

# LENGUAJE, PENSAMIENTO E IDENTIDAD. LA VISIÓN ROMÁNTICA

*Marcelino Agís Villaverde*  
Universidad de Santiago de Compostela

Los autores románticos profundizaron en los problemas derivados del lenguaje y su comprensión, sentando las bases de la moderna hermenéutica filosófica y suscitando un tema que heredaría la filosofía posterior: la relación entre pensamiento, lenguaje e identidad. Los trabajos de Paul Ricoeur o de H.-G. Gadamer<sup>1</sup> (entre otros), sobre el nacimiento del paradigma hermenéutico en torno a las obras de F. Schleiermacher y W. Dilthey, han establecido con voz autorizada la relevancia de la reflexión sobre el lenguaje en el surgimiento de la hermenéutica moderna. Hay, no obstante, una interesante colección de autores románticos (Hamann, Herder, Humboldt, Schlegel, etc.) que constituyen los precedentes inmediatos de Schleiermacher y que van a defender una nueva reubicación de los estudios en torno al lenguaje, distinta a la orientación filológica y erudita, practicada hasta entonces. Nos proponemos rastrear la obra de estos autores para saber por qué surge la hermenéutica filosófica autónoma y universal y qué lugar ocupan sus estudios sobre el lenguaje en la constitución de una hermenéutica científicamente constituida. El nacimiento de esta disciplina, como en su momento de la propia filosofía, no se debe a un milagro aislado ni a la solitaria genialidad de unas cuantas mentes preclaras. Existen toda una serie de circunstancias históricas, cultura-

---

<sup>1</sup> Cf. RICOEUR, P.: "La tâche de l'herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey", en RICOEUR, P.: *Du texte à l'action*, Seuil, Paris 1986. Cf. tb. GADAMER, H.-G.: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1960 (1990<sup>9</sup>), pp. 177 y ss.

les, filosóficas y científicas que nos ayudan a entender la nueva orientación de la hermenéutica y la necesidad misma de practicarla.

## 1. LAS CIRCUNSTANCIAS EPOCALES

### LOS ALBORES DEL ROMANTICISMO

Pocas veces el tránsito de un siglo a otro habrá marcado tantas diferencias respecto de la concepción del mundo y de la vida como la experimentada entre los siglos XVIII y XIX. Mientras triunfaba la revolución francesa, en las postrimerías del siglo de las luces, los alemanes comenzaban a preparar un relevo filosófico que significaría a la postre una crítica global al espíritu de las Luces. El nuevo movimiento se iniciaba cuando a penas faltaban tres décadas para inaugurar un nuevo siglo con el llamado *Sturm und Drang* (“Tempestad e ímpetu”), rótulo procedente de una obra de teatro escrita por F. M. Klingler y que Schlegel adopta para denominar la nueva corriente de pensamiento que germinaba. Frente a la razón endiosada por la Ilustración, los románticos alemanes se decantan por el sentimiento, la pasión y la fuerza arrebatadora de la naturaleza que se funde con el espíritu humano, vinculando así la genialidad espiritual con la potencia sin reglas del orden natural.

“Es bello lo que nos recuerda a la naturaleza y despierta así el sentimiento de la infinita plenitud de la vida. La naturaleza es orgánica y la belleza suprema es, por tanto, eternamente vegetal, y lo mismo vale para la moral y el amor”, escribe Schlegel en uno de sus aforismos de *Ideas*, datado en torno a 1800. Y el mucho más moderado Goethe escribe:

Un libro vivo es la naturaleza,  
difícil de leer más no ilegible;  
tu pecho aspira, con ardiente anhelo,  
a que todos los gozos de este mundo,  
toda la luz del sol, todos los árboles,  
todas las playas y los sueños todos  
se junten y se fundan en tu espíritu...<sup>2</sup>

retomando así el entusiasmo de los primeros poetas y pensadores románticos respecto de la exaltación de la naturaleza, fundida, reunida o coleccionada como las páginas de un libro (*sammeln*) con el espíritu humano. También

---

<sup>2</sup> GOETHE: Mensaje (Sendschreiben), 1774.

arrebatado habría de ser el sentimiento patriótico, o mejor dicho, la búsqueda de una patria políticamente unificada a través de la lengua alemana, anhelo que desarrollaría Fichte en sus *Discursos a la nación alemana*. El marco ideológico de esta eclosión romántica se completa con su exaltación de la libertad y de los sentimientos fuertes frente al orden clasicista que encerraba en cánones y reglas la creación humana.

Conviene, sin embargo, distinguir la obra de los primeros representantes de este movimiento (Klinger o Lenz), de la segunda generación de poetas y filósofos del *Sturm* (Goethe, Schiller, en poesía y Jacobi o Herder, en filosofía) que son los que le dan relevancia histórica a esta nueva corriente de pensamiento, recuperando además cierta estima por el clasicismo que denostaban los iniciadores y que dará lugar al neoclasicismo romántico. A esta moderación del *Sturm* contribuyó la reflexión teórica y académica sobre las nuevas ideas, tarea de la que habría de ser protagonista la Universidad alemana que experimenta en esos años una importante transformación, sirviendo además de elemento aglutinador de las disciplinas científicas que van a modelar la hermenéutica moderna.

### LA UNIVERSIDAD ALEMANA

El pensamiento romántico, en su conjunto, es inconcebible sin la contribución institucional de la Universidad que no sólo reúne a destacados intelectuales y estudiosos en torno a ella sino que también avala con la transformación de sus disciplinas y planes de estudio la exigencia de una mayor autonomía del espíritu humano<sup>3</sup>.

Los hermanos Schlegel, August Wilhem y Friedrich, estudian en Göttingen, al igual que los hermanos Alexander y Wilhem von Humboldt. Es precisamente en esta Universidad donde el seminario de filología protagoniza una profunda renovación de los estudios de esta materia. F. A. Wolf, fundador de los estudios homéricos modernos, es uno de los estudiantes que asiste a estos seminarios, en donde la filología se erige en disciplina independiente de la Teología.

Gracias a la correspondencia entre Goethe y Schiller conocemos la admiración del primero por la Universidad de Jena, ciudad que será la cuna del

---

<sup>3</sup> Sobre este tema Cf. GUSDORF, G.: *Les origines de l'herméneutique*, Payot, París, pp. 170 y ss.

primer romanticismo. F. Schlegel permanece en Jena entre los años 1796 a 1801, Universidad de la que será *Privat Dozent*, y en la que defenderá su Tesis de Habilitación. Entre la nómina de profesores de la Universidad de Jena estará Schiller, como profesor de Historia; Fichte ocupará la cátedra de Filosofía entre 1793 y 1799. Schelling, Goethe y el joven Hegel viven también el ambiente de los cursos universitarios.

Pero la creación romántica por excelencia es la Universidad de Berlín. La capital prusiana no disponía hasta entonces de un centro superior de enseñanza e investigación y se le encarga a W. von Humboldt la tarea de iniciar estos estudios. La Universidad de Berlín abre sus puertas en 1810 y en ella van a colaborar como docentes, además de Humboldt, figuras tan egregias como Schleiermacher o Fichte. Su creación permite ensayar por primera vez en el plano institucional el ideal de la ciencia liberal de acuerdo con la concepción romántica, según la cual el conocimiento es un fin en sí mismo y base para la realización del espíritu humano. No es extraño, por ende, que la Universidad berlinesa se convierta en paradigma de los nuevos estudios, en donde tanto las Ciencias de la Naturaleza como las nacientes Ciencias del Espíritu (históricas, filológicas, filosóficas y críticas) van a experimentar una notable transformación epistemológica. El conocimiento va a conocer una humanización según la vía de la interiorización, pasando de la erudición cuantitativa a un conocimiento cualitativo que respete el genio y las peculiaridades del espíritu humano. Ya no interesa únicamente el objeto de las distintas ciencias sino el sujeto creador de los saberes que, paulatinamente se halla abocado a dialogar consigo mismo. No puede haber conocimiento, desde la posición romántica, si éste no se incardina con el ser humano y sus problemas. La nueva epistemología romántica es solidaria de la verdad que atañe al ser humano y pieza clave para devolver la identidad perdida u olvidada en el desarrollo pretérito de los saberes. De lo humano van a dar cuenta el conjunto de las ciencias, lo que afianza una preocupación interdisciplinar que aún hoy, cuando la especialización invita al aislamiento de cada uno de los saberes en su respectiva parcela, sigue teniendo vigencia. Un conjunto de disciplinas conviven y se relacionan en la institución universitaria para hacer progresar el conocimiento del hombre por el hombre. En Berlín dejan su huella en una primera etapa pensadores como Humboldt, Fichte, Schleiermacher, F. A. Wolf, J. C. Reil; y en una segunda etapa, Boeckh, Hegel, Droysen, Ranke, Dilthey. Buena parte de estas figuras del pensamiento universal van a contribuir al establecimiento y desarrollo de la Hermenéutica Filosófica desde el ámbito de las Ciencias del Espíritu.

La Universidad de Berlín, junto con la Academia de las Ciencias, se erigen en sendos centros del saber y de la investigación de la época. En ellos se materializa lo que Schleiermacher denominaba "aprender a aprender", valiéndose de los seminarios de libre discusión. Por todo ello, Berlín pronto se convertirá en uno de los principales centros europeos en lo relativo a la investigación en Ciencias Humanas, históricas, filológicas, etc. durante el siglo XIX. Aun cuando su creación responde a un proyecto político de relevancia nacional por parte del rey de Prusia. No en vano su primer Rector va a ser Fichte, un filósofo que anhelaba, como ya hemos dicho, la unificación de los estados alemanes, descubriendo en la lengua el elemento común que podría llevar a su unificación. Más allá de las autoridades académicas, estudiantes y profesores se enganchan en la vía del movimiento liberal para la reagrupación de los diversos estados soberanos de lengua alemana. De forma tal que, antes de su realización en el plano político en 1871, merced a la obra política de Bismarck, la unidad alemana se forja en el plano intelectual y espiritual. La grandeza de los investigadores universitarios, fundadores de las disciplinas modernas, fue mantener un riguroso respeto hacia los hechos y textos de su dominio epistemológico, sin olvidar que todas ellas estaban dirigidas a una ampliación del conocimiento humano. Sin esta exigencia humanista las Ciencias Humanas o Ciencias del Espíritu serían indignas de su nombre.

