

## *En torno a la nueva edición de Schleiermacher*

ARSENIO GINZO  
(Universidad de Alcalá de Henares)

### **1.1. El carácter polifacético de la obra schleiermachiana**

Aunque con retraso se está prestando actualmente una atención creciente al polivalente legado intelectual de Fr. Schleiermacher (1768-1834). Ello ocurre, por lo que a la dimensión filosófica se refiere, en el marco de una visión más diferenciada del idealismo alemán que ha conducido, entre otras cosas, a la revisión de la «consumación» hegeliana de todo aquel imponente movimiento filosófico. En segundo lugar, y en sintonía con lo anterior, habría que referirse a una nueva sensibilidad ante el universo ideológico del Romanticismo, del que resulta inseparable la figura de Schleiermacher. Desde una perspectiva teológica, aunque Schleiermacher nunca ha dejado de ser considerado como una figura central, no cabe duda que el reflujo de la teología dialéctica puso en su momento las condiciones para un nuevo acercamiento a la obra de Schleiermacher. Por lo demás, y de un modo general, cabría referirse, como causa y efecto a la vez, al acceso más riguroso al texto de Schleiermacher, en cuyo horizonte va a surgir precisamente la primera edición crítica de sus obras.

Basta con reparar en las fechas de su nacimiento y de su muerte para caer en la cuenta de que la vida de Schleiermacher se va a desarrollar coincidiendo con uno de los momentos más brillantes y creativos de la historia del pensamiento. Schleiermacher supo estar a la altura de sus coordenadas históricas, cabiendo afirmar con Dilthey que fue capaz de abarcar lo más grande de lo que movía a su época.

Espíritu polifacético como pocos, cabría decir, en líneas generales, que destaca en cuanto teólogo, filósofo y filólogo. De hecho, como profesor universitario va a explicar todas las disciplinas teológicas, a excepción del Antiguo Testamento, y también todas las filosóficas, a no ser la filosofía de la naturaleza. Quizá sea ilustrador a este respecto recordar las distintas Secciones en que se articuló el Congreso internacional sobre Schleiermacher celebrado en Berlín en 1984 con motivo del 150 aniversario de su muerte. Su mera enumeración nos permite vislumbrar la complejidad y la amplitud de la obra y del legado schleiermachiano: 1) El joven Schleiermacher; 2) Teoría de la subjetividad-sentimiento, intuición, inmediatez; 3) Teología y filosofía; 4) Estética y comprensión artística; 5) Dialéctica; 6) Hermenéutica; 7) El exegeta y el predicador; 8) Ética y Pedagogía; 9) La comprensión de la filosofía antigua; 10) La Doctrina de la fe; 11) La comprensión del protestantismo-el político, el político-eclesiástico y teólogo unionista; 12) El influjo en la historia de la teología; 13) El influjo filosófico-literario<sup>1</sup>.

---

1. Cfr. K. V. SELGE (Hg.): *Internationaler Schleiermacher Kongress 1984*, Berlín, 1985.

Resalta ante todo, en esta visión panorámica, el binomio Teología-Filosofía. Ciertamente esto no era ninguna novedad radical pues son bien conocidas las connivencias entre Filosofía y Cristianismo en su versión protestante en la época de Schleiermacher, cabiendo afirmar a este respecto que si bien se estaba produciendo un proceso de secularización y racionalización religiosa, por otra parte esa tradición religiosa alcanzaba ahora una incidencia en los movimientos filosóficos desconocida anteriormente<sup>2</sup>.

Schleiermacher ocupa un lugar especial en todo este proceso. No se limita a pasar por la Facultad de Teología protestante, como Schelling y Hegel para dedicarse después a la Filosofía —que, al menos en el caso de Hegel, pretendía presentarse como una alternativa más satisfactoria frente a una Teología claudicante. Schleiermacher va a permanecer ante todo un teólogo que trata a la vez de abrirse a los problemas filosóficos. Significativamente escribe en su juventud: «Espero comprender al Apóstol Pablo tan bien como a Platón mismo».

Pero Schleiermacher también va a marcar sus distancias frente a un pensador con el que tenía tantas afinidades, y con el que frecuentemente se le equipara, como es Jacobi. La muerte de éste en 1819 impidió que Schleiermacher llevara a cabo su propósito de dedicarle su Dogmática, para erigir, según señala, «un pequeño monumento a nuestra relación». Pero tal circunstancia no impedía a Schleiermacher discrepar en algunos puntos de las posiciones mantenidas por Jacobi. Así lo hace, por ejemplo, en la conocida carta del 30 de marzo de 1818.

En esta carta Schleiermacher se hace eco de unas manifestaciones de Jacobi a Reinhold en las que declaraba que con el entendimiento se sentía un pagano y con el sentimiento un cristiano. A esto Schleiermacher va a replicar que lo de pagano y cristiano pertenecen al mismo ámbito, a saber, a la religión, y que en cuanto tales son excluyentes: o bien se es cristiano o pagano. Si el sentimiento es cristiano, las interpretaciones que haga el entendimiento a partir de esa experiencia inicial no podrán tener un carácter pagano. Por ello Schleiermacher prefiere la alternativa siguiente: «Yo soy con el entendimiento un filósofo; pues tal es la actividad independiente y originaria del entendimiento; y con el sentimiento soy una persona completamente piadosa y, en cuanto tal, un cristiano»<sup>3</sup>. Por ello Schleiermacher, sin menoscabar la especificidad de ambas disciplinas, quiere elaborar una Dogmática y una Filosofía que estén dispuestas «a no contradecirse».

Cabría afirmar a este respecto que Schleiermacher quiere ensayar una vía intermedia entre la posición de Hegel, proclive a una absorción de la Teología por la Filosofía, y la de Jacobi que cuestionaba la posibilidad de una adecuada armonización entre ambas disciplinas. Frente a ello, Schleiermacher prefiere hablar de los dos focos de la elipse entre los cuales oscila su espíritu, oscilación que constituiría por otra parte «la forma universal de toda existencia finita».

Evidentemente, son muchos los problemas que va a plantear el enfoque schleiermachiano, sobre todo desde la perspectiva teológica, pero en principio no cabe menos de valorar positivamente tal intento de armonización. Quisiéramos ofrecer una visión panorámica de su aportación a la historia de la teología y de la filosofía, pero antes puede ser oportuno recordar brevemente las fechas fundamentales que jalonan su vida y su obra.

2. Cfr., por ejemplo, R. KRONER: *Von Kant bis Hegel*. Tübingen, 1961, p. 42.

3. *Schleiermacher als Mensch. Sein Wirken. Familien- und Freundesbriefe 1804 bis 1834*. (Hg. von H. MEISNER), Stuttgart-Götha, 1923, p. 273.

