

SCHLEIERMACHER COMO FILÓSOFO DE LA INTERPRETACIÓN. LA INTERPRETACIÓN VATTIMIANA DE SCHLEIERMACHER

SCHLEIERMACHER AS PHILOSOPHER OF INTERPRETATION. THE VATTIMINIAN INTERPRETATION OF SCHLEIERMACHER

RUBÉN ALEPUZ CINTAS

Fecha de recepción: 22/04/2024

Fecha de aceptación: 14/08/2024

PALABRAS CLAVE:

Hermenéutica
Interpretación
Schleiermacher
Vattimo

RESUMEN:

En este artículo se lleva a cabo un análisis de la filosofía de Schleiermacher a partir de la obra de Gianni Vattimo, no publicada al español, *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione*, con el objetivo de dar cuenta de que, tal y como sostiene el autor italiano, la filosofía schleiermacheriana desliga la hermenéutica del texto escrito y generaliza el fenómeno de la comprensión, situando así a Schleiermacher como uno de los primeros autores de la hermenéutica filosófica.

KEYWORDS:

Hermeneutics
Interpretation
Schleiermacher
Vattimo

ABSTRACT:

This article performs an analysis of Schleiermacher's philosophy based on the work of Gianni Vattimo, not published in Spanish, *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione*. The objective of the article consists in realizing that, as Vattimo maintains, Schleiermacher's philosophy separates hermeneutics from the written texts and generalizes the phenomenon of understanding, which places Schleiermacher as one of the first authors of philosophical hermeneutics.

*Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione*¹ es la obra, publicada en 1968, con la que Vattimo obtiene su plaza en la Universidad de Turín, siendo de esta manera uno de los primeros libros publicados por el filósofo italiano. Pese a no haber sido traducida al castellano, esta es la única obra monográfica publicada por Vattimo en la

¹ G. VATTIMO, *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione*, Mursia, Milano, 1968.



que no trata ni a Heidegger, ni a Nietzsche. Tal y como establece el autor, este libro “es una tentativa de reconstruir los orígenes de la hermenéutica filosófica, para darle un apoyo historiográfico”.² Según Vattimo, en Schleiermacher encontramos el origen de la hermenéutica filosófica, tradición filosófica en la que se enmarca y de la que es deudora la filosofía del turinés. Además de explorar la interpretación de Schleiermacher desde la perspectiva de Vattimo, este artículo también busca situar esta discusión en un contexto más amplio y contemporáneo a través del enfoque de la poshermenéutica. La poshermenéutica emerge como una respuesta a las transformaciones profundas que han tenido lugar en la era digital, donde la tecnología ha reconfigurado los modos de comunicación e interpretación. Este enfoque no solo amplía la hermenéutica más allá del texto escrito, sino que también cuestiona las premisas tradicionales de la comprensión, abriendo nuevas vías para analizar cómo interpretamos el mundo en la actualidad. Este artículo, por tanto, examinará cómo la hermenéutica de Schleiermacher puede ser reinterpretada a la luz de estos desarrollos recientes.

Este artículo, que tiene el objetivo último de examinar cómo Vattimo entiende que en Schleiermacher se origina la hermenéutica filosófica, se estructura en tres partes. La primera parte (1) versa sobre el papel que juega la individualidad en la obra schleiermacheriana. Como se irá mostrando, el concepto de individuo con el que trabaja Schleiermacher se encuentra estrechamente ligado a la idea que tiene el autor alemán del lenguaje y de la comunicatividad (2), de lo que nos encargaremos en el segundo apartado. A continuación (3), se examinará cómo todo ello fundamenta la universalización de la hermenéutica a partir de aparecerán ideas tan importantes dentro de la filosofía hermenéutica como puede ser, por ejemplo, la idea del círculo hermenéutico. El último apartado (4) presenta unas breves conclusiones finales.

1. LA INDIVIDUALIDAD SCHLEIERMACHERIANA. Tal y como señala James K. Graby en “Reflections on the History of the Interpretation of Schleiermacher”³, la historia de las interpretaciones de la filosofía de Schleiermacher se puede dividir en cuatro etapas. La primera de estas cuatro etapas duraría desde la muerte de Schleiermacher hasta el año 1869, el centenario de su nacimiento. Esta primera etapa se vería caracterizada por las discusiones entre la recepción de Schleiermacher en el hegelianismo y en los discípulos del mismo Schleiermacher. 1870, el año en el que Wilhelm Dilthey publica *Leben Schleiermachers*,⁴ daría inicio a una segunda etapa, que dura hasta el final de la Primera Guerra Mundial y que se vería caracterizada por un intento de recuperar la obra escrita del autor. La tercera etapa, en la que se recupera la teología schleiermacheriana, se prolonga hasta la Segunda Guerra Mundial. A partir de la mitad de los años cuarenta daría comienzo una última etapa en la historia de las interpretaciones de la filosofía de Schleiermacher. En esta etapa es donde se enmarca tanto *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione* de Gianni Vattimo, como también, por ejemplo, la interpretación que hace Gadamer. Lo que caracteriza a estas interpretaciones es que ven en la obra de Schleiermacher el germen de la hermenéutica filosófica.

Tanto Gadamer como Vattimo defienden que Schleiermacher vendría a originar la filosofía hermenéutica y, a su vez, ambos autores conciben que este origen no puede

² G. VATTIMO; L. SAVARINO y F. VERCELLONE, “Mi filosofía como ontología de la actualidad. Entrevista”, *Revista Anthropos. Gianni Vattimo. Hermeneusis e historicidad*, (2007/217), pp. 19-41.

³ J. K. GRABY, “Reflections on the History of the Interpretation of Schleiermacher”, *Scottish Journal of Theology*, (1968/21-3), pp. 283-299. Doi: 10.1017/S0036930600054430

⁴ W. DILTHEY, *Leben Schleiermachers*, Teubner, Stuttgart, 1970.

sino entenderse ligándolo con el concepto, de carácter religioso, de “individuo” o de “individualidad”. Ambos autores defienden que todo ello es resultado de cómo Schleiermacher vincula lo individual con el infinito. Así pues, Vattimo sostiene que:

Toda la doctrina de la individualidad que Schleiermacher elabora en los *Discursos sobre la religión* conduce a este resultado: la personalidad individual se forma constituyéndose en torno a un momento de iluminación decisivo, a una experiencia pregnante que es de contacto con el infinito.⁵

Esta experiencia pregnante en base a la cual la personalidad individual se forma aporta al sujeto una *originalidad* tal que deriva en un reconocimiento de la diversidad humana. Para Vattimo, este reconocimiento es tratado en Schleiermacher a partir del problema de cómo nos podemos encontrar con el otro, con la diversidad, comprendiéndola a la par que respetando su fisionomía particular. Aquí encontraríamos el motivo a partir del cual se generaliza el fenómeno de la interpretación, que ya no se verá reducido a los textos, sino que versará también sobre los individuos. Tal y como establece Vattimo, “el interés hermenéutico sólo podía nacer sobre la base de un absoluto respeto por la originalidad y por la experiencia de los demás”.⁶ De hecho, como se verá más adelante, cualquier acercamiento a un texto debe realizarse de una manera tal que lo considere como un sujeto individual con el que se dialoga.

No obstante, cabe decir que una de las ideas fundamentales de Schleiermacher, en la que, por cierto, encontramos ya una de las características definitorias de la hermenéutica filosófica, es la defensa de que el sujeto es siempre un sujeto finito y contingente, cuya libertad se liga con la consciencia de los propios límites. Ahora bien, ¿cómo puede conjugarse “una experiencia pregnante que es de contacto con el infinito” con una experiencia que se caracteriza por ser consciente de los propios límites? La clave reside en la relación que se establece entre dialéctica y hermenéutica en el seno de la filosofía schleiermacheriana. Sin embargo, pese a que en la obra de Vattimo sobre Schleiermacher encontramos un desarrollo pormenorizado de algunas de las características de la dialéctica de Schleiermacher, no se desarrolla la vinculación que existe *per se* entre dialéctica y hermenéutica. De hecho, cada vez que en *Schleiermacher, filósofo dell'interpretazione* encontramos una alusión al término “dialéctica”, lo encontramos como una manera de referirse a la filosofía hegeliana y, por ende, cargado de un sentido peyorativo, en tanto que se opondría a la hermenéutica de Schleiermacher.⁷ Ello se da a pesar del hecho de que Dilthey, aun no prestando atención al contenido metafísico de la Dialéctica, sí que había ya reconocido su centralidad en el pensamiento de Schleiermacher. También Gadamer en *Verdad y método* menciona brevemente la dialéctica schleiermacheriana.⁸ En cualquier caso, las referencias a la dialéctica de Schleiermacher en Dilthey y en Gadamer no llegan a desarrollar en detalle la relación que tiene con la teoría hermenéutica. Será en estudios ulteriores, como por ejemplo en la obra de Ignacio Izuzquiza *Armonía y razón. La filosofía de F. D. E. Schleiermacher*⁹ o en *Schleiermacher. La filosofía frente al enigma del hombre* de

⁵ G. VATTIMO, *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 152.

⁶ G. VATTIMO, *Schleiermacher, filósofo dell'interpretazione*, *op cit*, p. 47. Traducción propia. Todas las ulteriores citas de esta misma obra también serán de traducción propia.

⁷ Véase, por ejemplo, G. VATTIMO, *Schleiermacher, filósofo dell'interpretazione*, *op cit*, pp. 46-47.

⁸ H-G. GADAMER, *Verdad y método*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2004, p. 564.

⁹ I. IZUZQUIZA, *Armonía y razón. La filosofía de Friedrich D. E. Schleiermacher*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 1998.

Lourdes Flamarique,¹⁰ donde encontramos ya una interpretación que vincula, de manera sistemática, la dialéctica y la hermenéutica del autor alemán.

Como bien muestra Izuzquiza, en Schleiermacher “la *Dialéctica* es la ciencia fundamental, de la que deben derivarse otras consideraciones; en ella se expone la estructura ontológica y lógica de la razón”, mientras que la ética y la hermenéutica vendrían a dar cuenta del orden práctico de esta razón y de su estructura dialógica e interpretativa.¹¹ Por otro lado, conviene tener en cuenta que Schleiermacher no pretende construir un sistema omnicompreensivo, que explique la totalidad de lo real. Se trata, más bien, de que el sistema, a pesar de no ser omnicompreensivo, debe ser coherente y, por ende, debe encontrarse rigurosamente ordenado. Dar cuenta de ello implica hacer frente a las críticas —normalmente hegelianas y que se encuentran en el primer periodo de interpretación de la filosofía del autor— que le achacan que, debido a su filiación romántica, es incapaz de construir un sistema bien organizado, conceptualmente preciso.