## 2. EL NUEVO PATRÓN HERMENÉUTICO

La hermenéutica romántica pasa de ser arte de la interpretación textual (*ars interpretandi*), con un componente esencialmente técnico, para tornarse ciencia de la comprensión (*Verstehen*). Y ello, en gran medida, porque asume el ingrediente antropológico propio de las nuevas Ciencias del Espíritu. Los románticos entienden al hombre no como un universo abstracto, sino como una realidad concreta, resultado del entrecruzamiento circunstancial del espacio-tiempo histórico y terreno. Casi al unísono los pensadores románticos profundizan en el pasado del hombre, en su historia, y en su interioridad, en su psiquismo, para dar razón de su ser. Fijándose, además, en otros elementos circunstanciales como son la lengua en la que se expresa o en la que nos ha legado sus testimonios, en la atmósfera cultural y en el espíritu del pueblo en el que hay que enmarcar sus textos y creaciones presentes, etc.

Una cierta paradoja envuelve al discurso hermenéutico en el romanticismo: por una parte, se quiere recuperar el pasado del hombre, restablecer la

relación con la tradición quebrada tras la ruptura que los ilustrados ejercieron sobre la tradición para afianzar la autonomía de la razón; por otra, la necesidad de dotar a las Ciencias del Espíritu de un paradigma epistemológico nuevo, presidido por el canon positivista que tan buenos resultados había aportado a las Ciencias de la Naturaleza. Pero el carácter especulativo de las Ciencias del Espíritu va a hacer impracticable una equiparación sin más entre la reconstrucción del pasado y la orientación positivista de las Ciencias de la Naturaleza. Lo positivo, en lo relativo a las Ciencias del Espíritu (filología, historia, mitografía, lingüística comparada, etc.) quedaba reducido a ser la sombra de lo especulativo, criterio último para examinar en perspectiva las creaciones espirituales del hombre en su devenir<sup>4</sup>. Pero ya no se trata de una especulación fantasiosa o abstracta: el pasado gana en profundidad y amplitud al hacerse más riguroso y eficaz el conocimiento de las lenguas y escrituras de oriente, y al avanzar en la raíz común de las lenguas europeas. Los confines de la historia se trasladan más allá de Homero y de la Biblia.

También la interpretación de los textos bíblicos experimenta una importante transformación en su tratamiento. Es cierto que en la Universidad romántica conviven la filología sagrada y la clásica, pero paulativamente las imposiciones teológicas respecto de la interpretación van perdiendo peso. La hermenéutica se seculariza en un doble sentido: por una parte, es en época romántica cuando se considera a la Biblia un libro escrito por hombres y para hombres (Lichtenberg, Herder); por otra se afianza una hermenéutica que ya no tiempo como objeto preferente la interpretación de los textos sagrados sino el conjunto del legado textual humano. Los filósofos toman el relevo de los teólogos y la hermenéutica comienza a sentirse cómoda ganando espacio a la teoría del conocimiento. El ejemplo más revelador es el de Schleiermacher, teólogo que descubre el problema de la interpretación para desvelar el mensaje de las Sagradas Escrituras pero que acaba practicando una hermenéutica más amplia, que bautizará como hermenéutica general (*Allgemeine Hermeneutik*), que hace acopio de las aportaciones de las distintas hermenéuticas regionales (filológico-literaria, jurídica y religiosa) bajo la égida de la filosofía del conocimiento. Con él nace un proyecto hermenéutico que tiene como centro el problema de la comprensión (*Verstehen*) de las creaciones del espíritu humano. Una línea que retomará Dilthey, historiador del pensamiento y filósofo de la comprensión, que sitúa a la hermenéutica como piedra

---

<sup>4</sup> Cf. FERRARIS, M.: *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milán, 1988, p. 118.

angular de su doctrina del conocimiento. Es esta filosofía hermenéutica, desarrollada a partir del concepto de la comprensión, la que llega hasta nosotros a través de filósofos de tradición germánica como Heidegger o Gadamer<sup>5</sup>.

Con el romanticismo, pues, comienza la segunda navegación para la hermenéutica, siendo la doctrina de la comprensión una de las mayores aportaciones de esta etapa. O por referirlo en palabras de Gusdorf, la hermenéutica ha devenido un *Novum Organon* de una dogmática reflexiva que monopoliza la inteligibilidad filosófica en busca de un fundamento ontológico nuevo<sup>6</sup>. Los románticos descubren la necesidad de una filología del espíritu, revelada a través de la filología de la letra. Esta nueva orientación va a modificar la perspectiva del trabajo textual puesto que la historicidad del texto va a remitir a la historicidad de la interpretación, máxima que vale tanto para los textos sagrados como para las letras profanas. De tal manera que la lectura supone la reconstrucción de dos temporalidades: la del autor y la del intérprete. Esta reconstrucción que va a ser entendida por los primeros románticos como un trabajo fundamentalmente filológico, alcanzará con Schleiermacher el carácter de un trabajo técnico-gramatical y psicológico sobre la *mens auctoris* y culminará en la perspectiva histórico-introspectiva de Dilthey que cree, románticamente, como el propio Schleiermacher, en la posibilidad de vencer el desdoblamiento psicológico entre autor y lector desde una perspectiva psicologicista. La aspiración de comprender al autor mejor de lo que él mismo se había comprendido se afianza en los nuevos fundamentos epistemológicos de las ciencias del espíritu, cuyos progresos en lo relativo a la reconstrucción del horizonte circunstancial de los textos del pasado (lengua, mentalidades, cultura) crearon la ilusión de una interpretación perfecta. Es a la Hermenéutica a quien se le adjudica la tarea de vencer la distancia lingüística, histórica y psicológica entre dos culturas. Ahora el intérprete se siente lo suficientemente arropado por la ciencia de la época como para penetrar no sólo en el espacio mental del objeto a interpretar, sino en el espacio mental del autor.

---

<sup>5</sup> Heidegger dedica al problema de la comprensión varios párrafos de *Sein und Zeit* y Gadamer advierte al comienzo de su monumental *Wahrheit und Methode* que la obra nace para responder a la pregunta ¿qué es la comprensión? En razón de ello pueden ubicarse dentro de una "Filosofía de *Verstehen*", cuyos primeros pasos corresponderían a pensadores como Schleiermacher y W. Dilthey.

<sup>6</sup> Cf. GUSDORF, G.: *Les origines de l'herméneutique*, p. 188.

Para reproducir el proceso comprensivo que nace con la hermenéutica romántica G. Gusdorf ha propuesto un esquema elíptico cuyos dos focos estarían ocupados por el objeto y el sujeto de la interpretación. La hermenéutica es el recorrido que va y viene del sentido entre los dos polos. De manera que el sujeto pone en cuestión al objeto, pero el objeto, a su vez, cuestiona al sujeto.

OBJETO DE LA INTERPRETACIÓN <-----> SUJETO DE LA INTERPRETACIÓN

Lo que llevará a que cada uno de estos polos esté obligado a rechazar su identidad porque la comprensión no se sitúa en un espacio absoluto. Asistimos a una relativización de los dos términos de la relación que proceden, en el curso de una negociación, al intercambio de sus significados respectivos. “El sentido así obtenido a fin de cuentas, aunque parece agotar al objeto, no permitiendo subsistir ninguna zona de sombra, al igual que el sujeto, que ha aportado los recursos de su saber y las capacidades de su espíritu, no es sin embargo más que provisional”<sup>7</sup>. En razón de ello, más que de una elipse hermenéutica habría que hablar de una espiral de inteligibilidad, que se desarrolla de acuerdo con el gran eje de la historia: el esquema de la espiral hermenéutica sería correlativo al esquema romántico de la sucesión de las épocas. Así, frente a los ilustrados que dispusieron el tiempo histórico de acuerdo con un eje longitudinal por donde marchaba el progreso de la humanidad hacia la plenitud futura, los románticos consideraron el valor de la inteligibilidad presente en cada época, sin esperar al futuro o al fin de los tiempos, siempre que seamos capaces de descifrarla. Cada época lleva en sí misma el secreto de su validez. “En una cierta época y en unas ciertas circunstancias - escribe Herder-, cada pueblo tuvo un momento de suprema felicidad, o bien no lo tuvo jamás... Cada nación lleva en sí mismo su centro de felicidad, lo mismo que cada esfera contiene en ella su centro de gravedad”<sup>8</sup>. Un esquema que años más tarde va a defender Ranke en sus conferencias “Sobre las épocas de la historia reciente”. Para Ranke, el historiador que hace revivir las

<sup>7</sup> GUSDORF, G.: *Les origines de l'herméneutique*, p. 203.

<sup>8</sup> HERDER, J. G.: *Une autre philosophie de l'histoire pour contribuer à l'éducation de l'humanité*, Aubier, París 1943, p. 183. Cit. por GUSDORF, G.: *Les origines de l'herméneutique*, p. 204. (Trad. esp. *Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, en *Obra Selecta*, Alfaguara, Madrid 1982, pp. 275 y ss.).



épocas del pasado se sirve de su conciencia personal como una escala de valor en la que el sujeto y objeto guardan una relación de reciprocidad. Por ello, es preciso renunciar a la ilusión de la interpretación total, al mismo tiempo que a la ilusión de la perfecta objetividad pues, cualquier mutación en el sujeto va a repercutir inevitablemente en la transformación del objeto. “El historiador –escribe Schlegel– es un profeta vuelto hacia el pasado”<sup>9</sup>. Ello implica que la progresión de la espiral hermenéutica opera de generación en generación una puesta en entredicho de las significaciones recibidas.