## I.2. Fechas fundamentales en la vida y obra de Schleiermacher

1768. Nace en Breslau como hijo de un pastor protestante.

1783. Comienza su formación pietista bajo los auspicios de la Brüdergemeinde.

1787. Después de un período de conflictos, Schleiermacher termina abandonando la Brüdergemeinde. Inicia entonces sus estudios en la Universidad de Halle durante los que cabe destacar el influjo de J. A. Eberhard en lo referente a los estudios de Filosofía y a F. A. Wolf en lo concerniente al estudio de los clásicos griegos.

1789. Conclusión de los estudios en Halle.

1794. Realización del segundo examen de teología. Es ordenado pastor protestante y, a continuación, nombrado predicador auxiliar en Landsberg. Confrontación con el pensamiento de Kant y Spinoza.

1796. Es nombrado predicador de la Charité de Berlín. A partir de este momento se inicia su relación con los representantes del romanticismo berlinés.

1799. Schleiermacher consigue su consagración en los medios literarios mediante la publicación de sus *Discursos sobre la religión*.

1800. Aparecen los *Monólogos*.

1802. Termina su primera estancia berlinesa al ser nombrado predicador de la Corte en Stolp. Mientras tanto Schleiermacher desarrolla su estudio sobre Platón y trata de perfilar su concepción acerca de la ética.

1803. Como resultado de esta reflexión sobre el problema ético aparecen sus *Líneas fundamentales de una crítica de la teoría ética existente hasta la fecha*.

1804. Schleiermacher inicia la docencia universitaria como profesor de Teología en la Universidad de Halle.

1805. Aparece *La fiesta de Navidad*.

1807. Comienza la segunda y definitiva estancia en Berlín.

1808. Schleiermacher expone sus ideas sobre la actividad universitaria en su escrito *Pensamientos ocasionales sobre las universidades en sentido alemán*.

1809. Es nombrado predicador de la Iglesia de la Trinidad de Berlín.

1810. Es nombrado profesor de la Universidad de Berlín. A la vez pertenece a la comisión fundadora de dicha Universidad y es elegido primer decano de la Facultad de Teología. Aparece su *Breve exposición del estudio de la Teología*.

1814. Nombramiento de secretario de la Academia de Ciencias de Berlín.

1815. Rector de la Universidad de Berlín.

1821-22. Primera edición de su obra teológica fundamental *La fe cristiana*.

1822. Hegel se enfrenta con particular virulencia con la teoría schleiermachiana del sentimiento religioso.

1823-25. Schleiermacher tiene que hacer frente a las tensiones político-eclesiásticas del momento.

1830-31. Segunda edición revisada de *La fe cristiana*.

1834. Muere en Berlín.

## I.3. Schleiermacher como teólogo

Como queda dicho, Schleiermacher destaca en primer lugar como teólogo protestante. Se ha cuestionado la indole concreta de su teología, pero no su talla de teólogo como tal. Educado en un ambiente pietista, termina ciertamente abandonando el centro docente que le había sido asignado, sumido en una grave crisis ideológica. No obstante, una vez abandonada la enseñanza pietista, Schleiermacher opta por los estudios de Teología, se hace pastor protestante y llega a ser el predicador y el profesor de Teología más famoso de su tiempo. En este sentido cabe considerarle como la per-

sonalidad teológica más relevante desde los grandes Reformadores del siglo XVI hasta K. Barth en nuestro siglo.

A este respecto, no deja de ser elocuente que un hegeliano como D. Fr. Strauss, a pesar de su talante crítico, no dude en calificar a Schleiermacher como el «Kant de la Teología protestante». Strauss no piensa tanto en la integración del criticismo kantiano en la elaboración del pensamiento maduro de Schleiermacher cuanto en el hecho de un determinado paralelismo entre el giro operado por Kant en la historia de la filosofía y el llevado a cabo por Schleiermacher en la reciente historia de la teología. Así como Kant desmontó el edificio de la antigua metafísica, así Schleiermacher destruyó la escolástica teológica. Así como Kant trató de obviar tanto el dogmatismo como el escepticismo, así Schleiermacher trató de hacer otro tanto frente al racionalismo y al supranaturalismo<sup>4</sup>. En efecto, la trayectoria teológica de Schleiermacher, con todo lo problemática que pueda resultar, está caracterizada por su esfuerzo de ir más allá del racionalismo teológico de la Ilustración y del supranaturalismo de la ortodoxia tradicional, intentado conectar, por el contrario, con los nuevos horizontes y perspectivas que ofrecía la época.

Como hemos indicado, el abanico de disciplinas teológicas abordado por Schleiermacher fue muy amplio: la exégesis bíblica, la historia de la Iglesia, la moral cristiana, la teología práctica, la vida de Jesús, la enciclopedia teológica y, sobre todo, la Doctrina de la fe. Sin embargo, por lo que se refiere a nuestra posibilidad actual de acceder a la base documental de toda esa temática que fue abordando a lo largo de su vida académica, se ha de tener presente que Schleiermacher fue ante todo un hombre de la «palabra hablada»<sup>5</sup>. Hasta tal punto esto es cierto que llegaba al extremo de que las notas de sus clases muchas veces las tomaba con posterioridad a la impartición de las mismas.

Schleiermacher poseía una capacidad oratoria no común que utilizaba tanto en el púlpito como en la cátedra, de forma que sobre la marcha iba tanteando soluciones y desenlaces a los problemas planteados. La expectación a que daba lugar tal enfoque metodológico era especialmente gratificante para quienes se limitaban a escucharle, pero no tanto para aquellos que se esforzaban por tomar unos apuntes legibles y coherentes de lo que se estaba explicando, ni tampoco para nosotros hoy que tenemos que contentarnos con frecuencia con exposiciones fragmentarias, al no haber redactado los textos con vistas a su publicación.

Entre los escritos teológicos que llegaron a ser publicados por el propio Schleiermacher cabe destacar la *Breve exposición del estudio de la Teología* y, sobre todo, su opus magnum, *La fe cristiana*. Asimismo es preciso referirse a las dos «misivas» al Dr. Lücke en las que trata de responder a las objeciones planteadas respecto a *La fe cristiana*. El primero de estos escritos es la exposición de la enciclopedia teológica que Schleiermacher explicaba desde sus tiempos de profesor en Halle. Ya aquí se muestra innovador, tanto en lo que se refiere a los enfoques peculiares de los primeros tiempos de la Reforma como a los de la teología de la Ilustración. Schleiermacher no se contenta con una mera yuxtaposición de las disciplinas teológicas sin poner de relieve su conexión interna, sino que trata de derivar esas disciplinas a partir de un principio conector desde el que quepa explicitar tanto su unidad como su estructuración. Tal principio sería para Schleiermacher de carácter eclesiológico. Se trataría de la relevancia que posee cada disciplina teológica para la dirección de la Iglesia<sup>6</sup>.

