EL GIRO HERMENÉUTICO DE LA FILOSOFÍA DE LA CONCIENCIA. KANT Y SCHLEIERMACHER

LOURDES FLAMARIQUE

In the *Transcendental deduction* Kant argues that the *a priori* conditions of objectivity are intimately related with the identity of the I; this raises the question about their legitimacy. Schleiermacher, in accordance with the verbal nature of thought, transforms the *a priori* conditions of the knowledge into linguistic conditions and replaces a logic-transcendental universality with a linguistic universality. It ensures that knowledge is communicable and that it founds a community of knowledge. Schleiermacher's contribution obviously predates the linguistic turn. As his dialectic shows, the human being becomes aware of itself in the world through language. Language operates at the very core of access to the truth about things and, at the same time, supports the movement to identity, which is the human being's life task.

Entre las relecturas de la filosofía trascendental no parece tener un lugar propio la hermenéutica filosófica, pese a que primero Dilthey y más recientemente Ricoeur hayan defendido que el kantismo constituye el horizonte más cercano a la hermenéutica. Esta afirmación sería verdadera al menos para Schleiermacher. En lo que sigue no voy a tratar del meta-relato de la hermenéutica, la historia de su legitimidad, en la que la filosofía crítica vendría a ser todo lo más una etapa necesaria, pero ya superada, en la maduración del pensamiento que culmina en lo que algunos llaman la época hermenéutica de la razón. Voy a abordar la tematización que hace Schleiermacher del problema del fundamento último del saber, cuyo antecedente inmediato es la teoría kantiana de la conciencia. Concretamente trataré de mostrar el decisivo papel que la re-

flexión en torno a la autoconciencia juega en la incorporación de la hermenéutica a la filosofía.

Al nacimiento del paradigma hermenéutico contribuyen numerosos factores, entre otros, la orientación lingüística de la filosofía impulsada ya por el primer romanticismo, y magníficamente representada por los contendientes en el debate en torno al origen del lenguaje. Casi al mismo tiempo, la filosofía crítica abre un camino andadero también para otras disciplinas: la investigación de las condiciones de posibilidad, es decir, de las reglas trascendentales de cualquier actividad de la subjetividad. El camino crítico es el de una subjetividad que evita tanto el solipsismo, al definirse por su relación a la objetividad empírica o moral, como se libera del naturalismo, al percibirse como origen libre de sus propias reglas. Schleiermacher lleva la hermenéutica por esa senda; primero, la define como el arte de comprender correctamente un discurso (*Rede*) —pensamiento enlazado— según reglas; después, sostiene que debemos aspirar a una teoría general de la hermenéutica, es decir, a una disciplina filosófica. Si el espíritu general de la crítica kantiana era invertir la relación entre una teoría del conocimiento y una filosofía del ser, es este clima el que alienta en el intento de referir las reglas de interpretación ya no a la diversidad de textos y contenidos, sino a la operación de una subjetividad interpretante. La problemática de la subjetividad trascendental se traslada a la hermenéutica a través de la especulación filosófica de Schleiermacher.

En ningún momento quiero dar a entender que la hermenéutica filosófica sea una prosecución necesaria de la filosofía crítica. Se trata más bien de mostrar que las dificultades que encuentra Kant en su argumentación sobre el fundamento último del saber, la unidad de la autoconciencia, contribuyen decisivamente a la transformación de la hermenéutica en disciplina filosófica: a la ampliación del horizonte de las fuentes de certeza mediante la incorporación del lenguaje. La inaccesibilidad del fundamento trascendental del conocimiento le lleva a Schleiermacher, a diferencia de la rectificación a la concepción del yo propuesta por Fichte y Schelling, a buscar la confirmación del conocimiento en la comuni-

cación humana. La crisis de la conciencia *egológica* debe dar paso a una conciencia *dialógica*.

La subjetividad, como fuente de sentido que se expresa lingüísticamente, también se ve interpelada por la cuestión del fundamento. La doctrina de la *Dialéctica* de Schleiermacher trata precisamente de los principios que dan unidad y validez al conocimiento humano; principios que, por lo mismo, deben regir el arte de la discusión sobre la verdad y del diálogo. Si la diferencia es condición de la coincidencia, —afirma Schleiermacher— también lo es un “saber común originario que fundamenta todo saber”¹. El saber originario es aquél en el que están dadas las reglas de la construcción de todo saber, el mismo que opera en la comunicación verbal, en el diálogo.

Las reglas de la interpretación correcta son antes reglas del pensar y del decir, esto es, ni subjetivas ni objetivas, sino trascendentales. Si el lenguaje, o la dimensión lingüística del pensar, instituye sentido que puede ser recuperado *técnicamente* por un intérprete, es ineludible la pregunta por el garante último del sentido. Las reglas son sólo camino de ida y vuelta del origen del sentido a la comprensión del mismo; es siempre un sujeto, una conciencia, la que soporta el pensar y el comprender. En la búsqueda de la unidad de las condiciones *a priori* de la objetividad, la filosofía crítica llega a un sujeto impersonal, el sujeto trascendental, mientras que la comprensión del sentido culmina una relación viva: la del intérprete y el autor interpretado. Schleiermacher propone la orientación filosófica-lingüística, que caracteriza a la hermenéutica filosófica, en consonancia con la *Dialéctica*, ciencia primera que rectifica la argumentación kantiana sobre la conciencia trascendental.

1. *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, A. ARNDT (Hrsg.), Meiner Verlag, Hamburg, 1988, p. 8.

I

Las diversas lecturas de la *Crítica de la razón pura* coinciden en destacar como uno de los ejes que la atraviesan el difícil equilibrio entre espontaneidad y receptividad; en la resolución de la combinación de lo dado y lo espontáneo se dirime la consistencia de lo que Kant denomina realismo empírico o idealismo trascendental. Pese a todo ello, la genial intuición de una libertad trascendental, sin la que no se entiende el juicio maduro de la razón sobre sus propias capacidades, inaugura también un camino hacia el conocimiento del *sí mismo* del hombre que, rebasando los problemas de la teoría del conocimiento, anuncia una fenomenología de la subjetividad. Como un ensayo (fallido según los filósofos idealistas) se puede leer la exposición del *yo pienso* en la *Deducción trascendental de las categorías*, pieza clave de toda la *Crítica*.

