicio de hermenéutica en la esfera de la lengua materna y en el trato inmediato con hombres como una parte esencial de la vida cultivada, abstracción hecha de todos los estudios teológicos y filológicos. ¿Quién podría, en efecto, tratar con hombres extraordinariamente cultivados sin esforzarse por oír entre las palabras, tal como leemos entre líneas en los escritos ingeniosos y densos, quién no quisiera valorar una conversación importante que fácilmente puede llegar a ser un hecho significativo desde muchos aspectos, también desde una consideración más exacta, extraer los puntos vitales, captar su estructura interna y seguir todas sus discretas indicaciones?; y Wolf especialmente, que era un artista tal en la conversación que dejaba muchas más cosas indicadas que expresadas, más mediante señas que indicaciones, no puede haber querido renunciar a concebirlo de manera artística para que, en la medida de lo posible, se supiera lo que pensaba en cada momento. Entonces ¿ese arte de interpretar y de observar de los hombres de estado, con experiencia del mundo y de la vida, en la medida en que su objeto es el discurso, debería ser completamente distinto del que utilizamos en nuestros libros?; ¿tan distinto que se apoya en otros principios y no sería susceptible de una exposición tan elaborada y según reglas? No lo creo, sino únicamente como dos aplicaciones diferentes del mismo arte en las que, en un caso, destacan unos motivos y otros quedan más atrás y

en el otro, a la inversa. Incluso quiero ir más allá todavía y afirmar que ambas no están tan lejos entre sí como para que quien prefiera apoyarse en una pueda desaconsejar la otra. Especialmente, para seguir con lo que nos ocupa próximamente, quiero aconsejar al intérprete de obras escritas que practique diligentemente la interpretación de la conversación más significativa. Pues la presencia inmediata del hablante, la expresión viva que anuncia la participación de todo su ser espiritual, el modo cómo se desarrollan aquí los pensamientos desde la vida común, todo esto incita más allá de la consideración aislada de un solo escrito a comprender una serie de pensamientos al mismo tiempo como un momento vital que brota, como un acto que está en relación con otros muchos de distinto tipo y precisamente este aspecto es el que en la explicación del escritor mayoritariamente pasa a un segundo plano, en gran parte incluso se descuida completamente. Sólo cuando las comparamos, vemos dos formas distintas, prefiero decir dos partes de la tarea. Allí donde nos detiene lo extraño del lenguaje, por supuesto que investigamos primero en él; pero éste puede sernos completamente familiar y, sin embargo, nos encontramos detenidos en la medida en que no podemos captar el nexo en las operaciones del hablante. Si ambas cosas se muestran igualmente poco, entonces la tarea puede llegar a ser insoluble.

Pero, volviendo a las afirmaciones discutidas, tengo que protestar por de pronto en la de Wolf, al menos para toda hermenéutica que fuera capaz de establecer, contra la expresión según la cual se debe descubrir los pensamientos del escritor con una visión necesaria. No es que esa exigencia me parezca en general excesiva; se trata más bien de que para un gran número de casos no creo que sea excesiva, pero temo que, si se propone así la afirmación, se debe perder de vista los otros casos para los que la expresión no es adecuada en absoluto y que me disgustaría pasar por alto. En muchos casos se puede demostrar bien –aunque en éstos difícilmente a la perfección sin las investigaciones sobre la naturaleza del significado de las palabras descartadas por Wolf de antemano y tal vez demasiado trivialmente– que una palabra, en una relación dada, no puede tener sino un determinado significado; sí, mediante el entrelazamiento de tales pruebas elementales, aunque sólo se

disponga de un punto de apoyo en algún lugar fuera de ese círculo, se puede demostrar satisfactoriamente también el sentido de una frase; pero cuántos casos distintos hay —y éstos son preferentemente la cruz de la interpretación neotestamentaria—, donde justamente porque a partir de un punto de apoyo se puede hacer probable algo distinto que a partir de otro, no queda espacio para una visión necesaria. También en el campo de la crítica ocurre con frecuencia que algunos no saben contraponer al resultado de una investigación exhaustiva otra cosa que el hecho de que queden todavía posibilidades de que hubiera sido distinto. Naturalmente, demostraciones de este tipo consiguen poco a largo plazo; pero, mientras una sola posibilidad de éstas no haya sido rechazada por completo, no se puede hablar de una visión necesaria. Y, si seguimos adelante y pensamos cómo es oportuno demostrar en las partes más amplias de un todo la coherencia de pensamientos a menudo tan difícil y averiguar la oculta concesión a indicaciones en cierto modo perdidas, entonces aquí no se trata únicamente, como Wolf lo expone, de componer y ponderar minuciosamente los momentos históricos, sino de adivinar el modo individual de combinación de un autor, que, si hubiera sido diferente, en la misma situación histórica y en la misma forma de disertación habría dado otro resultado. Pero, en asuntos de esta clase la propia convicción puede ser muy firme y también fácilmente comunicable a los coetáneos que están de acuerdo y trabajan de modo análogo; pero inútilmente se buscaría imprimir a la exposición la forma de una demostración. Esto de ningún modo se dice en detrimento de tales hallazgos, sino que en ese ámbito tiene preferencia la palabra, por otro lado bastante paradójica, de una cabeza excelente que acaba de ser arrebatada, a saber, que afirmar es mucho más que demostrar. Se trata de un tipo completamente distinto de certeza, también —como Wolf lo elogia de la crítica— más adivinatoria que resulta de que el intérprete se sumerja lo más posible en la entera constitución del escritor; por ello también aquí de hecho pasa con frecuencia como al rapsoda platónico, que reconoce de sí mismo, de modo incluso muy ingenuo, que puede explicar acertadamente a Homero, pero que a menudo no puede entender a otros poetas o prosistas. Precisamente en todo lo que no depende sólo del len-

10

20

30

40

guaje, sino también de cualquier circunstancia histórica del pueblo o de la época, el intérprete puede y debe mostrarse igualmente acertado en todo, si está a su disposición toda la cantidad de conocimientos requerida. Lo que, por el contrario, depende de la verdadera forma del decurso interno, como el escritor lo compuso y lo esbozó, lo que es producto de su peculiaridad personal en el idioma y en la totalidad de sus relaciones, incluso al intérprete más hábil le saldrá del mejor modo posible sólo con los escritores más cercanos a él, con los más preferidos, a los que mejor se ha aclimatado, tal como en la vida nos va perfectamente sólo con los amigos más cabales; con otros escritores, sin embargo, se quedará menos satisfecho en ese campo, y no se avergonzará en absoluto de pedir consejo a otros compañeros en el arte que están más cerca de aquéllos [escritores]. Incluso se puede estar tentado a afirmar que toda la praxis de la interpretación tendría que dividirse de modo que una clase de intérpretes, más orientada al idioma y a la historia que a las personas, recorriera de modo bastante regular todos los escritores de un idioma, aunque entre ellos uno destaque más en esta región y otro en una distinta; en cambio, la otra clase, más orientada a la observación de las personas, sólo considera el lenguaje como un medio a través del cual éstas se expresan y la historia sólo como las modalidades bajo las que existen, cada uno se limitaría a aquellos escritores que se le abrieran del modo más voluntario. Por lo demás puede pasar así realmente, sólo que los últimos, porque su arte puede ser comunicado menos a través de discusiones, se presenran también menos en público, antes bien disfrutaban de sus frutos con un placer silencioso. Se sigue de otros pasajes que Wolf de ningún modo ha omitido esta parte, sino que también recurre a la certeza más divinatória que demostrativa aquí descrita, en parte al menos para nuestra disciplina; merece la pena considerar más atentamente uno de ellos.