A mi modo de ver, este esquema de la hermenéutica romántica olvida, sin embargo, un elemento fundamental presente ya en la mentalidad de los primeros pensadores románticos y que luego será desarrollado y sistematizado por Dilthey: la capacidad del sujeto de la interpretación para introducirse con efectividad en la subjetividad del autor, y no sólo del objeto a interpretar. De tal forma que la interpretación aspira a una objetividad plena amparada en la ilusión romántica, señalada por Ricoeur entre otros, de que el intérprete pueda comprender al autor mejor de lo que él mismo se ha comprendido. Lo que daría lugar a un esquema con tres polos, en el que el nuevo elemento sería el sujeto interpretado, tan diáfano para el intérprete que no obscurece ni la identidad fuerte del sujeto de la interpretación ni la identidad reconstruida del sujeto interpretado.

Se ha atribuido tradicionalmente a Schleiermacher, o incluso a Dilthey, esta peculiar perspectiva de la hermenéutica romántica según la cual el intérprete comprende al autor mejor de lo que él mismo se comprendía, considerando que en la confrontación entre ambas mentalidades el primero inscribe al segundo en su territorio intelectual mediante una asimilación plena que es la que permite desvelar la significación y sentido de su texto. Gadamer, sin embargo, retrotrae a Schlegel tal propuesta resumiendo un aforismo de éste que data en torno a 1800 en el que defiende que para comprender a alguien es necesario ser más inteligente que él, luego tan inteligente y, finalmente, tan estúpido. Pues no basta comprender el sentido intrínseco de una obra oscura y confusa mejor que el autor la ha comprendido. Es necesario también ser capaz de conocer esta confusión misma hasta sus principios, caracterizarla y construirla. Por lo demás, es también Gadamer quien señala que en la fórmula atribuida a Schleiermacher: “comprender mejor a un autor de lo

---

<sup>9</sup> SCHLEGEL, F.: *Atheneum Fragmente*, § 80. Cit. por GUSDORF, G.: *Les origines de l'herméneutique*, p. 209.

que él mismo se habría comprendido” se plantea el acto comprensivo como la “realización constructiva de una producción”. Lo que implica poder hacer conscientes algunas cosas que al autor pudieron haberle quedado inconscientes. “Lo que Schleiermacher introduce aquí –en opinión de Gadamer– en su hermenéutica general es evidentemente la estética del genio. El modo de crear que es propio del artista genial constituye el caso modelo al que se remite la teoría de la producción inconsciente y de la conciencia que es necesario alcanzar en la reproducción”<sup>10</sup>. Una propuesta que también nos remite a Schlegel y a su *Filosofía de la Filología* en donde hallamos una reflexión muy del gusto romántico sobre el genio. Con ello completaríamos una historia temprana de la hermenéutica romántica que explica el nacimiento del paradigma hermenéutico no como un milagro debido exclusivamente a Schleiermacher sino a la herencia recibida de un conjunto de autores románticos que ayudaron a crear un nuevo horizonte interpretativo.

Ello no obsta para admitir que con esta objetividad plena a la que aspira la hermenéutica romántica se alcance la verdad absoluta. La verdad que se persigue es una verdad del hombre, inmersa por tanto entre los límites de su historicidad, y en la que el intérprete es más que nunca un instrumento más de esta investigación. La nueva situación hermenéutica cuenta con los medios materiales y espirituales disponibles en su tiempo por parte del intérprete, que como hemos puesto de manifiesto experimentan una importante ampliación por la renovada epistemología científica, y que permiten aspirar al esclarecimiento de una situación cultural distinta perteneciente a una época pasada. En razón de ello, se ha hablado de que el romanticismo supone un renacimiento del “pensamiento negativo”, caracterizado por la imposibilidad del hombre de acceder a lo absoluto. La hermenéutica romántica es la primera en haber explorado los confines de los dominios del espíritu humano, en los que la verdad parece indisociable de una investigación de la verdad que no se sabrá nunca en posesión de su objeto. Tanto en los comienzos de esta búsqueda como en sus postrimerías permanecerá un espacio inalcanzable, un misterio que habita en el corazón de lo real, y al que se intentará acceder por muy distintos caminos, entre ellos el pensamiento poético<sup>11</sup>. En efecto, el período romántico es el del descubrimiento del lenguaje poético como uno de los modos de acercamiento a la realidad en la medida en que la poesía canta

---

<sup>10</sup> GADAMER, H.-G.: *Wahrheit und Methode*, p. 193.

<sup>11</sup> Cf. GUSDORF, G.: *Les origines de l'herméneutique*, pp. 212-213.

lo que no se puede decir, aspecto éste que será retomado en nuestro siglo por Martin Heidegger, partiendo justamente de un poeta romántico, caso de Hölderlin<sup>12</sup>.

### 3. LOS NOMBRES DE LA HERMENÉUTICA ROMÁNTICA

#### JOHANN GEORG HAMANN (1730-1788)

Uno de los pioneros de esta hermenéutica del lenguaje poético como expresión del pensamiento es J. G. Hamann. Matemático y filósofo de formación, en 1757 tiene una revelación religiosa en Londres que marcará todo de su pensamiento. Como Kant, no se moverá mucho de su Königsberg natal una vez se retire allí en 1767, trabajando como traductor en una oficina aduanera y publicando sus reflexiones en escritos como: *Consideraciones bíblicas* (1758), *Cruzada de un filósofo* (1762), *Prolegómenos a la novísima interpretación de la antiquísima escritura* (1774), y su ensayo crítico anti-kantiano nunca publicado, escrito en torno a 1784, *Metacrítica del purismo de la razón*. Con él asistimos a una radicalización de la crítica tanto contra el dualismo kantiano responsable de la separación entre lenguaje y pensamiento, como contra la concepción de Kant que hace del lenguaje y del pensamiento un producto de la sensibilidad. El lenguaje es un órgano de la razón, nace con ella de tal modo que no puede existir razón sin lenguaje y lenguaje sin razón. En el hombre, opina Hamann, la razón no es algo separado y ajeno de la experiencia sino, al contrario, algo que se desarrolla a través de la experiencia humana y mediante el lenguaje. La concepción romántica del lenguaje, y en particular la concepción de Hamann, recupera una teoría del conocimiento ausente tanto en el racionalismo y en el empirismo, como en la filosofía trascendental kantiana. Ahora el lenguaje, en tanto que órgano de la razón, nos revela que “la sensibilidad y el entendimiento brotan, como dos troncos del conocimiento humano, de una sola raíz común de tal modo que los objetos son dados a través de la sensibilidad y pensados a través del intelecto”<sup>13</sup>. El lenguaje se erige en revelador de la naturaleza del ser humano, al albergar bajo su mediación todo lo relativo a la racionalidad y a la experien-

---

<sup>12</sup> Cf. HEIDEGGER, M.: *"Hölderlin und das Wesen der Dichtung"*, Frankfurt/Main 1937. (Trad. esp. *"Hölderlin y la esencia de la poesía"*, en *Arte y poesía*, F.C.E., México, 1985<sup>4</sup>).

<sup>13</sup> HAMANN, J. H.: *Sämtliche Werke*, Viena, 1949-57, III, p. 287. Cit. por MURA, G.: *Ermeneutica e verità*, p. 191.

cia, pero también a la sensibilidad y espiritualidad. Las palabras del hombre sintetizan dos dimensiones humanas fundamentales: la sensibilidad y la espiritualidad. Hamann lo expresa de la siguiente manera: "Las palabras tienen por lo tanto un poder estético y lógico. Como objetos sensibles y sonoros pertenecen, con todos sus elementos, a la sensibilidad y a la intuición, pero también, según el espíritu de su colocación, de su significado, al intelecto y a los conceptos"<sup>14</sup>. Con ello establece no sólo la naturaleza del lenguaje sino también la naturaleza de la razón. Concepción que ya ha soltado amarras del muy racional puerto de las consideraciones ilustradas para avanzar en las revueltas aguas del romanticismo filosófico.

En efecto, se trata de un autor que a pesar de vivir en pleno siglo XVIII es un crítico tenaz de la razón de las Luces, prototipo de la mentalidad post-ilustrada. El punto de partida de su pensamiento es la consideración del lenguaje como fundamento tanto de la razón como de la revelación, presupuesto que no habían tomado en consideración los pensadores del iluminismo. Es en el lenguaje donde nace la realidad y donde razón y revelación encuentran un medio concreto para su realización. Gracias a él disponemos de un horizonte común en forma de patrimonio histórico y de tradición de las naciones o, como dirá, algunos años después W. von Humboldt, una visión del mundo. Todo se construye con palabras, con el lenguaje, de ahí su aforismo: "sin palabras, ni razón ni mundo". Para Hamann es inconcebible una razón abstracta independiente del lenguaje que le sirve de soporte y de las circunstancias históricas en la que se desarrolla. Por eso, la razón no puede ocupar nunca el lugar preponderante en la creatividad del espíritu humano. Y ante la disyuntiva en la que se encuentra el hombre de tener que optar entre razón y revelación, se decantará abiertamente por la segunda. No en vano estamos ante un pensador religioso que repudia el frío racionalismo, responsable a sus ojos tanto en la época griega como en el pensamiento moderno de haber hecho pedazos la visión religiosa del mundo<sup>15</sup>.

Esta defensa del lenguaje y la sensibilidad frente a la razón, dará paso a su defensa del origen poético del lenguaje. La naturaleza, afirma Hamann

---

<sup>14</sup> HAMANN, J. H.: *Sämtliche Werke*, Viena, 1949-57, III, p. 288. Cit. por MURA, G.: *Ermeneutica e verità*, p. 191.

<sup>15</sup> Cf. FERRARIS, M.: *Storia dell'ermeneutica*, p. 120.

sólo nos aporta fragmentos (*disjecta membra poetae*); unirlos es tarea del sabio; interpretarlos la del filósofo; e imitarlos o darles forma la del poeta<sup>16</sup>.