El argumento fundamental de la *Deducción* no consiste en una explicación filosóficamente irrefutable de la autoconciencia: gira en torno a la inseparabilidad del conocimiento de los principios de síntesis y la autoconciencia originaria. Kant afirma que la originaria e ineludible conciencia de la identidad del yo es, a la vez, la conciencia de la necesaria unidad de síntesis de todos los fenómenos según conceptos, ya que esa misma unidad originaria consciente origina la unidad de síntesis de lo diverso (A 108). En este texto del comienzo de la primera *Deducción* se anuncia ya que la argumentación sólo puede ser circular. Pero, ¿qué es condición de qué?; ¿son las reglas *a priori* o categorías las condiciones sintéticas de la identidad de la autoconciencia, o es la autoconciencia la que fundamenta la síntesis conceptual como condición de posibilidad del conocimiento objetivo? Kant no parece preocupado por esta circularidad: está en juego la espontaneidad del entendimiento; así, propone que la *aprioridad* de la conciencia se prueba por la *aprioridad* de los conceptos puros, y la *aprioridad* del acto idéntico de autoconciencia funda a su vez la *aprioridad* de estos conceptos. Queda claro que los fenómenos no poseen un ser representativo propio. Esta capacidad corresponde únicamente a la espontaneidad

del sujeto y, más en concreto, a la autoconciencia o unidad de toda síntesis. “El psiquismo no podría pensar, y menos *a priori*, la identidad del yo en medio de la diversidad de sus representaciones, si no tuviera presente la identidad de su acto, identidad que somete toda síntesis de aprehensión (que es empírica) a una unidad trascendental y que hace posible su interconexión según reglas *a priori*” (A 108). Es decir, únicamente las funciones sintéticas o reglas *a priori* hacen posible el acto sintético de autoconciencia. La conciencia de la unidad absoluta del acto de síntesis define al sujeto trascendental.

Según Kant, el elemento más consciente que podemos descubrir en nosotros, y por el que resulta la conciencia misma, es el acto sintético: la conciencia trascendental no es tanto conciencia de un objeto como conciencia de una acción. Si la Apercepción consiste en una unidad sintética, entonces ningún acto sintético puede ser ciego, inconsciente. La *Deducción trascendental* —como Kant declara al comienzo de la misma— quiere legitimar que en virtud de las condiciones *a priori*, y sólo por ellas, la experiencia es objetiva a la par que consciente. La experiencia real es, por tanto, conciencia real de la experiencia. La argumentación trascendental persigue una conciencia real que sea condición de sí misma y que, como condición de sí misma, “sea condición absoluta de toda síntesis”. En ella se identifican realidad y posibilidad; es decir, la identidad de la conciencia en la que se funda la posibilidad de la experiencia se da únicamente cuando se realiza, y se realiza sólo en el modo como se da la experiencia: a través de las síntesis *a priori* o conceptos puros del entendimiento sobre los objetos dados en la intuición.

Asegurar esto es la tarea de la *Deducción trascendental*. Que Kant la ensaye por dos veces, parece dar vía libre también a otras rectificaciones. En los pasos de la argumentación (especialmente de su segunda versión) se ofrecen suficientes motivos para la transformación de la conciencia *egológica* en una conciencia *dialogica*.

1. La *Deducción* comienza considerando la posibilidad de una combinación en general. Nada aparecerá ligado al objeto, si previamente no se ha dado esa combinación que sólo puede venir por un

acto de la espontaneidad del sujeto. Este acto de combinar lo diverso implica representarse la unidad sintética de la diversidad; unidad que no puede surgir de la combinación, pues es su condición última. Por tanto, la representación *a priori* de la unidad como principio de síntesis hace posible el unir o combinar mediante el entendimiento y, con ello, el concepto de combinación. Esta unidad hay que buscarla *más arriba* de la función unificadora que suponen los juicios. Se trata de una unidad cualitativa que *funda* un todo de partes (no lo *forma*); es fundamento común, no parte común de muchos desiguales, que son a su vez unidad sintética. La síntesis de esta unidad primera es, por tanto, originariamente única. Esta unidad es de un modo puramente formal el fundamento común de la combinación de la diversidad cualitativa de los conceptos, tal como se piensa en los juicios.

2. Siguiendo el primer punto, Kant afirma: “el *yo pienso* tiene que poder acompañar todas mis representaciones” (B 132). Toda representación en mí, anterior al pensar incluso, es algo para mí sólo si guarda una necesaria relación con el *yo pienso*. Éste es un acto de la espontaneidad consistente en la unión originaria del yo y la representación. De lo que Kant concluye que “las representaciones dadas en una intuición no llegarían a formar conjuntamente mis representaciones si no pertenecieran todas a una sola autoconciencia” (B 132).

3. De lo anterior —que el yo es un acto de la espontaneidad que consiste en la unión originaria del yo y la representación— se sigue que no basta que la representación vaya acompañada de conciencia, “sino que hace falta para ello que yo añada una representación a otra y que sea consciente de la síntesis de las mismas” (B 133). Pues no se tiene la representación de que todas las representaciones son sólo determinaciones mías como pensante, sino que se tiene propiamente la representación de aquél en cuya actividad pensante se basa la conciencia de ese pertenecer de todas mis representaciones. Sólo si puedo ser consciente de mi pensar como tal, es posible la representación sintética: pensar algo dado en la intuición.

4. Así pues, el pensamiento de pertenecer a mi conciencia, el *yo pienso* que acompaña a mis representaciones, es equivalente a

unificarlas en una autoconciencia. La unidad analítica de la apercepción es posible sólo bajo la suposición de la conciencia de que soy yo quien une o puede unir todas las representaciones en una conciencia. Que el *yo pienso* sea uno y el mismo, es decir, que se refiera a lo pensado de una y la misma manera, es lo que constituye la simplicidad de la autoconciencia. Los contenidos de la conciencia, por el contrario, son múltiples; ella misma, por ser simple, no puede añadir nada en contenido a lo pensado. Lo propio de la subjetividad pensante es eso: ser simple, y, al mismo tiempo, estar referida a lo diverso como enlace de representaciones diversas.