Ahora bien, ¿en qué consiste exactamente la Dialéctica como estructura fundamental y de carácter ontológico de la razón? Schleiermacher concibe la realidad como un campo estructurado por una serie de tensiones polares. A lo largo de toda la obra de Schleiermacher encontramos un sinfín de oposiciones: naturaleza-inteligencia, tiempo-eternidad, ser-deber, unidad-diversidad, infinitud-finitud, saber-querer, etc. Lo real siempre se encuentra como mediación de estos polos, esto es, todo aquello que es, existe en tanto que realidad individual que se sitúa en medio de este campo de tensiones. Así pues, por ejemplo, el ser humano, en tanto que ser individual, existe en tanto que se encuentra en medio de la oposición naturaleza-inteligencia, así como también de la oposición tiempo-eternidad y finitud-infinitud. Tal y como lo expresa Gadamer, Schleiermacher “funda su dialéctica en la metafísica de la individualidad y construye el procedimiento de la interpretación a partir de orientaciones antitéticas del pensamiento en su teoría hermenéutica”.¹²

Conviene, sin embargo, tener en cuenta que este juego dialéctico, estas orientaciones antitéticas a las que se refiere Gadamer, no queda resuelto por la presencia de lo real. El ser humano, como ser individual, no vendría a superar o cancelar la tensión que existe, la oposición, entre la naturaleza y la inteligencia, como vendría a ocurrir en la filosofía hegeliana. De esta manera, en Schleiermacher encontramos una defensa de las diferencias, de la particularidad, frente a su subsunción por parte de una posible universalidad. Esta defensa de lo particular frente a su posible reducción a lo absoluto da lugar a la originalidad y a la diversidad que mencionábamos antes y que juegan un papel esencial en la hermenéutica filosófica. El hecho de que lo individual se asiente en un campo dibujado a partir de polos opuestos y de las tensiones que causan, así como la imposibilidad de reducir lo individual a ninguno de los dos polos, hace necesaria la interpretación como elemento constitutivo de la comprensión. Sólo la interpretación nos permitirá llegar a comprender lo individual. En palabras de Izuzquiza: “comprender no es nunca anular la singularidad, sino interpretarla conservándola como tal”.¹³

Llegado a este punto, debemos explicar en qué consiste la tensión finitud-infinitud a partir de la cual se da esa “experiencia pregnante”, en palabras de Vattimo, que da origen a la individualidad del sujeto humano. Para ello, hemos de acudir a las obras de Schleiermacher *Sobre la religión. Discursos a sus*

¹⁰ L. FLAMARIQUE, *Schleiermacher. La filosofía frente al enigma del hombre*, Ediciones Universidad de Navarra, Barañáin (Navarra), 1999.

¹¹ I. IZUZQUIZA, *Armonía y razón. La filosofía de Friedrich D. E. Schleiermacher*, op. cit., p. 111.

¹² H-G. GADAMER, *Verdad y método*, op. cit. p. 564

¹³ I. IZUZQUIZA, *Armonía y razón. La filosofía de Friedrich D. E. Schleiermacher*, p. 198.

*menospreciadores cultivados*¹⁴ y a los *Monólogos*.¹⁵ Nos disponemos a analizar estas dos obras de manera cronológica, de tal manera que primero analizaremos los *Discursos* (los *Reden*) para después examinar los *Monólogos* (*Monologen*).

Los *Reden über die Religion* es un compuesto de cinco discursos, que data del año 1799, y que tiene por objetivo refutar a todos los “menospreciadores cultivados” de la religión, haciendo ver que la religión sigue siendo relevante. En el primer discurso, Schleiermacher busca un elemento mediador a uno de los dualismos más presentes en su época. Schleiermacher plasma este dualismo estableciendo que cualquier obra humana puede ser considerada como un producto de la naturaleza humana o como un producto del tiempo y de la historia en que se sitúa.¹⁶ Para el autor alemán existe un principio que media entre estas posiciones. Se trata de la religión, que viene a definir en el segundo discurso en oposición a la metafísica y a la moral, pues aunque las tres tienen el mismo objeto “a saber, el Universo y la relación del hombre con él”,¹⁷ la religión se diferencia de las otras dos disciplinas en que

La metafísica y la moral no ven en Todo el Universo más que al hombre como punto central de todas las relaciones, como condición de todo ser y causa de todo devenir; la religión quiere ver en el hombre, no menos que en todo otro ser particular y finito, lo Infinito, su impronta, su manifestación.¹⁸

Esto quiere decir que la moral y la metafísica constituyen un orden sistemático de los entes que “tiende a poner entre paréntesis la individualidad”,¹⁹ pues, aunque sitúan al sujeto en el centro de todas las relaciones en tanto que “causa de todo devenir”, no son capaces de reconocer la originalidad y la peculiaridad de los individuos. Pero, ¿en qué sentido este déficit no se encuentra presente en la religión? Ello se debe al carácter intuitivo de la religión.

La religión es intuición: “tener religión significa intuir el Universo”.²⁰ Que la religión sea intuición del Universo significa que es intuición de lo infinito. Este encuentro del individuo con lo infinito sólo se da, por un lado, cuando es consciente de su limitación, de su carácter contingente, pues “la religión consiste en concebir todo lo particular como parte del Todo”,²¹ como una realidad finita. Por otro lado, tal y como señala Vattimo, lo individual es tal solamente en la medida en que en ello se encuentra presente lo infinito y no sólo en tanto que es un momento o una parte de una totalidad que lo supera.²² Aquí es donde encontramos de manera clara la impronta que deja Spinoza en Schleiermacher: en la idea de que la misma infinitud se encuentra en el seno de los modos finitos. Tal y como lo expresa Dilthey, “la médula de la religión está representada, según la descripción que hace Schleiermacher de sus visiones y sentimientos singulares, por la conciencia inmediata de la inmanencia de lo infinito en lo finito”.²³

Una de las consecuencias más atrevidas que extrae de aquí Schleiermacher es la existencia de una pluralidad de religiones, que al mismo tiempo se postula como

¹⁴ F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Sobre la religión*, trad. de A. Ginzo Fernández, Tecnos, Madrid, 1990.

¹⁵ F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Monólogos*, Introducción, traducción y notas de Anna Poca, Anthropos, Barcelona, 1991.

¹⁶ F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Sobre la religión*, *op cit.* pp. 16-17.

¹⁷ F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Sobre la religión*, *op cit.* p. 29.

¹⁸ *Ibid.* p. 35.

¹⁹ G. VATTIMO, *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione*, *op cit.* p. 44.

²⁰ F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Sobre la religión*, *op cit.* p. 82.

²¹ *Ibid.*, p. 38.

²² G. VATTIMO, *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione*, *op.cit.* p. 50.

²³ W. DILTHEY. ‘Schleiermacher’, *Hegel y el idealismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1944, p. 314.

una crítica a la idea de religión natural. Como señala Arsenio Ginzó Fernández “la religión natural vendría a ser paradójicamente un producto artificial y sofisticado, desprovisto de los rasgos acusados y de la determinación vital propios de las religiones positivas”.²⁴ Y es que la intuición es una forma de conocimiento pasivo que no puede reducirse a ningún tipo de actividad productiva del ser humano. Pues bien, al ser la religión una intuición del individuo, la religión pasa a ser una expresión de la raíz individual en la que se da. En otros términos, en un postulado en el que se plasma la educación pietista de Schleiermacher, nuestro autor defiende que el lugar de la religión se da en el repliegue del individuo sobre sí mismo, sobre su misma interioridad, de tal manera que la religión pasa a ser una realidad individual y, por consiguiente, plural. La originalidad que vertebraba la noción de individuo de Schleiermacher se deriva de la originalidad de la religión como realidad basada en la intuición. Y viceversa, la originalidad de las religiones y su consiguiente pluralidad no es sino una consecuencia del hecho de que en todo individuo finito y limitado se da la infinitud propia del universo: “constituye, sin duda, un engaño buscar lo Infinito fuera de lo finito”.²⁵

Por otro lado, hemos de tener en cuenta que la crítica a la religión natural no implica que Schleiermacher no conciba la existencia de una religión infinita. De la misma manera que existe lo Infinito, también existe la religión infinita. Pero la religión infinita se da de la misma manera en que lo Infinito se encuentra presente en la finitud: bajo la forma de la originalidad. Esto quiere decir que las religiones positivas no son sino diferentes “configuraciones determinadas bajo las que la religión infinita se manifiesta en lo finito”.²⁶ Una religión siempre nace con un hecho determinado, de lo que se extrae su carácter histórico. No obstante, aunque Schleiermacher presente la intuición como un principio mediador entre el punto de vista historicista y el punto de vista biologicista del obrar humano, parece que su concepción de la religión responde a parámetros más subjetivos que históricos. Esta es una de las razones por las que Gadamer le achaca el no haber sido capaz de reconocer la productividad hermenéutica de la historia.²⁷

Si bien la historicidad del ser humano no aparece apenas mencionada en los *Discursos*, sí que hace acto de presencia en los *Monólogos*. Apenas comienza el primero de los *Monólogos* encontramos el siguiente aserto: “El ser humano no conoce sino su existencia en el tiempo”.²⁸ Y es que aunque el título de la obra ya nos indica que se va a tratar de un diálogo con uno mismo —un retrotraerse hacia sí mismo en el que vemos un fuerte influjo de la concepción romántica del sujeto—, lo cual indica que la intuición como realidad que fundamenta la individualidad también va a tener una fuerte presencia en esta obra, los derroteros por los que conduce Schleiermacher a la individualidad no son los mismos que en los *Discursos*.

Los *Monólogos* (*Monologen*) son el fruto del sermón de año nuevo que da Schleiermacher, ejerciendo de párroco, en el año 1800. Al igual que en el caso de los *Discursos*, el objetivo de esta obra es dar cuenta de cómo se forma la individualidad. Sin embargo, en este caso el punto de partida ya no es la religión, sino que aquí cobra importancia la idea de “humanidad”: “La reflexión como contemplación de la idea de

²⁴ A. GINZÓ FERNÁNDEZ, “Estudio preliminar”, F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Sobre la religión*, Tecnos, Madrid, 1990, p. LXXVI.

²⁵ F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Sobre la religión*, p. 94.

²⁶ *Ibid.* p. 161.

²⁷ Véase H-G. Gadamer, “El significado hermenéutico de la distancia en el tiempo”, *Verdad y método*, *op. cit.*, pp. 360-370.

²⁸ F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Monólogos*, *op. cit.* p. 7.

humanidad en uno mismo es el punto de partida de los *Monólogos*".²⁹ Ahora bien, ¿cómo se relaciona el problema de la historicidad con la idea de "humanidad"?