Pero la obra que va a consagrar definitivamente a Schleiermacher como teólogo es

4. D. FR. STRAUSS: *Charakteristiken und Kritiken*, Leipzig, 1844, p. 203.

5. FR. SCHLEIERMACHER: *Kritische Gesamtausgabe* I, 7, Teilband I, p. XVII.

6. M. REDEKER: *Fr. Schleiermacher*, Berlín, 1968, pp. 149 y ss.

*La fe cristiana*, cuya publicación en 1821-22 va a coincidir con la tercera edición de los *Discursos sobre la religión*, su otro escrito fundamental, brindándole tal circunstancia la oportunidad de plantearse el problema de la unidad y del sentido de su evolución ideológica. Se trata en esta obra monumental de una nueva exposición de la dogmática protestante, que va a configurar el protestantismo liberal decimonónico y de comienzos del siglo XX, en el que la naturalización y psicologización de los contenidos religiosos tuvieron como consecuencia que la conexión de Schleiermacher con el espíritu originario de la Reforma haya sido cuestionada con frecuencia desde entonces.

A juicio de Dilthey, Schleiermacher habría puesto el fundamento «de una futura reconciliación de la religión con la cultura intelectual de Occidente»<sup>7</sup>. Con esta afirmación, Dilthey no expresaba meramente un punto de vista personal sino el que va a ser predominante a lo largo de la llamada «era Schleiermacher». Una visión alternativa como la de Kierkegaard tendrá que esperar el advenimiento de la teología dialéctica para hacerse oír y encontrar el eco suficiente. Se iniciará entonces una época en la que Schleiermacher va a quedar bajo la sospecha de haber desfigurado los valores fundamentales de la Reforma.

Pocos episodios hay tan significativos del cambio de mentalidad producido en el seno de la teología protestante en nuestro siglo como la confrontación producida a comienzos de los años 20 entre el joven K. Barth y su antiguo profesor A. von Harnack, conspicuo cultivador de la teología liberal. Este no podía menos de seguir con preplexidad y preocupación el nuevo rumbo que se estaba insinuando.

En efecto, se estaba realizando un giro en la conciencia protestante en lo relativo a aquellos planteamientos teológicos cuyo inspirador fundamental había sido Schleiermacher. La postura de Barth va a ser desde luego bastante más matizada que la de su colega E. Brunner, pero no por ello va a dejar de sugerir con nitidez la necesidad de un cambio radical respecto a la «era Schleiermacher».

Las sucesivas tomas de postura de Barth van a estar presididas, a la vez, por un sentimiento dispuesto a reconocer la grandeza histórica de Schleiermacher y por la toma de conciencia de la necesidad de un cambio en profundidad. Nos topamos aquí con una actitud de fascinación y de rechazo a la vez. Así ocurre, por ejemplo, en el brillante capítulo dedicado a Schleiermacher en *La teología protestante en el siglo XIX*. Barth reconoce ahí de entrada que a la cabeza de una historia de la teología de los nuevos tiempos debe figurar el nombre de Schleiermacher, sin que exista ningún otro que le pueda cuestionar esta condición.

También Barth cree descubrir en el espectáculo que ofrece la teología protestante en el siglo XIX síntomas claros de aquella enfermedad histórica de que había hablado Nietzsche. Las mentes más lúcidas de la teología buscan refugio en la erudición histórica. Pero, añade Barth: «El si la teología es posible como ciencia es algo que no se decide mediante el hecho de si los teólogos leen las fuentes, prestan atención a los hechos históricos como tales y penetran en las conexiones históricas sino mediante el hecho de si son capaces de pensar dogmáticamente»<sup>8</sup>. Es mérito de Schleiermacher haberse enfrentado a este reto.

Pero junto con este reconocimiento, Barth no puede menos de manifestar sus discrepancias de fondo. En definitiva, todas ellas giran en torno a la cuestión de que Schleiermacher habría invertido el orden seguido por los Reformadores, al haber antropologizado la perspectiva teológica. Allí donde la teología reformada decía «Evangelio» o «Palabra de Dios» se dice ahora, tres siglos después de la Reforma, «religión» o «piedad».

7. *Gesammelte Schriften* XII/1, p. 428.

8. *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, vol. 2, Hamburg, 1975, p. 365.

Es innegable que el revulsivo que supuso la teología dialéctica no puede considerarse sin más como una actitud voluntarista sino que viene motivado por problemas de fondo inherentes a la concepción schleiermachiana como tal. Pero también lo es que la lectura que ahora se ofrecía de Schleiermacher caía en nuevas unilateralidades e imprecisiones. Caba esperar, por tanto, que con el paso del tiempo se fuera preparando el terreno para una nueva etapa en la confrontación con Schleiermacher que marcara sus distancias tanto frente a la interpretación de la teología liberal como a la de la teología dialéctica.

En efecto, cabe hablar, a partir de los años sesenta, de una última gran etapa en la interpretación de la teología schleiermachiana, que intenta situarse más allá de actitudes «polémicas» o «apologéticas» y que, del hilo de una nueva sensibilidad filológica, procura someter a un nuevo examen el texto schleiermachiano<sup>9</sup>. El importante estudio de P. Seifert acerca de la teología del joven Schleiermacher<sup>10</sup> puede considerarse como el catalizador de esa nueva actitud que, en grandes líneas, se va a prolongar hasta hoy día. Frente a quienes consideraban que el legado de Schleiermacher ya se había agotado en la medida en que había sido «asimilado» por la evolución teológica, Seifert constata en su momento un creciente interés por la obra de Schleiermacher, y señala que es preciso volver a preguntarse por su relevancia teológica.

Como resultado de todo ello se ha ido alcanzando una visión de conjunto más objetiva y diferenciada de la aportación schleiermachiana a la historia de la teología. Se ha alcanzado nueva luz acerca de la verdadera índole de su obra así como de la relación que mantiene con el espíritu originario de la Reforma<sup>11</sup>, aunque sigan en pie muchas dudas y perplejidades.

En definitiva, la recepción de la obra teológica de Schleiermacher ha sido objeto de valoraciones encontradas a través de los tiempos, pero en algo, al menos, ha habido acuerdo, a saber, en reconocer la gran relevancia de dicha obra.

#### 1.4. Schleiermacher como filósofo

Pero si, por encima de las discrepancias existentes, siempre ha habido un consenso acerca de la relevancia teológica de Schleiermacher, no cabe afirmar lo mismo acerca de la valoración de su aportación filosófica. Aquí la situación es bastante diferente. Así, el gran estudioso de la hermenéutica schleiermachiana H. Kimmerle no dudaba en señalar a comienzos de los años sesenta que el legado filosófico de Schleiermacher permanecía casi por completo inutilizado en el quehacer filosófico<sup>12</sup>. Es cierto que desde que Kimmerle hizo esa afirmación la situación ha comenzado a cambiar poco a poco. Precisamente la hermenéutica de Schleiermacher pertenece a las obras ampliamente citadas. No obstante, en el ya mencionado Congreso de 1984 varios de los participantes no dudaron en señalar que Schleiermacher seguía estando muy poco descubierto como autor filosófico y que era preciso reconocerle el rango que le competía como tal<sup>13</sup>. Son frecuentes las manifestaciones en este sentido y desde luego están lejos de ser arbitrarias.