¿Qué ha logrado hasta ahora la *Deducción*? Ha vinculado la legitimidad de los conceptos *a priori* del entendimiento con la necesaria unidad de toda síntesis, la autoconciencia; y, en esa medida, debe defender que dicha unidad es a la vez sintética y analítica. En este punto central de la argumentación, parece que Kant equipara la función sintética de las categorías, advertidas en la reflexión trascendental como condiciones de posibilidad, con la síntesis de la apercepción que es acto de la espontaneidad. La *Ana-lítica trascendental* expone la estructura *a priori* de la objetividad según la medida del conocimiento universal y necesario visto desde la reflexión. La *Deducción trascendental*, en cambio, pretende transitar desde las condiciones *a priori* —ganadas en la reflexión— a la autoconciencia inmediata. Al no distinguir entre una y otra, Kant se ve forzado a definir, a la vez y para la misma tarea, la autoconciencia como una unidad sintética y analítica.

La pregunta que surge entonces es: ¿de qué modo es simple una unidad sintética? En tanto que unidad analítica, la conciencia no determina nada sobre la combinación de representaciones, sólo indica que debe haberla. Pero, ¿por qué lo dado entra en la unidad de la conciencia? Para que esto ocurra, tiene que haber sido sometido a “ciertos procesos de unificación”; todo parece apuntar, en principio, a la intervención de las categorías; sin embargo, éstas explican sólo la posibilidad de la conexión de lo dado en la conciencia. Realizar un acto de síntesis es lo mismo que producir conciencia de algo dado. Si la síntesis se apoya en condiciones

constitutivas para ella, entonces el sujeto necesariamente debe ser consciente de sí mismo como *fundamento de combinaciones*, y también tiene que ser consciente de las condiciones de toda combinación. Con otras palabras, la unidad sintética no parece coincidir exactamente con la unidad analítica. Por un lado, la diversidad de la combinación permite advertir la identidad de la conciencia; pero, por otro, la identidad de la conciencia parece excluir la intervención de otras estructuras de unidad.

La dificultad está en aceptar que la simplicidad del sujeto, su unidad, es garantía de que las representaciones que entran en relación con el sujeto, por las circunstancias que sean, serán afirmadas como pertenecientes a él precisamente frente a las representaciones que no están bajo su unidad. Como hemos visto, se trata de una unidad referida a una multiplicidad, pero no derivada de ella, ni siquiera lógicamente. La identidad de la autoconciencia se limitaría al enlace de las representaciones, entendido este enlace como el *paso* de un estado a otro (*Übergang*), de una representación a otra. Kant parece sugerir algo semejante en los parágrafos finales de la segunda *Deducción*, pero nada más.

La variedad de las representaciones no corre por cuenta del sujeto, sino sólo el modo (regla) como esas representaciones se unen entre sí; por lo que —veíamos— hay diferencia e identidad en la autoconciencia ya que es conciencia siempre de algo distinto a ella. La cuestión, como indica Henrich, es: si la conciencia es realmente idéntica numéricamente, en el conocimiento que el sujeto tiene de sí como conciencia por la reflexión se debe incluir todo lo que está necesariamente implicado en esa identidad, a saber, el *paso* de un estado de representaciones a otro, según una regla originada en el sujeto². Sólo aceptando un principio mediador entre la identidad y la secuencia de estados, principio que emane de la misma constitución del sujeto, se puede mantener la identidad del sujeto frente a la diversidad de estados que se le atribuyen, siendo él mismo idéntico. Así, un estado de representaciones se

2. Cfr. D. HENRICH, *Identität und Objektivität*, Carl Winter Universitätsverlag, 1976, p. 86.

distingue de otro por las representaciones, pero el modo en que estas representaciones están ligadas es determinado por el sujeto. La identidad de la autoconciencia implica el saber sobre el *paso* de un estado a otro, no sobre el porqué de este paso o de otro (estos son *Facta*). Además, este saber sobre el *modo del paso* que determina el significado de la identidad del sujeto puede ser sólo el pensamiento de modos *constantes* de *Übergang*, de manera que sea posible mantener el saber de la identidad del sujeto, libre de la contingencia de la experiencia.

El análisis de la *Apercepción* deja claro que la auto-relación consciente del sujeto no puede ocurrir sin la conexión con un saber *a priori* sobre reglas de combinación. Por tanto, lo que la *Deducción* llega a mostrar es que el paso de la autoconciencia idéntica a un conjunto de formas constantes *a priori* permite una variedad de sistemas de reglas, que tan sólo tienen que cumplir las condiciones dadas en la argumentación. Es decir, concluye únicamente la necesidad de reglas *a priori*; no legitima las reglas concretas que, en el caso de la *Crítica*, resultan del análisis de las formas del juicio. Los determinados modos del juicio y, con ello, el entendimiento mismo tienen que ser reconocidos finalmente junto con la autoconciencia como un *hecho* fundamental: un *factum*, del que Kant confiesa no poder dar ningún fundamento. “Difícilmente se puede dar razón de la peculiaridad de nuestro entendimiento, por la que realiza *a priori* la unidad de apercepción mediante las categorías y, precisamente, sólo por ese tipo y ese número de ellas; como tampoco se puede responder por qué tenemos estas funciones del juicio y no otras, o por qué el tiempo y el espacio son las únicas formas de nuestra posible intuición” (B 145-6).

II

Kant sabe que el problema no tiene una solución fácil, pero, por ello, no deja de plantearlo. La conciencia es el acto de un sujeto que representa en la medida en que unifica una multiplicidad. Este

significado del concepto de sujeto se corresponde plenamente con el *idealismo trascendental*: es responsable de una unidad meramente objetiva, cuyo material está disponible de antemano. Lo más que puede hacer *a priori* el entendimiento es anticipar la forma de una experiencia posible, afirma Kant al final de la *Análítica trascendental* (A 246), sembrando la sospecha de que pudiera haber algo así como otros tipos de experiencia.

Si la *Deducción* asegura la necesidad de una unidad, pero no aclara qué sea dicha unidad ni en qué consista, entonces la autoconciencia no está originariamente abierta, ya que alcanza cierto conocimiento de sí sólo desde el reflejo de lo objetivo, desde la experiencia. A esta objeción responden los pensadores idealistas con verdadero empeño. El conocimiento de la unidad sintética de apercepción no es sino un modo derivado de una espontaneidad más originaria: la de la inteligencia. Con palabras de Novalis, lo que encuentra la reflexión parece que estaba ya allí. Si la conciencia encontrada está ya implícitamente familiarizada consigo misma, entonces la unidad que soporta todos los actos de conciencia no puede ser explicada plenamente desde la reflexión; el conocimiento de sí, el ser de la conciencia, no se reduce al conocimiento que de ella poseemos. La corrección del romanticismo anticipa buena parte de los planteamientos contemporáneos: frente a las teorías *egológicas* de la conciencia se acaba imponiendo una dimensión anónima, la de un modo de ser ya abierto, en camino.