En el siglo XVIII tiene lugar la controversia en torno al origen del lenguaje, que inicia Condillac en 1746 tras la publicación de su *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (Amsterdam), y que provocará una división de los filósofos en dos frentes: los que defienden el origen divino del lenguaje y los que afirman que se trata de una creación humana. Éstos últimos argumentan que se trata de un producto o de la naturaleza o del arte que surge por necesidades biológicas, desarrollándose a partir de gestos y gritos naturales. Contra los defensores de esta tesis se alzan numerosos teólogos cristianos, quienes van a plantear una compleja contrarréplica al defender que si el lenguaje es una creación humana debería ser producto del pensamiento, en tanto en cuanto la reflexión es el necesario punto de partida del lenguaje, tal como éste lo es del pensamiento. Pero puesto que todo pensamiento empleaba símbolos, el lenguaje estaba presupuesto en el acto mismo de creación de la simbolización, no pudiendo ser ésta una invención. La conclusión a la que se aferran los teólogos es la de que el lenguaje no es una creación humana sino que habría sido comunicado a los hombres por Dios, como un don milagroso<sup>17</sup>.

Uno de los exponentes más destacados de esta polémica, ya en época romántica, va a ser Herder, quien se enfrenta a los teólogos desarrollando propuestas de Hamann. Según Herder, el lenguaje crece en el hombre como el resto de sus facultades y no apareció totalmente terminado sino que fue evolucionando con el paso del tiempo. Por lo que el lenguaje no es ni más ni menos divino que otras facultades humanas. "El origen del lenguaje -va a escribir Herder en su *Ensayo sobre el origen del lenguaje*- sólo es, pues, divino en un sentido digno en la medida en que es humano"<sup>18</sup> y el hombre, según se describe en el *Génesis*, es imagen de Dios. A Hamann, no obstante, le preocupaba el alto grado de naturalismo con que Herder dotaba al hombre, lo que le impulsó a exponer su teoría del lenguaje, con el carácter fragmenta-

---

<sup>16</sup> HAMANN, J. G.: *Aesthetica in nuce*, Cit. por GUSDORF, G.: *Les origines de l'herméneutique*, p. 214.

<sup>17</sup> BERLIN, I.: *El mago del norte. J. G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*, Técnos, Madrid, 1997, pp. 147-148.

<sup>18</sup> HERDER, J. G.: *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, Obra Selecta, Ed. Alfaguara, Madrid, 1982, p. 231.

rio característico de sus escritos. Para él, la idea de que existe un proceso llamado pensamiento o razonamiento, que el hombre puede libremente articular mediante un conjunto de símbolos inventados y dirigidos a con el patrocinio de ideas que separan palabras y símbolos, apoyándose en un medio empírico, es una ilusión carente de sentido. El pensamiento no es otra cosa más que el uso de símbolos por lo que es ininteligible la noción de un pensamiento no-simbólico. Pensar es usar algo (imágenes, marcas en papel, sonidos) para denotar objetos. Los símbolos empleados pueden ser muy variados pero el pensamiento (y también el lenguaje) es la utilización de símbolos.<sup>19</sup>

El proceso de pensamiento puede establecerse del siguiente modo, según Hamann: el lenguaje es aquello con lo que pensamos, primer y último órgano y criterio de la razón. En nuestra mente las imágenes son anteriores a las palabras y se crean merced a las pasiones.<sup>20</sup> De modo que, primero nuestras imágenes y después nuestras palabras se transforman de acuerdo con nuestra experiencia sensible. Todos los conceptos y categorías no son más que ordenamientos de los símbolos. Y, finalmente, establecerá el carácter intersubjetivo de nuestro pensamiento y lenguaje: el hombre piensa y actúa en respuesta a sus semejantes. Su naturaleza no se entiende sino en continua comunicación (con Dios y con los demás seres). Hasta el punto de que para Hamann la esencia del ser humano es la interrelación entre los otros y yo, así como entre Dios y yo. Dado el carácter religioso de su pensamiento, no es extraña esta búsqueda de una fundamentación divina: arte, pensamiento y religión tiene su origen en Dios, que nos habla como un padre para darnos a conocer los rudimentos del lenguaje, regalándonos de este modo nuestro mundo humano.

---

<sup>19</sup> Cf. BERLIN, I.: *El mago del norte*, pp. 151-152.

<sup>20</sup> Puede apreciarse aquí la huella dejada por Rousseau quien, en su *Ensayo sobre el origen de las lenguas* va a escribir: "Se puede, pues, creer, que las necesidades dictaron los primeros gestos y que las pasiones arrancaron las primeras voces." ROUSSEAU, J.-J.: *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, Akal, Madrid 1980, p. 32. Y algo más adelante añade, "No se empezó a razonar, sino por sentir. Se pretende que los hombres inventaron la palabra para expresar sus necesidades: tal opinión parece insostenible" Op. Cit. pp. 32-33. Rousseau se está refiriendo críticamente a las tesis de Condillac en su *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, en donde este autor defiende que fueron las necesidades las que llevaron a los hombres a expresarse.

Pensamiento y lenguaje se equiparan en la obra de Hamann, quien no duda en situar a ambos conceptos como equivalentes. Y la filosofía que pretende ser crítica de las cosas o ideas acerca de éstas no es más que un conjunto de palabras acerca de palabras, una crítica de nuestro uso del lenguaje y de los símbolos. Si existiera una estructura metafísica de las cosas que nos permitiera captarlas directamente o si nuestro lenguaje se correspondiese con una estructura objetiva, entonces la filosofía podría ser un método para aprehender la realidad. Pero esto es para Hamann una concepción falaz, con la que se construyó el racionalismo. No existe una correspondencia entre un mundo objetivo y el hombre con sus instrumentos (lenguaje, ideas, etc.). “Sólo hay un fluir de sensaciones, internas y externas, colores, gustos, visiones, sonidos, olores, amor y odio, pena lástima, indignación, temor, veneración, esperanza, remordimiento, rabia, lucha y, sobre todo, fe, esperanza, amor a las personas, a los demás seres humanos o al Creador y Padre del mundo y de los hombres, Dios Todopoderoso”<sup>21</sup>.

Hamann va a enfrentarse a todos los autores ilustrados que consideran los Textos sagrados como mitos, expresión de una mentalidad primitiva, muy inferior a la verdad racional. Aun admitiendo el carácter mitológico de los esquemas del pensamiento arcaico, Hamann va a plantear una nueva mitología, retomada después por Schlegel, Schelling y el joven Hegel, capaz de captar el sentido del mito en cuanto mito. Una actitud que se adelanta en más de un siglo al trabajo de la hermenéutica del mito en el siglo XX<sup>22</sup>. En razón de ello, Hamann va a rechazar la desmitificación de la Escritura que proviene tanto del racionalismo como de la hermenéutica filológica que pretende captar mediante la aplicación de técnicas y reglas histórico-críticas el sentido de la revelación divina en la Escritura. Comprender las Escrituras, va a defender Hamann, no depende de la razón filosófica.

La relación entre lenguaje y pensamiento es evocada por este autor al referirse al habla como una forma de traducción de una lengua angélica a una lengua humana, en la que los pensamientos devienen palabras, las cosas nombres, las imágenes signos, etc. Este modo de traducción hablado lo compara con el envés de una tapicería puesto que también en el estado presente

---

<sup>21</sup> BERLIN, I.: *El mago del norte*, p. 161.

<sup>22</sup> Sobre este tema puede verse AGÍS VILLAVERDE, M.: *Mircea Eliade: una filosofía de lo sagrado*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago, 1991, pp. 117 y ss.

de la humanidad el conocimiento se mantiene en el reverso del sentido: lo que nosotros vemos de la verdad no son más que hilos desordenados, mientras que en la otra parte de la tapicería el diseño del artesano divino permanece oculto. Su teoría del lenguaje, debido fundamentalmente al sesgo religioso de su pensamiento, es también una doctrina de la verdad. Sólo la referencia escatológica puede esclarecer el peregrinaje en el que se encuentran los hombres con respecto a la verdad. Una verdad que como habían mantenido Agustín de Hipona o Tomás de Aquino se complace en ocasiones en vencer la soberbia del hombre con la oscuridad. De ahí que para Hamann todas las formas de hermenéutica empeñadas en el desvelamiento de sentido, reenvíen al drama primitivo de la ocultación de ese sentido. Con ello se aleja Hamann del pensamiento negativo romántico que prohibía la substitución del pensamiento humano por el absoluto pensamiento de Dios. Y, si bien comparte con los demás románticos, su interés por el lenguaje poético como otro camino hacia el conocimiento, lo hace considerando esta vía como una forma de aproximación a la poesía absoluta (Dios), y no circunscribiendo la tarea hermenéutica en el interior del dominio de las significaciones humanas<sup>23</sup>.

En sintonía con su concepción del lenguaje y del pensamiento, Hamann va a detentar una particular visión del concepto de "comprensión". Con su estilo a la vez atrayente y oscuro va a defender que comprender equivale a penetrar en el vocabulario a través de la "pasión de un amigo, de un íntimo amante", críptica expresión en la que parece tener gran protagonismo la fe y la creencia y en modo alguno las reglas y normas de una hermenéutica entendida en sentido técnico. Todas las palabras, opina Hamann, tienen el mismo sentido, pues sentido y palabras son la misma cosa, siendo la conexión entre palabras y significado indisoluble y única. Las palabras son el vehículo del sentimiento y aplicarles fórmulas analíticas equivale a despojarlas de vida. Pues eso y no otra cosa son las palabras: una representación de la vida. Así, cuando Hamann escribe "para mí cada libro es una Biblia"<sup>24</sup> no está expresando ninguna forma de panteísmo sino que cada autor late y se transparenta en su libro, por lo que para comprenderlo necesitamos una visión directa, conectando con el sentido que el autor quiso dar a su obra, con su tiempo, intenciones y con el mundo que lo rodeaba. Y ello es una forma de acceder a lo que Dios nos dice en la historia y la naturaleza. Así, pues, contra

---

<sup>23</sup> Cf. GUSDORF, G.: *Les origines de l'herméneutique*, p. 217.