9. SORRENTINO: *Schleiermacher e la filosofia della religione*, Brescia, 1978, pp. 64 y ss.

10. P. SEIFERT: *Die Theologie des jungen Schleiermachers*, Gütersloh, 1960.

11. Véanse, por ejemplo, P. SEIFERT: *Schleiermacher und Luther*, en *Luther* 40 (1969) y G. EBELING: *Luther und Schleiermacher*, en *Internationaler Schleiermacher Kongress*, 1984.

12. Cfr. CH. GESTRICH: *Interesse am Werk Schleiermachers*, en *Berliner theologische Zeitschrift* 1 (1984), p. 363.

13. H. KIMMERLE: *Das Verhältnis Schleiermachers zum transzendentalen Idealismus*, en *Kant-Studien* 51 (1959-60), p. 410.

Cuando en 1810 Schleiermacher pasó a ser profesor de Teología en la recién fundada Universidad de Berlín, fue nombrado a la vez miembro de la Real Academia de Ciencias, siendo adscrito a la «Clase filosófica». En condición de tal, tenía derecho a impartir clases en la Universidad, derecho que utilizó para desarrollar cursos sobre temas tan dispares como Dialéctica, Ética, Estética, Hermenéutica, Política, Historia de la filosofía, Psicología y Pedagogía<sup>14</sup>. Aparte de los documentos que nos quedan relativos a esta amplia actividad docente, conservamos también toda una serie de ponencias de temática filosófica que Schleiermacher desarrolló ante la Academia de Ciencias, y que están mucho más elaboradas.

A la vez se ha de tener presente que Schleiermacher va a desarrollar la mayor parte de su actividad académica en el marco de una Universidad que es considerada como modelo de la llamada Humboldt-Universität. La Universidad berlinesa respecto a la que el rey Federico Guillermo III, después de los desastres producidos por las guerras napoleónicas, hacía votos para que «el Estado prusiano pudiera compensar mediante fuerzas espirituales lo que ha perdido en lo relativo a las fuerzas físicas».

En este modelo universitario la Facultad de Filosofía desempeñaba una función directriz, de forma que ahora se le ofrecía un marco institucional a la concepción kantiana, expresada en *La disputa de las Facultades*, de acuerdo con la cual todo lo que en las llamadas Facultades «superiores» tenga pretensiones científicas ha de poder justificarse ante la Facultad «inferior», es decir, ante la Facultad de Filosofía.

Schleiermacher hace suyo este enfoque y contribuye a su implantación al colaborar con Humboldt en la fundación de la Universidad berlinesa. Cabe destacar en este sentido su escrito programático *Pensamientos ocasionales acerca de las Universidades en sentido alemán*. En este escrito Schleiermacher sintoniza básicamente con la concepción de la Filosofía que se hacían los grandes idealistas contemporáneos suyos.

También él rechaza una concepción de la ciencia como algo puramente empírico. Es preciso por el contrario avanzar hasta los principios filosóficos de cada ciencia para que adquiriera la debida profundidad y pueda abrirse desde ahí a una concepción unitaria del saber. Por ello no duda en afirmar que la enseñanza de la Filosofía ha de ser considerada como el «fundamento» de toda la actividad desarrollada en la Universidad<sup>15</sup>. Así, en este esquema, la Facultad de Filosofía ha de ser considerada como la «primera», como la que impera sobre las demás, dado que todos los miembros de la Universidad, sea cual fuere la Facultad a que pertenezcan, se han de fundamentar en última instancia en ella<sup>16</sup>. Frente a las reformas que estaban teniendo lugar en el modelo universitario francés, Schleiermacher se complace en referirse a la Universidad «en sentido alemán», en un horizonte del que todavía se va a hacer eco M. Heidegger en su Discurso de rectorado. Tanto los *Discursos sobre la religión* como el presente escrito programático no dudan en compartir asimismo la convicción acerca de la misión peculiar de la «nación alemana» en las tareas del pensamiento. Misión por cierto no exenta de rasgos mesiánicos.

Por último, dentro de este marco fundamentador que competiría a la Filosofía, cabe comprender asimismo el deseo expresado por Schleiermacher de que los docentes de otras Facultades, sobre todo los de Derecho y Teología, traten de profundizar ellos mismos en la fundamentación filosófica de sus saberes, y que aunque no sean ellos mismos miembros de la Facultad de Filosofía debieran estar en condiciones de ejer-

14. Cfr. A. ARNDT und W. VIRMOND: *Schleiermacher zum 150. Todestag*, Berlin, 1984, p. 12.

15. *Gelegentliche Gedanken über Universitäten im deutschen Sinn*, en FR. SCHLEIERMACHER: *Pädagogischen Schriften II* (Hg. von E. Weniger), Düsseldorf und München, 1957, pp. 96-97.

16. *Ibid.*, p. 113.

cer como profesores extraordinarios en alguna rama de la misma y de cuando en cuando presentar ponencias de carácter filosófico.

Sabemos que Schleiermacher, teólogo de profesión, cumplió ampliamente con este desideratum. ¿Cómo se explica entonces su escasa incidencia en la historia de la filosofía? Varios son los motivos que han influido en esta situación. Entre ellos cabría referirse a los siguientes: 1) hay una serie de escritos, sobre todo del período de juventud, en los que los excesos de una retórica romántica dificultan el acceso al verdadero contenido de los mismos. El propio Schleiermacher al analizar posteriormente su obra fue consciente de este problema. A este respecto hay que reconocer que no todos los escritos schleiermachianos presentan el mismo grado de dificultad.

2) Pero más importante es todavía la deficiente situación textual en la que se encuentra la mayoría de sus trabajos filosóficos. Es cierto que esta situación también va a afectar a su obra teológica, pero en menor medida, pues Schleiermacher tuvo tiempo, entre otras cosas, de preparar dos ediciones de dos obras fundamentales como son su *enciclopedia teológica* y su *Dogmática*. En este sentido la posteridad podía contar con unos puntos de referencia muy importantes.

Normalmente, en lo concerniente a las disciplinas filosóficas, Schleiermacher no nos dejó más que esbozos fragmentarios —a veces varios para la misma disciplina—, y los apuntes de clase penosamente tomados por sus discípulos. Es obvio que tal situación textual no iba a favorecer precisamente la recepción de su obra filosófica<sup>17</sup>.

3) También ha influido una serie de prejuicios acerca del verdadero alcance de esta producción filosófica. Así, se ha pensado a veces que el valor de la obra filosófica schleiermachiana se reducía a posibilitar y a fundamentar su obra teológica. De hecho en el período que sigue a su muerte se fue confinando a Schleiermacher en el llamado «ámbito eclesiástico», infravalorando su aportación filosófica.

A este respecto, cabría también referirse al influjo de la crítica realizada por D. Fr. Strauss según la que Schleiermacher habría traicionado la Teología a causa de la Filosofía y la Filosofía a causa de la Teología! Se malograría de este modo el intento schleiermachiano de seguir una vía intermedia entre Hegel y Jacobi. La consecuencia para la recepción del legado filosófico sería que para los filósofos resulta insuficiente mientras que para los teólogos se mostraba demasiado problemático<sup>18</sup>.