Para responder a esta pregunta hemos de comenzar mencionando que el problema de la historicidad, tal y como lo presenta Schleiermacher, es una reformulación del problema de la relación finito-infinito en relación al tiempo. La cuestión gira en torno a los límites —en este caso temporales— que determinan la finitud humana. Así pues, una de las tensiones que mayor presencia cobra en los *Monólogos* es la tensión que se da entre la posibilidad de que un individuo se dé de una manera definida, conclusa y cerrada y entre el hecho de que al ser humano le es consustancial la actividad de transformarse a sí mismo, asumiendo continuamente nuevas configuraciones.³⁰ Esta tensión se plasma en las dos posibilidades de vida que tiene el ser humano: por un lado el modo de vida que define al artista y que se esfuerza por crear obras completas y, por ende, cerradas; por otro lado nos encontramos con el modo de vida de aquel que busca continuamente formarse a sí mismo y que nunca llega a un final, pues la formación de la personalidad es una actividad sin fin.³¹

Esta tensión encuentra su elemento mediador en la figura del "monumento". Este término, que no lo encontramos en el mismo Schleiermacher, lo usa Vattimo para referirse a las obras creadas por el individuo. Sin embargo, si Vattimo recurre a este término es para referirse a las obras no solamente en tanto que han sido producidas por el artista, sino también en tanto que nos llegan a nosotros. Con el término "monumento", Vattimo busca hacer referencia a la realidad "monumental" de las obras, al hecho de que, a pesar de ser una realidad acabada y cerrada, trascienden en el tiempo a la vida del artista que la creó. Estas obras nos llegan a nosotros y pasan a ser parte de nuestras experiencias y, por tanto, pasan a ser un elemento más de la formación continua de la propia personalidad. De esta manera, la monumentalidad de las obras es constituyente del encuentro con el otro del que me separa la distancia histórica.

Todo ello, a su vez, se ve posibilitado por el hecho de que el ser humano individual es libre. La libertad se encuentra en la base de toda individualidad. De hecho, en los *Monólogos* la libertad es la causante de que podamos llegar a ser conscientes de nuestras propias limitaciones y, por ende, que podamos intuir lo infinito:

La libertad choca con la libertad y lo que ocurre lleva el signo de la limitación y de la comunidad. [...] La necesidad reside fuera de nosotros, es el tono preciso del bello choque de la libertad que anuncia su existencia. Sólo puedo contemplarme como libertad. Lo necesario no son mis actos, lo es su reflejo, lo es la concepción del mundo que ayudo a crear con los demás en la sagrada comunidad.³²

Me gustaría destacar dos ideas de este fragmento. La primera idea es que, como ya he mencionado, es la libertad la responsable de la conciencia de nuestros propios límites. La libertad, al chocar con la libertad del otro o con la necesidad que reside en el mundo, da cuenta de que el individuo es limitado y, por ende, finito. Pero, en este fragmento, Schleiermacher no menciona que esta conciencia de la finitud sea condición de la intuición de la infinitud. Aquí lo que se menciona es la "comunidad". Esto se debe justamente al hecho de que el punto de partida de los

²⁹ A. POCA, "Estudio introductorio", F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Monólogos*, op. cit. p. XI.

³⁰ G. VATTIMO, *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione*, op. cit. p. 70.

³¹ F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Monólogos*, op. cit. pp. 31-65.

³² *Ibid.* p. 17.

Monólogos es la idea de “humanidad”. La relación finito-infinito aquí se entiende a raíz de la idea de humanidad de la que cada individuo es portador.

La idea de humanidad, por otro lado, no es sino la idea de que el individuo puede universalizarse. Pero, ¿cómo es esto posible? O, formulando mejor la pregunta, ¿a partir de qué se puede dar la universalización de la individualidad? La respuesta la encontramos en cómo el autor alemán concibe la comunicación con los otros y el lenguaje.

2. LENGUAJE Y COMUNICACIÓN EN SCHLEIERMACHER. Una de las características del acercamiento que lleva a cabo Vattimo a la filosofía de Schleiermacher reside en la importancia que el autor italiano le da al lenguaje y a la comunicación a la hora de trazar las líneas generales del pensamiento de Schleiermacher. Esto se debe, por un lado, al hecho de que al iniciar su investigación sobre Schleiermacher ya se ha publicado la edición de Heinz Kimmerle de las obras de Schleiermacher. Hasta el momento, sólo existía la edición de las *Obras completas* realizada por Reimer y la edición *Hermenéutica y crítica* realizada por Friedrich Lücke, discípulo de Schleiermacher, en la que reunía algunos textos póstumos, así como también algunos apuntes tomados en sus cursos. Mientras que Lücke había puesto el acento en el elemento más psicológico de la teoría de la interpretación de Schleiermacher, descuidando el papel del lenguaje en la interpretación, Kimmerle se interesa por cómo Schleiermacher comprende el lenguaje. Esto explica que ni el acercamiento a la filosofía de Schleiermacher realizado por Dilthey, ni tampoco el realizado por Gadamer pongan su acento en el rol que desarrolla el lenguaje en la filosofía de Schleiermacher. A partir de la edición de las obras de Schleiermacher realizada por Kimmerle, florecerán algunas aproximaciones a la filosofía y a la hermenéutica de Schleiermacher que comienzan a examinar cómo nuestro autor entiende el lenguaje. Entre estas obras destaca, por ejemplo, la *Introducción a la hermenéutica literaria* de Peter Szondi.³³

Por otro lado, la atención que le presta Vattimo al lenguaje en la filosofía de Schleiermacher se debe a que, como se ha mencionado, Vattimo busca en Schleiermacher el origen de la hermenéutica filosófica. Y es que generalizar el fenómeno de la interpretación pasa, *a fortiori*, por una problematización del lenguaje en su totalidad. La interpretación, al no versar únicamente sobre textos que se encuentran en lenguas que nos son extrañas, pasa a relacionarse con cualquier lenguaje y, por ende, pasa a problematizar la naturaleza misma del lenguaje.

Sin embargo, hemos de tener en cuenta que Schleiermacher no desarrolla filosóficamente su noción del lenguaje ni en los *Discursos*, ni en los *Monólogos*. Será en los primeros escritos del periodo de Halle, a partir del 1804-1805, cuando las reflexiones sobre el lenguaje y sobre la comunicación comenzarán a cobrar relevancia. La razón de que en estos años se despierte en Schleiermacher un creciente interés sobre el lenguaje podríamos encontrarla en su traducción de los diálogos platónicos. Un trabajo de una magnitud tal “podría haber contribuido de una manera decisiva a que descubriese la importancia del lenguaje como expresión propia y real, y no sólo como una expresión pasajera e inadecuada de una individualidad, y junto a ello de un mundo y de una época histórica”.³⁴ Hemos de tener en cuenta también que en el semestre de verano del año 1805 Schleiermacher imparte su primer curso de hermenéutica, lo que seguramente también influyó en su

³³ P. SZONDI, *Introducción a la hermenéutica literaria*, Introducción de José Manuel Cuesta Abad y traducción de Joaquín Chamorro Mielke, Abada, Madrid, 2006.

³⁴ G. VATTIMO, *Schleiermacher, filósofo dell'interpretazione*, op.cit. p. 80.

interés por el lenguaje. Tal y como hemos mencionado, su concepción de la hermenéutica se desarrolla en paralelo a su concepción del lenguaje. No obstante lo dicho, Vattimo entiende que:

Ninguno de estos hechos, como se ve, es suficiente para explicar exhaustivamente las razones del surgimiento de un interés por el lenguaje en los primeros años del periodo de Halle. Aunque hubo circunstancias externas al mismo pensamiento del autor que contribuyeron a que se diese este surgimiento, lo decisivo es el desarrollo interno al pensamiento de Schleiermacher que se encuentra ligado al concepto de individualidad.³⁵

Y es que, volviendo al punto donde nos quedamos en el apartado anterior, el lenguaje y la comunicación son la clave para comprender cómo Schleiermacher desarrolla la universalidad del individuo. Para el autor alemán, que un individuo se pueda universalizar encuentra su condición de posibilidad en el hecho mismo de la comunicación. Universalizar la individualidad conlleva universalizar aquello que le es consustancial, a saber, su originalidad y su pensamiento. Eso implica que a ojos de Schleiermacher la universalidad equivale con la aspiración de que el propio pensamiento pase a tener validez también para un “tú”. Pero tener validez para un “tú” implica penetrar en una subjetividad que no es la propia. Aquí es donde cobra relevancia la comunicación.

La universalidad a la que puede aspirar cada sujeto individual es una universalidad comunicativa. La universalidad que le interesa a Schleiermacher no es la universalidad de la razón, fundada en el “yo pienso”, tal y como se da, por ejemplo, en Kant; sino que le interesa una universalidad entendida como reconocimiento y como comunicabilidad:

La universalidad en la que piensa Schleiermacher cuando habla del lenguaje es sobre todo la intersubjetividad de un proceso de comunicación que emerge de una estructura esencialmente idéntica en todos; mejor dicho, esta estructura idéntica no es más que la posibilidad abstracta de la comunicación, que, por otro lado, se concreta siempre en formas individuales.³⁶

Ahora bien, esto no quiere decir que la razón, como facultad presente en todos los sujetos, no tenga cabida en la filosofía de Schleiermacher. De hecho, si la comunicación es posible es justamente porque el lenguaje, como elemento posibilitante de la comunicación, es una realidad omnipresente. Todos tenemos lenguaje y, por esta razón, la comunicación es posible. Un sujeto sin lenguaje sería un sujeto con el que sería imposible comunicarse. Pues bien, para Schleiermacher, que todos tengamos lenguaje, aunque exista una pluralidad de lenguas, obedece al hecho de que el funcionamiento de la razón es el mismo en todos los sujetos. De esta manera, aunque la universalidad tratada por Schleiermacher obedece a un modelo comunicativo, también encontramos en su pensamiento el postulado ilustrado de una razón en tanto que facultad que se encuentra presente de idéntica manera en todos los sujetos.

No obstante, la comunicación no es posibilitada meramente por la universalidad del funcionamiento de la razón. Esto sólo explica que todos los sujetos tengamos lenguaje. Pero, si es posible la comunicación, es porque, además de tener lenguaje,

³⁵ *Ibid.*, p. 81. En esta cita encontramos una crítica a la interpretación que hace Dilthey de la filosofía de Schleiermacher en *Schleiermachers Leben* o en el capítulo que le dedica en *Hegel y el idealismo*, que establece que la filosofía del autor es una manifestación de su vida y que, por tanto, una correcta comprensión de sus ideas más importantes requiere de una comprensión de su biografía.

³⁶ *Ibid.* p. 103.

también pertenecemos a organismos históricos concretos que son compartidos. Un ejemplo de organismo de este tipo pueden ser, por ejemplo, las lenguas, los idiomas. Como hemos mencionado, existe una pluralidad de lenguas. La universalidad del funcionamiento de la razón que da lugar a que todos tengamos lenguaje no implica que todos tengamos el mismo lenguaje, que todos hablemos la misma lengua. Son estas lenguas, conjugadas en plural, las que posibilitan la comunicación. Volviendo a la última cita de Vattimo mencionada: “esta estructura idéntica no es más que la posibilidad abstracta de la comunicación, que, por otro lado, se concreta siempre en formas individuales”. Las lenguas vienen a encarnar esas formas individuales en las que se concreta la posibilidad abstracta de la comunicación. Como se irá viendo, en la comunicación se reproduce un tipo de universalidad análoga a la universalidad que se daba en la relación finitud-infinitud constitutiva de la religión.