<sup>24</sup> HAMANN, F.: B i 309.11. Cit. por BERLIN, I.: *El mago del norte*, p. 156.



el análisis racional, sometido a reglas, Hamann prefiere el sentido del diálogo, la comunicación y la comprensión inmediata, conseguida a través del elemento empático, del “sentir con”, que Herder y Dilthey denominarán “Einfühlung”.

Además del valor intrínseco de su obra, Hamann es el maestro e inspirador de Herder, a quien le inculca la necesidad de estudiar la literatura oriental y los clásicos greco-latinos, el habla popular y la íntima conexión entre lenguaje y pensamiento, medio físico y estructura fisiológica de los distintos tipos humanos. Lo que va a orientar a Herder hacia una psicología social, hacia una visión de los hombre entretejida en una textura de creencias, instituciones, formas de vida, sin las cuales la tarea de interpretar cualquier creación del espíritu humano se vuelve poco menos que inalcanzable. Es verdad que Herder trazaría un camino propio, dando a su obra un cuño original, pero ello no obsta para reconocer la incitación intelectual que tuvo Hamann sobre él.

#### **J. G. HERDER (1744-1803)**

Johann Gottfried Herder comparte, junto con Hamann, Humboldt o Schlegel, el mismo ideal de superación del dualismo establecido por Kant entre pensamiento y realidad, que situaba al lenguaje en un segundo plano con respecto al pensamiento. Con Herder apreciamos cómo esta orientación gnoseológica se invierte puesto que, según su punto de vista, sólo a través del lenguaje podemos acceder al reino del pensar, al que es coesencial el lenguaje. El origen del pensamiento es el lenguaje y el origen del lenguaje es el pensamiento. El lenguaje, por tanto, no es un simple medio para comunicarnos, sino que expresa a la perfección la naturaleza humana. “*El hombre – escribe Herder –, desde la condición reflexiva que le es propia, ha inventado el lenguaje al poner libremente en práctica por primera vez tal condición (reflexión)...* Esta reflexión la posee con carácter distintivo y es esencial a su especie; por ello le pertenece también el lenguaje y el propio invento del mismo”<sup>25</sup>. El hombre se distingue del animal gracias a la reflexión, responsable a su vez de la aparición del lenguaje, que fija sensaciones y sentimientos a través de signos lingüísticos. En el signo lingüístico están unificados tanto la sensibilidad como la interioridad espiritual y cognoscitiva, convirtiéndose

---

<sup>25</sup> HERDER, J. G.: *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, Obra Selecta, Alfaguara, Madrid 1982, p. 155.

el lenguaje en la mediación fundamental del conocimiento y, por ende, también en la fuente de la filosofía hermenéutica.

A pesar de defender que el lenguaje es un don de Dios, aclara que su invención se debe al hombre, siendo su producto más refinado y el que nos ayuda a entender su auténtica naturaleza y esencia. Una naturaleza que sabe imponer su capacidad propia de comprensión intelectual y lingüística, incluso frente a la palabra de Dios, pues también ésta debe ser reconocida y comprendida. El lenguaje es entendido por Herder como inherente a la naturaleza humana y vinculado a su historicidad. Algunos autores han insistido en la influencia de la *Scienza Nuova* de Vico en esta concepción herderiana que relaciona la lingüisticidad y la historicidad del hombre, indicando que lo que separa al hombre del animal, para ambos autores, es un salto cualitativo marcado por el lenguaje, en tanto que capacidad autónoma de reflexión en la que se descubre el verdadero ser del hombre.<sup>26</sup> Pero Herder apuntará además la íntima conexión entre la lengua y el carácter nacional, concepto muy relacionado con la noción de Espíritu (*Geist*), cuyas repercusiones en la hermenéutica filosófica hemos indicado ya.

El lenguaje, para Herder, no es un producto de la actividad pura del pensar, como defendieron algunos filósofos racionalistas, ni tampoco un producto de la sensibilidad, como defendió, entre otros Condillac. Su aportación consistirá en precisar el nexo entre lenguaje, razón y humanidad que ya se vislumbra en algunos escritos de Hamann. En polémica con Condillac y Rousseau va a precisar sus posiciones respecto a la tríada conceptual antes citada. En su teoría sobre el origen del lenguaje, Condillac había reducido al hombre a una condición mecánica, a una dimensión animal. Rousseau a través de su hipótesis del surgimiento del lenguaje en un estado de naturaleza, como lenguaje natural, había elevado al animal a un plano humano. En realidad, va a defender Herder, no existe tal nexo entre lo inarticulado pre-

<sup>26</sup> "L'ispirazione vichiana di Herder -afirma G. Mura- è evidenziata dalla considerazione del linguaggio come fatto specificatamente umano e storico, come il frutto eminente dell'attività dell'uomo nella storia, e come ciò che permette all'uomo di conoscere storicamente la propria natura. È per il linguaggio che è stata possibile lo svolgimento della storia dell'uomo, la nascita dei diversi popoli con le loro diversità linguistiche, esistenziali, culturali, è stata possibile la costituzione delle leggi e la manifestazione de tute le piú alte creazione dello spirito humano." MURA, G.: *Ermeneutica e verità*, p. 189. Cf. tb. APEL, K. O.: *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn, 1963.

lingüístico y la articulación lingüística, demostrando lo absurdo de plantear la existencia de reliquias de un lenguaje natural, voz de la naturaleza. El hombre no habla por naturaleza, como lo muestra el hecho fácilmente comprobable de que un neonato es mudo si se prescinde de su llanto, y tampoco puede expresarse con sonidos, representaciones, ni impulsos, como lo harían los animales. El hombre es, en este sentido, el más desprotegido de todos los animales, un auténtico huérfano en la naturaleza. Todo ello pone de manifiesto el salto cualitativo que se produce de los animales al hombre, siendo el modo de ser humano la intención consciente o reflexión. Solamente en razón de esta condición humana poseemos lenguaje. Cabría esperar que Herder realizase a tenor de estas críticas a Condillac y Rousseau una defensa del origen divino del lenguaje, pero sorprendentemente va a enfrentarse a J. P. Süssmilch y al batallón de teólogos abanderados de esta propuesta, afirmando que son los hombres los que han inventado su lenguaje. La humanidad, como ya había sugerido Vico, consiste esencialmente en la lingüisticidad, siendo la lengua el receptáculo de las etapas esenciales del desarrollo de la humanidad. La defensa del origen divino del lenguaje, escribe Herder en las postrimerías de su *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, “enpequeñece a Dios con los más mezquinos antropomorfismos”<sup>27</sup>. Siendo la huella de Dios en el hombre el hecho mismo de haberlo creado a imagen y semejanza divina. “El origen humano –afirma Herder– muestra a Dios en su luz más poderosa: la de presentarnos su obra, un alma humana, creando y recreando por sí misma una lengua, por ser obra suya, por ser un alma humana”<sup>28</sup>. La reflexión de la que nace el lenguaje representa la superioridad del intelecto sobre las sensaciones y la imaginación. La reflexión a la que apela Herder para explicar el origen del lenguaje y, en última instancia, el modo de ser y la esencia humana, es entendida como una intencionalidad intelectual consciente frente a las cosas, y da lugar a que éstas estén representadas en el alma mediante los signos significativos. La reflexión se expresa mediante signos, que equivalen a una especie de “palabra interior”. Por ello, el lenguaje es primeramente “palabra interior” por ser coesencial a la actividad del pensamiento, en donde se produce una especie de diálogo del alma consigo misma, y sólo al manifestarse se convierte en “palabra exterior”.

---

<sup>27</sup> HERDER, J. G.: *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, p. 231.

<sup>28</sup> IBID.

“Así, pues, –escribe Herder– todas las dificultades se reducen a las dos siguientes hipótesis comprobables:

1) a que, no siendo los sentidos sino tipos de representaciones del alma, ésta tenga sólo representaciones claras, es decir, a que posea una propiedad, con la cual poseerá lenguaje interno;

2) a que, no siendo todos los sentidos, especialmente en la niñez, otra cosa que tipos del sentir del alma y poseyendo éste siempre, por una ley natural de la sensibilidad natural, su sonido inmediato, tal sentir se limite a tener la nitidez de la propiedad: así tendremos ya la *palabra* del lenguaje externo”<sup>29</sup>.

El lenguaje es un órgano de la razón y, por tanto, se dirige, como ella, hacia la captación de la verdad. Rasgo que ya se puede comprobar a través del esfuerzo veritativo del mito. No es que Herder considere al mito verdadero, pero expresa la verdad manifestada a través del lenguaje en una determinada cultura, en un momento específico de la historia humana. En razón de ello, Herder no es partidario de una desmitificación del mito, ni de una interpretación que lo reduzca a la razón universal y abstracta, porque ello sería despojarlo de su auténtico modo de ser, enajenándolo de su razón histórica expresada a través del lenguaje. En esto coincidirá la hermenéutica del mito de Herder con Hamann o Dilthey; ambos reconocen la verdad del mito en tanto que expresada en una forma particular de lenguaje (hermenéutica morfológica).<sup>30</sup> La originalidad de Herder en el tratamiento del mito será la de inaugurar un precepto hermenéutico caracterizado por una actitud *simpatética* en el análisis e interpretación de dichos relatos, superando así tanto los límites de una aproximación erudita como una perspectiva etnocéntrica, muy a menudo eurocéntrica, que afirma la superioridad mental de los modernos respecto de los antiguos. Comprender un texto o un relato mítico significa, ante todo, enmarcarlo en la historia pero no para no para relegarlo a lo arcaico y superado sino para captar su sentido peculiar, inaccesible para una razón metahistórica e universal. “Todo libro de un tiempo antiguo –escribe Herder–, de una nación

<sup>29</sup> HERDER, J. G.: *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, p. 176. Con anterioridad ya había aclarado con respecto al origen del lenguaje que el primer rasgo de conocimiento ha sido una palabra del alma, y con él se ha inventado el lenguaje humano. HERDER, J. G.: *Op. Cit.*, p. 156.