4) Cabría matizar por último que la recepción de la Filosofía —y en parte también de la Teología— schleiermachiana estuvo desde un principio bajo el signo de la recepción de la Filosofía de Hegel quien, desde la atalaya de una razón absoluta pretendía integrar y «superar» el momento de verdad inherente a todas las manifestaciones filosóficas anteriores. Desde esa atalaya también se trataba de asumir lo que hubiera de válido en el romanticismo y en el idealismo subjetivo de Schleiermacher.

Sin embargo, estas dificultades se han atenuado en nuestro tiempo, pues, por un lado, según hemos indicado al principio, disponemos de una visión más diferenciada y matizada de todo el proceso del Idealismo alemán y, en concreto, del significado de la filosofía hegeliana. Asimismo asistimos hoy a una nueva valoración del significado ideológico del Romanticismo desde el horizonte de la llamada «quiebra de la razón ilustrada». Al menos en parte, cabe aceptar la afirmación de Vattimo de acuerdo con la que cabría considerar a la filosofía schleiermachiana como «auténtica expresión del romanticismo y como reserva de virtualidades especulativas todavía no explicitadas»<sup>19</sup>. A este respecto, añade Vattimo que es preciso terminar de liberar a Schleier-

17. Cfr. G. SCHOLTZ: *Die Philosophie Schleiermachers*. Darmstadt, 1984, pp. 3 y ss; M. REDEKER, o.c., pp. 143-45.

18. G. SCHOLTZ: o. c. pp. 10-11.

19. G. VATTIMO: *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*. Milano, 1968, p. 6.



macher de la «violencia hegeliana» y poner más de manifiesto lo que hay en su pensamiento de auténtica «alternativa romántica» a Hegel. Pensamos que hay un fondo de verdad en estas apreciaciones, aún cuando sería necesario descender a ulteriores matizaciones.

Por otra parte este clima más favorable para la recepción de la filosofía schleiermachiana encuentra su complemento necesario en una nueva relación, más rigurosa, con los textos originales del autor, relación que ha sido posibilitada por un notable esfuerzo editorial que va desde finales de los años 50 hasta el momento actual en que está en curso la primera edición crítica de sus obras completas. De esta forma, también desde el horizonte filosófico se dan las razones objetivas para establecer un nuevo diálogo con el legado schleiermachiano.

Aún cuando Schleiermacher daba mucha importancia a su desarrollo de la Dialéctica —con ella comenzó su actividad como profesor de Filosofía en Berlín— en cuanto introducción a sus cursos filosóficos, aquí vamos a destacar un poco otros tres aspectos de su actividad filosófica. Nos referimos a la filosofía de la religión, a la ética y a la hermenéutica.

Por lo que se refiere a la filosofía de la religión, se ha de señalar que constituye, junto con la Teología, aquel aspecto de la obra schleiermachiana que fue siempre objeto de una mayor atención. Lo que ocurre es que a menudo se han confundido ambos aspectos y así tenemos que la mayoría de las interpretaciones que se hicieron de los *Discursos sobre la religión* (1799) se realizaron desde la óptica de la teología protestante, bien sea desde un talante aprobatorio o polémico. Pensamos, sin embargo, que tiene razón R. Otto cuando señala que el interés fundamental de los *Discursos* es el relativo a la filosofía de la religión, en la medida en que se propone fundamentalmente investigar de nuevo la «esencia» de esta última. «Como hombre os hablo de los sagrados misterios de la humanidad», precisa Schleiermacher en el primer «discurso»<sup>20</sup>.

Por debajo de su prosa romántica, a menudo tan complicada y ajena a nuestra sensibilidad actual, cabe descubrir la huella que en el joven Schleiermacher va a dejar la confrontación con tantos estímulos intelectuales de aquel fascinante final de siglo. Schleiermacher se muestra receptivo respecto a todos aquellos movimientos. Como tantos otros compañeros de generación, también él aprende a pensar a través de la obra de Kant, apropiándose y criticándola a la vez. Pero si el influjo de Kant es importante no lo va a ser menos el redescubrimiento de Spinoza a través de Lessing y Jacobi mientras se estaba produciendo la revolución kantiana. Como para tantos otros, también para Schleiermacher Spinoza se va a convertir en una especie de «destino». Los *Discursos* constituyen un documento elocuente a este respecto. Finalmente es preciso referirse asimismo a otro poderoso movimiento con el que se encontraba en sintonía Schleiermacher a la hora de redactar los *Discursos*. En efecto es tópico considerarlos como la visión romántica de la religión, como bien supo ver Novalis en *La Cristianidad o Europa*. Ante el reflujo de la Ilustración y de su proyecto de desencantamiento del mundo, el Romanticismo propicia el «retorno de los dioses» y está a la búsqueda de una «nueva mitología».

Por lo demás, los *Discursos* surgen en el que cabe denominar período fundacional de la filosofía de la religión y, con todas las carencias y limitaciones, no deja de constituir una de las expresiones paradigmáticas de esta disciplina. Por otra parte las sucesivas ediciones de la obra (1806, 1821, 1831) la van a convertir en un marco de referencia privilegiado con el que se va a tener que confrontar Schleiermacher desde las distintas etapas de su evolución intelectual.

Otro aspecto que cabría detacar es el referente a la problemática ética. No parece

20. *Über die Religion* (Hg. von R. Otto), Göttingen, 1967, p. 20.

demasiado arriesgado suponer que esta temática va a ser una de las más revalorizadas en la futura recepción de Schleiermacher. El problema ético, en efecto, ocupa un lugar destacado en la obra schleiermachiana y su presencia es recurrente a lo largo de todas sus etapas.

Así, por ejemplo, los escritos de juventud giran básicamente en torno a cuestiones de filosofía práctica de forma que cabría señalar que la línea temática fundamental de estos escritos sería de naturaleza ética<sup>21</sup>. La entrada en los círculos románticos no va a interrumpir la línea iniciada sino que va a imprimir en ella las huellas de la nueva sensibilidad insistiendo, por ejemplo, en las vinculaciones íntimas, espirituales, entre los hombres, al margen de las prescripciones externas. Sólo la conciencia de que era urgente ofrecer una nueva respuesta acerca de la naturaleza de la religión hizo que Schleiermacher interrumpiera durante un tiempo su concentración en los problemas éticos para poder redactar los *Discursos* de 1799.

Es precisamente en el ámbito de la ética donde Schleiermacher nos ha dejado algo más que esbozos o determinadas ponencias ante la Academia de Ciencias. Es preciso referirse en este sentido a su publicación de 1803 *Líneas fundamentales de una crítica de la teoría ética existente hasta la fecha*, en la que toma postura ante las concepciones éticas de los clásicos griegos y las más recientes de Kant, Fichte y Spinoza. Con quienes se va a mostrar más crítico es precisamente con Kant y Fichte, cuyos nombres curiosamente no aparecían citados explícitamente en los *Discursos*, a pesar de las múltiples alusiones a sus planteamientos.