Antes se ha mencionado que universalizar al individuo implica universalizar su originalidad y, por ende, su pensamiento. Pues bien, en la filosofía de Schleiermacher pensamiento y lenguaje vienen a coincidir. Todo pensamiento es lenguaje y, viceversa, todo lenguaje es pensamiento. Esto es así incluso cuando el pensamiento no se exterioriza, pues para Schleiermacher en este caso lo que se da es un hablar interno, un hablar uno consigo mismo. De hecho, este hablar uno consigo mismo que se da cuando pensamos sin exteriorizar nuestro pensamiento no puede concebirse sin la comunicación. Este “hablar” no es más que un momento provisional e imperfecto de la comunicación. Es una realidad que existe de manera previa al acto mismo de comunicarse, pero que no puede concebirse sin la comunicación. La verdadera universalidad del pensamiento se da con ella. Tal y como lo explica Izuzquiza, en la filosofía de Schleiermacher “para que el pensamiento quede completo, deberá exteriorizarse. Dicha exteriorización se logra mediante el uso articulado del lenguaje, mediante la expresión lingüística de lo pensado”.³⁷ Por esta razón, Izuzquiza defiende que en la filosofía schleiermacheriana encontramos “un modelo de razón basado en el diálogo y en la comunicación. [...] La razón es tal en tanto está intersubjetivamente construida y en tanto se encuentra unida por la necesidad de una comunicación”.³⁸ De esta manera, y en contraposición a la interpretación llevada a cabo por Dilthey de la filosofía de Schleiermacher, en el pensamiento de este último se dibuja un modelo de sujeto que hace frente al solipsismo del idealismo. Que el pensamiento no pueda concebirse sin el lenguaje y, por ende, sin el fenómeno de la comunicación, implica una comprensión del sujeto que es comprendido en mutua dependencia con los demás. Que Dilthey entendiese la filosofía schleiermacheriana como una filosofía idealista no es más que una consecuencia del hecho de que, como hemos mencionado, su interpretación del autor aquí comentado no cuenta con el rol que desempeña en el desarrollo de su pensamiento el lenguaje y la comunicación³⁹.

Aunque Vattimo no llega a definir el modelo de razón de la filosofía de Schleiermacher como una razón dialógica o comunicativa, sí que llega a definirla como una razón hermenéutica, con lo que vendría a defender que, además de ser una razón dialógica, es una razón que hace de la interpretación y de la comprensión momentos que le son constitutivos. No obstante, que nuestro pensamiento no pueda concebirse sin la comunicación, no quiere decir que todo pensamiento sea

³⁷ I. IZUZQUIZA, *Armonía y razón. La filosofía de Friedrich D. E. Schleiermacher*, op. cit., p. 205

³⁸ *Ibid.* p. 208

³⁹ Véase W. DILTHEY. ‘Schleiermacher’, *Hegel y el idealismo*, op. cit. y W. DILTHEY. *Leben Schleiermacher*, op. cit.

comunicado. Tal y como señala Lourdes Flamarique, “aunque todo pensamiento es verbalizable, no por ello es necesariamente verbalizado”.⁴⁰

La identidad de lenguaje y pensamiento tiene dos consecuencias que me gustaría señalar. La primera de ellas tiene que ver con la doble constitución del lenguaje. Para Schleiermacher, en la comunicación, entendida como proceso de universalización del pensamiento, el sujeto se relaciona con su lengua de dos maneras:

De una parte, todos estamos en poder de la lengua que hablamos: nosotros y todo nuestro pensamiento somos producto de ella. No podemos pensar con total precisión nada que esté fuera de sus fronteras; la configuración de nuestros conceptos, el modo y los límites de la posibilidad de combinarlos nos están previamente trazados por la lengua en que hemos nacido y hemos sido educados; nuestro entendimiento y nuestra fantasía están ligados por ella. Mas, por otra parte, todo el que piensa libremente, y cuyo espíritu actúa por propio impulso contribuye también a moldear la lengua. [...] En este sentido, es la fuerza viva del individuo la que produce nuevas formas en la materia dúctil de la lengua.⁴¹

Esto implica que todo acto comunicativo, toda locución, tiene que entenderse como parte y fruto de un determinado sistema lingüístico, pues el acto comunicativo debe obedecer una serie de reglas sintácticas y gramaticales que lo condicionan. Pero ha de entenderse también como una expresión del sujeto que se comunica, que dota a aquello que está diciendo de un significado que no se encuentra totalmente determinado por el sistema lingüístico y que puede llegar a moldear parcialmente la lengua en la que habla. Como se puede ver, esta concepción del lenguaje respeta la originalidad que venía a definir al concepto de individuo. Aunque varias personas hablen el mismo idioma, en sus actos comunicativos siempre habrá cierta originalidad que no puede comprenderse meramente desde las reglas que definen el sistema lingüístico. Para dar cuenta de todo esto, Schleiermacher pone el siguiente ejemplo:

No se entiende el discurso como producto de la lengua y como manifestación de su espíritu si, al sentir, por ejemplo, que sólo un griego podía pensar y hablar así, que solo esta lengua podía actuar así en un espíritu humano, no se siente al mismo tiempo que sólo este hombre podía pensar y hablar así en griego, que sólo él podría manejar así la lengua, que sólo su posesión viva de la riqueza idiomática, su sentido alerta para la medida y la euforia, su capacidad de pensar y de dar forma, podían manifestarse así.⁴²

Fíjese el lector que con esta concepción del lenguaje se rechaza la dualidad sujeto-objeto, mayoritaria en la época ilustrada a pesar de existir algunos autores que ya en la Ilustración rebasaban tal orden gnoseológico. En la comunicación el lenguaje es, al mismo tiempo, un sistema *objetivo* de reglas sintácticas y gramaticales fijadas, y una actividad *subjetiva* en la que se plasma la originalidad de cada individuo. Así pues, “el lenguaje supera la dualidad sujeto-objeto para convertirse en la instancia mediadora en donde se expresa una determinada concepción del mundo”.⁴³ A su vez, el elemento objetivo, esto es, la gramática, es considerado también como un elemento *negativo*, en el sentido de que “no hace sino fijar los límites más allá de los

⁴⁰ L. FLAMARIQUE, *Schleiermacher. La filosofía frente al enigma del hombre*, op. cit., p. 274

⁴¹ F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Sobre los diferentes modos de traducir*, trad. de V. García Yebra, Gredos, Madrid, 2000, p. 35.

⁴² *Ibid.* pp. 37-39.

⁴³ J.M. GÓMEZ-HERAS, “En los orígenes de la hermenéutica contemporánea”, *Azafea. Revista de filosofía*. n.º. 5. 2003. p. 43

cuales no puede darse el discurso”,⁴⁴ en tanto que delimita el marco en el que se puede dar la comunicación.

Con esto último enlazamos con la segunda consecuencia que quería señalar. Que el lenguaje sea pensamiento implica que en el lenguaje siempre se expresa una determinada concepción del mundo. Esto se aplica tanto a los actos comunicativos individuales, como también a las lenguas entendidas como sistemas lingüísticos: “En cada lengua, por consiguiente, se expresa siempre una determinada visión del mundo”.⁴⁵ Esta es una idea que comienza a coger fuerza en el pensamiento de la época. Siete años después de que en 1913 viera a la luz el ensayo de Schleiermacher *Sobre los diferentes modos de traducir*, también Humboldt afirmará que “la diversidad de las lenguas no es una diversidad de sonidos y signos, sino una diversidad de visiones del mundo”.⁴⁶ En su conferencia *Sobre el estudio comparado de las lenguas en relación con las diversas épocas de su evolución*, pronunciada el 29 de junio de 1820 en la Academia de las Ciencias de Berlín, Humboldt defiende, al igual que Schleiermacher, que la diversidad de las lenguas encuentra una de sus causas en el lenguaje, entendido como la facultad, universal en tanto que presente en todo ser humano, de hablar. La concreción de esa facultad viene dada por cada lengua particular, que “procede de la totalidad de la nación”.⁴⁷ A partir del recurso a la nación como realidad de la que procede la lengua, Humboldt también considera que las lenguas se constituyen como un elemento mediador entre la subjetividad y la objetividad:

En cuanto obra de la nación y del pasado, la lengua es algo que le resulta extraño al ser humano; esto hace que por un lado éste quede atado por lo que todas las generaciones anteriores han ido depositando en la lengua, pero por otro lado salga enriquecido, reforzado y estimulado por ello. La lengua, que se contrapone como algo subjetivo a lo conocible, se enfrenta como algo objetivo al ser humano.⁴⁸

A ojos de Humboldt, la lengua de cada nación, al identificarse con una determinada visión del mundo, es “un medio no tanto de presentar la verdad ya conocida cuando, mucho más, de descubrir la verdad antes desconocida”.⁴⁹ De esta manera, el lenguaje da lugar a un tránsito de la subjetividad a la objetividad. La lengua, que le resulta un elemento extraño al individuo —y que, por ende, la concibe como una realidad objetiva, más allá de su propia subjetividad—; en tanto que es una creación de la nación, le permite al individuo acercarse al mundo, descubrirlo, al mismo tiempo que, si la comparamos con el mundo, resulta ser una realidad subjetiva.⁵⁰

Sin embargo, la importancia que le da Humboldt a la nación a la hora de explicar la diversidad de las lenguas lo distancia de algunas de las ideas de Schleiermacher. La diversidad de las lenguas es concebida por Humboldt como un “fenómeno de la historia natural, como consecuencia inevitable de la diversidad y

⁴⁴ G. VATTIMO, *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione*, op.cit. p. 129.

⁴⁵ *Ibid.* p. 92.

⁴⁶ W. VON HUMBOLDT, “Sobre el estudio comparado de las lenguas en relación con las diversas épocas de su evolución”, W. VON HUMBOLDT, *Escritos sobre el lenguaje*, trad. de A. Sánchez Pascual, prólogo de J. M. Valverde, Ediciones Península, Barcelona, 1991. p. 53.

⁴⁷ *Ibid.* p. 39.

⁴⁸ *Ibid.* p. 53.

⁴⁹ *Ibid.* p. 53.