Pues, si el señor Ast en su compendio reúne la gramática, la hermenéutica y la crítica, sin añadirles otra cosa, como conocimientos que se copertenecen, y nosotros, porque disponemos únicamente de un apéndice, no podemos conocer exactamente

cómo se relacionan entre sí, Wolf no se contenta con ese trébol como el *organon* de las ciencias de la antigüedad, sino que las asocia con la habilidad del estilo y el arte de la composición, al que pertenece todavía la métrica antigua por causa de la poesía. A primera vista esto es más bien sorprendente. Por mi parte, me daría por satisfecho al menos si, aunque como fruto tardío de una larga dedicación a las ciencias de la antigüedad, obtuviera la habilidad del estilo antiguo, y se trata sólo de esto en la composición de las lenguas antiguas. Pues, en efecto, se debe haber vivido por lo menos tanto y tan intensamente en el mundo antiguo como en el presente, se tiene que ser vivamente consciente de todas aquellas formas de existencia humana y de la naturaleza peculiar de los objetos circundantes, para aportar algo más que la mayoría, que transforman fórmulas recolectadas en un trenzado gracioso, con el fin de configurar realmente lo que nos mueve de nuestro mundo actual en ideas helénicas o romanas y reproducir éstas en lo posible a la manera antigua. ¿Cómo llega Wolf a exigimos ese arte en cierto modo como precio de entrada a los santuarios de la ciencia de la antigüedad? Y ¿por qué camino honrado debemos haberlo adquirido ya? Si no hay nada mágico en esto, no veo otro camino que el de la tradición y el de una apropiación feliz, no meramente imitadora, sino también divinadora del procedimiento de aquéllos que poseían esta habilidad al fin y al cabo sólo como fruto de su estudio. Por supuesto, esto nos conduciría a un círculo artificioso, puesto que no podemos derivar, al menos inmediatamente, nuestro estilo latino de la ordenación apostólica ininterrumpida, —y necesariamente tendríamos que tener por ese motivo también uno griego— de aquéllos mismos, que todavía no tenían otra lengua materna que esas dos y que no tenían que agradecer su habilidad a un estudio semejante, sino a la vida inmediata. Igualmente no hubiera creído que podía encontrar la métrica aquí, delante de la puerta; más bien me parece que ésta pertenece a las disciplinas más internas de la ciencia de la antigüedad como una parte esencial del arte antiguo, en la medida en que, unida a la danza del mismo modo que a la poética y atrayendo hacia sí necesariamente la teoría del ritmo prosaico y de la declamación, representa todo el desarrollo nacio-

10

20

30

40

nal de temperamentos en el carácter de los movimientos artísticos. Dejemos, sin embargo, la métrica por ahora; por lo que afecta a la propia habilidad en la composición antigua, la verdadera llave de esta exigencia wolfiana es la siguiente. El no exige inmediatamente esa habilidad para las disciplinas internas de la ciencia de la antigüedad, sino ante todo para la hermenéutica con vistas a una comprensión correcta y total en el sentido superior de la palabra, después también aunque él no destaque esto especialmente, pero se sobreentiende tanto desde aquí como desde la métrica, y lo mismo para la crítica, de tal modo que su entrada en el santuario de la ciencia de la antigüedad consiste nuevamente en dos niveles; el inferior lo forman la gramática, que se erige inmediatamente como fundamento de la hermenéutica y la crítica, y a su lado la habilidad del estilo; el nivel superior lo forman la hermenéutica y la crítica. Si Wolf entonces, puesto que concibe la gramática en un estilo muy amplio y no la detalla con la escasa extensión, que podemos exigir de alumnos que salen [de la escuela], por lo mismo tampoco entiende por la habilidad del estilo el hecho de escribir en latín, habilidad que se encuentra en nuestros institutos como imitación diestra y aplicación de los conocimientos gramaticales; pero, por otro lado, es cierto que el manejo auténticamente antiguo de ambos idiomas en una exposición absolutamente libre y peculiar podrá ser reconocido solamente a quien haya recorrido toda la amplitud de las ciencias de la antigüedad: ¿es que puede el gran hombre pensar aquí en otra cosa que en el conocimiento de las distintas formas de la exposición y de sus propios límites y libertades que revive mediante el ejercicio? Y este conocimiento influye, por supuesto, en gran medida en aquella parte del arte de interpretar menos demostrable, más orientada a la actividad intelectual interna del escritor, y si se nos ofrece una nueva visión precisamente en esa parte, entonces Wolf tiene que haberla integrado también en su imagen, aunque aquella no aparezca tan claramente en su exposición. El asunto esencialmente es éste. Si contemplamos las diferentes formas del bello arte de hablar y los distintos tipos de estilo que se han desarrollado en un idioma en forma acabada, también para las composiciones científicas y las comerciales, entonces toda la historia de la literatura se desmorona visiblemente, en ese senti-

10

20

30

40

do, en dos periodos opuestos entre sí, pero cuyos caracteres reaparecen también simultáneamente por esto sólo en una manera subordinada. El primero es aquél en el que se formaron paulatinamente esas formas; el otro, aquél en el que dominaban y si la tarea hermenéutica consiste en reproducir todo el curso interno de la actividad compositiva del escritor hasta lo más completo, entonces es muy necesario saber a cuál de los dos periodos él pertenece. Pues, si pertenece al primero, entonces en todo momento de su actividad sólo estaba él mismo y se puede concluir sobre la intensidad de su producción y de su poder en el lenguaje a partir del hecho de que no sólo produjo obras individuales, sino que, en parte con él y en él, comienza un tipo estable en el lenguaje. Lo mismo, aunque subordinadamente, vale para todos los que modificaron esas formas al menos singularmente, introdujeron nuevos elementos o fundaron en ellas otro estilo. Por el contrario, cuanto más pertenezca un escritor al segundo periodo, no produzca la forma, sino que trabaje y componga en esta o en aquella forma, tanto más hay que conocer éstas con exactitud para comprenderle plenamente en su actividad. Pues, junto con el primer esbozo de una obra determinada se desarrolla también en él la fuerza directora de la forma que ya existe, ella contribuye en gran medida a la ordenación y división del todo y, a través de sus leyes particulares, cierra al poeta aquí un campo del lenguaje e incluso de una determinada modificación de las representaciones y allí le abre otra, por tanto, modifica en detalle no sólo la expresión, sino también la invención, ya que ambas no se separan nunca completamente. Quien en el trabajo de la interpretación no vea correctamente, cómo la corriente del pensamiento y de la composición, por decirlo así, choca aquí con las paredes de su lecho y rebota, y allá es encauzada en una dirección distinta de la que hubiera tomado si no estuviera atada, ese no puede comprender el proceso interno de la composición y mucho menos asignar el lugar correcto al escritor mismo respecto a sus relaciones con el lenguaje y sus formas. No comprenderá cómo uno hubiera expresado las imágenes y pensamientos que nacen en él del modo más potente y acabado, si no hubiera estado limitado por una forma que entra en cierto conflicto

10

20

30

con su personal peculiaridad; no sabrá apreciar correctamente a aquél que no se hubiera arriesgado a algo grande en este o aquel género, si no hubiera estado situado bajo el poder protector y director de la forma que tanto le fecunda como le protege, y entre ambos no podrá destacar bastante al que, en la forma establecida, sin tropezar con nada, se mueve tan libremente como si él la produjera en este mismo momento. Este discernimiento de la relación de un escritor con las formas ya acuñadas en su literatura es un momento tan esencial de la interpretación que sin él no se puede comprender correctamente ni el todo ni lo particular. Ciertamente Wolf tiene completamente razón en que aquí apenas es posible adivinar adecuadamente, si no se tiene experiencia propia de cómo se puede, situándose en unos determinados límites y bajo unas reglas fijas, trabajar con el lenguaje y luchar contra él. En verdad, como casi en todo lugar, también aquí el procedimiento comparativo se opone al divinitorio, sin embargo éste no puede ser sustituido completamente por aquél. Y ¿dónde debe producirse el primer punto dado para el proceder comparativo, si no se da en los propios intentos? A partir de esto se explica cómo se sitúa aquí la métrica, puesto que la prosodia es, para toda composición poética, una parte muy esencial de la forma que condiciona la elección de las expresiones y, en parte, también la posición de los pensamientos y puesto que, en la influencia que ella ejerce, se dan a conocer esas relaciones diversas del modo más claro. De todos modos, puesto que este comportamiento del contenido hacia la forma durante la actividad compositiva es esencialmente y en general la misma en todos los idiomas de los que aquí se puede tratar, quisiera insistir menos que Wolf en que el ejercicio necesario en orden a la interpretación tiene que ser adquirido precisamente en las lenguas antiguas mismas. Y si pese a todo tuviera que ser así, de nuevo no comprendería bien por qué la lengua romana debería tener la vocación y la capacidad para sustituir a la griega.

