
La Filosofía de la Educación en Schleiermacher

por José María QUINTANA CABANAS
Universidad Nacional de Educación a Distancia

Oportunidad de una mención de Schleiermacher

La finalidad que ha inspirado el presente trabajo es la necesidad de llenar un hueco en la Pedagogía española, en la cual Schleiermacher, como pedagogo clásico, es un desconocido, pese a haber hecho interesantes aportaciones, tanto en Pedagogía General como en Filosofía de la Educación. Sucede también esto con otros autores: en los últimos lustros hemos visto iluminarse en España la figura de A. Rosmini, y es de esperar que pronto suceda lo mismo con la del cardenal Newman. La formación de los pedagogos reclama, junto con el estudio de los temas fundamentales de Filosofía de la Educación, el conocimiento de todos los clásicos de la misma.

Friedrich E. D. Schleiermacher (1768-1834) en el conocimiento de muchos ha quedado bastante oscurecido por el brillo fulgente de la Filosofía de su tiempo (Kant y todo el idealismo alemán), movimiento al cual él no pertenece, aun cuan-

do recibió su influencia. Pero en esa época él brilla con luz propia, aportando una filosofía personal que, aun cuando no llega a formar un sistema completo, tiene geniales sugerencias en distintos ámbitos y merece ser conocida y considerada.

Igual que los demás filósofos alemanes, también él escribió de Pedagogía: en su caso, unas lecciones de teoría de la educación para la formación de maestros, y escritos de política educacional, con lo cual Schleiermacher ha venido a sumarse a la lista de los pedagogos clásicos. Sus aportaciones afectan tanto a la Pedagogía General como a la Filosofía de la Educación. En este sentido representa, dentro del pensamiento pedagógico, la tendencia opuesta a Herbart. Esto ha sido bien explicado por C. Vilanou (2002), quien ha señalado la existencia de dos líneas pedagógicas distintas que recorren el pensamiento pedagógico alemán moderno: una que se inicia en Kant y que, a través de Herbart y de W. Rein, desemboca en una Pedagogía «científica»; y otra

que, iniciándose en Schleiermacher, a través de Dilthey y de Spranger da lugar a una Pedagogía *hermenéutica*. Dos tendencias muy distintas desde el punto de vista humanista, pues mientras la primera es más técnica y metodológica, la segunda es más comprensiva y empática. No en vano Schleiermacher funda su pensamiento sobre la dimensión antropológica del *sentimiento*, lo cual confiere una orientación especial a su pensamiento en determinados ámbitos, y entre ellos en el de la educación.

Sabido es que, por influencia de Herbart, toda la Pedagogía occidental moderna ha seguido la línea intelectualista de la Pedagogía científica. Esto ha llevado consigo, naturalmente, un olvido de la tendencia iniciada por Schleiermacher; pero hoy día en que, por influjo del pensamiento posmoderno, se desmitifican los racionalismos y se vuelve a las raíces dinámicas de la personalidad humana, las doctrinas de Schleiermacher se convierten no sólo en oportunas, sino hasta parcialmente inspiradoras. Representando este pensador una transición de la Ilustración al pensamiento romántico, en él tiene lugar una crisis de la razón ilustrada.

Schleiermacher era cuarenta y cuatro años más joven que Kant y diecinueve años más joven que Jacobi, pero coetáneo de Fichte, Schelling, Hegel y Herbart, aparte de los neoclásicos alemanes, con quienes se relacionó, y muy especialmente con Schlegel. Pertenece a la Filosofía romántica. Igual que Herbart, no fue idealista, sino realista, pero distinguiéndose de él en aspectos esenciales.

Vida y obra de Schleiermacher

Schleiermacher nació en Breslau, ciudad alemana fronteriza con Polonia (hoy día es la ciudad polaca de Wroclaw). Fue criado en la comunidad religiosa de los Hermanos Moravos o Hermanos Bohemios (igual que Comenio casi dos siglos antes), Iglesia protestante que seguía la reforma de Juan Huss. Fue miembro activo de esta confesión, pues en ella, tras estudiar en la Universidad de Halle, se hizo pastor y ejerció como predicador en La Charité, de Berlín, desde 1797. Más tarde trabajó en la unión de las iglesias luteranas reformadas.