<sup>30</sup> Cf. VERRA, V.: *Mito, rivelazione e filosofia in J. G. Herder e nel suo tempo*, Milán, 1966, p. 65. Cit. por MURA, G.: *Ermeneutica e verità*, p. 190.

extranjera, debe ser explicado ajustándose a aquel tiempo y a aquella nación, y es absurdo que un escrito sea igualmente inteligible por todos los hombres, por todos los pueblos, por todos los siglos”<sup>31</sup>. De tal manera que el fin de la historización no es enfatizar la distancia temporal y la diversidad crítico-reflexiva de los modernos, sino aproximarse al contexto de la obra en cuestión. Esta va a ser la comprensión morfológica propugnada por Herder. A partir de ella el mito adquiere el valor de representación de un pensamiento, de una “lógica”, de una concepción del mundo humana, si bien muy anterior a la lógica de la filosofía y a las coordenadas del pensamiento moderno.

Esta y otras actitudes filosóficas de Herder son el reflejo de la influencia que ejerce sobre él el pensamiento de Hamann, quien lo había aleccionado sobre el necesario rechazo de las reglas que el racionalismo ilustrado había impuesto en todos los órdenes de la cultura. El reglamentarismo en el ámbito de lo que Dilthey llamará las Ciencias del Espíritu lo único que consigue es poner límites, y de este modo frenar, la capacidad creadora del hombre. En lo que se refiere a la hermenéutica, fue una consideración general, que se detecta en la obra de Schleiermacher, el rechazo de una interpretación entendida únicamente como aplicación de reglas técnico-gramaticales. Apostar por una interpretación reglamentarista significa despojar a los textos de su vida y, en consecuencia, hacerse con una comprensión deformada de los mismos. Por eso la hermenéutica de Schleiermacher además de contar con el auxilio técnico de reglas interpretativas técnico-gramaticales, opta por una segunda vía más psicológica, en la que la comprensión cuenta con una comunicación congenial entre autor e intérprete.

La preocupación de Herder por el problema del lenguaje surge ya en sus primeros escritos. Así cuando en 1767 aparece *Sobre la literatura alemana reciente. Fragmentos* (inicialmente anónimo), hallamos la siguiente declaración: "quien escribe sobre literatura de un país no debe desatender su lengua". Y ello porque el pensamiento está unido a las palabras, siendo el lenguaje el "instrumento, depósito y compendio de la literatura". Herder habla de varias etapas en la lengua y las describe estableciendo un paralelismo con las edades biológicas del ser humano. Habría una primera edad infantil de las lenguas, caracterizada por su tosquedad y grandes limitaciones expresivas; una adolescencia encarnada por la época de los poetas, en la que la lengua

---

<sup>31</sup> HERDER, J. G.: *Über die Göttlichkeit und den Gebrauch der Bibel*, cit. por FERRARIS, M.: *Storia dell'ermeneutica*, p. 124.

floreería de la mano de poetas como Homero. Una madurez en la que la lengua deviene "bella prosa", alejándose de la naturaleza y de la poesía. Y habría finalmente una etapa de vejez de las lenguas en donde se cuida lo correcto, no lo bello: esta es la edad de la filosofía. Es curioso comprobar como Herder ubicaba a la lengua alemana de su época entre la edad madura y la vejez: entre lo sensible y lo correcto; entre lo bello y lo perfecto; por lo que sólo le faltaba un pequeño paso para llegar a la edad de vejez en la que alcanzaría el estilo claro y correcto de la filosofía, si así lo decidía. A tenor de lo sucedido a lo largo de todo el siglo XIX en el ámbito filosófico, y muy especialmente por lo que representa como culminación de un proceso la obra de Hegel, podría decirse que las previsiones de Herder resultaron proféticas en lo que se refiere a la maduración o evolución de la lengua alemana decantándose hacia la claridad y corrección impuestas por el protagonismo de la filosofía de la época.

La defensa de una etapa de madurez filosófica de las lenguas no va a impedir que ya desde sus primeros escritos apreciemos en Herder un cambio con respecto a una estética literaria que despreciaba lo popular. Ahora, va a argumentar el autor, una obra gana en riqueza si el escritor sabe incorporar las resonancias populares adheridas a la lengua viva. Si los escritores –dice Herder– “aprovechan el peculiar sentido de su lengua, extrayendo ventajas de lo superfluo e irregular de la misma, escribiendo como sólo en esa lengua puede escribirse, constituirán un tesoro de la nación”<sup>32</sup>. Un autor original no es el que imita modelos foráneos sino el que conoce el espíritu de su pueblo y escribe en sintonía con su idiosincrasia; un escritor original, va a defender Herder, es un escritor nacional que escribe en un lenguaje vivo. También la cultura y las lenguas clásicas deben conocerse, encuadrándolas en su contexto histórico, pero no admitiendo las constricciones que, en su opinión, imponían el latín y la cultura romana a la educación alemana.

En suma, la preocupación por el lenguaje va a ser una constante en la obra de Herder, realizando además –tal como ha señalado Apel–, un amplio trabajo de ampliación y síntesis antropológica de la bibliografía empírico-genética sobre el lenguaje. Su pensamiento más profundo y actual se produce en torno al lenguaje, desplegando un modelo hermenéutico que tiene en el concepto de *Einfühlung* (empatía comprensiva) su centro y que habría de

---

<sup>32</sup> RIVAS, P.: "Introducción", en HERDER, J. G.: *Obra Selecta*, pp. XVII-XVIII.

ejercer una enorme influencia en el paradigma de la naciente hermenéutica filosófica.

### WILHELM von HUMBOLDT

Otro de los autores románticos que tuvieron como tema de preocupación preferente al lenguaje fue Humboldt (1767-1845), hasta el punto de ser considerado el padre de la lingüística moderna. Humboldt profundiza en la conexión apuntada por Herder entre lengua y carácter nacional, afirmando que las estructuras distintivas de cada lengua condicionan la elaboración de un pensamiento propio. Sus trabajos contaban con una sólida apoyatura empírica: después de estudiar una amplia variedad de lenguas (entre ellas el chino, malayo, el vasco, lenguas semíticas, etc.) concluyó que la gran diversidad de estructuras existentes permitía establecer una relación necesaria entre la lengua y la mentalidad de cada pueblo.

“Podemos dar por generalmente aceptado -escribe Humboldt- lo siguiente: que las diversas lenguas constituyen los órganos de los modos peculiares de pensar y sentir de las naciones; que son muchísimos los objetos que en realidad son creados por las palabras que los designan (...); y, finalmente, que las partes fundamentales de las lenguas no han surgido de manera arbitraria y, por así decirlo, por convención, sino que son sonidos articulados que han brotado de lo más íntimo de la naturaleza humana y que se conservan y se reproducen”<sup>33</sup>.

El lenguaje era entendido por Humboldt como una creación continua del espíritu humano que caracterizó como *energeia* (actividad), mientras que la lengua la consideró como *ergon* (obra). Es la lengua la que crea el pensamiento, ofreciéndonos realidades desconocidas y no sólo describiendo las realidades conocidas. Con Humboldt se inicia la distinción entre el lenguaje como realidad creativa (*energeia*) y la lengua como producto determinado de esta actividad (*ergon*), que está en la base de la filosofía hermenéutica hasta Gadamer. Esta distinción va a ser equiparada por Gadamer a la bina “forma lingüística” y “contenido transmitido”, aspectos que no pueden separarse en la experiencia hermenéutica. “Si cada lengua es una acepción del mundo, no

---

<sup>33</sup> HUMBOLDT, W. von: “Sobre la influencia del diverso carácter de las lenguas en la literatura y en la formación del espíritu”, en *Escritos sobre el lenguaje*, Península, Barcelona 1991, p. 61.

lo es tanto en su calidad de representante de un determinado tipo de lengua (que es como considera la lengua el lingüista), sino en virtud de aquello que se ha hablado y transmitido en ella<sup>34</sup>. Heidegger insistirá también en esta distinción entre lengua y lenguaje, asignando a la hermenéutica la función de comprender el fundamento originario del lenguaje y reservando a las ciencias lingüísticas la misión de describir las estructuras de la lengua<sup>35</sup>. Así, pues, para Humboldt, la lengua no puede ser comprendida sin el lenguaje y, a su vez, la potencia creativa del lenguaje no puede ser sacada del contexto de la lengua que le sirve de soporte. Lengua y lenguaje se necesitan recíprocamente.

Esta concepción del lenguaje, como órgano formador del pensamiento, desvela la teoría del conocimiento implícita en la hermenéutica romántica. El desarrollo de la relación entre lenguaje y pensamiento sintetiza la espiritualidad y la experiencia, a través de la mediación de los signos lingüísticos. Este aspecto, junto con la amplia reflexión que Humboldt dedica al “ideal de la humanidad”, conforma las coordenadas principales de su pensamiento. Sus meditaciones sobre el ideal de la humanidad recoge todo lo que de creativo y vital manifiesta el hombre en la historia. En la obra de Humboldt se dan las tres condiciones que contribuyeron al nacimiento de la hermenéutica moderna: la maduración de la ciencia filológica, la aparición de la conciencia histórica y la transformación de la filosofía.

“La hermenéutica, entendida como ciencia general de la comprensión, resulta de un triple acontecimiento aparecido a finales del siglo XVIII: la transformación de la filología en *Altertumswissenschaft*, la emergencia de la conciencia histórica y los comienzos de

<sup>34</sup> GADAMER, H. G.: *Wahrheit und Methode*, p. 445. La correlación entre idioma y concepción del mundo ha sido estudiada también por Wolf-Sapir.