Pero, prefiero contener una consideración que se me impone aquí sobre el carácter que deben tener tales ejercicios, siempre que los trasladamos por el pensamiento a la literatura de la misma lengua en cuestión, para desarrollar algunas consecuencias impor-

tantes de lo dicho en último lugar. A saber, si en todo ejercicio de este arte somos conscientes también de ambos métodos, el divinadorio y el comparativo, y ciertamente, como creo, de manera tan general que, por un lado, podemos comprender⁴ también todo lo inmediato, en lo que no se distinguen especiales actividades intermedias, y considerarlo como un ejercicio y coincidencia absoluta de ambos, pero apenas perceptible temporalmente, y que, por otro lado, incluso las prácticas más complicadas del arte nos muestran sólo un paso constante de uno de esos dos métodos al otro que 10 tiene que acercarse cada vez más a una coincidencia de ambos en el mismo resultado, semejante a la de la comprensión instantánea, de otro modo debe surgir también alguna satisfacción; si la diferencia antes mencionada entre la parte más gramatical, que apunta a la comprensión del discurso a partir de la totalidad del lenguaje, y la parte más psicológica de la interpretación, que busca la comprensión del mismo en tanto que acto de producción continua de pensamientos, está fundada también en la cosa, de tal modo que 20 ambas deben estar presentes por igual en toda comprensión perfecta, pero toda operación compuesta que debe llevar a ese objetivo tiene que encaminarse a completar lo que sucede en una parte con los nuevos progresos en la otra, entonces se plantea en primer lugar la cuestión en torno a si los métodos mencionados sirven ambos para las dos partes citadas o si cada método es adecuado sólo para una parte? Así pues, cuando Wolf, a través de la posición que concede a la métrica y a la habilidad en la composición, busca preferentemente una base para la parte más psicológica de la interpretación, sobre la que se puede construir únicamente un procedimiento comparativo, ¿su opinión con ello es que la otra 30 parte más gramatical de la interpretación tiene que ser favorecida preferentemente por el método divinadorio? Su ensayo no nos da una respuesta inmediata y definida a esta cuestión; sin embargo, las investigaciones, que todavía echa de menos, si bien no con gran pesar, sobre el significado de las palabras y el sentido de las frases, en la medida en que ellas claramente tienen que ver por completo con la parte gramatical de la interpretación, con todo la impulsan únicamente mediante un proceder comparativo. Y precisamente

⁴ Kimmerle: *comprensión*. En este caso cambia el sentido de la frase.

esto nos lo muestra la cosa misma cuando le preguntamos; pues todas las dificultades gramaticales son superadas siempre sólo mediante el proceder comparativo, en la medida en que una y otra vez acercamos algo emparentado y ya comprendido a lo que todavía no hemos comprendido, y de este modo cercamos en límites cada vez más estrechos lo que no comprendemos. Pero igualmente en relación a la otra parte, ¿cuál es el fruto más hermoso de toda la crítica estética sobre las obras de arte del discurso, si no es una comprensión superior del proceso interno del poeta y de otros 10
artistas del discurso, de todo el transcurso de la composición desde el primer esbozo hasta la última ejecución? Sí, si hay algo de verdad en la fórmula, según la cual la mayor perfección en la interpretación consiste en comprender a un autor mejor de lo que él mismo podría dar cuenta de sí mismo, entonces no puede querer significar otra cosa que aquello; y disponemos en nuestra literatura de un número no despreciable de trabajos críticos que se han centrado⁵ en esto con notable éxito. Pero cómo es posible esto de un modo distinto que por un procedimiento comparativo que nos ayuda a una inteligencia correcta de la manera y los medios por los que el mismo escritor ha sido más favorecido que uno y se ha 20
quedado atrás respecto de otro y en qué medida todo su tipo de obra se acerca a los que le están emparentados o se aleja de ellos. Pero ciertamente, la parte gramatical tampoco puede eludir el método divinadorio. Pues ¿qué haremos cada vez que llegamos a un pasaje en el que un autor genial saca por primera vez a la luz en el lenguaje un giro, una composición? En este caso no queda otra cosa que el proceder divinadorio, partiendo del estado de producción de pensamientos en los que es comprendido el autor, se reconstruye correctamente aquel acto creador⁶, [se busca] cómo la 30
exigencia del momento pudo influir precisamente así y no de modo distinto en el vocabulario que el autor tenía delante de manera viva; aquí tampoco habrá ninguna seguridad sin la aplicación del proceder comparativo sobre la parte psicológica. Por ello, no

⁵ Kimmerle: *han trabajado*.

⁶ Kimmerle: *partiendo de aquel acto creador, reproducir correctamente cómo la necesidad del momento puede influir en el tesoro lingüístico que tiene vivo ante sí el autor, precisamente así y no de otro modo*.

podremos responder a la pregunta planteada sino diciendo que, cuando la comprensión más segura y perfecta no se da inmediata y simultáneamente con la percepción, ambos tipos de método deben ser aplicados a las dos partes –naturalmente en diferente medida conforme a la variedad de su objeto–, hasta que surja una satisfacción lo más semejante posible a la comprensión inmediata. Ahora bien, si añadimos lo que ha sido subrayado anteriormente, a saber, que la condición personal inclina a uno más a la parte psicológica, a otro más a la gramatical, y aplicamos esto, ciertamente con el mismo derecho, a los dos métodos –pues alguno seguramente es un virtuoso en la interpretación gramatical, el cual apenas considera el curso interno en el espíritu y el ánimo del compositor, y lo mismo a la inversa hay verdaderos artistas en esa materia que piensan poco y en contados casos, cuando tienen que recurrir a un diccionario, en la especial relación de cada escrito con su idioma– es decir, si tenemos en cuenta todo esto, entonces tendremos que afirmar sin duda que lo mismo que podemos considerar la comprensión inmediata e instantánea como producida de un modo o de otro, y a nosotros mismos con nuestra atención como orientados a la productividad del autor o también a la totalidad objetiva del lenguaje, así también podremos expresar de la misma manera el procedimiento artístico de la interpretación cuando ha alcanzado plenamente su objetivo, y diremos que ahora todos los elementos comparativos están reunidos, tanto en la parte psicológica como en la gramatical, tan completamente que en adelante no necesitamos tener en cuenta los resultados de nuestro proceder divinadorio, y a la inversa también, que la exactitud realizada en lo divinadorio hace superfluo lo comparativo. Del mismo modo, el curso interno es tan completamente transparente gracias al procedimiento divinadorio y comparativo que, mientras lo intuitivo tan claramente haya sido con todo un pensamiento que, no obstante, no puede ser pensado sin palabras, con ello al mismo tiempo estaba ya totalmente presente también toda la relación entre la producción de pensamientos y la formación del lenguaje; y esto mismo pasa también a la inversa.

Ahora bien, en la medida en que tengo que tratar aquí de la plena realización de esta operación, me veo empujado casi contra mi

voluntad a sus primeros comienzos para abarcar así el todo mediante los dos extremos. Esos primeros comienzos no son otros que cuando los niños empiezan a comprender lo que se dice. ¿Cómo se ajustan nuestras fórmulas a esos comienzos? Ellos no poseen todavía la lengua, sino que sólo la buscan, pero tampoco conocen aún la actividad del pensamiento, ya que no hay pensamiento sin palabras; entonces ¿por qué parte comienzan? Todavía no tienen en absoluto puntos de comparación, sino que los adquieren sólo paulatinamente como fundamento para un proceder comparativo que, por supuesto, se desarrolla de modo sorprendentemente rápido; pero, ¿cómo fijan el primero? No se debería caer en la tentación de decir que cada uno ha producido los dos originariamente y que, o bien en virtud de una necesidad interna coincide originariamente con el modo como los otros han producido, o bien se acerca poco a poco a ellos en la medida en que se ha hecho capaz de un proceder comparativo. Pero incluso esto, la interna movilidad hacia la propia producción, pero con la orientación original a la recepción de otro, no es otra cosa que lo que hemos denominado con la expresión de lo divinatorio. Por tanto, esto es lo originario y el alma se mantiene también aquí como un ser que total y propiamente presente. Pero con qué manifestación de una fuerza enorme y casi infinita comienza ella, que ninguna de las siguientes se le puede equiparar sino de lejos, en la medida en que tiene que concebir al mismo tiempo dos cosas que después se apoyan mutuamente, en primer lugar tiene que objetivar la lengua verdaderamente como una, que no se escinde sino progresivamente, en la medida en que fija las palabras singulares en los objetos que aparecen y en las imágenes que se forman en ella misma cada vez más clara y seguramente, pero al mismo tiempo también tiene que, no sé si debo decirlo, concebir la actividad de pensar para poder reproducirla o reproducirla para poder concebirla. Siempre encuentro tan digna de asombro esta primera actividad en el dominio del pensamiento y del conocimiento que me parece como si nos riéramos de las aplicaciones erróneas que hacen los niños de los elementos que toman del lenguaje, además a menudo sólo por un exceso de lógica, para consolarnos o vengarnos por esa sobreabundancia de energía que nosotros ya nunca podremos emplear.