En esta misma línea se sitúa el intento de Schleiermacher, quien pese a la discrepancia que mantiene con la filosofía crítica, toma de ésta los conceptos y la arquitectónica elemental del conocimiento. También asume en buena medida su característica tensión entre espontaneidad y receptividad. No admite, en cambio, que la filosofía pueda anticipar la posibilidad de la experiencia. En las lecciones de *Dialéctica*, Schleiermacher aborda la cuestión del fundamento e identifica el arquetipo del saber como aquél que muestra plenamente las diversas oposiciones que se dan en el conocimiento. No se trata en absoluto de un tipo de conocimiento que mida al resto de las formas cognoscitivas, sino de una forma de saber ejercida en todas las demás. Esta es la tarea propia de la filosofía:

ofrecer un saber ligado al cual se da la conciencia clara de su producción, que entra en la categoría del arte.

Desde las primeras páginas de la *Dialéctica*, Schleiermacher se desmarca de la exposición kantiana de la conciencia, también de sus contemporáneos Schelling y Hegel. “El acto de conciencia —afirma— es tanto más un saber cuanto más es un producir querido, es decir, por obra de arte (*Kunstlehre*)”³. La altura propia del saber humano se da con la conciencia de la producción (*Hervorbringung*) de un conocimiento; con otras palabras, la conciencia de las reglas del saber expresa el querer que impulsa toda actividad cognoscitiva. En lugar de la *apercepción trascendental*, la *Dialéctica* ofrece un análogo del saber, es decir, un saber sobre el acto cognoscitivo que lo constituye como tal y asegura la relación del hombre y el mundo⁴: un saber sobre el saber. No tiene sentido aspirar a un saber anterior al conocimiento, puesto que el saber sólo se sabe *produciéndose*, es decir, en la acción de saber. Se entiende que, unido a la forma superior de conciencia, aparezca siempre el arte como carácter de una actividad libre, referida y abierta al ser.

De estas afirmaciones se sigue que la conciencia en su sentido pleno queda instituida desde y en tanto que actividad cognoscitiva que sabe algo. El término alemán *Hervorbringung*, que hemos traducido por producción, tiene un significado claramente prático: es un traer desde la misma actividad de traer. Con otras palabras, el saber es acto consciente de saber o no es propiamente un saber; está caracterizado por lo que podríamos llamar intencionalidad originaria, como conciencia de sus principios. “Todo saber real es una obra de arte en la medida en que —si conocer es combinar lo general y lo particular— ambos elementos deben ser presentados en un acto del pensar”⁵. En esa medida, hay que contar con una cierta heteronomía, la de los principios: no pueden ser derivados de la

3. *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, p. 5.

4. *Dialektik (1811)*, A. ARNDT (Hrsg.), Meiner Verlag, Hamburg, 1986, p. 8.

5. *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, p. 5.

conciencia, ni tampoco pueden ser anteriores a ella. *Comenzamos siempre desde el medio*, se lee en otro lugar de la *Dialéctica*. El sujeto cognoscente encuentra en sí mismo lo otro que no procede de él. Se trata de las reglas del saber que se sabe y, por ello, está plenamente disponible para el discurso racional y la discusión, es decir, para la diferencia y el acuerdo. Así, se entiende que Schleiermacher defina la *Dialéctica* también como el arte de conducir el diálogo hasta el acuerdo, ya que el saber originario con el que están dadas las reglas de construcción de todo pensar es el mismo que opera como el arte de dialogar. La *verbalidad* del pensamiento refleja la estructura común del pensar humano que permite esperar el desvelamiento de la verdad en el enfrentamiento de los argumentos de uno y otro signo. El diálogo puede conducir a un saber mejor porque de antemano se apoya en él⁶.

Volviendo a la tesis inicial de la *Dialéctica*, si el saber en su forma más alta depende de la conciencia de su producción, implica una cierta capacidad *a priori* que se advierte como un disponer y aplicar reglas del saber. Por lo tanto, sólo en la actualidad, o querer del saber, encontramos la justificación del conocimiento. Se sigue entonces que las reglas de la construcción del saber dependen de un saber originario o conciencia: esto es, de la fuerza presente *in actu* en todo saber que organiza las facultades superiores del hombre. Sus principios o reglas caracterizan el acto en ejercicio de la conciencia que se advierte como *relativa a*, pues asisten únicamente al saber real, esto es, al saber que sabe algo, que está abierto al ser. El conocimiento resulta de la unidad de lo diverso sensible, es decir, de la combinación de lo formal y lo orgánico. Pero, el análisis de las formas del pensar y su unidad recíproca no revela la fuente de la unidad máxima. ¿Cómo puede surgir el saber en ese caso —se pregunta Schleiermacher—, si concepto y juicio se reclaman recíprocamente sin que uno de ellos ejerza cierta hegemonía? *Debe haber una identidad de ambos que sea fuente de todo saber*; es decir, debe haber algo absoluto; no un concepto o juicio, sino

6. Cfr. *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, p. 129.

una pura identidad⁷. La identidad de concepto y juicio tiene que estar abierta a lo real como lo están cada una de ellas, pero, significando el ser como co-originario de la misma identidad⁸.

Schleiermacher distingue dos notas en el saber. Por un lado, la coincidencia del pensar con el ser y, por otro, la coincidencia del pensar consigo mismo. La razón, máxima potencia de la conciencia, debe ser *siempre la misma en todo conocimiento*⁹. Es inevitable una argumentación trascendental que, por un lado, justifique la presuposición dialéctica de un fundamento trascendental del acuerdo entre el pensamiento y el ser; y, por otro, examine las estructuras del pensar que identifican el verdadero saber en aquél que es producido del mismo modo por todos los que poseen la capacidad de pensar¹⁰, y se pretende como correspondiendo a un ser pensado en él.