<sup>35</sup> Heidegger, según señala Jean Quillien, valora a Humboldt como uno de los más eminentes filósofos occidentales sobre el lenguaje, hasta el punto de que lo considera el autor que ofrece mayor luz sobre la cuestión del hombre. Aunque le reprocha que no se haya percatado de que es la lengua quien habla y no el hombre. Cf. QUILLIEN, J.: “Pour une autre scasion de l'histoire de l'herméneutique. Les principes de l'herméneutique de W. von Humboldt”, en LAKS, A. Y NESCHKE, A. (Ed.): *La naissance du paradigme herméneutique: Schleiermacher, Humboldt, Boeckh, Droysen*, Presses Universitaires de Lille, 1990, p. 87.



la ciencia de la historia, la revolución realizada por Kant en el orden filosófico<sup>36</sup>.

En la obra de Humboldt confluyen estas tres circunstancias, cuya articulación le permitió constituir un saber que tenía por objeto el hombre, o más exactamente la humanidad en el hombre. Este saber, perfilado por Humboldt en la última década del siglo XVIII, lo bautizó como *philosophische Menschenkenntnis* (conocimiento filosófico del hombre), y se ocupaba del estudio de los hechos humanos y de su sentido. En el fondo, se trataba de una comprensión de la humanidad en la totalidad de su devenir, descubriendo su sentido a través de la interpretación de los signos que deja, depositados especialmente en las lenguas que no ha cesado de producir. Humboldt demuestra su competencia tanto en el ámbito de la filosofía, como en el de la filología y la historia. Es, primeramente, un pensador formado en el ámbito de la *Aufklärung* berlinesa y de la metafísica de Leibniz y Wolf. Realiza una lectura crítica de Kant, retomando la pregunta kantiana “¿qué es el hombre?” y ampliando la visión teórico-científica del mundo a todas las formas humanas de comprensión, reubicando la problemática del conocimiento en el ámbito de la *Verstehen*. En cuanto a su competencia filológica es preciso recordar que participa en 1788 y 1789 en el seminario de Heyne, dedicado a la *Iliada*, a Esquilo y a Píndaro. En la década de los años 90 trabaja con intensidad en varias investigaciones filológicas, realizando distintas traducciones de autores clásicos. Su competencia histórica nace de la sólida formación que recibe en este campo, junto con sus enseñanzas en la Universidad de Göttingen. El tema va a preocuparle, publicando en 1821 un libro titulado *La tarea del historiador*, que influiría en Ranke y, en general, en la historiografía alemana del siglo XIX. Esta triple competencia le permite elucidar la gran cuestión de

---

<sup>36</sup> QUILLIEN, J.: "Pour une autre scasion de l'histoire de l'herméneutique. Les principes de l'herméneutique de W. von Humboldt", p. 89. Aclarando el sentido de la transformación de la filosofía realizado por Kant, escribe Quillien: "Un large parcours est encore nécessaire, que Kant lui-même a commencé d'entreprendre avec la *Critique de la faculté de juger*, dont le but est de surmonter le divorce entre la nature, dénuée de sens en tant qu'objet de la physique, et le sens seulement postulé de la raison pratique, et de comprendre la compréhensibilité du monde considéré en tant que totalité comme condition, pour l'homme, de sa propre compréhension de soi. Là est la véritable révolution de Kant, dans cette saisie que la question fondamentale de la philosophie est de comprendre, et de comprendre ce que c'est comprendre. C'est l'originalité de Humboldt que de s'être élevé à la conscience de cette signification profonde de la révolution kantienne." Op. Cit., pp. 94-95.

su época “¿qué es el hombre?”, planteando hacia finales de siglo su proyecto de una antropología filosófica integral en la que las consideraciones sobre el lenguaje y la comprensión ocupan un lugar preponderante.

Humboldt entiende la noción de comprensión como la tarea de hacer familiar lo extraño o, lo que es lo mismo, suprimir lo extraño hasta convertirlo en algo propio. Con dicho planteamiento se inaugura la modernidad de la hermenéutica y, la fórmula, será retomada por Schleiermacher, entre otros. Se trata de un principio que dota de hilo conductor a trabajos muy diversos del autor, puesto que, como se sabe, Humboldt no consagró una obra a explicar su teoría global de la comprensión, ni a presentar de forma sistemática la tarea de la hermenéutica, como había hecho con la historia. La comprensión contiene el matiz psicológico que también hallaremos en Schleiermacher y Dilthey, puesto que la comprensión es el movimiento, a partir de uno mismo, hacia el otro. Es un intento de penetrar en el psiquismo del otro apoyándose en la observación de los signos exteriores que manifiesta. Esta es la condición fundamental de una investigación hermenéutica, según declara Humboldt: “para captar la unidad del carácter de un individuo y, más todavía, de una nación, que es algo más complejo, se debe poner uno mismo en movimiento con todas sus fuerzas conjugadas. El intérprete (*der Auffassende*) debe siempre hacerse en cierto modo semejante a lo que quiere interpretar (*auffassen*)”<sup>37</sup>. Para comprender a un individuo, a un pueblo o a una época la primera tarea consiste en frecuentarlos hasta que nos resulten familiares. Este principio hermenéutico que Humboldt presenta en *La tarea del historiador* será retomado por Dilthey. El proceso de convertir en familiar lo extraño se produce mediante la conjunción de la totalidad de las facultades del espíritu y de la imaginación, representante egregio de las capacidades psíquicas del individuo. La comprensión es posible sólo a través de un compromiso consciente del intérprete entre él y el objeto de estudio, o dicho con otras palabras, el intérprete comprende si es capaz de penetrar en el psiquismo del otro. Esta propuesta, muy cercana de los planteamientos de Dilthey, evidencia el abismo que separa las Ciencias de la Naturaleza de las Ciencias del Espíritu: podemos penetrar en la humanidad del hombre, en su psique, pero no podemos introducirnos de igual modo en la coseidad de las cosas, que solo podrán ser *explicadas* a partir de descripciones que darán lugar a

---

<sup>37</sup> HUMBOLDT, W. von: Werke (A. Filner y K. Giels eds.), III, p. 7. Cit. por QUILLIEN, J.: "Pour une autre scasion de l'histoire de l'herméneutique. Les principes de l'herméneutique de W. von Humboldt", p. 109.

leyes generales. Aquí cobra vida la sentencia del clásico latino con la que Unamuno abre su ensayo *Del sentimiento trágico de la vida*: “Homo sum; nihil humani a me alienum puto” (incluso con la variante más psicologicista de Unamuno: “nullum hominem a me alienum puto”), porque el hombre conoce al hombre de modo distinto a como conoce las cosas y, por tanto, nada de lo humano le es extraño. La gran diferencia con las cosas de la naturaleza es que el hombre ofrece signos de su existencia y de sus realizaciones, una línea hermenéutica que en la contemporaneidad será retomada por Paul Ricoeur, quien se vale de las mediaciones de los signos del hombre (mitos, símbolos, metáforas o textos) para interpretar el discurso humano. Por ello, comprender consiste en hacerse de algún modo semejante (“simpatizar”) con aquello que se busca comprender. Por ello, Humboldt va a defender una asimilación entre la fuerza de exploración del intérprete y el objeto a explorar<sup>38</sup>. Una asimilación que se logra a través de un constante enriquecimiento cultural y que no es una operación pasiva sino el fruto de una tensión entre el yo y el objeto a interpretar. El físico que explica un fenómeno natural permanece como algo exterior a su objeto y no es modificado por él. En el ámbito de las Ciencias del Espíritu, en el orden de lo humano, el objeto actúa sobre el sujeto y tiene un valor formativo. Toda comprensión es también formación (*Bildung*) y reproduce un movimiento continuo que va del que comprende a lo comprendido. Fórmula que estará también presente en la contemporaneidad<sup>39</sup>. Este carácter de apropiación, que resalta Humboldt, hace de la comprensión una función del conocimiento, además de una función de la hermenéutica. Una hermenéutica que, si bien no es desarrollada de forma específica en una obra, anticipa conceptos que luego serán tratados por la hermenéutica moderna y contemporánea. Además de los ya referidos, encontramos textos de Humboldt en los que ya aparece de forma embrionaria el concepto de pre-comprensión, tan caro a Heidegger y Gadamer<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> HUMBOLDT, W. von: *Über die Aufgabe des Geschichtschreibers*, en HUMBOLDT: Werke I: Schriften zur Anthropologie und Geschichte, A. Filner y K. Giels eds., Darmstadt, 1960, p. 558.

<sup>39</sup> Una de las definiciones de comprensión de Paul Ricoeur, que a fuerza de repetirla ha devenido clásica, conserva este espíritu de la hermenéutica moderna presente ya en Humboldt: “Comprendre c'est se comprendre devant le texte”. RICOEUR, P.: “La fonction herméneutique de la distanciation” en *Du texte à l'action*, pp. 116-117.

<sup>40</sup> “Cuando un foso infranqueable separa dos seres, ningún acuerdo (Verständigung) dejará un puente entre ellos y, para comprenderse, es preciso haber comprendido

La hermenéutica en Humboldt ya no es entendida como una mera técnica interpretativa sino una parte esencial del conocimiento, lo que explica el interés de algunos investigadores en situar al movimiento romántico, y a Wilhelm von Humboldt, de manera particular, como uno de los antecedentes más cercanos a Schleiermacher y al nacimiento de la hermenéutica moderna.

### FRIEDRICH SCHLEGEL (1772-1829)

La figura humana y el pensamiento de Schlegel han sufrido durante largo tiempo una injustificada crítica, llegando a ser demoledora en el caso de Hegel quien en su *Fenomenología del Espíritu* acusa al movimiento romántico y a Schlegel en particular de abandonar el intelecto por considerarse los elegidos, cuando sus teorías no son más que sueños, que revisten la forma de los caprichos y las genialidades subjetivas. Por otra parte, su obra relativa a cuestiones hermenéuticas permaneció durante más de un siglo manuscrita, ejerciendo una limitada influencia a través de aquellos autores que la conocían: Ast, Schleiermacher y Boeckh. Su *Filosofía de la Filología* aparece publicada por vez primera en 1928.