Desarrolló una amplia actividad como escritor y como profesor. En 1799 publicó su obra *Discursos sobre Religión a los intelectuales detractores de ella*; en 1800 sus *Monólogos*, de tema ético, y en 1803 las *Líneas básicas de una crítica de la Doctrina Moral hecha hasta el presente*. En 1804 fue llamado a Halle para enseñar Teología y, cuando en 1806 Napoleón cerró esta Universidad, pasó a Berlín, donde intervino en la fundación de la Universidad berlinesa (1809), de la cual Fichte fue su primer Rector. Desde 1810 hasta su muerte, Schleiermacher fue profesor de Teología en esta Universidad, y durante un año fue también rector de ella, ocupándose de cuestiones de política educacional y publicando en 1811 una *Breve descripción de los estudios de Teología*. Este mismo año fue nombrado miembro de la Real Academia de Ciencias, de Berlín.

Entre 1804 y 1810 tradujo las obras de Platón. Siguió varias publicaciones,

entre las que destacó *La fe cristiana expuesta en conexión con los principios de la Iglesia Evangélica* (1821), aparte de obras de Ética y de otros temas. Tras su muerte se publicaron muchas obras suyas importantes, tales como *La moral cristiana*, *Lecciones de Estética*, *Hermenéutica*, *Sobre la religión* y otras. Se han hecho varias ediciones de sus *Obras completas*, que suman más de 30 volúmenes. La edición crítica más importante se está realizando actualmente (Walter de Gruyter, Berlín). Las obras suyas que aquí citaremos, aparte de alguna en castellano, están tomadas de la serie de sus obras completas *Schleiermachers Werke*, en 4 tomos (véase Bibliografía), que citaremos por las siglas SW, indicando el tomo con cifras romanas y, luego, la página.

Schleiermacher fue un hombre muy activo que en varios aspectos influyó notablemente en la cultura de su tiempo. En particular, ha sido el teólogo más importante que ha tenido la Iglesia protestante desde la Reforma. En algunos ámbitos del pensamiento su aportación ha sido decisiva, como en la Filosofía de la Religión y en la Hermenéutica. Y en otros sectores ha sido también muy notable, como en la Ontología, en la Ética y en la Pedagogía. Vamos a dar una visión general y rápida de todo ello, antes de fijarnos más especialmente en su Filosofía de la Educación.

La Dialéctica de Schleiermacher como explicación de la realidad

El cuerpo central de la filosofía de Schleiermacher está constituido por una Ontología, que viene a ser una explica-

ción de la realidad. Esa visión del mundo incluye una visión del hombre, de la Historia y de la educación.

Dicha Ontología viene expuesta en dos disciplinas: la Dialéctica y la Ética. Aparte de este sistema, otras disciplinas filosóficas cultivadas también por Schleiermacher son la Hermenéutica y la Filosofía de la Religión; y de un modo más lateral están también la Estética, la Psicología y la Epistemología.

Nos ocuparemos ahora de su Dialéctica. El interés que tiene el tema lo mostró Schleiermacher en esta página de sus *Monólogos*:

«Sólo hay libertad e inmortalidad para aquel que conoce lo que es el mundo y lo que es el hombre, para aquel que tiene solucionado claramente el gran enigma de cómo ambos son distintos uno de otro y actúan uno en otro; un enigma en cuyas viejas oscuridades todavía sucumben miles de personas porque, habiéndose extinguido su luz propia, han de fijarse en la apariencia engañosa. Lo que ellas llaman mundo es para mí el hombre, y lo que ellas llaman hombre es para mí el mundo. Para ellas siempre lo primero es el mundo y el espíritu es sólo un pequeño huésped de ese mundo, sin estar seguro ni de su lugar ni de sus fuerzas. Para mí el espíritu es lo primero y lo único, pues lo que yo conozco como mundo es su obra más bella, su espejo hecho por él mismo» (SW IV, 408).