Pero, considerándolo bien, cada vez que no comprendemos, nos encontramos en el mismo caso que ellos, sólo la escala es más reducida. Incluso en lo que conocido es algo extraño lo que se nos opone en el lenguaje, cuando una combinación de palabras no nos resulta clara, es algo extraño en la producción de pensamientos por muy análoga que ésta sea a la nuestra, cuando no podemos fijar la relación entre los elementos particulares de una serie y la extensión de la misma, sino que dudamos inseguros; y podemos comenzar siempre sólo con el mismo atrevimiento divinadorio. Así pues, no podemos oponer simplemente nuestra situación actual a los comienzos gigantescos de la infancia; más bien el trabajo de comprender e interpretar es un todo constante que se desarrolla paulatinamente, en cuyo transcurso posterior nos apoyamos mutuamente más y más, en la medida en que cada uno proporciona al resto puntos de comparación y analogías, pero [un todo] que en cada punto recomienza siempre de la misma manera, presintiendo. Se trata del progresivo autodescubrimiento del espíritu pensante. Excepto que, lo mismo que la circulación sanguínea y el ritmo respiratorio disminuyen poco a poco, así también el alma pierde actividad en sus movimientos, cuanto más posee también en relación inversa a su receptividad, pero lo mismo en la más viva, precisamente porque cada una en su ser individual es el no ser de otras, jamás se puede disolver completamente la no-comprensión. Pero, si prescindimos de los rápidos éxitos en los primeros comienzos, la mayor lentitud de movimientos y la demora más larga en una operación favorecen la meditación, y así se abre un periodo donde las experiencias hermenéuticas son juntadas y recogidas en consejos, pues prefiero emplear esa palabra antes que la de reglas. Pero un arte, como parece seguirse casi naturalmente de lo dicho, puede surgir únicamente cuando tanto el lenguaje en su objetividad como el proceso de producción de pensamientos son captados tan perfectamente como función de la vida intelectual individual en su relación con la esencia del pensar mismo que, partiendo del modo de combinar y comunicar pensamientos, se pueda exponer con una coherencia total también el modo como se debe proceder al comprender.

Con todo, para lograr una claridad completa en esto, debemos primero, lo que sería un segundo asunto que sigue a este primero, haber hecho justicia a un pensamiento en el que el señor Ast parece aventajar a Wolf, pero que, antes que determinar por él radicalmente la forma de la hermenéutica, parece ser más bien un hallazgo que un descubrimiento, a saber, el pensamiento de que todo lo individual puede ser comprendido únicamente mediante el todo, y, por tanto, toda explicación de lo individual presupone ya la comprensión del todo.

B⁷

10

El principio hermenéutico expuesto por el señor Ast y bastante desarrollado en algunos aspectos, a saber, que lo mismo que el todo se comprende sin duda a partir de lo individual, así también lo individual puede ser comprendido únicamente desde el todo, es de tal alcance para este arte y tan indiscutible que incluso las primeras operaciones no pueden ser realizadas sin su aplicación, y que una gran cantidad de reglas hermenéuticas se fundan más o menos en él. Cuando se conoce una palabra por su valor lingüístico general, entonces la parte de ese valor lingüístico que ocurre en el lugar dado y las que están excluidas son determinadas sólo a partir de los otros elementos de la misma frase y, en primer lugar, a partir de aquellos con los que está más unida orgánicamente; es decir, la palabra es comprendida como parte a partir de un todo, como individual a partir de la totalidad. Además esto vale no sólo para la elección entre las llamadas significaciones múltiples de una palabra, sino para todas las palabras que son capaces de un grado distinto, de éste y en general de un mayor o menor énfasis que corresponde a una palabra. Y, si se establece la regla de no explicar una palabra en el mismo contexto una vez de manera distinta a otra, porque no es probable que el escritor la haya usado de manera

20

30

⁷ En octubre, 1829. Un asterisco apunta a una nota marginal del editor, L. Jonas: leída en la sesión plenaria del 22 de octubre de 1829.

distinta una de las veces, entonces esta regla puede valer sólo en la medida en que también la frase, en la que se encuentra en otra ocasión, puede ser justamente entendida como [siendo] todavía parte de un mismo contexto. Pues, en algunas circunstancias, otros significados pueden darse también con igual derecho en un nuevo párrafo como en una obra completamente distinta. Si el sentido de una palabra se determina en la segunda ocurrencia a partir de la primera, entonces se comprende igualmente lo individual a partir del todo, pues la explicación depende únicamente de la concepción clara de que esa parte de un escrito es realmente un todo en relación a la palabra en cuestión. Lo mismo el proceder correcto con los pasajes paralelos se apoya igualmente en el hecho de que se escoge sólo esos pasajes que aparecen en un todo análogo por lo que respecta a la palabra en cuestión que hay que aclarar y, por tanto, podrían ser partes del mismo todo. Pero, en la medida en que esto no es seguro, la aplicación resulta también insegura. Cuanto más claro sea esto y pueda ser confirmado todavía por numerosos ejemplos, más difícil es responder a la pregunta hasta dónde se puede ascender con la aplicación de esa regla. Pues lo mismo que la palabra en la frase es algo individual y una parte, también la frase lo es en el contexto mayor del discurso. Por ello, sucede tan fácilmente que representaciones completamente falsas sean asociadas con frases individuales de un escritor, cuando se incorporan frases sacadas de su contexto original como refuerzo o pruebas en otro contexto; esto ocurre tan a menudo que únicamente sorprende cómo esa confianza de los citadores no se ha convertido en un proverbio. Algo muy distinto pasa con las proposiciones que son susceptibles de un uso proverbial; éstas aparecen siempre, incluso puestas por ellas mismas, en gran medida indeterminadas y, al mismo tiempo, pasan por estar completamente determinadas sólo en la medida en que lo entraña el contexto en el que se las introduce. Precisamente en el hecho de que están en cierto modo a merced de cada uno y, aunque por su forma se quedan más aisladas que otras, son usadas cada vez de manera distinta según su contexto, se apoya una gran parte de su particular atractivo. Si avanzamos un paso más, podremos decir también lo mismo de un conjunto más amplio de proposiciones. Y de ahí vendría, por ejemplo, que se nos