Schlegel fue un miembro destacado del círculo de Jena y uno de los promotores de la revista *Athenaeum* que se convertirá en vía de expresión del primer romanticismo. En ella hallamos la mayor parte de los escritos de juventud de Schlegel en los que ya apunta la defensa del lenguaje poético como expresión filosófica, amén de la exaltación de la naturaleza como principio productor y del artista como sujeto creador. "La poesía –escribe Schlegel– es sólo una cosa natural que quiere llegar a ser una obra de arte"<sup>41</sup>. La poesía es proyecto y toda obra está esencialmente inacabada, en devenir perpetuo, por lo que su comprensión nunca es un proceso terminado. Por lo menos este es el planteamiento del joven Schlegel, cuya admiración por el clasicismo y la poesía griega era patente. De 1797 data un fragmento que resume esta concepción: "un texto clásico nunca debe poderse comprender totalmente. Pero aquellos que son cultos y que se cultivan deben siempre querer aprender más de él"<sup>42</sup>. Tan sólo dos años después estará sentando las bases teóricas de algunos tópicos románticos en su escrito titulado "Sobre la

---

ya, en algún sentido." HUMBOLDT, W. von: *Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers*, p. 596.

<sup>41</sup> SCHLEGEL, F.: "Fragmentos del Lyceum" (1797), en *Poesía y Filosofía*, Alianza Ed., Madrid 1994, p. 49.

<sup>42</sup> Ibid.

Filosofía". En él critica el racionalismo ilustrado y su idea de progreso por ser una visión unilateral y reducir la vida a un burdo mecanicismo, al que opondrá un concepto de realidad como caos sobre el que construir un nuevo orden no mecánico. "Al proyecto tradicional del racionalismo de hacer del mundo un texto lógico –nos dice Sánchez Meca–, Schlegel opone la idea de elevar el texto a mundo, comprendiendo la poesía como el sistema mediante el cual el mundo... y el hombre, pueden desplegarse y potenciarse en un devenir abierto y sin fin."<sup>43</sup> En efecto, sólo mediante la poesía –en especial la romántica– se puede conciliar el caos y la totalidad de la cultura, creación genuina del espíritu humano, pues la poesía dispone de una puerta abierta al infinito de las significaciones que abre nuevos órdenes de la realidad. Es este carácter creador de significaciones nuevas sobre lo real lo que aproxima el discurso poético al discurso filosófico. "La filosofía –escribe Schlegel– es una lógica, una física, una matemática, una historia, una crítica, una moral infinitas. Para caracterizarla esencialmente debe ser caracterizada, al mismo tiempo, como elemento en el ámbito más general de la poesía"<sup>44</sup>. Lo supremo, lo absoluto es inalcanzable y sólo mediante una expresión alegórica podemos establecer aproximaciones que caen dentro del ámbito de una poesía, de una poesía con aspiraciones de conocimiento. De ahí que Schlegel propugne una unión de la filosofía y de la poesía, por mantenerse ésta más próxima de lo absoluto. La intersección entre el discurso poético y el discurso metafísico con la que volveremos a encontrarnos en nuestro siglo, analizada por Paul Ricoeur en el Estudio final de *La métaphore vive*, es ya una desiderata en la obra de Schlegel que inaugura así una nueva vía hermenéutica en la que el poeta romántico, figura del hombre moderno, "comprende su existencia como incesante aventura interpretativa"<sup>45</sup>.

Otras de las aportaciones que Schlegel realiza al naciente paradigma hermenéutico la hallamos en su *Filosofía de la Filología*. En ella defiende una nueva labor filológica que no se reduzca al mero acopio de información erudita, sino que vivifique la letra objeto de interpretación en la medida en que ha sido en un determinado momento histórico parte esencial de una subjetividad creadora. Lo clásico, que antes perfilaba como fuente de perenne com-

---

<sup>43</sup> SÁNCHEZ MECA, D.: "Estudio preliminar" en SCHLEGEL, F.: *Poesía y Filosofía*, Alianza Ed., Madrid 1994, p. 26.

<sup>44</sup> KA, XVIII, p. 275. Cit. por SÁNCHEZ MECA, D.: "Estudio preliminar", p. 29.

<sup>45</sup> SÁNCHEZ MECA, D.: "Estudio preliminar", p. 29.

preensión, le remite también al problema de la distancia temporal entendido desde una perspectiva no exclusivamente histórica sino también filosófica. En efecto, la nueva actitud filosófica que preconiza con respecto al pasado invita al intérprete a una intervención activa de su conciencia en la conciencia de una subjetividad pretérita. Schlegel prepara el camino al concepto de comprensión diltheyano, mediado por un prisma psicologicista al que tampoco es ajena la hermenéutica del segundo Schleiermacher, si bien su posición hermenéutica en ningún momento se decanta hacia el psicologismo. Al mismo tiempo, esta intermediación entre pasado y presente en la conciencia del intérprete atisba, aunque sin desarrollarlo, el concepto gadameriano de fusión de horizontes, en el cual pasado y presente se convierten en un horizonte unitario en la conciencia del intérprete. Al recurrir a la idea de integración entre pasado y presente, Schlegel busca romper la distancia, causa última de los malentendidos contra los que surge la interpretación en la obra de Schleiermacher, que media entre el objeto conocido y el sujeto de conocimiento. Por todo ello, todo el trabajo filológico es necesariamente filosófico desde el momento en que la recuperación del pasado no rebasa los límites de una simple objetivación erudita. El esfuerzo de contextualización, diríamos de historización, de los textos del pasado, y al mismo tiempo de superación de la distancia temporal, obliga a una reconstrucción hermenéutica del sentido que excede lo asignado anteriormente a la filología. En realidad, Schlegel está forzando incluso violentando el propio objeto de la filología para hacer de ella una hermenéutica filosófica, por una parte y, por otra, una filosofía de la historia. Él así lo admite: “el sentido clásico –nos dice– es una parte del espíritu histórico. La filosofía de la filología no es otra cosa que la filosofía de la historia”<sup>46</sup>.

Todo ello nos invita a considerar con sumo interés la perspectiva hermenéutica de Schlegel, que detectamos más cercana a las concepciones contemporáneas frente a la orientación más psicologicista de Schleiermacher o Dilthey. Y, así, cuando plantee este autor la infinitud de la interpretación, su carácter abierto, nunca terminado, no lo hará amparándose en la inefabilidad de la conciencia psicológica del individuo sino en la inconmensurabilidad de la letra. El carácter incesante de la tarea interpretativa depende de los atributos de la obra como texto y no de la naturaleza inabarcable de una conciencia

---

<sup>46</sup> K.A. (ed. de BEHLER), 1958, XVI, 31, 193. Cit. por FERRARIS, M.: *Storia dell'ermeneutica*, p. 128.

individual. Este aspecto ha llevado a Ferraris, en su *Historia de la hermenéutica*, a declarar que con Schlegel estamos delante de una prefiguración del ser-para-el-texto común a la filosofía hermenéutica postheideggeriana<sup>47</sup>. Desde esta perspectiva hay que entender la concordancia con Schleiermacher de que sea posible comprender un texto mejor de lo que lo había comprendido. No hay contradicción en ello pues la mayor comprensión que Schlegel defiende del texto frente al autor se debe al carácter infinito y abierto que la letra ofrece para seguir desarrollándose en el futuro. La lectura equivale a la liberación de la potencialidad del texto. “La palabra –escribe Schlegel– es finita y quiere devenir infinita; el espíritu es infinito y quiere devenir finito”<sup>48</sup>. El texto se canoniza en la medida en que guarda la infinitud de un espíritu. A la vez, pierde sentido el inmovilismo de los cánones clásicos (poesía griega, letras clásicas latinas, textos bíblicos) porque cada texto puede devenir canónico, en la medida en que contiene en su interior la plenitud de un espíritu. “Cada libro debe ser en cierto grado la Biblia –escribe Schlegel–”, para en otro lugar reafirmar esta idea defendiendo que “deben poder darse infinitamente muchas Biblias”. De modo tal que los dos cánones clásicos, clasicismo y cristianismo, quedan trascendidos hacia las formas arcaicas y orientales y hacia las formas modernas. Pasado y futuro quedan definitivamente entrelazados: cada pasado merece ser olvidado en una perspectiva futura.

## CONCLUSIÓN

Todo este recorrido ofrece, a mi entender, muestras suficientes de que “antes de” o incluso “al mismo tiempo que” Schleiermacher, la hermenéutica está adquiriendo una nueva orientación filosófica que desembocará en la que hoy conocemos como hermenéutica moderna. La ambición gnoseológica y el carácter científico que adquiere como disciplina específica a partir de esta época no se debió al genio exclusivo de Schleiermacher o de Dilthey. Toda una serie de autores románticos con sus reflexiones sobre el lenguaje y la posibilidad de éste de ser interpretado, como revelador de un mundo y de la identidad de un espíritu, construyeron una atmósfera propicia y un terreno

---

<sup>47</sup> Cf. FERRARIS, M.: *Storia dell'ermeneutica*, p. 129.

<sup>48</sup> K.A. (ed. de BEHLER), 1958, XVIII, 310, 1397. Cit. por FERRARIS, M.: *Storia dell'ermeneutica*, p. 129.

sobre el que la semilla fecunda de los autores, que hoy consideramos con razón padres de la hermenéutica, germinó. En el caso de Herder o Humboldt sus aportaciones adquieren además una especial relevancia por cuanto enfatizaron la preeminencia de la lengua en la construcción de una identidad tanto individual (espíritu subjetivo), como colectiva (espíritu del pueblo). Y aunque la filosofía del lenguaje o la hermenéutica contemporánea moderen su discurso en este aspecto, se ha aceptado y extendido como lugar común de todos estos estudiosos del lenguaje que la constitución del mundo que realiza el sujeto es lingüística. Lo que lleva a trasladar la comprensión del ser, propia de la hermenéutica filosófica contemporánea, al lenguaje. Un proceso que si bien no se inicia en el romanticismo encuentra allí su punto de partida y probablemente el más sonoro empujón para toda la disciplina.