Este pasaje no sólo nos invita a buscar una explicación del mundo, sino que nos presenta al hombre como coautor activo de ese mundo. Esta idea, de inspiración romántica, es la que Schleiermacher expone en su *Ética*, y recuerda una parecida postura de Fichte.

Para Schleiermacher la explicación del mundo es la Dialéctica, dado que el mundo es un conjunto de contrarios que, de un modo dialéctico, han de ir conjugándose en la búsqueda de su unidad, a la cual finalmente pueden y deben llegar. Estas oposiciones (*Gegensätze*) se muestran en todo, pues en la apariencia del mundo se manifiesta lo grande frente a lo pequeño, el sentimiento frente a la razón, lo vivo frente a lo muerto, el espíritu frente a la materia, el saber frente a la ignorancia, la autoridad frente a la libertad, el movimiento frente al reposo, lo absoluto frente a lo relativo y así en todo:

«La oposición más general de lo finito coordinado se mece ante nosotros como una oposición de lo ideal y lo real. La integración de todos esos opuestos concebidos de un modo real o preponderando lo real nos es dado como naturaleza, y si prepondera lo ideal nos es dado como razón (...). Naturaleza y razón, consideradas en la gradación de la totalidad de lo general y lo particular, son el ser orgánico de estos (...). La suprema unidad del ser finito como compenetración de la naturaleza y de la razón, de lo orgánico, de lo dinámico y de lo mecánico es el mundo» (SW II, 495).

«La mismidad de lo ideal y lo real, en la oposición de sus modos de ser, constituye el presupuesto de todo saber», pues «en tanto que el ser corresponde a la forma del juicio, ha de haber una comunidad del ser, o un sistema de acciones opuestas entre las cosas» (*Dialéctica*, SW III, 39).

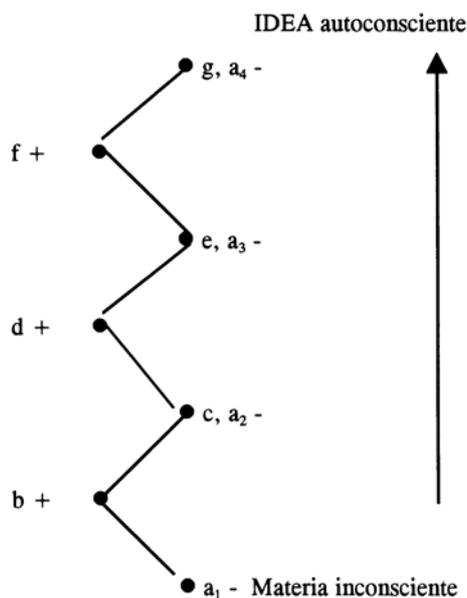
Estas oposiciones aparecen en el mundo empírico, o finito. Pero aquí no está todo, pues más allá de esta «apariencia» de diversidad del mundo está su verdadera realidad, que es *unidad*. Pero tal unidad hay que llegar a ella: hay que construirla dinámicamente, y la encargada de hacerlo es la razón; «la intelección obtenida en el tiempo no es la intelección obtenida en la Idea» (SW II, 153), y esta intelección ideal es la que mostrará la unidad del mundo: «el verdadero conocimiento está sólo en y para la unidad del ser y el devenir» (SW II, 202).

El conocimiento *aparente* muestra la diversidad de este devenir, escindido en oposiciones, también en el seno del hombre: «la oposición es innata en nosotros bajo la forma de cuerpo y alma, lo ideal y lo real, razón y naturaleza» (SW II, 248). «Cada ser finito en sentido estricto, es decir, toda vida es, como imagen del absoluto, un conjunto de opuestos imbricados» (SW II, 248). «Todo lo finito subsiste sólo por la determinación de sus límites, los cuales, por así decirlo, han de proceder de lo infinito. Sólo dentro de esos límites puede lo finito ser también infinito y tener una configuración propia, sin lo cual se perdería todo en la uniformidad de un concepto general» (SW IV, 242).