reproche a los alemanes que no comprendemos la parodia que consiste siempre en una serie de proposiciones, bien sea porque faltan por completo los signos preparatorios en el contexto total del discurso y [uno] se puede contentar plenamente con la explicación seria, y en ese caso el escritor está equivocado, o bien que no se atienda debidamente a todo esto, es decir, que esta serie particular no sea entendida correctamente a partir del todo, y en este caso la culpa es del lector. Pero de ningún modo la cosa se limita a tales casos o parecidos; sino que, siempre que se trata de saber con qué rigor se ha de tomar una serie de proposiciones y desde qué punto de vista ha de ser considerada la unión de las mismas, se debe conocer en primer lugar el todo al que pertenecen. Sí, éste puede ser remitido al caso inicial y, en consecuencia, tiene que tener validez totalmente en general. Pues para cada estructura de proposiciones enlazada rigurosamente hay de alguna manera, que será muy distinta según el tipo diferente de obras, un concepto principal que la domina o, como lo decimos también, que es la palabra para ella; y, como a la palabra individual en la proposición individual, a esta palabra no le se puede atribuir correctamente un sentido completamente determinado, si no es leída en relación con otras palabras similares, es decir, cada estructura de proposiciones, sea más grande o más pequeña, puede ser entendida correctamente sólo a partir del todo al que pertenece. Y como lo más pequeño está condicionado por lo mayor, que a su vez es uno más pequeño, claramente se sigue que también lo individual sólo puede ser perfectamente comprendido mediante el todo. Si desde aquí consideramos todo el trabajo de interpretar, tendremos que decir que, avanzando paulatinamente desde el principio de una obra, la comprensión progresiva de todo lo individual y de las partes del todo que se organizan a partir de éste es siempre algo provisional, algo más perfecta cuando podemos abarcar una parte mayor, pero también recomenzando con nueva inseguridad y como en la penumbra, cuando pasamos a otra distinta, porque entonces tenemos ante nosotros de nuevo un comienzo aunque subordinado, sólo que cuanto más avanzamos, más se ilumina lo anterior con lo siguiente, hasta que, al final, como de golpe, todo lo individual recibe su luz plena y se presenta con un contorno puro y definido. Pero no

podemos ser injustos con el señor Ast, cuando, para ahorrarnos ese frecuente retroceder y volver a mirar, nos da el consejo de comenzar mejor inmediatamente cada comprensión con un presentimiento sobre el todo. Sin duda la pregunta difícil es, de dónde debe proceder tal presentimiento. Pues, si toda nuestra tarea se limita a aquellas obras del discurso, y así parece que lo pensaban tanto Wolf como el señor Ast, que tenemos delante simultáneamente, es decir, por escrito, entonces se ofrece una posibilidad. Sólo los prólogos, que se hacen escasamente en una exposición oral, son de más ayuda que el simple título. Luego exigimos visiones de conjunto e índices a los libros de un cierto tipo, ciertamente no sólo para poder encontrar lo particular con facilidad, sino preferentemente por la intuición de la organización de una obra que ellos nos garantizan, y además porque podemos reunir desde el principio aquellas palabras principales que dominan las partes más grandes y las más pequeñas. Cuanto más se nos aseguren tales palabras, más fácil ha de ser seguir aquel consejo. Sí, incluso cuando faltan por completo y se tiene delante sólo el libro, también entonces la tendencia, normalmente más bien condenable, a hojear un libro antes de meterse seriamente con él, puede ser muy útil para el que tiene la suerte o la destreza para suplir lo que falta. Sin embargo, casi me avergüenzo de haber escrito esto, si pienso cómo toda la antigüedad que estaba condenada a comprender de acuerdo con las mismas reglas que nosotros, no sabía nada sobre esos recursos, lo mismo que muchas de las obras en prosa más excelentes están hechas de tal modo que sería imposible aplicarles tales recursos, que más bien están tan despreciados que incluso las indispensables divisiones externas no tienen nada en común con la organización interna de la que puede surgir un presentimiento sobre el todo, mientras que en las obras poéticas todo lo que se parezca a esto casi cae en el ridículo, y finalmente que también entre nosotros no hay pocos tales que son suficientemente distinguidos como para no leer ellos mismos, sino que se dejan leer en voz alta, para ellos no sirven ni el hojear ni los índices. Así pues tenemos que intentar contestar del modo más general a la pregunta de dónde debe proceder el presentimiento sobre el todo, sin el cual no es posible la comprensión perfecta de lo individual. A este

10

20

30

40

respecto es preciso señalar en primer lugar que no todo discurso coherente es un todo en el mismo sentido, sino con frecuencia sólo una concatenación libre de elementos, y entonces no se plantea una comprensión de lo particular a partir del todo; a menudo es sólo una libre concatenación de totalidades más pequeñas, y entonces se nos da la tarea de comprender cada elemento desde su totalidad más pequeña. Pero si el caso ha de ser uno u otro, esto radica siempre en el concepto del género al que pertenece un discurso o un escrito. Pero incluso en el interior de cada uno de estos se dan por supuesto diversos niveles también en esa perspectiva, que uno mantiene una obra del mismo género tan rigurosamente como es posible y otro tan laxamente como es posible; pero por esto recibimos el primer presentimiento precisamente a partir de un conocimiento general del autor y de su estilo y manera. En los discursos que no nos llegan en forma escrita, sino que están destinados a ser oídos una sola vez, si el hablante no da previamente una visión del todo no es posible desarrollar la conjetura provisional más allá de lo que permita el conocimiento provisional del género y aquella noticia sobre el autor y su estilo y manera. Ahora bien, si falta por completo uno de las dos cosas o ambas, entonces lo que falta no puede ser completado sino con las conclusiones que sacamos al principio del tono y configuración de lo individual y del modo como se realiza la progresión. En efecto, incluso cuando faltan las dos cosas, tiene que darse una comprensión del todo simplemente a partir de lo individual, pero en ese caso ésta estará necesariamente incompleta, si la memoria no ha fijado lo particular y, después de que el todo ha sido dado, podemos volver al detalle para comprenderlo mejor y más correctamente a partir del todo. Con ello desaparece aquí también enteramente la distinción entre lo que es simplemente percibido oralmente, y lo que tenemos delante por escrito, en la medida en que también para lo primero nos apoderamos a través de la memoria de todas las ventajas que parecen ser adecuadas sólo para lo último, de modo que, como ya dijo también Platón, la utilidad de la escritura consiste sólo en que remedia la falta de memoria de manera ambigua, porque a la vez que se apoya en el deterioro de la memoria, promueve de nuevo precisamente ese deterioro. De lo dicho se sigue por igual para el habla y la escritura que toda primera concepción es únicamente

10

20

30

40

provisional e incompleta, por así decir, un hojear más regular y más completo, y es suficiente y está ella sola a la altura de la tarea, allí donde no encontramos nada extraño y la comprensión es evidente, es decir, donde de ninguna manera se produce una operación hermenéutica con conciencia determinada. Pero, donde sucede de otra manera, con frecuencia tenemos que volver desde el final al principio y recomendar de nuevo completando la interpretación; cuanto más difícil es captar la organización del todo, al buscarla, tanto más tenemos que rastrearla a partir de lo particular; cuanto más rico y significativo sea lo particular, al investigarlo, tanto más tenemos que comprenderlo mediante el todo en todas sus relaciones. Por supuesto en toda obra hay más o menos elementos de esos que no son plenamente iluminados por la organización del todo, ya que, si lo puedo decir así, se sitúan fuera de ésta y pueden ser caracterizados sólo como pensamientos colaterales, que podrían tener un sitio similar en otra parte lo mismo que aquí, pero que como pensamientos principales tendrían que pertenecer quizá a una obra de un género completamente distinto. Pero también estos, en tanto que pertenecientes a la libre producción de pensamientos del autor, determinable sólo por una causa momentánea, forman en un cierto sentido al menos un todo entre sí, sólo que menos en relación al género de una obra determinada que en relación a la peculiaridad del autor, contribuyendo menos a la comprensión del todo en la medida en que éste es un todo organizado y vivo en el lenguaje, que en la medida en que ha fijado y presenta un momento germinal fecundo de su autor. Lo mismo que estos discursos, en los que podríamos captar el todo fácilmente a partir de cada una de las partes e incluso casi adivinar el detalle si dispusiéramos del todo sólo en sus contornos más tenues, serían una tarea mínima para esta relación del todo y lo individual, así las obras más grandes del espíritu creador, sean por lo demás la forma y el género los que quieran, son, en cambio, tales que, cada una según su estilo, está dividida infinitamente y, al mismo tiempo, es inagotable en el detalle. Toda solución de la tarea nos parece aquí siempre sólo una aproximación. Pues la perfección consistiría en que pudiéramos proceder con tales obras de igual modo que con aquéllas, que hemos caracterizado como lo mínimo a este respecto, a saber, que nosotros mismos pudiéramos inventar por lo menos hasta un cierto grado de semejanza a partir de la organización del todo y de lo particular. Y si lo pensamos, encontramos en ello una

razón poderosa para que Wolf exija tanto del intérprete como del crítico la habilidad en la composición como una condición casi indispensable. Pues bien, tal vez sea casi imposible sustituir también en esta tarea el procedimiento divinadorio, que preferentemente es suscitado por la propia productividad, por una gran riqueza de analogías.