En la medida en que la exposición de la *Dialéctica* se atiene a la condición originariamente relacional de la conciencia, no es capaz de proporcionar un fundamento racional del conocimiento de lo real. Así, aunque es un supuesto imprescindible en la argumentación, el acceso al fundamento será únicamente intuitivo, señala Schleiermacher. Con otras palabras, si la autoconciencia refleja constituye la *ratio cognoscendi* del “traer” (*Hervorbringung*) los objetos según reglas, la autoconciencia inmediata constituye la *ratio essendi* de la unidad de pensamiento y ser. Pero, esa unidad suprema de la vida no es plenamente disponible para el sujeto, puesto que un saber sobre sí mismo está siempre mediado. En la argumentación de la *Dialéctica* está operando la distinción entre autoconciencia inmediata y autoconciencia reflexiva. El *yo pienso* tiene que ver con la segunda, es la representación de representa-

7. Cfr. *Dialektik (1811)*, 17. También cfr. *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, p. 29.

8. “El saber real es aquel pensar que se pone no con la diferencia, sino con la identidad de ambas funciones (intelectual y la orgánica) y, desde ambas por igual, se refiere de modo originario a lo que está fuera de él como ser”. *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, p. 18.

9. Cfr. *Dialektik (1811)*, p. 16.

10. Cfr. *Dialektik (1811)*, p. 12.

ciones; supone cierta tematización de la conciencia que ya no es inmediata, arriesgando así la comprensión del modo de ser diferencial de la unidad de todo representar. Schleiermacher encuentra *un ser que se pone* en el lugar del *yo pienso* kantiano. La diferencia en los términos es notable. La autoconciencia designa el ser del hombre presente como puro poner (*setzen*): el yo propiamente no se autopone, sino que es “puro ser” del hombre considerado como poniéndose¹¹.

III

Como hemos visto, Schleiermacher sostiene que la forma superior del saber es un *producir produciéndose*; un saber no conceptual, que se sabe como tal en la medida en que se pone. La conciencia se presenta como el constitutivo formal de todo conocimiento, que no es anterior a éste según el tiempo; en cambio, es origen en tanto que fuerza y actividad de pensar. “La relatividad del saber es puesta a la vez que aquello mediante lo cual somos conscientes de sus operaciones en su diferencia, es decir, es puesta con la coincidencia del saber mismo y con ella esencialmente”¹², concluye Schleiermacher. Es vano cualquier argumento que desde el saber objetivo pretenda llegar al saber originario, existencial por ser fuerza activa, como garante último de la unidad de pensar y ser. La dependencia originaria que marca la conciencia humana escapa a la formalidad objetiva. Sólo se presenta de modo inmediato a través del conocimiento interior o sentimiento.

El sentimiento identifica la conciencia como tal, esto es, la relación con la identidad presente en nosotros mismos. Sentimiento es el acto de la experiencia de esa identidad, por lo que el término carece de las habituales connotaciones psicológicas; refleja el fundamento de todo saber y, sobre todo, de la conciencia individual.

11. Cfr. *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, pp. 25 y 35.

12. *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, p. 25.

El sentimiento de ningún modo es algo meramente individual como la sensación, pero tampoco es general como la reflexión, sino experiencia de la unidad de lo general y lo particular en uno mismo. “El sentimiento es la inmediata identidad de pensamiento y voluntad, aunque sólo relativa”¹³. Es la forma del “tenerse a sí mismo” como indiferencia respecto al saber y al querer. El sentimiento únicamente imita la unidad del fundamento trascendental, no es el fundamento mismo, aclara Schleiermacher. Se *siente* la unidad de la relación de la conciencia consigo misma y con lo otro; carece de eficacia para el saber, pues sólo se siente lo idéntico, es decir, lo ya sabido, mas no lo que todavía queda fuera.

A la vista de estas limitaciones, ¿es pertinente todavía reclamar una unidad como fundamento de todo saber? Una respuesta afirmativa obligaría a insistir más en el equilibrio tensional de lo espontáneo y lo receptivo, en la necesaria coincidencia de pensar y ser en el saber real. Dejamos la exposición en el punto que señala que la autoconciencia inmediata sólo puede significar el ser de la razón ejercida en su mismo ponerse como tal. Con frecuencia Schleiermacher nombra la conexión entre los distintos momentos del pensar, o entre la diversidad determinada o indeterminada por el lado del ser con el término “paso”, *Übergang*¹⁴. Pensar consiste en pasar de lo indeterminado a lo determinado, del concepto al juicio, del pensar al querer. Paso significa un progreso, pero también conservación. “Saber es aquel acto del pensar que, sin que sea modificado lo puesto en él, puede pasar del pensamiento a la percepción y viceversa”¹⁵. Se advierte en este texto el empeño en preservar el carácter existencial de la conciencia. La autoconciencia no es un principio lógico-formal que garantice *a priori* el acuerdo de pensar y ser, entre otras razones, porque en ella tanto uno como otro están poniéndose y desarrollándose respectivamente. Lo que garantiza el acuerdo, es decir, funda el saber verdadero, está en ella como su origen, pero no es disponible como tal

13. *Friedrich Schleiermacher's Dialektik*, R. ODEBRECHT (Hrsg.), Leipzig, 1942, p. 154.

14. Cfr. *Dialektik (1811)*, pp. 30, 42-43.

15. *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, p. 26.

saber. Con otras palabras, la condición relativa del pensar y el ser libera a la autoconciencia de la tarea de proporcionar la unidad superior del saber.

En el breve ensayo *Über den Begriff des höchsten Gutes*, Schleiermacher sostiene que la autoconciencia se presenta ligada a la experiencia de la temporalidad. La autoconciencia temporal es lo que constituye a cada individuo exclusivamente y, por ello, es en sí y por sí absolutamente intransferible¹⁶. En cuanto tal autoconciencia reúne el pensar y el querer como un simple pasar. Su actualidad es la de un presente abierto e indeterminado que acoge momentos anteriores. Sólo una unidad consciente, existencial y trascendente a la vez, transita de un objeto a otro. Con otras palabras, la autoconciencia es el lugar experimental de la relación entre pensar y ser (una unidad subjetiva e idéntica frente a la multiplicidad); sirve como principio garante de esa relación, pero no como fundamento del acuerdo entre pensar y ser¹⁷.