Es precisamente del hilo de los planteamientos éticos como Schleiermacher va a manifestar sus discrepancias de fondo respecto a tres grandes idealistas contemporáneos suyos: Kant, Fichte y Schelling. Así, por ejemplo, el joven Schleiermacher va a cuestionar la doctrina de los postulados en el marco de la razón práctica kantiana, lo cual va a tener a la vez consecuencias importantes para la filosofía de la religión, en la medida en que la crítica schleiermachiana cuestiona el último apoyo de una teología filosófica en el sentido de la metafísica tradicional<sup>22</sup>. A su vez, en lo concerniente a Fichte y a Schelling, en el mencionado escrito de 1803 se va a referir críticamente a ellos en cuanto defienden un idealismo que no es capaz de llegar hasta las últimas consecuencias, pues mientras Fichte elabora una ética pero no así una filosofía de la naturaleza coherente, Schelling, por el contrario, elaboraría una filosofía de la naturaleza, pero sin dejar espacio suficiente para la ética.

Por lo demás, Schleiermacher ha tratado de aplicar en su teoría ética una idea tan central en su pensamiento como es la de individualidad. Pero, a diferencia de otros románticos, se va a mostrar sensible a la vez a la inserción de los individuos en las estructuras comunitarias, desde la familia hasta el Estado. Trata de esta manera de ser fiel al doble imperativo de individualidad y universalidad. Pensamos a este respecto que una mayor valoración del pensamiento ético de Schleiermacher habrá de llevar consigo una mayor atención a su pensamiento político y educativo, que si bien no reviste la profundidad y el grado de elaboración que tiene en Hegel, sí en cambio se muestra como una propuesta más liberal.

Por último, para concluir esta aproximación al significado filosófico de Schleiermacher, cabría recordar que si hay alguna disciplina en que se haya consolidado su renombre, tal es sin duda la hermenéutica. Mediante la recepción de Dilthey y, más recientemente, mediante las aportaciones de Kimmerle y Gadamer, entre otros, se ha

21. G. MECKENSTOCK: *Deterministische Ethik und Kritische Theologie. Die Auseinandersetzung des frühen Schleiermacher mit Kant und Spinoza 1789-1794*. Berlin, 1988, p. 19.

22. *Ibid.*, p. 154.

logrado que la relevancia de Schleiermacher en la historia de la hermenéutica sea algo comúnmente admitido y valorado.

Con anterioridad a Schleiermacher no existía propiamente una hermenéutica general sino más bien una serie de hermenéuticas específicas, propias de aquellas disciplinas para las que resultaba fundamental la interpretación textual. Tales eran sobre todo el Derecho, la filología clásica que se esforzaba por hacer accesibles de una forma rigurosa los tesoros de un lejano pasado, pero, sobre todo, la teología protestante, que con su marginación de la tradición quedaba a expensas de su capacidad de interpretación del texto bíblico (*sola scriptura*).

El mismo Schleiermacher va a destacar como cultivador de dos de esas disciplinas. De la teología protestante, por supuesto, pero también de la filología clásica, con su histórico trabajo como traductor e intérprete de Platón. Pero encuentra insuficientes las hermenéuticas específicas de una disciplina particular y por ello dio el paso hacia una hermenéutica general. El mismo Schleiermacher lo cuenta en 1829, en una especie de relato autobiográfico, cuando llevaba ya unos 25 años ocupándose del problema hermenéutico. Señalaba Schleiermacher que cuando comenzó a impartir clases sobre exégesis del Nuevo Testamento no pudo obviar la pregunta por los principios rectores de dicha actividad interpretativa. Los trabajos existentes sólo le fueron de ayuda parcial porque carecían de una «fundamentación adecuada» y porque nunca explicitaban los «principios generales». Por ello se vio obligado a seguir su propio camino, un camino que le va a conducir a la elaboración de una hermenéutica «general»<sup>23</sup>.

Esta hermenéutica general plantea el problema de la comprensión en cuanto tal sin limitarse a esclarecer únicamente las «técnicas» interpretativas. De esta forma, la hermenéutica pasa a ocuparse de los «principios» de la comprensión, tratando de ofrecer así una fundamentación teórica de aquellas técnicas interpretativas utilizadas en las hermenéuticas particulares<sup>24</sup>. Vattimo resume bien la situación cuando señala que en la filosofía de Schleiermacher la hermenéutica se eleva de «problema meramente técnico a problema filosófico»<sup>25</sup>. En esto parece haber acuerdo entre los intérpretes, a pesar de las discrepancias que subsisten a la hora de evaluar la relevancia de la interpretación gramatical y de la psicológica, o bien la condición de los textos en que se nos ha transmitido su legado hermenéutico.

## II. Las ediciones de Schleiermacher

Como hemos indicado, la recepción de Schleiermacher va estrechamente ligada a la condición textual en que fue transmitida su obra. Por ello quisiéramos referirnos brevemente a este problema, desde sus comienzos hasta la edición crítica actualmente en curso.

Cuando Schleiermacher muere en 1834 una serie de discípulos, entre los que cabe recordar a L. Jonas, A. Schweizer y Fr. Lücke, proyectan de inmediato una edición de sus obras bajo la denominación de *Sämtliche Werke*. Asume el proyecto la editorial Reimer de Berlín y su realización va a durar unos treinta años (1834-1864). La edición

23. FR. SCHLEIERMACHER: *Hermeneutik* (Hg. von H. Kimmerle), Heidelberg, 1959, p. 123, nota.

24. Cfr. H. SCHNÄDELBACH: *Philosophie in Deutschland, 1831-1933*, Frankfurt a M. 1983, pp. 144-45.

25. O. C., p. 5.

consta de tres grandes Secciones: 1) la referente a Teología concebida para abarcar trece volúmenes, aunque el noveno y el décimo no han llegado a publicarse; 2) la segunda Sección está dedicada a recoger la actividad de Schleiermacher como predicador, a los sermones, y consta de diez volúmenes; 3) por último, la referente a Filosofía consta de nueve volúmenes, aunque el cuarto está dividido en dos tomos. Pero a pesar del meritorio esfuerzo realizado, no se puede decir que esta edición sea completa o que responda satisfactoriamente a las exigencias de una edición crítica.

Ciertamente, por lo que llevamos dicho ya sabemos que los editores no lo tenían precisamente fácil. A la muerte de Schleiermacher la obra publicada no era más, como señala gráficamente Sorrentino<sup>26</sup> que la punta de un iceberg, frente a la cual se encontraba un material ingente que en su mayoría no había sido elaborado suficientemente con vistas a su publicación. De esta forma los editores se veían a menudo ante el siguiente dilema: o bien en aras de la autenticidad hacían imprimir los esbozos fragmentarios en la forma en que se encontraban o bien, para hacerlos más legibles, debían llevar a cabo una selección en el texto schleiermachiano y complementarlo con apuntes tomados por los discípulos<sup>27</sup>. Por otra parte, las mismas obras publicadas en vida de Schleiermacher podían plantear problemas pues a veces habían sido editadas más de una vez de forma que el texto originario había experimentado importantes reelaboraciones en las nuevas ediciones. Tal es el caso de obras clave como los *Discursos sobre la religión* y *La fe cristiana*. Los editores optaron por incluir en las *Sämtliche Werke* el texto de la última edición. Pero con ello se dificultaba la perspectiva adecuada para la comprensión del devenir de la obra schleiermachiana.