⁵⁰ Para un estudio más pormenorizado del papel mediador del lenguaje en la filosofía de Wilhelm von Humboldt y de cómo esto hace del pensamiento de Humboldt una “hermenéutica del lenguaje” véase D. DI CESARE, *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas*, Anthropos, Barcelona, 1999.

separación de los pueblos”.⁵¹ Schleiermacher, por otro lado, rechaza cualquier explicación naturalista de la diversidad de lenguas. El carácter de cada idioma no puede explicarse simplemente recurriendo a elementos externos al lenguaje mismo. Tales elementos, que hacen referencia, por ejemplo, al medio en el que se encuentra un determinado pueblo, influyen en cierta medida en la individualidad de cada idioma, pero hay que situarlos dentro de un todo más amplio. Para Schleiermacher las condiciones externas —entre las que podemos situar a la nación— pueden aportar ciertas peculiaridades a un idioma, pero su originalidad, el aspecto más peculiar de cada lengua no se puede explicar partiendo sólo de estos elementos. Se trata de la manera mediante la cual en cada idioma se construyen oraciones. La individualidad lingüística de cada lengua reside en cómo se relacionan en una frase sujeto y predicado. Construir una frase como un todo unitario es un acto de pensamiento en cuya base, en palabras de Vattimo, “se encuentra la constitución metafísica de una determinada individualidad, esto es, el modo en el que se relaciona con lo infinito”.⁵² Para Schleiermacher, de la misma manera en que una lengua construye una oración relacionando un sujeto y un predicado, esa misma lengua piensa la relación que existe entre lo particular y lo universal. Por otro lado, desde la perspectiva poshermenéutica, es pertinente cuestionar si la afirmación de Vattimo sobre la constitución metafísica de la individualidad al construir una frase como un todo unitario sigue siendo válida en la era digital. La tecnología moderna, que permite la comunicación entre máquinas y la fragmentación de la información, podría desafiar esta noción de unidad del pensamiento, sugiriendo una reconfiguración del proceso interpretativo más acorde con la multiplicidad y la descentralización propias de la era digital.

Como se puede observar, Schleiermacher concibe la originalidad de cada lengua de un modo análogo a cómo concibe la originalidad, de carácter religioso, del sujeto individual.⁵³ De hecho, al igual que defendía que no existe una religión natural, tampoco cree que pueda decirse que exista una lengua natural. No es posible eliminar la diversidad de las lenguas. Es más, tampoco es posible que una lengua se comprenda a la perfección desde otra lengua. No se puede reducir una lengua a otra. Esto no quiere decir que no podamos entender una lengua que no sea nuestra lengua materna. Tampoco implica que no sea posible traducir un texto de una lengua a otro. Lo que implica es que la comprensión no es algo que se dará de manera mecánica, sino que implica todo un esfuerzo de comunicación. De hecho, si la comunicación es posible es justamente porque siempre hay cierta originalidad en cada lenguaje. Si esto no fuese así, no sólo no habría nada que comunicar, sino que no sería posible que la comunicación se diese, ya que la falta de originalidad del lenguaje de cada uno implicaría que tampoco hay diferencias entre el pensamiento de un sujeto y del otro y, como consecuencia de ello, que no hay verdaderamente dos sujetos individuales diferenciados que puedan iniciar un proceso comunicativo. Es la finitud, en este caso

⁵¹ W. VON HUMBOLDT, “Sobre el estudio comparado de las lenguas en relación con las diversas épocas de su evolución”, *op. cit.* p. 38.

⁵² G. VATTIMO, *Schleiermacher, filósofo dell’interpretazione, op.cit.* p. 100.

⁵³ Gadamer se hará eco de esta analogía entre la diversidad de las lenguas y la diversidad de los sujetos individuales en su conferencia *La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo* de 1990: “En efecto, cuando se hace mundo, ha venido al lenguaje algo plenamente esencial, la eclosión en horizontes abiertos, el fundirse con múltiples horizontes abiertos. Quien escucha al otro, escucha siempre a alguien que tiene su propio horizonte. Ocurre entre tú y yo la misma cosa que entre los pueblos o entre los círculos culturales y comunidades religiosas”. H-G. GADAMER, “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, H-G. GADAMER. *Arte y verdad de la palabra*, trad. de J. F. Zuñiga García y F. Oncina. prólogo de Gerard Vilar, Paidós, Barcelona, 2012, p. 125.

de los lenguajes —y, por ende, de los pensamientos y de los individuos—, lo que posibilita la comunicación.

Ahora bien, ¿cómo se crea un lenguaje? ¿Cómo se origina la individualidad lingüística? Ya hemos mencionado antes que cada individuo, en su propio hablar, contribuye a moldear el lenguaje que emplea cuando se comunica. Y es que sólo un individuo puede crear una lengua, en el sentido de que sólo en un individuo se da una intuición que relaciona lo finito con lo infinito de una manera original que, a su vez, pueda moldear una lengua en un grado tal como para darle una nueva individualidad. Pues bien, Schleiermacher usa el término “genio” para referirse al individuo que llega a producir una estructura individual como es la lengua de un pueblo. No obstante, conviene tener en cuenta que cuando Schleiermacher utiliza en este contexto el concepto de “genio” no está necesariamente pensando en un sujeto aislado. El concepto de “genio” no debe entenderse necesariamente desde la contraposición de una “masa” pasiva con un individuo que queda al margen de tal “masa”. Es más, el autor alemán entiende que para que una lengua pase a ser la lengua de todo un pueblo, es necesaria la aceptación activa de tal pueblo a la hora de comunicarse en esa lengua. Si se comienza a usar una lengua es justamente porque quienes la usan encuentran cierta afinidad entre su propio pensamiento y el pensamiento que constituye el idioma en cuestión.

De hecho, la contraposición entre un genio que hace de demiurgo y una masa pasiva no tiene cabida en el pensamiento de Schleiermacher porque, como ya hemos mencionado, una lengua como sistema lingüístico objetivo no agota la naturaleza del lenguaje. En el lenguaje se da también un elemento subjetivo. Aunque el “genio” haya creado una lengua, la relación de cada individuo con esa lengua no se agota en el sistema de reglas sintácticas y gramaticales. La construcción de cada frase, por parte de un individuo, en el proceso comunicativo dota a la oración de un sentido que no se puede comprender simplemente recurriendo al estudio de la lengua. Aquí es dónde nace la necesidad de generalizar el fenómeno de la interpretación. Si en Schleiermacher la hermenéutica se emancipa de los textos clásicos y de los textos bíblicos para pasar a versar sobre cualquier acto comunicativo es justamente porque hace falta comprender cada uno de tales actos, es justamente porque el pensamiento de cada individuo no es totalmente subsumible a la relación finito-infinito que encarna la lengua en la que se expresa. La generalización del proceso interpretativo está ligada al respeto por la diversidad y por la originalidad que da lugar a su concepción del lenguaje y del individuo.

3. LA HERMENÉUTICA DE SCHLEIERMACHER. Como ya se ha mencionado, la aportación principal de Schleiermacher es la generalización del fenómeno hermenéutico, que eleva a cuestión filosófica el problema de la interpretación y de la comprensión, haciendo de la *Verstehen* el centro del análisis filosófico. En su momento, la hermenéutica aún mantenía su sentido clásico, a saber, se trataba del arte de comprender textos escritos. Esta concepción de la interpretación como arte sigue vigente en el pensamiento de Schleiermacher: “La interpretación es arte (*Das Auslegen ist Kunst*)”⁵⁴. Por supuesto, este arte se reducía a textos escritos en otras lenguas y a textos clásicos, tratándose de esta manera de un trabajo primordialmente filológico. Durante la modernidad, va ganando fuerza progresivamente la distinción

⁵⁴ F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Los discursos sobre hermenéutica*, introducción, traducción y edición bilingüe de Lourdes Flamarique, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona (España), 1999, p. 192. F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Vorlesungen zur Hermeneutik und Kritik*. Kritische Gesamtausgabe II/6, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2012, p. 131.

entre la hermenéutica sacra y la hermenéutica profana. Mientras que la primera trataría los textos de las Sagradas Escrituras, la segunda se dedicaría al clasicismo grecolatino. Usualmente se señala también el análisis de los textos legales, la hermenéutica jurídica, como una de las tres fuentes fundamentales de la hermenéutica moderna. No obstante, en el pensamiento de Schleiermacher la hermenéutica jurídica queda excluida del arte de la interpretación:

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.⁵⁵

Como se puede ver, si la hermenéutica jurídica queda de lado es porque, a diferencia de la hermenéutica sacra y la profana, no trata de comprender el texto, sino de determinar la extensión de la ley, que queda fuera de lo que había “sido pensado de modo determinado” en el texto a comprender. Así pues, como expresa Gadamer, lo que Schleiermacher “intenta es fundamentar teóricamente el procedimiento que comparten teólogos y filólogos, remontándose más allá de unos y otros, a una relación más originaria de la comprensión de las ideas”.⁵⁶

Todo ello lo lleva a cabo bajo el influjo del idealismo trascendental. No obstante, no queremos señalar aquí que Schleiermacher sea un idealista, como afirma Dilthey,⁵⁷ sino más bien se trata de señalar el influjo del trascendentalismo en la filosofía de Schleiermacher. El idealismo trascendental había desplazado, en lo que se refiere a la teoría del conocimiento, el acento del objeto a conocer al sujeto que conoce, priorizando así en el análisis filosófico las condiciones de posibilidad del conocimiento respecto al conocimiento de la cosa misma. Pues bien, la hermenéutica schleiermacheriana lleva a cabo un desplazamiento análogo, de tal manera que el interés ya no reposará sobre el objeto a interpretar —las Sagradas Escrituras o los textos clásicos—, sino sobre el procedimiento mismo de la interpretación y de la comprensión, así como de las condiciones posibilitantes de que estas se den. Y es que no hubiera sido posible generalizar el fenómeno hermenéutico sin dejar de prestar atención tanto a los contenidos específicos a interpretar, como al fenómeno mismo de la interpretación.

Por otro lado, conviene recordar aquí el papel que tiene el lenguaje en el pensamiento de Schleiermacher. El lenguaje, en tanto que elemento constituyente de todo objeto a interpretar, de todo discurso, supera la dicotomía sujeto-objeto que domina la modernidad. Como se ha mencionado, el lenguaje obedece a una doble estructura que lo constituye: el sistema objetivo de reglas sintácticas y gramaticales de cada lengua en cuestión y el elemento subjetivo que aporta al discurso la originalidad de cada autor. Pues bien, esta doble constitución del lenguaje tiene dos consecuencias en el ámbito hermenéutico que me gustaría señalar.

La primera de ellas es que la doble constitución del lenguaje se plasmará en una doble constitución del proceder hermenéutico. De esta manera, el método hermenéutico se verá compuesto de una “interpretación gramatical”, que tiene por objetivo comprender el discurso en relación a la totalidad del sistema gramatical en el que se enmarca, y de la “interpretación técnica o psicológica”, que se encarga de

⁵⁵ F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Los discursos sobre hermenéutica*, introducción, traducción y edición bilingüe de Lourdes Flamarique, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona (España), 1999, p. 55.