Si la *Dialéctica* investiga los principios del saber real, entonces se interesa por el pensar que acontece en un ámbito estrictamente vital. Aunque la necesaria relación del pensar y el ser impide tematizar el fundamento trascendental del saber como un conocimiento, no obstante, el fundamento debe estar en una relación *tan natural* con el saber como la que mantienen el pensar y el ser. Esa relación es la forma de tenerse a sí mismo como indiferencia respecto al

16. Cfr. *Über den Begriff des höchsten Gutes. Schleiermachers Werke*, Meiner Verlag, Leipzig, 1910, Bd. I, p. 487. La conciencia en su esencial temporalidad es el símbolo originario de la razón en sí intemporal (*Ibidem*, p. 485). La plenitud del símbolo revela entonces la unidad originaria a través de la división, sin anularla, pero sin confundirse con ella. La dialéctica no puede conformarse con un saber simbólico de la unidad originaria, pues debe mostrar cómo opera en la relación de lo ideal y lo real. Desde Kant la unidad trascendental de la apercepción es extratemporal; proporciona desde fuera una identidad permanente al flujo de la variedad sensible que asegura la continuidad temporal. Frank advierte esta aporía también presente en la argumentación de Schleiermacher: a saber, ¿cómo un ser eterno por esencia debe transmitirse a un ser temporal sin que se suprima la diferencia temporal o se temporalice lo intemporal? Cfr. M. FRANK, *Das individuelle Allgemeine*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1977, p. 117.

17. J. THIEL, *God and World in Schleiermacher's Dialektik and Glaubenslehre*, Peter Lang, Bern, 1981, p. 23.

saber y el querer: la identidad poseída. El fundamento “permanece siempre fuera del pensar y del ser real, pero es el acompañamiento trascendental y la base de ambos”¹⁸. Esto explica que, como vimos, desde las unidades objetivas no se acceda al fundamento, pues lo que está en juego no es la objetividad de los objetos; ésta depende de la combinación correcta del material en los distintos niveles de funciones y formas.

Son notorias las diferencias entre Kant y Schleiermacher. El *yo pienso* debe asumir una tarea doble; por un lado, significa un saber que se sabe como tal y, por otro, esa reflexividad, su *ser-sí-mismo*, es inseparable de la acción de poner en juego las formas *a priori* de todo conocimiento. Kant no distingue suficientemente entre el tipo de acción que construye el objeto y la acción que no termina en lo temático, sino que es fin en sí misma¹⁹. De acuerdo con la *Deducción trascendental de las categorías*, la unidad o principio supremo del conocimiento debe ser al mismo tiempo unidad objetiva y subjetiva. Por eso, el conocimiento real no precisa de la coincidencia del pensar y el ser, sino únicamente de la coincidencia del pensar consigo mismo (como muestran los *Postulados del pensamiento empírico*). Kant arriesga la singularidad del acto en que consiste la unidad de apercepción originaria para asegurar la validez objetiva de las categorías. El juicio maduro de la razón advierte unas disposiciones subjetivo-objetivas que responden a la naturaleza de la racionalidad humana. Ese juicio (autoconocimiento) es posterior a las disposiciones, por lo que la legitimación o deducción de las condiciones *a priori* debe también hacer olvidar su *origen desconocido*. La *Crítica de la razón pura* se contenta con afirmar que las formas básicas del juicio proporcionan una guía se-

18. *Friedrich Schleiermacher's Dialektik*, p. 307.

19. En este punto he seguido las atinadas observaciones de A. LLANO, *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid, 1999, pp. 67-74. El ‘yo-pienso’ unifica al ponerse, idéntico a sí mismo, en el pasar de una representación a otra. Su acción sintética no es formal, sino pura actividad. No obstante, la identidad de la autoconciencia depende de la objetividad que resulta de unificar la diversidad empírica. La verdad es definida por la pura objetividad y ésta por la espontaneidad.

gura para distinguir las acciones sintéticas que se ordenan a la objetividad.

Distintos comentadores, empezando por Hamann, en la derivación de los conceptos *a priori* a partir de los tipos de enunciado han visto confirmada la tesis de la co-originariedad de lenguaje y razón, que impulsó el giro lingüístico casi un siglo después de Kant. La *verbalización* de las categorías no sólo es segura, sino que además es su *ratio cognoscendi*. La forma básica de toda función sintética es sintáctica. En ese sentido, la naturaleza lingüística de las condiciones de posibilidad permite deducir que la forma general del conocimiento procede de los principios naturales de la razón y, además, es la más razonable; es decir, asegura una comunicabilidad y una comunidad del saber, libre ya de la limitación de la particularidad de lo empírico. Pero, la exposición de esta idea forma parte de la aportación de Schleiermacher, obviamente anterior al giro lingüístico y deudora, más bien, de los estudios de Hamann y Herder sobre el lenguaje.

De lo que hemos visto hasta ahora se sigue que, por un lado, el ser es un principio imprescindible del saber auténtico; y por otro, el fundamento último del saber, que tiene que ver con una posesión del saber propia del ser personal, de la conciencia, apunta a otro principio real. El fundamento del saber es lo absoluto bajo una doble forma; se trata de dos *correlata*, Dios y el mundo (*omnitudo realitatis*), que al ser formalizados aparecen como lo auténticamente otro respecto del conocimiento. La pregunta ahora es ¿cómo asiste al conocimiento la fuente de legitimidad del saber? Si la dependencia del fundamento se experimenta únicamente en el sentimiento, pero éste tan sólo imita la unidad del fundamento, la reflexividad de la conciencia no puede significar un disponer completo sobre sí misma²⁰. La respuesta de Schleiermacher sigue viva en el pensamiento contemporáneo: la asistencia de lo trascendental en el conocimiento se advierte, sobre todo, en el lenguaje y la comunicación. Esto implica que el saber no está al alcance de cualquier sujeto, sino que es una competencia intersubjetiva. El papel funda-

20. Cfr. *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, p. 58 y ss.

mental de la *verbalidad* del pensar desvía el centro de atención puesto en lo *a priori*, para situarlo en el diálogo; con ello, se abandona la concepción de un saber definitivo, y se substituye por un saber en camino que está precisamente abierto al crecimiento, porque los principios son principios del saber y no de lo sabido. En este sentido interpreto la afirmación de Schleiermacher, según la cual el saber es un pensar que no se funda en la mayoría y en la diferencia de los sujetos pensantes, sino en su identidad²¹.