Una de las temáticas excluidas en la edición *Sämtliche Werke* fue a pesar de su relevancia, la relativa a la correspondencia. Se intentó por otras vías llenar esta laguna. A este respecto, aunque hubo alguna recopilación previa, hay que destacar en primer lugar la llevada a cabo por L. Jonas y W. Dilthey. Aunque tampoco en este campo estamos ante una obra definitiva, pues con el paso del tiempo se va a mostrar como necesitada de ser completada y revisada, es innegable que la aportación de estos dos autores es considerable y que durante mucho tiempo ha sido de referencia obligada para los estudiosos de Schleiermacher y en parte lo sigue siendo todavía. Consta de cuatro volúmenes y lleva el título «*De la vida de Schleiermacher. En cartas*» y fue publicada entre los años 1858-1863, es decir, coincidiendo con la conclusión de la edición de las *Sämtliche Werke*, a modo de complemento idóneo. Ha sido reeditada, todavía en tiempos bastante recientes, por la editorial W. de Gruyter<sup>28</sup>.

Pero la aportación de Dilthey al conocimiento de la obra schleiermachiana no se limita al campo de la correspondencia. Hasta tiempos recientes el estudio del joven Schleiermacher estuvo condicionado fundamentalmente por los textos correspondientes a este período editados por Dilthey. También a este respecto era preciso rellenar lagunas de las *Sämtliche Werke*, pues en éstas sólo había encontrado cabida un texto del joven Schleiermacher, a saber, la *Breve exposición del sistema spinozista*. Es mérito de Dilthey haber dado a conocer una buena parte de los manuscritos de ese período. Esto ocurre en el marco de su famosa *Vida de Schleiermacher* publicada en Berlín en 1870. La obra lleva un apéndice titulado «Monumentos del desarrollo interno de Schleiermacher, ilustrado mediante investigaciones críticas» en el que se reproducen, aunque con varias limitaciones, una serie de documentos que hasta tiempos recientes van a constituir la principal base documental para el estudio de este período. Y, sin embargo, este trabajo editorial unido a su brillante interpretación del joven

26. S. SORRENTINO; o.c., p. 17.

27. G. SCHOLTZ; o.c., p. 4.

28. *Aus Schleiermachers Leben. In Briefen*, 4 Bände, W. de Gruyter, Berlin, 1974.

Schleiermacher se va a mostrar ambivalente para el decurso de la investigación posterior, pues por regla general, bajo el prestigio de la obra de Dilthey, se va a dar por buena la transmisión textual que nos ofrece de dicho período sin que se llegue a constatar su edición con los originales de Schleiermacher para averiguar hasta qué punto ofrecía una reproducción satisfactoria de los mismos. También en este punto habrá que esperar a la edición crítica, actualmente en curso, para que se lleve a cabo una revisión satisfactoria del trabajo editorial de Dilthey<sup>29</sup>.

Metidos ya en el siglo XX se dejan oír las voces acerca de lo apremiante que resultaba la preparación de una nueva edición más satisfactoria, a pesar de que se era consciente de las dificultades de una tal empresa. Así ya en 1927 por iniciativa de H. Mulert un grupo de más de 40 especialistas presentó a la Academia de Ciencias de Prusia el proyecto de una nueva edición de las obras completas de Schleiermacher, cuyos primeros volúmenes habrían de aparecer en 1934, el año del centenario de su muerte. Sin embargo, el proyecto no se llegó a realizar por dificultades económicas. Varios años más tarde, en 1961 igual suerte va a correr un nuevo plan editorial concebido en el marco de la Academia de Ciencias de Heidelberg.

Refiriéndonos a este período, es preciso hacer una mención de la *Auswahlausgabe* llevada a cabo por O. Braun y J. Bauer (1910-1913) y que en sus cuatro volúmenes va a ofrecer un útil sucedáneo de las *Sämtliche Werke*. De hecho la obra se reedita en 1927-28 y finalmente en 1967 y 1981, facilitando de una forma importante el conocimiento de la obra de Schleiermacher. Aparte de su funcionalidad, hay algún otro aspecto de esta edición que debe ser resaltado. Así, el segundo volumen, dedicado a los escritos sobre ética, no se limita a reproducir el texto de las *Sämtliche Werke* sino que pretende ofrecer una edición crítica. Por otra parte, esta edición llevó a cabo una cierta rectificación en la recepción de Schleiermacher que se había ido formando a lo largo del siglo XIX. En efecto, se había ido perdiendo la conciencia del carácter interdisciplinar de la obra schleiermachiana, confinándola, de una forma unilateral, al ámbito teológico y eclesial. Frente a ello, la edición de O. Braun y J. Bauer al reproducir ante todo escritos de carácter filosófico —y dentro de éstos de una forma especial los de carácter ético— contribuía, al menos en parte, a rectificar esa visión parcial.

Pero el problema de la nueva edición crítica seguía siendo una tarea pendiente, por más que se hicieran ediciones críticas de obras particulares. Sin embargo, desde una coyuntura más favorable, a lo largo de los años setenta se van a poner las bases para que el antiguo desideratum de una edición crítica empiece a hacerse realidad. Con el apoyo de la Deutsche Forschungsgemeinschaft y de la Schleiermachersche Stiftung la nueva edición —la *Kritische Gesamtausgabe*— comienza a salir en 1980, teniendo como editores principales a H. J. Birkner, G. Ebeling, H. Fischer, H. Kimmerle y K. V. Selge. Se hace cargo del proyecto la editorial W. de Gruyter sucesora de la antigua Reimer que había editado las *Sämtliche Werke*. No parece exagerado calificar a esta edición como un acontecimiento cultural que nos ayudará a conocer mejor un período fascinante del pensamiento europeo. Si recordamos a la vez las nuevas ediciones de Hegel, Fichte y Schelling, esta convicción no hace más que confirmarse.

La nueva edición pretende ser una edición histórico-crítica de la totalidad de la obra publicada, de los inéditos y de la correspondencia de Schleiermacher<sup>30</sup>. En vez de la división tripartita que ofrecían las *Sämtliche Werke*, la nueva edición opta por

29. Cfr. G. MECKENSTOCK: *Diltheys Edition der schleiermacherschen Jugendschriften*, en Internationaler Schleiermacher Kongress.

30. Cfr. FR. SCHLEIERMACHER: *Kritische Gesamtausgabe* I, 7. Teilband 1, *Einleitung der Herausgeber*.

distribuir el contenido en cinco Secciones, tomando como criterio los géneros literarios en que cabría dividir la obra schleiermachiana:

- I. Escritos y esbozos.
- II. Lecciones.
- III. Sermones.
- IV. Traducciones.
- V. Correspondencia y documentos biográficos.