Sin embargo, todavía insatisfecho con el alcance hasta aquí descrito de esta tarea, el señor Ast nos muestra un camino para potenciarla nuevamente que no hay que despreciar. A saber, lo mismo que la palabra en relación a la proposición y la proposición singular a su estructura más próxima y ésta a la obra misma, como lo individual en relación a la totalidad o una parte al todo, así también todo discurso y toda obra escrita es igualmente algo individual que puede ser comprendido sólo desde un todo todavía mayor. Pero es fácil ver que toda obra es algo individual bajo una doble perspectiva. Cada una es algo individual en la esfera de la literatura a la que pertenece y forma con otras de contenido semejante un todo desde el que puede ser comprendida en una de las relaciones, a saber, en la lingüística. Pero también cada una es algo individual como acto de su autor y junto a sus otros actos forma el todo de su vida y, por tanto, es comprensible sólo desde la totalidad de sus actos, naturalmente según la medida de su influencia sobre ésta y de su semejanza con ella, en la otra relación, a saber, en la personal. La diferencia entre un lector que logra la comprensión del todo por el camino descrito hasta ahora y otro que ha acompañado al autor toda su vida hasta la aparición de la obra y al que le sale al encuentro el hombre entero de manera más clara y determinada que a aquel [primero] tanto en la marcha de la totalidad como en todos los detalles, será cada vez más grande, por supuesto mayor o menor según la constitución de la obra. La misma diferencia [se dará] también entre éste último y el que, conociendo todo el campo de obras emparentadas, sabrá apreciar de modo completamente distinto el valor lingüístico de las partes individuales y el técnico de toda la composición. Así pues, se concluye también para cada obra entera en tanto que individual lo mismo que se concluía para las partes más pequeñas. Incluso

después de aquella repetida interpretación toda comprensión en esa relación superior sigue siendo sólo provisional y cada una nos aparece bajo otra luz cuando, tras haber recorrido todo el ámbito de la composición ligado a ella y después de haber conocido otras obras, también de género distinto, del mismo autor y tanto como sea posible toda su vida, volvemos a la obra particular. Del mismo modo que allí donde se trata de comprender el detalle en una obra a partir de la totalidad de la obra, los sumarios y visiones esquemáticas de ningún modo podían suplir realmente esas interpretaciones renovadas, esa vuelta repetida desde el final nuevamente al principio, en parte porque en esto tenemos que fiarnos de las aprehensiones de otro y podemos ser desorientados significativamente antes de descubrir lo que hay de falso, en parte también porque todos esos utensilios adolecen demasiado de falta total de evidencia como para poder despertar la facultad divinatoria de la que depende aquí la mayor parte, así también aquí donde se trata de la comprensión de la obra, en parte desde la literatura emparentada, en parte desde la actividad total del autor, se dispensa poco consuelo y ayuda en aquello que debe ser logrado mediante prolegómenos y comentarios para suplir el conocimiento de ambas cosas. Pues las obras emparentadas enseñan de ordinario sólo lo que el autor mismo ha usado⁸ y de él mismo, de su actividad y de sus relaciones se obtiene únicamente aquello con lo que se entra en relación en la obra misma. De modo que también esto sirve sólo a lo particular y de ningún modo al todo, pero que no sería adecuado al lugar ni a la intención que se hubiera dado una descripción viva y segura del autor partiendo de la totalidad de su manifestación, o una morfología del género en cuestión por comparación con todo el grupo con el fin de facilitar la comprensión completa a aquéllos que comienzan primero su conocimiento del autor o de un género simplemente con una determinada obra.

⁸ Kimmerle: *o a la inversa*.

Sin embargo, puesto que aquí en lo que respecta a la comprensión de lo individual a partir del todo parece que estamos en la cumbre de la exigencia, no podemos negarnos a una mirada retrospectiva sobre lo anterior. Si precisamente se ha señalado sólo de pasada que bien puede haber dos clases distintas de intérpretes que se dividen el trabajo, uno más orientado a las relaciones lingüísticas de cada escrito en cuestión, otro más al proceso psíquico original de producción y combinación de pensamientos e imágenes, entonces en este punto la diferencia de talentos se distingue con especial claridad. Pues aquí cedo al intérprete lingüístico todo el trabajo de entender la obra individual en el contexto de las [obras] análogas de la misma literatura. Puesto que las formas de toda composición se configuran a partir de la naturaleza del lenguaje y de la vida común que está unida y se desarrolla al tiempo con él, lo personal individual es también aquí, en la medida en que es lo que más vale, el factor que más retrocede. Por el contrario, quien quiera espiar en su composición a un escritor, de cualquier clase que sea, y con ese fin se figura lo más posible toda su manera de ser para ver a lo vivo incluso los momentos de entusiasmo y de concepción que interrumpen la unidad cotidiana de la vida como inspiraciones superiores, pero después también todo lo que se relaciona de algún modo con el curso de la invención en detalle, incluyendo además los pensamientos colaterales indiferentes para la idea del todo, a fin de evaluar correctamente cómo se relaciona el trabajo entero de composición con la totalidad de su ser o incluso, considerado para sí mismo, cómo se desarrolla como algo propio que presenta una personalidad determinada, para este [intérprete] todas esas relaciones [lingüísticas] naturalmente tienen que ser relegadas muy al fondo. Pero la comprensión perfecta sigue condicionada siempre por los esfuerzos de ambos y es imposible que en un intérprete singular que estuviera completamente en uno de los lados, agote la receptividad para lo que sucede en la otra parte. Un intérprete de este último tipo que quisiera chapucear en lo lingüístico, por inteligente que sea la manera de querer a su autor y por mucho cuidado que tenga, como pasa a menudo en tales [intérpretes], en no atribuirle intenciones que no se le han

ocurrido, no sólo se equivocará mucho y además tanto más cuanto el autor mismo haya sido un formador del lenguaje, sino que este [intérprete] no podría ser siempre en nuestro ámbito sino lo que en el campo de la productividad artística se ha llamado no sin razón – lo tomo aquí en sentido general pues afecta a poetas y a oradores, incluso diría que a filósofos no menos que a pintores– un nebulista. Pero para el otro, considerado de la misma manera, incluso si de hecho averiguara perfectamente las relaciones de una obra con las restantes de su género, de tal manera que no se contentara sólo con agudas comparaciones y agrupaciones, sino que captara profundamente su significado, sin embargo, no escaparía de ser llamado pedante, porque no sabría ver el hombre entero en la obra ni vivir con él, sino que le faltaría totalmente la facultad para ello. Puesto que es más fácil, dejarse completar por otros en lo que uno mismo posee de modo incompleto, que apropiarse de modo vivo de algo en lo que no se tiene parte, así parece que aquéllos que acceden a la cumbre en la que nos encontramos ahora sólo por uno de los lados, se cuidan menos bien de sí mismos que de ser útiles a otros, y para cualquiera que quiere ser intérprete puede ser aconsejable que lo intente con ambos también si no llegara a ser fácilmente un virtuoso en uno de los lados, porque no obstante evitará claudicar por completo ante el otro lado. Puesto que hemos distinguido desde el comienzo los dos lados de nuestro trabajo, se nos presenta también inmediatamente ese doble proceder, el divinadorio y el comparativo: y⁹, justamente tras esto, preguntamos cómo se procede con ambos en este nivel superior. Antes, cuando nos encontrábamos completamente en medio de la obra misma, advertíamos que ambos eran necesarios para cada parte, tanto para la gramática como para la psicológica. Pero ahora no sólo individualmente por causa del lenguaje tenemos que ver con pasajes de otros escritos, sino con todo un campo de producción literaria y, por otro lado, ya no con lo que se desarrolla en el alma a partir del acto de la concepción original de una obra, sino que la tarea es esa misma con toda la manera de desarrollarse realmente a partir de la unidad y del contexto total de esta vida determinada, puede que en

⁹ Kimmerle: *entonces preguntamos*.