Si el pensamiento permanece puro en sí mismo, *únicamente hay diferencia*, anota Schleiermacher. La discusión requiere que algo sea lo mismo para pensamientos distintos; por ello, el pensar entendido como pura *diferencia* no permite el acuerdo, la coincidencia; y ante otro pensar, igualmente diferente, sólo cabe sustituir uno por otro. Ese quedarse en sí mismo del pensar que propone simples diferencias, es lo que está a la base del escepticismo. Mientras el pensamiento se refiera al ser como algo otro respecto de él, se dan las condiciones de la discusión y, por tanto, también de la dialéctica. Merece la pena insistir en que de este modo, aunque el lugar del pensamiento es siempre el sujeto, en ese pensamiento se pone siempre algo que no procede de él; y se articula en el lenguaje. En consecuencia, como ya quedó apuntado, el fundamento de la unidad de saber y querer es buscado más allá de la conciencia. El pensamiento se entiende a sí mismo en la medida en que dialoga, es decir, está en proceso hacia el saber.

El lenguaje testimonia la capacidad reflexiva de la razón del mismo modo que ésta se ejerce en forma sintáctica. Acogiendo la tesis de Herder, Schleiermacher entiende también que el lenguaje expresa el acuerdo del alma consigo mismo y es, por ello, un acto espiritual y libre. El pensamiento es una espontaneidad en formación que nace con su propia lengua, *como desarrollo íntimo del espíritu y conforme a su naturaleza*²². Con otros términos, la pala-

21. Cfr. *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, p. 17.

22. Cfr. *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, p. 138. También cfr. J. G. HERDER, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache. Herder Werke*, D. Klasiker Verlag, Frankfurt a. M., 1985, pp. 722-3.

bra y la razón facultan al ser humano para el acuerdo consigo mismo, es decir, sitúan su intimidad en el diálogo²³. Schleiermacher entiende que la autoconciencia es de naturaleza lingüística, pero no identifica conciencia y lenguaje; el pensar se abre al ser. Por consiguiente, la *verbalidad* del pensar y la reflexividad del lenguaje ofrecen un ejemplo privilegiado tanto de la actividad simbólica de la razón, que no es pura espontaneidad, como de su dependencia del ser por la que aquella se conoce sólo en el ejercicio, esto es, como fuerza efectiva.

IV

En todo ello se percibe la ruptura de Schleiermacher con la concepción moderna del sujeto. Por un lado, la *Dialéctica* sostiene que la autoconciencia no puede ser entendida como una autome-diación; se da siempre como la mediación por otro. Por otro, la identidad de la competencia formal o técnica en la producción cognoscitiva comparece en el *traer objetos*, que va unida a la esencia de la autoconciencia. Para Schleiermacher, la dialéctica o ciencia del conocimiento expone la unidad de lógica y metafísica que buscaba la filosofía antigua y rechazaba la moderna²⁴. Por lo tanto, no es tarea de la filosofía elaborar una teoría del sujeto cognoscente que sirva de metaciencia, puesto que el origen último del conocer o del obrar no radica en él. La exposición de la unidad del saber se completa cuando se considera al sujeto que conoce realmente. Pero, esto no basta; Schleiermacher es consciente de que una conciencia individual es correlativa a una comunidad de sujetos. Con otras palabras, el fundamento trascendental del saber opera realmente en el saber compartido y, por tanto, en los sujetos que conocen, esto es, en un sujeto que es un “centro descentrado”

23. Cfr. J. G. HERDER, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, p. 733.

24. Cfr. M. G. LOMBARDO, *La regola del giudizio. La deduzione trascendentale nella dialettica e nell'etica di Fr. Schleiermacher*, Ed. Ricerche di Filosofia e di historia de la Filosofia, Milano, 1990, p. 20.

por otros centros. Así, los principios que aseguran la coincidencia del pensar consigo mismo y con el conocimiento real no forman parte del tener previo del sujeto²⁵. El conocimiento de estas reglas puede ayudar a encaminar el diálogo hacia el saber que persigue toda comunicación

Las correcciones de Schleiermacher al argumento trascendental de Kant juegan un papel central en la transformación de la hermenéutica en disciplina filosófica²⁶. En la *Introducción* de la *Dialéctica*, la exposición de los principios que conducen adecuadamente el diálogo coincide con la búsqueda, en la propia naturaleza y en el curso del pensar ejercido, de las condiciones del acuerdo en el conocimiento y, por tanto, de la expresión verdadera. La *Dialéctica* es la única ciencia que tiene la capacidad de autotematizarse, pero únicamente como arte de la conversación; en esa medida, constituye un método universal de la formación del saber que obliga de manera general²⁷. El pensamiento tiende a la comunicación en el diálogo desde su mismo origen, como acto de una conciencia en tránsito, que reflexivamente advierte la eficaz asistencia de principios universales que regulan el saber verdadero. Pero, mientras el pensar no pueda ofrecer la estructura completa del mundo, la discusión y el intercambio de pensamientos son necesarios. De acuerdo con esto, lo decisivo es que todo saber se da en el sujeto y no tanto que es efectuado por un sujeto. Así, la *Dialéctica* se presenta como un método capaz de asumir que el sujeto encuentra en sí mismo lo otro que no procede de él: una uni-

25. Cfr. *Dialektik* (1811), p. 8.

26. Kaulbach afirma que Schleiermacher consuma la reflexión de Kant: "Er reflektiert nicht nur über die Möglichkeit, die dem Subjekt zur apriorischen Erkenntnis der Gegenstände gegeben ist, sondern bezieht in die transzendente Reflexion auch noch die Möglichkeiten des apriorischen Kommunikationsbezuges zwischen dem einen und dem anderen Subjekt und deren gemeinsamen apriorische Erkenntnisbewegungen ein". F. Kaulbach, "Schleiermachers Idee der Dialektik", en *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 10 (1968), p. 245.

27. Cfr. W. H. PLEGER, "Die Kunst der Gesprächsführung. Zu Schleiermachers Hermeneutik und Dialektik", en D. BURDORF/R. SCHMUCKER, (Hrsg.), *Dialogische Wissenschaft. Perspektiven der Philosophie Schleiermachers*. Schöningh, 1998, p. 132.

versalidad potencial que cura del ensimismamiento de una conciencia trascendental y abre el conocimiento particular a la esfera de un saber compartido. Como teoría del diálogo, la *Dialéctica* sugiere, además, el límite del análisis *monológico* propio del pensamiento idealista. Es impensable un sistema *a priori* de principios indiscutidos captados a través de una intuición inmediata, en vez de a través del pensamiento *dialógico*²⁸. En la medida en que la unidad del saber no se identifica con la unidad subjetiva consciente, las reglas del saber son un hallazgo al que contribuye el pensamiento ordinario, el que se ejerce, además, en una comunidad de diálogo.