⁵⁶ H-G. GADAMER, *Verdad y método*, op. cit. p. 231

⁵⁷ Véase W. DILTHEY. ‘Schleiermacher’, *Hegel y el idealismo*, op. cit. y W. DILTHEY. *Leben Schleiermacher*. op. cit.

interpretar el discurso entendiéndolo como expresión de su autor y, por ende, en relación a la totalidad de su vida espiritual. Las interpretaciones de Dilthey y de Gadamer de la filosofía de Schleiermacher se centran principalmente en esta última interpretación. No obstante, mientras que en la interpretación llevada a cabo por Dilthey no se tiene en cuenta la “interpretación gramatical”, Gadamer sí que la menciona, aunque entiende que “lo más genuino de Schleiermacher es la interpretación psicológica”.⁵⁸ Por esta razón Gadamer le achaca a Schleiermacher un exceso de romanticismo que, como veremos, deriva en un descuido de la productividad de la distancia histórica. Vattimo, por su parte, sí que centra gran parte de su interpretación de la hermenéutica de Schleiermacher en la interpretación gramatical. Por ello, el autor italiano no entiende que haya un exceso de romanticismo en la hermenéutica de Schleiermacher. No obstante, como se irá desarrollando, no por ello deja de compartir las críticas gadamerianas a Schleiermacher.

Comencemos con la interpretación gramatical. La interpretación gramatical “es el arte de encontrar el sentido preciso a un determinado discurso, gracias y con ayuda de la lengua” (*die Kunst aus der Sprache und mit Hilfe der Sprache*)⁵⁹. Como afirma Izuzquiza, para Schleiermacher, esta interpretación:

Exige: 1) comprender el discurso y su composición en términos de su lenguaje; 2) alcanzar la comprensión mediante el análisis de la cohesión de las distintas partes o elementos lingüísticos; 3) orientar este tipo de interpretación hacia la naturaleza del lenguaje en que se expresa el texto que debe interpretarse; 4) tener en cuenta que la naturaleza de un lenguaje supone un determinado modo de ver el mundo.⁶⁰

Todo ello se traduce en el hecho de que en la interpretación gramatical se plasma uno de los principios más populares de la tradición hermenéutica, a saber, la idea de que el intérprete debe “comprender a un autor mejor de lo que él mismo se habría comprendido”. Este principio, que encontramos por primera vez en la *Crítica de la razón pura* kantiana y que se encuentra presente en la hermenéutica de Schleiermacher, se plasma en la interpretación gramatical. Y es que el intérprete debe hacer expreso todo aquello que se encuentra implícito en el discurso a comprender. Así pues,

El que aprende a comprender lingüísticamente un texto en una lengua extraña tendrá que adquirir conciencia expresa de las reglas gramaticales y de la forma de composición que el autor ha aplicado sin darse cuenta, porque vive en este lenguaje y en sus medios artísticos.⁶¹

La interpretación gramatical, sin embargo, va más allá de esto. Para desarrollarlo, hemos de introducir la triple división que realiza Schleiermacher, en sus *Discursos sobre hermenéutica*, de las actividades humanas. Allí, expone que “la mayoría de las actividades que componen la vida humana admiten una tripe división en la manera como son realizadas”.⁶² La primera manera engloba a aquellas actividades que se llevan a cabo mecánicamente, “casi sin espíritu”. La segunda “se

⁵⁸ H-G. GADAMER, *Verdad y método*, op. cit. p. 241.

⁵⁹ F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Los discursos sobre hermenéutica*, op. cit. p. 103. SCHLEIERMACHER, *Vorlesungen zur Hermeneutik und Kritik*, op. cit, p. 39.

⁶⁰ I. IZUZQUIZA, *Armonía y razón. La filosofía de Friedrich D. E. Schleiermacher*, p. 219.

⁶¹ H-G. GADAMER, *Verdad y método*, op. cit, p. 247.

⁶² F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Discursos sobre hermenéutica*, trad. bilingüe de Lourdes Flamarique, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona (España), 1999. p. 49.

apoya en una riqueza de experiencias y observaciones”⁶³ y, por último, la tercera es aquella que engloba a todas aquellas actividades que se realizan artísticamente. Pues bien, esta triple división se plasma también en los discursos.

Para Schleiermacher existe un tipo de discurso que se encuentra privado de casi cualquier espiritualidad y que consiste en la conservación del lenguaje a través de la repetición. Schleiermacher se refiere a este tipo de discursos como los “discursos sobre el tiempo”. Aunque Schleiermacher entiende que todo discurso necesita de la interpretación, el grado de interpretabilidad de estos discursos es mínimo, pues, al basarse en la mera repetición que da continuidad al lenguaje, la interpretación se da de manera casi mecánica. Por supuesto, en los “discursos sobre el tiempo” la interpretación gramatical prima sobre la interpretación técnica o psicológica.

Sin embargo, no podemos reducir la interpretación gramatical a los discursos mecánicos. De hecho, existen discursos que, aunque en ellos prevalece la interpretación gramatical sobre la interpretación psicológica, su grado de interpretabilidad es máximo. Se trata de los discursos “clásicos”, que dan lugar a los momentos fundamentales del desarrollo de una lengua. En palabras de Vattimo, “el clásico es, para el desarrollo de una lengua, aquel discurso que reúne el máximo grado de productividad y el mínimo de repetición”.⁶⁴ Desde el punto de vista de la interpretación psicológica, esto es, el punto de vista que se acerca al discurso en referencia a la totalidad de la vida espiritual de su autor, el grado máximo de interpretabilidad se da en el “original”. El discurso del “genio” será justamente aquel discurso que sintetiza los rasgos del discurso clásico y del original. Son estos discursos los que entiende Schleiermacher que son producidos con arte. No obstante, para Schleiermacher la interpretación no se reduce a estos discursos, como sí hacía en sus predecesores.

La segunda consecuencia a señalar que tiene la doble constitución del lenguaje en el ámbito hermenéutico tiene que ver con la tensión finitud-infinitud tratada al inicio del presente artículo. A través del lenguaje, la relación que existía en el individuo entre lo finito y lo infinito —y que venía a definir la religión— se plasma también en el fenómeno de la interpretación. La relación que existe entre el lenguaje común, el conjunto de reglas sintácticas y gramaticales, y el uso particular que cada individuo le da a tal lenguaje, se da de manera análoga a la tensión que se daba en la conciencia de cada individuo entre lo universal y lo individual: “El discurso, la expresión, está tensada por dos unidades diversas, la del lenguaje, que es general, y la del pensamiento del autor, que es individual”.⁶⁵ Para entender esto, hemos de comenzar teniendo en cuenta que el lenguaje, en su aspecto objetivo, a pesar de ser una realidad negativa, representa lo general y lo infinito. Aunque el elemento objetivo del lenguaje establece los límites del discurso, las posibles combinaciones que se siguen de sus reglas y de los términos que lo componen son infinitas. A ello hemos de sumarle el hecho de que el lenguaje es siempre una realidad supraindividual en relación a la conciencia, que es una realidad individual. Por otro lado, todo discurso concreto se da en tanto que el hablante o el escritor aporta su subjetividad. El discurso sólo se concreta con el elemento subjetivo. De hecho, el lenguaje sólo tiene sentido, sólo existe, en tanto que es expresión de un individuo. De esta manera, todo discurso presenta la generalidad del lenguaje objetivo en la subjetividad del acto de habla concreto y particular. Expresado en otros términos, el

⁶³ *Ibid.* p. 49.

⁶⁴ G. VATTIMO, *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione. op.cit*, p. 157.

⁶⁵ L. FLAMARIQUE, *Schleiermacher. La filosofía frente al enigma del hombre, op. cit*, p. 249

discurso es la construcción de una realidad concreta y finita a partir de una realidad infinita e indeterminada. Comprender un discurso implica, de esta manera, comprender tanto lo común, lo que comparte ese discurso con otros discursos, como lo peculiar, lo particular que se da sólo en el discurso que se está interpretando.

Por otra parte, la relación finito-infinito también se da de manera inversa, pues el discurso no deja de ser la expresión de la intuición de lo infinito que se da en la conciencia finita. Así pues, lo que encontramos en el discurso es una oración, una realidad lingüística singular, que expresa un universal, la intuición del infinito subjetiva del hablante. Esta doble relación de lo finito con lo infinito, que se sigue de la doble constitución del lenguaje, hace que la significación misma sea imperfecta. Introducimos aquí uno de los conceptos más importantes y tratados de la hermenéutica de Schleiermacher: se trata del concepto de “malentendido”. En la filosofía de Schleiermacher el malentendido es el punto de partida de la hermenéutica, que vendrá a definirse como el proceso que busca eliminar los malentendidos. Y es que, en palabras del propio Schleiermacher, “la hermenéutica se basa en el hecho de la no comprensión del discurso” (*Nichtverstehens der Rede*)⁶⁶. Que la intuición de lo infinito se exprese en un acto lingüístico particular y que cada acto lingüístico particular no sea más que un caso particular derivado de la infinitud de posibilidades del lenguaje deriva en que en todo discurso “hay un exceso (un plus) de significado que deja siempre un resto de malentendido en la comprensión”.⁶⁷

Esta generalización del malentendido, que es un resultado estructural de la composición del lenguaje, se traduce en la generalización del fenómeno de la interpretación. El problema hermenéutico de la diversidad cultural pasa a ser simplemente un ejemplo, paradigmático, eso sí, de la imperfección de la significación. Lo mismo podemos decir en relación con los textos clásicos y con los textos de las Sagradas Escrituras. De esta manera, la interpretación ya no puede versar sólo sobre los discursos escritos en otras lenguas, sino que se dará también en el discurso oral y en el discurso producido en la misma lengua del intérprete:

La hermenéutica no sólo está versada en el campo clásico y tampoco es un órgano filosófico 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.⁶⁸

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 las palabras.⁶⁹

Me gustaría incidir en la relación que liga al malentendido (*Missverstehen*) con la generalización del fenómeno interpretativo, pues es justamente el malentendido lo que da cuenta de la singularidad de aquello que es interpretado. Para Schleiermacher, una hermenéutica poco rigurosa parte de la idea de que la comprensión se encuentra normalizada, se da de por sí, y el malentendido es lo excepcional, un simple accidente que debe evitarse. Para que la hermenéutica sea rigurosa tiene que entender que el malentendido se da de por sí y que lo que ha de buscarse de manera activa es la comprensión. El malentendido no es un hecho

⁶⁶ F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Los discursos sobre hermenéutica*. op. cit. p. 137. F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Vorlesungen zur Hermeneutik und Kritik*. op. cit. p. 73.

⁶⁷ L. FLAMARIQUE, “Introducción”, F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Los discursos sobre hermenéutica*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona (España), 1999, p. 30.

⁶⁸ F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Los discursos sobre hermenéutica*, op. cit. p. 59.