adelante no se realice ya más lo mismo con ambas partes. Si consideramos con este fin nuevamente esas dos partes de nuestra tarea, parece que una está tan atrasada en su desarrollo frente a la otra y, si lo puedo decir así, tan encogida que parece incorrecto equipararlas en una futura técnica hermenéutica. Detengámonos primero en la antigüedad clásica que sigue siendo el primer objeto en el que se ha ejercitado nuestro arte; cuantos hay entre los escritores más significativos de cuya restante vida y existencia conocemos tan poco que se duda hasta qué punto podemos fiarnos de su persona. 10 Y lo que sabemos sobre Sófocles y Eurípides fuera de sus obras ¿es de tal clase que pueda darnos la menor información sobre la diferencia de sus composiciones? O en hombres tan conocidos como Platón y Aristóteles, ¿todo lo que conocemos sobre su vida y sus relaciones nos aclararía también al menos por qué uno ha tomado este camino en la filosofía y otro uno completamente distinto y hasta qué punto se han podido acercar en los escritos que ya no son accesibles para nosotros? Incluso, ¿somos tan afortunados con un sólo antiguo como con el romano Cicerón que podemos separar de sus grandes obras todo un tesoro de cartas como documentos auténticos de su personalidad, para en adelante vislumbrar en aquéllas mediante éstas toda su personalidad? Si nos dirigimos ahora a las producciones del lejano y sombrío Oriente, cómo serían pensables allí figuras singulares que pudieramos querer distinguir con el fin de iluminar también sus obras mediante el modo propio como se desarrolla su alma. Incluso sobre el suelo paterno, la cosecha es todavía muy escasa en esos productos antiguos de los que no nos hemos ocupado metódicamente desde hace tiempo, y sólo cuanto más nos acercamos a nuestra época, y cuanto más permanecemos en el amplio entorno del gran mercado europeo donde todo se conoce y, en cierto modo, todo deambula en las mismas salas, sólo entonces parece surgir el oficio que trata de este objeto y se ofrecen los instrumentos para ello en una proporción satisfactoria. Pero, fuera de esto, qué mezquina parece esta parte al lado de la otra. Una nos lleva siempre hacia lo más grande y am- 40

plio, y si, por supuesto, parece que recurrimos a toda la literatura para una obra singular, esto sucede únicamente con el fin de que ésta sea un componente, que cuanto mejor medible sea tanto más seguro ha de ser su tratamiento, del mismo gran todo. Por el contrario, la otra nos retiene siempre en el espacio estrecho de la vida individual y parece que una imagen clara de ésta es el fin último de tan penosos y variados esfuerzos. Pero, también la mayor construcción histórica, a la que nos exponemos aquí para concebir mejor la obra singular del individuo, encuentra su transfiguración desde luego a la vez que ésta, en la medida en que fecunda nuestro propio yo y las otras cosas. Debemos enlazar el estudio del individuo con esa grandiosa [construcción] para que no surja una mezquindad que sólo nos quite méritos a nosotros mismos y a nuestros esfuerzos científicos. El conocimiento del hombre individual como tal no es tampoco la meta de esta parte de nuestra tarea, sino sólo el medio para adueñarnos por completo precisamente de las actividades de éste mismo que nos incitan también a ese estudio objetivo. Y no podemos negar que incluso en tiempos de la antigüedad clásica no se ocupaban menos del hombre y que también por ello tenemos que conceder a los lectores de entonces una comprensión que no podemos sino envidiar porque nos falta el material para ella. Hasta aquí es completamente cierto de todo ello que no podemos evitar un predominio de lo divinadorio en la tarea psicológica, lo mismo que a la inversa es tan natural también en todos los hombres que acostumbran a representarse el hombre entero a partir de notas muchas veces inconexas. Pero no se puede considerar que sea suficiente la prudencia aplicada al someter a examen en todos sus aspectos aquello que se presenta en forma hipotética y también al establecerlo después sólo de modo provisional, cuando no se encuentra nada en contra. Pero nadie podrá aprobarlo si esta parte se descuida por completo en una tarea hermenéutica cualquiera, puesto que ya la pregunta que corresponde manifiestamente aquí, a saber, si la obra forma parte del curso total de la actividad espiritual de su autor o es ocasionada sólo por circunstancias especiales, si ha sido escrita como ejercicio para algo mayor, o ha surgido de una relación agitada como un escrito polémico, tiene que tener gran importancia para el intérprete. En la otra parte, el procedi-

10

20

30

40

miento según su naturaleza es predominantemente comparativo, en la medida en que sólo contraponiendo lo que es idéntico en varias obras y las diferencias que se dan al lado se puede formar la imagen universal de un género y establecer la relación que la obra en cuestión mantiene con él. Pero, en parte, hay también aquí algo originalmente divinadorio en el modo de plantear la pregunta, y en parte, mientras no esté plenamente determinado el lugar de una obra en el conjunto total al que pertenece, también aquí subsiste todavía un espacio para el procedimiento divinadorio que no hay que desatender. 10

Pero si se diera incluso un error, lo que, sin embargo, no creo, al establecer la tarea del intérprete también en este nivel como teniendo dos partes, éste es únicamente de mi incumbencia, pues mis guías admiten esto aquí tan poco como en lo anterior. Sí, tengo que reconocer que aquí he captado también el otro aspecto de la tarea de modo distinto al señor Ast. Pues donde éste quiere que se comprenda una obra en su totalidad a partir de algo superior, el conjunto de la literatura a la que se vincula, por un lado, le parece una masa demasiado pesada, por otro lado, la fórmula es todavía demasiado limitada, y en la medida en que se refiere sólo al ámbito clásico, substituye la fórmula según la cual se debe comprender partiendo del espíritu de la antigüedad. Se podría ver esto como una reducción del procedimiento que hemos indicado. Pues este espíritu sería el que habita en común en todas las producciones del mismo tipo, es decir, lo que resulta si se hace abstracción de lo que es propio de la obra individual. Únicamente el señor Ast protesta expresamente contra esto y piensa que ese espíritu no sólo necesita ser reunido y puesto desde lo individual, sino que tiene que estar ya dado en lo singular, puesto que cada obra antigua sería únicamente una individualización de ese espíritu. Está dado sin discusión en cada obra singular, pero ¿es reconocible también sin más a partir de cada una? Máxime cuando en un discurso, por ejemplo de Demóstenes, están reunidos de esta manera el espíritu de la antigüedad, que yo quisiera cambiar inmediatamente por el helénico, pero luego también el espíritu de la retórica de Atenas y todavía el espíritu particular de Demóstenes, pero al lado de éste último, como el cuerpo, lo que pertenece a la época y al motivo particular. 20 30

Si añado además que el espíritu de la antigüedad se puede encontrar también en otros lugares distintos a las producciones de un cierto tipo, que, fuera de las obras del discurso, tiene que ser el mismo en las obras del arte plástico y en cualquier otro sitio, entonces esta fórmula parece sobrepasar totalmente los límites determinados de la hermenéutica que no puede tener que ver siempre sino con lo producido en el lenguaje, por lo que ciertamente en su aplicación a todas partes le faltará el apoyo adecuado. Si recordamos sólo por un momento el procedimiento frecuente hasta hace poco tiempo, construido precisamente sobre este principio, puesto que se utilizaba el lenguaje técnico de un campo en otro completamente distinto, entonces nadie podrá negar que, si fórmulas de este tipo no son un simple juego basado en una concepción inteligente, pueden pertenecer sólo a una dañina esfera nebulosa y flotante. Y de esta [objeción] a su teoría no le puedo absolver de ningún modo al señor Ast. Pues, cuando oigo precisamente en ese contexto que la idea, como la unidad que contiene la vida, debe ser producida a partir de la vida desplegada como multiplicidad y de su forma como unidad absoluta, cuando mejor se diría lo contrario, me encuentro efectivamente bajo tales nieblas que no son buenas para una teoría que reclama luz clara. En cualquier caso todos tienen que admitir que cualquiera que sea el ámbito al que nos hemos elevado con la interpretación hasta el punto descrito ahora, se ha ganado mucho para captar correctamente el espíritu del pueblo y de la época en el uso de la lengua, y que ello ha contribuido a una confirmación significativa de una teoría expuesta sobre eso, cuando la consideración de otros campos de la productividad espiritual proporciona resultados análogos; pero, ni me quiero atrever a recorrer el camino inverso y pretender entender lo individual sobre todo según esas suposiciones generales, ni quiero afirmar tampoco que esto pertenece todavía al campo de la hermenéutica.