Es cierto que toda opción de este tipo tiene sus riesgos y aporías, pero la que se ha tomado en este caso parece fundamentalmente acertada porque, entre otras razones, permite respetar mejor el carácter interdisciplinar de la obra schleiermachiana, sin encasillarla de una forma exclusiva bien como «Teología» bien como «Filosofía»<sup>31</sup>.

La edición ha comenzado con la publicación de algunos volúmenes pertenecientes a la primera Sección, a la que «conscientemente» se le ha dado un título general: Escritos y esbozos. Esta sección contiene todos los trabajos publicados por Schleiermacher, a excepción de aquellos que por su género literario pertenecen a las Secciones III ó IV. También se recogen en ella todas las anotaciones manuscritas y todos los trabajos inéditos y esbozos, en la medida en que no pertenezcan a otra Sección. En 1985 comenzó a aparecer también la edición crítica de la correspondencia.

Se trata de una edición muy cuidada, que en sus líneas fundamentales, y por lo que se refiere a los volúmenes aparecidos hasta la fecha, ha merecido el consenso básico de los especialistas. Las notas a pie de página y la introducción que precede a cada volumen facilitan en buena medida el acceso a la obra schleiermachiana. Las introducciones no intentan prejuzgar la valoración concreta del escrito o escritos contenidos en el volumen en cuestión. En cuanto «introducciones históricas» intentan informar sobre el surgimiento y la transmisión de los textos. En cuanto ello es preciso se añade también un Informe del Editor explicando y fundamentando la configuración concreta de la edición.

La edición crítica se inició con la publicación de *La fe cristiana*, que reproduce el texto de la primera edición (1821-1822). El texto de la segunda edición será reproduciendo en un volumen posterior, el último de la primera Sección. No es arbitrario que ello haya ocurrido así, pues el texto de 1821-1822 no se había vuelto a publicar desde hacía más de 150 años. Resulta ahora, por tanto, mucho más fácil evaluar la evolución de la Dogmática schleiermachiana. Por otra parte, como ya queda dicho, esa primera edición de *La fe cristiana* coincide con la tercera edición revisada de los *Discursos sobre la religión*. Constituye una buena oportunidad, por tanto, para analizar la continuidad del pensamiento schleiermachiano.

Sin embargo, el hecho más llamativo es la publicación de un tercer tomo, junto a los dos que reproducen el texto de la edición original, que publicado en 1984 por U. Barth se presenta como un complemento importante de ese texto original. Dicho tomo contiene las notas que Schleiermacher iba escribiendo al margen en su ejemplar de *La fe cristiana*, aunque bien es cierto que dicho ejemplar no se conserva hoy en su integridad. Además de estas anotaciones marginales, el tomo contiene un amplio Apéndice en el que se contienen extractos de los textos de aquellos autores a los que alude Schleiermacher a lo largo de la obra y que, en muchos casos, serían hoy difícilmente localizables. Mediante ambas aportaciones estamos en condiciones de conocer mejor la inserción de la obra schleiermachiana en la problemática y en los debates de su tiempo, así como de formarnos una idea más precisa del proceso que con-

31. Cfr. K. NOWAK: *Die neue Schleiermacher-Ausgabe*, en *Theologische Literaturzeitung* 109 (1984), p. 918.

duce desde la primera edición hasta la segunda, de esa obra fundamental que es *La fe cristiana*. El análisis de la obra teológica no puede menos de sacar partido de estas aportaciones.

En un horizonte más interdisciplinar, es preciso señalar, por otra parte, que los volúmenes aparecidos hasta la fecha hacen también que por primera vez dispongamos de la base documental satisfactoria para un estudio riguroso del joven Schleiermacher. Tanto la edición crítica de los escritos del período juvenil como de la correspondencia de esos años ha dado paso a una nueva situación frente a la que posibilitaba la aportación editorial de Dilthey. G. Meckenstock ha sido el editor encargado de la obra del joven Schleiermacher, poniendo de relieve las insuficiencias del trabajo de Dilthey. El que sobre esa nueva base documental son posibles estudios más rigurosos que los existentes hasta la fecha lo demuestra el mismo G. Meckenstock en un excelente trabajo en el que, basándose en el volumen «Escritos de juventud 1787-1796» de la nueva edición, somete a un análisis riguroso y estimulante la confrontación del joven Schleiermacher con Spinoza y Kant, es decir, con aquellos autores que, en un sentido o en otro, ejercieron un influjo más profundo sobre el primer Schleiermacher. Cabe esperar así que el nivel desigual que solían tener, como señalaba con razón H. Timm, los estudios sobre el joven Schleiermacher en comparación con los referentes a Novalis, Hölderlin y el joven Hegel esté en trance de ser subsanado<sup>32</sup>.

En medio de la marea de bibliografía secundaria que nos invade constituye sin duda un placer peculiar la recuperación de un clásico. No cabe duda que Schleiermacher es uno de ellos y que su recuperación puede resultar estimulante a nivel interdisciplinar. Pero tampoco podemos limitarnos a la lectura de los clásicos, tratando de paliar con ediciones críticas, con mayores exigencias filológicas, nuestra incapacidad para seguir pensando, para seguir haciendo filosofía. Parodiando a Nietzsche, H. Schnädelbach ha podido hablar del *morbus hermeneuticus* como de una peculiar «enfermedad» filosófica de nuestro tiempo, que trataría de encubrir sus propias carencias filologizando la filosofía<sup>33</sup>. Pero aunque tal apreciación nos parezca fundamentalmente correcta, un apasionado diálogo con los clásicos no tiene por qué ser realizado necesariamente en el horizonte de dicha situación «patológica». Tampoco lo fue por el propio Schleiermacher, que si bien destaca en su tiempo a causa de una mayor sensibilidad filológica e histórica en el estudio de las fuentes, no por ello sucumbió al historicismo. Tal como escribe al comienzo de sus lecciones de historia de la filosofía: «quien explica la historia de la filosofía, debe poseer la filosofía»<sup>34</sup>. Cabría desear que tal fuera el horizonte desde el que nos enfrentáramos a la nueva edición de Schleiermacher.

32. Huelga decir que en nuestro ámbito cultural el conocimiento de la obra de Schleiermacher, en general, es a todas luces insuficiente y rudimentario. Confiamos en contribuir un poco a subsanar dicha situación mediante la traducción de los *Discursos sobre la religión*, con su correspondiente estudio introductorio (Madrid, Tecnos, 1990). El texto reproducido corresponde al de la primera edición (1799), que refleja más fielmente las peculiaridades del mundo romántico del que son una de sus expresiones prototípicas.

33. H. SCHNÄDELBACH: *Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen*, Frankfurt a. M. 1987, pp. 279 y ss.

34. *Sämtliche Werke*. III Abteilung, Bd. 4, 1, Berlín, 1839, p. 15.