⁶⁹ *Ibid.* p. 63.

aislado, es la condición del ser humano cuando comienza a interpretar cualquier discurso. Así pues, la condición de malentendido no sólo define negativamente a la hermenéutica, sino que también es aquello que anima al proceso interpretativo. Si el malentendido fuese algo excepcional y la comprensión fuese la norma, los discursos se verían reducidos a su elemento general y comprender un discurso constaría únicamente de la interpretación gramatical. Al derivarse el malentendido del elemento subjetivo de todo discurso y de todo lenguaje, da cuenta de que todo discurso es singular. Es justamente esa singularidad a la que se refería Vattimo cuando afirmaba que “el interés hermenéutico sólo podía nacer sobre la base de un absoluto respeto por la originalidad y por la experiencia de los demás”.⁷⁰

En este punto ya puede el lector comprender la razón por la que se escogió comenzar a tratar la filosofía de Schleiermacher con su concepción de la individualidad. La inclusión de la individualidad en el ámbito hermenéutico no es, por otro lado, una novedad de la filosofía schleiermacheriana, pues ya había sido llevada a cabo por los reformadores protestantes. Por un lado, el principio de la *Sola Scriptura* había negado el valor de la tradición y de cualquier instancia ajena a los mismos textos sagrados a la hora de interpretarlos, de tal manera que el verdadero sentido de los textos que debían fundamentar la fe cristiana se establecía por el contacto de la interioridad de cada individuo con los textos sagrados. Por otro lado, los reformadores protestantes conciben que la comprensión no es algo meramente teórico, sino también práctico, en tanto que viene a transformar la intimidad personal del lector.

Sin embargo, Schleiermacher va más allá. La hermenéutica schleiermacheriana no sólo parte del hecho de la relación intérprete-individuo, sino que hace del texto y del discurso realidad singular e individual. El discurso a interpretar pasa a ser un individuo y la hermenéutica tiene por objeto a comprender justamente la singularidad que aporta cada escritor o cada hablante a su discurso. Podemos definir, como consecuencia de ello, la hermenéutica de Schleiermacher como el arte de comprender el discurso *del otro*. De esta manera, se dibuja una hermenéutica que “se asienta sobre un campo de diferencias estructurado por las tensiones de los sujetos singulares que se reconocen como tales”.⁷¹ El reconocimiento del malentendido se traduce, como se puede ver, en el reconocimiento de la singularidad de cada discurso y, por consiguiente, en el respeto de la diferencia y la diversidad. Conviene tener en cuenta que esto implica que la comprensión no será concebida como una anulación de la diferencia, sino como una interpretación que conserva la singularidad del otro como tal. A su vez, todo ello implica que el texto o el discurso que se interpreta es reconocido como un individuo con el que se conversa. Interpretar un discurso es siempre conversar con él.

Esto, por otro lado, conlleva que, a diferencia del problema hermenéutico gadameriano, aquí el problema a tratar no es la distancia histórica: “El problema de Schleiermacher no es el de la oscuridad de la historia, sino el de la oscuridad del tú”.⁷² El “tú”, el otro, se vuelve aquello que hay que interpretar justamente por el hecho de que la comprensión del otro no se da de por sí. Como consecuencia de esto, se da una generalización del concepto de lo “extraño”. Lo “extraño” era ya un concepto que había introducido en su obra *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik* Friedrich Ast, como recoge Schleiermacher en *Sobre el concepto de hermenéutica en relación a las observaciones de F. A. Wolf y al manual*

⁷⁰ G. VATTIMO, *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione*, op. cit., p. 47.

⁷¹ I. IZUZQUIZA, *Armonía y razón. La filosofía de Friedrich D. E. Schleiermacher*, p. 198.

⁷² H-G. GADAMER, *Verdad y método*. op. cit. p. 245.

de Ast. Sin embargo, a ojos de Schleiermacher, Ast “niega ese concepto en toda su agudeza”,⁷³ al no reconocer su alcance. Toda singularidad será, en mayor o menor grado, extraña. La extrañeza pasa a ser la relación fundamental entre el intérprete y el discurso interpretado. Si el discurso necesita ser interpretado, si nuestra comprensión sobre cualquier discurso no se da por sí sola, sino que parte del malentendido, es justamente porque todo discurso ajeno nos resulta parcialmente extraño:

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.⁷⁴

Por otro lado, la relación de extrañeza que se da entre el intérprete y el discurso no puede darse de manera absoluta, pues entonces no sería posible llegar a comprender el discurso: “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”.⁷⁵ Esto quiere decir que el malentendido, a pesar de introducir cierta negatividad en la comprensión —pues implica que hay algo en el discurso que *no* se comprende— no introduce una total negatividad. Schleiermacher diferencia el *Missverstehen* —el malentendido—, que introduce la idea de que hay algo que no comprendemos, y el *Nichtverstehen*, que implicaría la no comprensión absoluta, mostrando así que la introducción del malentendido como punto de partida del proceso hermenéutico no ha de ser entendido como una posición necesariamente nihilista.

Como expone Vattimo, si en la hermenéutica de Schleiermacher “el malentendido es el punto de partida, la identificación con el otro (el ‘transformarse en cierto modo en el otro’) es el punto de llegada del proceso interpretativo”.⁷⁶ Ahora bien, ¿cómo llega el intérprete a identificarse con el autor? Mediante la reconstrucción del proceso generativo que dio lugar a la obra a interpretar. Por esta razón Gadamer se refiere a la hermenéutica de Schleiermacher como una “hermenéutica de la reconstrucción”.⁷⁷ Para evitar el malentendido y comprender correctamente un discurso, el intérprete debe llegar a comprender cómo el autor llegó a crear su discurso. Expresado con otros términos podemos decir que en Schleiermacher comprender algo implica comprender el proceso a partir del cual se gestó, comprender el principio dinámico que empujó al autor. Ello implica, por otro lado, que comprender una obra pasa por conocerla en términos de las intenciones del autor. Como se puede ver, estamos ya centrados en la interpretación técnica o psicológica. Se trata de entender el elemento subjetivo del discurso y comprender tal subjetividad “no puede ser otra cosa que *reconstrucción empática* en el intérprete del mismo proceso que vivió el autor el día en que dio a luz el texto interpretado”.⁷⁸

Por otro lado, hemos de tener en cuenta que el objetivo de la hermenéutica de Schleiermacher no es conocer al autor, sino comprender bien su discurso. Comprender el discurso en términos de las intenciones del autor no implica que el discurso se vea totalmente reducido a su autor. Esto implica que la totalidad a interpretar es la totalidad del discurso y no la totalidad de la vida espiritual del autor,

⁷³ SCHLEIERMACHER, *Los discursos sobre hermenéutica*, op. cit. p. 59.

⁷⁴ *Ibid.* p. 59.

⁷⁵ *Ibid.* p. 59.

⁷⁶ G. VATTIMO, *Ética de la interpretación*, op. cit. p. 151.

⁷⁷ H-G. GADAMER, *Verdad y método*, op. cit., pp. 237-252.

⁷⁸ J. M. GÓMEZ-HERAS, “En los orígenes de la hermenéutica contemporánea”, op. cit. p. 45

aunque el discurso deba ser comprendido como un reflejo de la vida del autor. Esta diferenciación, que puede parecer banal, tiene dos consecuencias. La primera consta del hecho de que la comprensión también pasa por la interpretación gramatical. Si el discurso se redujese completamente a la vida espiritual del autor, la interpretación gramatical no tendría cabida. Es la separación de la unidad del discurso en relación a la unidad de la vida del autor lo que hace que también tengamos que atender al hecho de que el discurso es una unidad también en su composición sintáctica y gramatical, algo que no puede aplicarse a la vida de una persona.

La segunda consecuencia a señalar es la diferencia que en la filosofía de Schleiermacher se da entre la producción o la construcción de un discurso y su reproducción o reconstrucción por parte del intérprete. Si, en el proceder hermenéutico, se entendiese que lo que se trata de conocer es la vida del autor y no su obra como una realidad separada, la reproducción que se lleva a cabo en la interpretación tendría como objetivo ser exactamente igual que la producción que llevó a cabo el autor. Pero para Schleiermacher, como ya se ha mencionado, la hermenéutica trata de “comprender a un autor mejor de lo que él mismo se habría comprendido”. En Schleiermacher, comprender un discurso pasa por tener consciencia expresa de algunas cosas que, a pesar de estar presentes, lo están de manera implícita, pues al autor del discurso le habían quedado inconscientes. En este sentido, la reproducción del proceso generativo de un discurso aporta un extra de conocimiento que permite al intérprete comprender la obra mejor que su propio autor.

Como hemos mencionado anteriormente, la interpretación se lleva a cabo siempre en relación al todo. En el caso de la interpretación gramatical se trataba de la totalidad del sistema gramatical y en el caso de la interpretación psicológica se trata de la totalidad de la vida espiritual del autor. En este punto, Schleiermacher sigue a Friedrich Ast, quien concebía que el sentido de cada detalle del texto a interpretar debe interpretarse a la luz de la comprensión que se tiene del texto en su conjunto y, viceversa, la interpretación del texto debe partir de la comprensión que se tiene de cada detalle individual. Por supuesto, la relación circular entre el todo y sus partes era ya un principio conocido en la retórica antigua, pero la novedad de Schleiermacher consiste en aplicar este principio no sólo al ámbito gramático de la interpretación, sino también a la interpretación psicológica. Así pues, esta relación circular pasa a conceptualizar la dialéctica schleiermacheriana que se da entre lo individual y lo universal:

Todo lo individual puede ser comprendido únicamente mediante el todo, y, por tanto, toda explicación de lo individual presupone ya la comprensión del todo.⁷⁹

No sólo la comprensión del todo está condicionada por la comprensión de lo individual, sino que, por el contrario, también la comprensión de lo individual está condicionada por la del todo.⁸⁰

Todo ello hace que en la filosofía de Schleiermacher nos encontremos de manera implícita el concepto de “círculo (*Zirkel*) hermenéutico”. Aunque no se encuentra conceptualizado como tal, sí que introduce algunas de las ideas que, a partir de Heidegger, vendrán a definir al círculo hermenéutico. Así pues, la relación circular entre la totalidad y lo individual en Schleiermacher hace que toda comprensión nunca sea definitiva:

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

⁷⁹ Schleiermacher, *Los discursos sobre hermenéutica. op. cit.* p. 89.

⁸⁰ *Ibid.* p. 142. Schleiermacher, F. D. E. *Vorlesungen zur Hermeneutik und Kritik. op. cit.* p. 89.

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 como en la penumbra, cuando pasamos a otra distinta.⁸¹

Como vemos, esto quiere decir que el círculo en el que se mueve la comprensión se va ampliando paulatinamente, sin llegar a completarse nunca de manera definitiva. En este punto, la interpretación que hace Vattimo de Schleiermacher se distancia de la interpretación gadameriana. Si bien es cierto que ambos autores critican, como veremos a continuación, el ideal de la transparencia del sujeto que encontramos en la hermenéutica schleiermacheriana,⁸² para Vattimo la inclusión del círculo hermenéutico hace que la hermenéutica de Schleiermacher no se pueda reducir totalmente a ese ideal y, por consiguiente, abre diferentes posibilidades nihilistas de la hermenéutica filosófica.⁸³

4. CONSIDERACIONES FINALES. Tal y como se ha podido ver a lo largo del artículo, la filosofía de Schleiermacher lleva a cabo una generalización del fenómeno interpretativo que justifica su inclusión en la tradición de la hermenéutica filosófica, tal y como argumenta Vattimo en su obra. Mediante su concepción de la individualidad y del lenguaje y a partir del malentendido como punto de partida de la comprensión, Schleiermacher desliga la hermenéutica del texto escrito para, de esta manera, examinar cómo la hermenéutica se enfrenta a cualquier acto comunicativo. No obstante, la hermenéutica de Schleiermacher no es suficiente a ojos de Vattimo. Para Vattimo, las posibilidades nihilistas que pueden extraerse de su hermenéutica filosófica persisten como tales, como simples posibilidades. Aunque la presencia del círculo hermenéutico hace que la hermenéutica de Schleiermacher no pueda reducirse en su totalidad al ideal de la transparencia del sujeto, como Vattimo le critica a Gadamer, Vattimo no deja de reconocer que este ideal no tiene cabida en la hermenéutica contemporánea.