En las lecciones de ética, Schleiermacher describe el lenguaje como un “sistema de movimientos orgánicos” que son al mismo tiempo la expresión y el signo de los actos de la conciencia como facultad de conocimiento²⁹. La estructura idéntica y las reglas del pensar pueden ser articuladas sólo lingüísticamente. Pero esto ya poco tiene que ver con Kant y la *sintaxis* categorial. Pensamiento y lenguaje recrean a la perfección el movimiento del espíritu que se descubre libre en el paso (*Übergang*) de una cosa a otra, de una acción cognoscitiva a otra. Al disponer de un lenguaje no se conoce simplemente un sistema de reglas, ni se aplica un código eficazmente; un enunciado es comunicativo si presenta intencionalmente el pensar. Para ello, el discurso tiene que estar asistido desde el primer momento por el pensar. No son dos acciones, la lingüística y la racional que coinciden en un punto, sino que el acto de la razón debe ser naturalmente expresable y comunicable. Y, a la inversa, pensamos y conocemos también a través de signos lingüísticos.

Ciertamente, si la reflexión del pensar se realiza *verbalmente*, entonces éste es inseparable de una determinada perspectiva, la que ofrece el lenguaje concreto. Pero, aunque la formulación de los

28. K. POHL, “Die Bedeutung der Sprache für das Erkenntnisakt in der Dialektik Friedrich Schleiermachers”, *Kant-Studien*, 46 (1954-55), p. 303.

29. Cfr. *Ethik (1812/13)*, H. J. BIRKNER (Hrsg.), Meiner Verlag, Hamburg, 1981, p. 65.

principios sea siempre deudora de un contexto lingüístico, en la diferencia de lenguajes Schleiermacher reconoce un signo de que ninguno de ellos agota el pensamiento del espíritu humano³⁰. La racionalidad es *verbalizable*, pero no es ella misma lenguaje, sino que, más bien, tiene que ver con el horizonte no formulado en el que una expresión es significativa, comunica algo. De la misma manera que el saber real se expresa en un determinado lenguaje, es preciso reconocer que los criterios científicos, los principios generales de toda investigación, son en parte criterios lingüísticos. En su *verbalidad* radica la aptitud para la discusión y el acuerdo: en definitiva, para la verdad.

En resumen. La discusión y el diálogo son posibles en virtud tanto de la diferencia como del carácter común de las reglas de combinación: es decir, un saber original fundado por ellas asiste siempre al verdadero pensar³¹. El conocimiento de esas reglas puede encaminar la discrepancia hacia el saber verdadero que persigue toda comunicación. Como señalaba anteriormente, la dialéctica no inventa las reglas, únicamente las confirma en la medida en que el pensamiento verdadero nace en la comunidad humana y a partir del pensamiento ordinario. En efecto, la posibilidad de la existencia individual exige la apertura a los otros; al proseguir el saber disponible, se manifiesta la participación esencial del individuo en la humanidad. De acuerdo con esto, el razonamiento de la *Introducción* de la *Dialéctica* desarrolla también una conclusión apuntada en las lecciones de 1814/15: la unidad del lenguaje compensa la irracionalidad del individuo; igualmente, ese resto incommunicable que late en toda expresión lingüística individual se equilibra con la unidad de la razón³². En la tendencia a la comunicación se afirma también la pertenencia del ser humano a un género. Debemos suponer, piensa Schleiermacher, una armonía posible en la diversidad y singularidad de los individuos. Como ya apuntara en los *Monólogos*, cada hombre debe reconocer al otro en su propia

30. Cfr. *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, p. 129.

31. Cfr. *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, p. 8.

32. Cfr. *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, p. 109.

singularidad. De este modo resulta que la receptividad ante los otros seres humanos no es una cuestión de orden exclusivamente moral; antes bien se corresponde con la intersubjetividad, que constituye la condición de posibilidad de los sujetos individuales. Cabe añadir que la individualidad es tributaria de una expresión de sí misma que resulta de la experiencia de ser en el mundo como sentimiento puro y simple de dependencia; el yo no se comprende sino “entre otros”. De acuerdo con las tesis de la *Dialéctica*, el hombre toma conciencia de sí mismo en el mundo mediante el lenguaje; está entre otros y confronta con ellos su conocimiento y sus experiencias. El lenguaje opera en el núcleo mismo del acceso a la verdad sobre las cosas y, simultáneamente, soporta el movimiento a la identidad que constituye la tarea vital del ser humano. Entre esos dos centros interdependientes, el de la vinculación del pensar al ser y el del conocimiento de sí mismo, se articula la vida humana.

La co-originariedad de pensamiento y lenguaje contribuye directamente a la creación de una unidad personal a partir de la pluralidad de pensamientos; es decir, despierta el interés por el ser individual que se anuncia en la coincidencia del pensar y el ser y del pensar consigo mismo. Este paso es decisivo también para la posibilidad de una hermenéutica filosófica. Además de ser el arte de interpretar correctamente según reglas un discurso escrito, la hermenéutica ofrece un trasunto del camino al conocimiento más transitado por el ser individual: ese que se hace con el lenguaje mismo, con el saber transmitido verbalmente, y por tanto, en la comunidad humana.

Pensamiento y lenguaje son praxis, actividad libre. Toda expresión lingüística encierra aspectos prácticos y poéticos que la tarea hermenéutica debe respetar. En la comprensión no hay mediación representativa propiamente, sino semejanza de un pensar con otro, recreación de una praxis mediante otra praxis. Sin embargo, la comprensión se da cuando el intérprete capta el sentido; es decir, cuando se produce una identidad entre el que comprende y lo comprendido. Como si del pensar se tratara, el intérprete se encuentra

EL GIRO HERMENÉUTICO DE LA FILOSOFÍA DE LA CONCIENCIA

ante una simbiosis de lo general y lo individual que deja fuera siempre algo malentendido por inefable.

La *Dialéctica* es ciencia primera, según Schleiermacher, precisamente porque no está a nuestro alcance un saber completo; nuestros conocimientos son un material inacabable para la discusión. Dependemos del diálogo, de la comprensión del discurso de otros que la hermenéutica facilita de acuerdo con reglas, para llegar a verdades indiscutibles.

Lourdes Flamarique
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona España
lflamarique@unav.es