Esto me lleva ahora a otro punto, a saber, que el señor Ast distingue una comprensión triple, histórica, gramatical y espiritual. Ciertamente menciona la última de las tres que, en sentido estricto, es de nuevo doble por relación al espíritu del escritor singular y al espíritu de toda la antigüedad de manera que toda [comprensión] deviene cuádruple, pero, por cierto, esta última de las tres la llama

la superior, en la que se penetran las otras dos, y así se podría creer que realmente aquí quiere designar sólo los dos niveles que hemos encontrado con ocasión de la fórmula según la cual lo individual puede ser comprendido únicamente a partir del todo. Mas esto resulta por lo menos muy incierto. Pues si él toma eso espiritual doble como lo superior, en cambio lo gramatical y lo histórico como lo inferior, incluso si ellos tienen que estar al mismo nivel para, como él dice, compenetrarse en lo superior, ¿porqué no ha concentrado ambos también en uno y ha diferenciado sólo lo inferior y lo superior? A esto se añade además, que a continuación distingue una hermenéutica triple, lo cual no sería posible en absoluto bajo ese supuesto, a saber, una hermenéutica de la letra, del sentido y del espíritu. Esta distinción entre una comprensión triple y una hermenéutica triple se basa ante todo, en que para él la comprensión, es decir, también la del discurso, y la interpretación no son lo mismo, sino que interpretar es para él el desarrollo de la comprensión. Pero esto, en lo que le preceden muchos antiguos, sólo confunde la cosa. El desarrollo no es aquí sino la exposición de la génesis de la comprensión, la comunicación del modo y manera como uno ha llegado a su comprensión. La interpretación se distingue completamente de la comprensión sólo como el discurso en voz alta del discurso interior y, si con vistas a la comunicación entrara todavía otra cosa, esto podría suceder únicamente como aplicación de las reglas generales de la retórica, pero sin que se agregara algo al contenido o se cambiara alguna cosa en él. [Tampoco Wolf sabe nada sobre esto y define la hermenéutica sólo como el arte de encontrar el sentido]¹⁰. Si a pesar de todo queremos admitir la distinción del señor Ast, entonces podría darse una hermenéutica triple sólo si hubiera tantos modos de desarrollar la comprensión, pero sus anotaciones ni lo indican, ni están elaboradas en ese sentido, hasta donde esto se ha producido en general. De la misma manera coinciden más bien poco con sus tres tipos de comprensión. Pues la hermenéutica de la letra que proporciona la definición de las palabras y la explicación de los hechos tiene tanto

¹⁰ Los corchetes están en el manuscrito.

que ver con la comprensión histórica como con la gramatical, con ello la hermenéutica del sentido y del espíritu quedan ambas a cargo sólo de la comprensión espiritual. Esta es claramente doble, pero esas dos hermenéuticas no se distinguen de nuevo de manera que una pudiera dirigirse exclusivamente al espíritu individual del escritor y la otra al espíritu global de toda la antigüedad. Pues la hermenéutica del sentido tiene que ver solamente con el significado de la letra en el contexto de un pasaje singular. Por el contrario, también hay una explicación espiritual del pasaje singular, y la verdad en ambos aspectos, de modo que parece que nada coincide. Hasta aquí sólo está claro que la definición de la palabra y la explicación de los hechos no son todavía una interpretación sino elementos de la misma, y que la hermenéutica comienza únicamente con la determinación del sentido, por cierto mediante estos elementos. Y lo mismo [está claro] que la explicación como determinación del sentido no será nunca correcta mientras no resista el examen en el espíritu del escritor así como en el de la antigüedad. Pues nadie habla o escribe algo contra su propio espíritu fuera de un estado de ánimo perturbado y así tendría primero que probarse también, bajo otro aspecto, que el escritor es un bastardo según el espíritu si se quisiera aceptar como correcta en un antiguo una explicación que reconocidamente contradice el espíritu de la antigüedad. Esto lo afirma también el señor Ast cuando habla de la explicación del sentido, a saber, que quien no ha entendido el espíritu del autor tampoco está en situación de desvelar el verdadero sentido de un pasaje singular y que sólo es verdadero el sentido que coincide con ese espíritu. Así pues el señor Ast, por muy triple que establezca su hermenéutica, nos da sin embargo sólo una, la hermenéutica del sentido, en la medida en que la de la letra no lo es y la del espíritu, en tanto no puede ser absorbida en la del sentido, sobrepasa la esfera hermenéutica. Por tanto, en este punto tenemos que quedarnos con Wolf, pero debemos decir que para practicar plenamente ese arte en un discurso cualquiera, tenemos que poseer no sólo las definiciones de la palabra y las explicaciones de los hechos sino también el espíritu del escritor. Y Wolf piensa más o menos esto también cuando distingue una interpretación gramatical, una histórica y una retórica. Pues la definición de la palabra es gramatical y la explicación de los hechos es histórica, no obstante, emplea retórico en el mismo sentido que nuestro

10

20

30

40

actual estético. Por tanto, ésta sería propiamente la interpretación en relación al género artístico particular e incluiría sólo una parte de lo que el señor Ast llama la comprensión espiritual, a saber, en la medida en que las distintas formas artísticas se constituyen realmente con el espíritu de la antigüedad, y en todo caso, para agotar [el sentido de] nuestro estético, hubiera tenido que añadir a lo retórico lo poético. Si además tuviera en cuenta el espíritu individual o peculiar del escritor, entonces su hermenéutica se agotaría en cinco interpretaciones diferentes. Por muy exacta que fuera la cosa, yo protestaría siempre sólo contra esa expresión que produce permanentemente la ilusión de que la interpretación gramatical y la histórica son cada una algo singular en sí misma. Los teólogos han reunido ya estas dos en una para fortalecer la cosa buena contra una peor y se sirven de la expresión, interpretación histórico-gramatical, pero lo hacen, en principio ciertamente con pleno derecho, por oposición a una interpretación dogmática y una alegórica, como si éstas pudieran ser algo por sí mismas, tanto da si correcto o incorrecto. En un error parecido cae también el señor Ast en la medida en que diferencia un sentido simple y un sentido alegórico, lo cual suena como si el sentido alegórico fuera doble. Pero, si un pasaje tiene una intención alegórica, entonces el sentido alegórico es también el único y simple sentido del pasaje ya que no tiene ningún otro y, si alguien quisiera entenderlo de modo histórico, no reproduciría en absoluto el sentido de las palabras, pues no le atribuiría el significado que tienen en el contexto del pasaje; lo mismo que a la inversa, si es explicado de manera alegórica un pasaje que tiene otra intención. Pues si se hace esto científicamente, ya no hay una interpretación, sino una aplicación práctica, pero si no se hace científicamente, entonces es una explicación falsa de las que por otra parte hay suficientes, que además procede enteramente de los mismos errores. Con el mismo derecho se podría inventar todavía una interpretación misteriosa para las fórmulas masónicas y otras semejantes y distinguir el sentido misterioso del simple. Si un filósofo nos ha ofrecido ya desde hace tiempo además de la interpretación dogmática, que se explica como la alegórica, una interpretación moral, cabe esperar que finalmente haya dado con lo justo aquél que nos ha inventado

10

20

30

40

recientemente una interpretación panarmónica. Pues con ello no puede haber pensado sino que en una interpretación correcta tienen que coincidir todos los diversos motivos en uno y el mismo resultado. Todas estas novedades, como si hubiera distintos tipos de interpretación, en cierto modo como si se pudiera elegir entre ellas, por lo cual no valiera la pena hablar o escribir más, parecen encontrarse originalmente sólo en la expresión, pero por desgracia está bastante claro que no se han dado sin ejercer una influencia perniciosa sobre la cosa misma. Como tienen su razón de ser en la situación todavía caótica de esta disciplina, ciertamente no desaparecerán hasta que la hermenéutica alcance la forma que le corresponde como técnica y sus reglas, partiendo del simple hecho de la comprensión, sean desarrolladas en una estructura cerrada a partir de la naturaleza del lenguaje y de las condiciones fundamentales de la relación entre el que habla y el que percibe. 10