Como se ha mencionado, el objetivo, el punto de llegada de la hermenéutica de Schleiermacher era la identificación con el autor del discurso, mediante la reconstrucción del proceso generativo que dio lugar a la obra. Esto implica que, cuando el intérprete se enfrenta a un discurso que se encuentra mediado por la distancia histórica, el intérprete debe de “devenir el lector contemporáneo”. Gadamer entiende que aunque esta idea podría concebirse como un precedente del problema hermenéutico de la aplicación —que se presenta en *Verdad y método* como el “problema hermenéutico fundamental”— esta idea “implica saltarse la tarea de mediar el entonces y el ahora, el tú y el yo, que es a lo que se refiere la aplicación”.⁸⁴ En la hermenéutica de Schleiermacher la distancia histórica no es concebida a partir de su productividad hermenéutica, sino que se trata de algo que debe ser eliminado

⁸¹ SCHLEIERMACHER, *Los discursos sobre hermenéutica. op. cit.* p. 93.

⁸² Que la hermenéutica schleiermacheriana incorpora el ideal de la transparencia del sujeto no será la única crítica a Schleiermacher por parte de Gadamer, quien también le achaca que la interpretación psicológica no llega a ser todo lo universal que pudiera parecer, pues no es aplicable a los textos religiosos y a los textos literarios: “Comprender estos textos no puede ciertamente significar, como se dice desde Schleiermacher, reproducir el acto productivo. [...] En ninguno de estos casos hay que entender el enunciado del texto como un fenómeno de expresión de la interioridad anímica”. GADAMER, “Acerca de la verdad de la palabra”, *Arte y verdad de la palabra*, trad. de J. F. Zuñiga García y F. Oncina, prólogo de Gerard Vilar, Paidós, Barcelona, 2012. pp. 30-31.

⁸³ G. VATTIMO, *Schleiermacher, filósofo dell'interpretazione, op. cit.* p. 3.

⁸⁴ H-G. GADAMER, *Verdad y método. op. cit.* p. 406.

para poder alcanzar una correcta comprensión, algo que a ojos de Vattimo no tiene cabida en la hermenéutica contemporánea, ya que la idea de la identificación entre el intérprete y el autor de un discurso introduce el ideal moderno del sujeto transparente que ha venido a desmentir la hermenéutica filosófica. Para Vattimo,

Toda hermenéutica del desvelamiento total, de la plena identificación con el “objeto” a interpretar, se justifica sólo, en último análisis, a partir de una concepción ontoteológica del yo, que considera como única verdad la dimensión del presente y entiende la historicidad como opacidad u obstáculo a eliminar.⁸⁵

Un ejemplo de ello lo encontramos en el tratamiento que le da Schleiermacher al prejuicio. Como señala Gadamer, Schleiermacher entiende que una de las causas de los malentendidos son los prejuicios.⁸⁶ Eliminar los malentendidos implica eliminar los prejuicios, que, a su vez, implica liberar al sujeto de su sujeción. Nos encontramos aquí con una fuerte influencia cartesiana que apuesta por la “disolución o Ilustración de todo prejuicio”.⁸⁷ Esto constituye una de las razones por las cuales Vattimo necesita ir más allá de la hermenéutica schleiermacheriana, pues entiende que:

La fase actual del pensamiento hermenéutico se podría legítimamente definir justo como aquella en la que nos esforzamos, también en el nivel metodológico, por construir un modelo de comprensión que asuma, explícitamente, como base, la productividad de la distancia histórica.⁸⁸

De hecho, tal y como muestra Vattimo en el texto que se acaba de citar, en el capítulo dedicado a la “hermenéutica y el modelo de la comunidad” en *Ética de la interpretación*, la hermenéutica de Schleiermacher se habría constituido sobre un determinado modelo de comunidad del que se deriva justamente el ideal de la transparencia del sujeto. En este texto, posterior a *Schleiermacher, filósofo dell'interpretazione*, Vattimo vuelve a los *Monólogos* de Schleiermacher, concretamente al tercer monólogo, que trata sobre la “concepción del mundo”. Allí, el problema hermenéutico, que en Schleiermacher es el problema de la eliminación del malentendido, es entendido a partir de la idea de comunidad. La comprensión se daría mediante la reconstrucción de la comunidad ideal entre el intérprete y el autor, en la que el lenguaje expresaría de manera transparente los pensamientos de cada uno y, por ende, en la que el sujeto pasa a ser “transparente” a costa del rol mediador del lenguaje. Todo ello dibuja una hermenéutica que, en última instancia, se funda sobre una metafísica de la presencia y, por ende, sobre una filosofía en la que la historia no tiene ningún espacio:

El ideal hermenéutico de la continuidad requiere ser definido más explícitamente como alternativa al modelado sobre la comunidad y la identificación, a riesgo, si no, de hacer imposible que en la hermenéutica se abra realmente espacio a la historia, a la innovación y a las “revoluciones” (sean kuhnianas o políticas).⁸⁹

Justamente por esto, por la relación estrecha que se da entre la metafísica y la hermenéutica, no podemos acercarnos al pensamiento de Vattimo únicamente a partir de la hermenéutica de Schleiermacher. A partir de Nietzsche y de Heidegger, Vattimo tomará consciencia de que la hermenéutica debe deshacerse de la

⁸⁵ G. VATTIMO, *Ética de la interpretación. op. cit.* p. 158.

⁸⁶ H-G. GADAMER, *Verdad y método. op. cit.* p. 346.

⁸⁷ *Ibid.* p. 346.

⁸⁸ G. VATTIMO, *Ética de la interpretación. op.cit.* p. 163.

⁸⁹ *Ibid.* p. 165.

constitución ontoteológica de la metafísica, asumiendo, por consiguiente, su vocación nihilista y secularizadora.

El nihilismo, un concepto central en la filosofía de Gianni Vattimo, ha influido profundamente en su enfoque hermenéutico. Vattimo ve el nihilismo como una fuerza liberadora, que nos impulsa a alejarnos de las verdades absolutas y a abrazar una comprensión más fluida y abierta del mundo. Este "pensamiento débil" sugiere que, en un entorno postmoderno, debemos aceptar la fragmentación y la pluralidad como condiciones inherentes de la existencia humana.

No obstante, el progreso tecnológico en la era digital introduce nuevos desafíos a esta perspectiva. La digitalización y la automatización han transformado radicalmente la forma en que interpretamos y comprendemos los textos, despersonalizando el proceso y, potencialmente, incrementando la fragmentación del sentido.⁹⁰ Si bien la hermenéutica de Schleiermacher, al igual que la de Vattimo, se fundamentaba en la interacción humana directa con el texto, estos avances tecnológicos podrían intensificar el nihilismo en un sentido menos positivo: erosionando el significado y la agencia humana en la interpretación.

Además, es necesario reflexionar sobre cómo estos cambios tecnológicos desafían la preeminencia del texto escrito en la hermenéutica. Tecnologías como el fonógrafo, que emergieron a finales del siglo XIX, comenzaron a desplazar el texto del centro del proceso interpretativo.⁹¹ Esto plantea la necesidad de reconsiderar la hermenéutica de Schleiermacher en un contexto donde la comunicación y la interpretación se han diversificado más allá del texto, abarcando nuevas formas mediadas por la tecnología.⁹²

La poshermenéutica, que surge en respuesta a las condiciones impuestas por la era digital, cuestiona las bases tradicionales de la comprensión textual. La proliferación de medios y la fragmentación de la información demandan una expansión de la hermenéutica que abarque no solo el texto escrito, sino también las nuevas dinámicas interpretativas que emergen en la interacción entre humanos y tecnología.

En este contexto, la obra de Vattimo, en su reinterpretación de Schleiermacher, adquiere una relevancia renovada. La poshermenéutica no solo amplía el campo de la interpretación, sino que también nos lleva a enfrentar las implicaciones del nihilismo en un mundo cada vez más dominado por la tecnología. La posible despersonalización y pérdida de sentido en la interpretación digital reflejan una profundización del nihilismo, lo que plantea cuestiones fundamentales sobre el futuro de la hermenéutica y la condición humana en la era tecnológica.

Gianni Vattimo aborda las tecnologías de la información como fuerzas que no solo facilitan la comunicación, sino que también modifican radicalmente la estructura de la realidad y la forma en que esta es percibida e interpretada. En su obra *La società trasparente*, Vattimo argumenta que estas tecnologías contribuyen a lo que él denomina la "sociedad transparente", un estado en el que la proliferación de medios de comunicación y el acceso masivo a la información desmantelan las jerarquías tradicionales del conocimiento y fomentan una mayor pluralidad de voces y perspectivas.⁹³ Para Vattimo, la transparencia que las tecnologías digitales promueven no es un simple acceso a la verdad, sino un proceso que debilita las

⁹⁰ J. D. CAPUTO, *Hermeneutics: Facts and Interpretation in the Age of Information*, Nueva York: Pelican: 2018.

⁹¹ FRIEDRICH KITTLER, *Aufschreibesysteme 1800/1900*, Múnich: Fink, 1985.

⁹² ALBERTO ROMELE, *Digital Hermeneutics: Philosophical Investigations in New Media and Technologies*, Londres: Routledge, 2020.

⁹³ G. VATTIMO, *La società trasparente*, Milán: Garzanti, 1989.

estructuras de poder y las narrativas dominantes, creando un espacio donde la realidad se fragmenta y se relativiza.

Este "debilitamiento" de las estructuras ontológicas, impulsado por la tecnología, refuerza su concepto de "*pensiero debole*" o "pensamiento débil". Vattimo sostiene que en un mundo mediado por la tecnología, la idea de una verdad única y absoluta se vuelve insostenible. Las tecnologías de la información, al multiplicar las fuentes de conocimiento y las formas de interpretación, hacen evidente la naturaleza contingente y siempre interpretativa de la realidad. Así, estas tecnologías no solo mediatizan la comunicación, sino que también transforman la ontología misma del ser, haciendo que el conocimiento se vuelva más fluido, fragmentado y situado en contextos específicos. En lugar de acercarnos a una verdad universal, las tecnologías nos confrontan con la diversidad y la multiplicidad de interpretaciones, algo que Vattimo ve como una oportunidad para avanzar hacia una sociedad más abierta y pluralista.