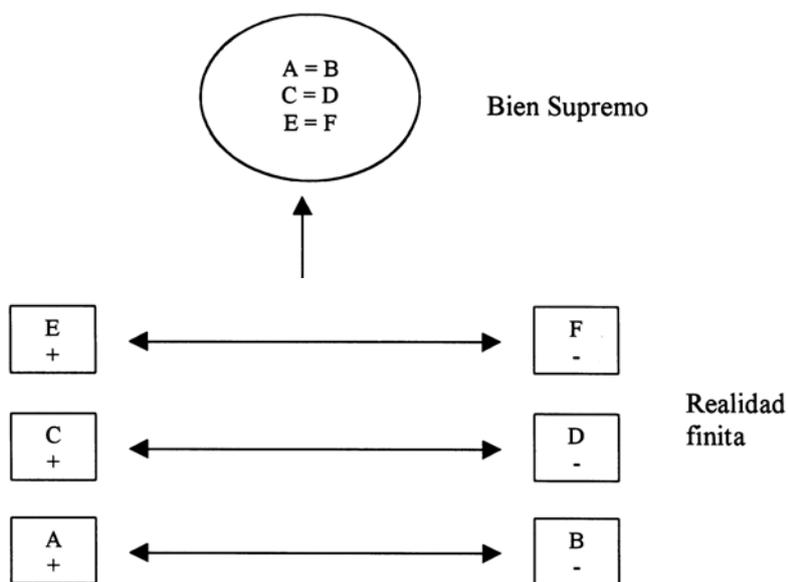
La Filosofía de la Educación en Schleiermacher

La dialéctica de Schleiermacher a algunos les podrá recordar la dialéctica de Hegel, el cual la estaba haciendo precisamente en los mismos años en que

Schleiermacher hacía la suya. Pero nada sería más engañoso, pues la dialéctica tiene un sentido muy distinto en cada uno de estos autores.



Dialéctica de Hegel



Dialéctica de Nicolás de Cusa y de Schleiermacher

En efecto. En Hegel la dialéctica representa un movimiento triádico progresivo y necesario por el cual la realidad, partiendo de la materia inconsciente, acaba haciéndose idea autoconsciente; pero este movimiento no es armónico, sino que tiene lugar superando unas oposiciones mediante una «síntesis» de las mismas que elimina los dos polos opuestos y que, a su vez, suscita una nueva oposición.

Frente a este esquema, en la dialéctica de Schleiermacher la síntesis no elimina los dos polos opuestos, los cuales subsisten y tienden a equilibrarse armónicamente (y no a destruirse violentamente, como en el caso de Hegel). Subsisten todos ellos (no hay avance progresivo del sistema) si bien, al final, se resuelven todos en una Unidad superior, que es la esencia profunda, verdadera y perfecta de la realidad existente. Todo ello en Hegel es ideal, mientras que en Schleiermacher es real.

El Bien Supremo, como unidad última de los contrarios

A esta unidad superior de los contrarios, que es como el alma (racional) del mundo, Schleiermacher la llama el Bien Supremo (*höchstes Gut*). «Bien se entiende aquí como afirmación de aquello que hay en la Idea» (SW IV, 87). «El saber absoluto es la expresión no de una oposición, sino del ser absoluto idéntico consigo mismo» (SW II, 247).

«El Bien Supremo, como compendio de todos los bienes particulares, es sólo una compenetración de estos, en tanto que por la viva conexión de

los mismos sus relativas oposiciones se unifican, con lo cual queda representada, por parte de la razón, la perfecta imagen de la unidad absoluta de lo ideal y lo real» (SW II, 429).

El mundo encierra muchas oposiciones mutuas «a través de las cuales la actividad de la razón va penetrando las cosas. Y todo esto es la condición natural dada por la cual es posible el Bien Supremo entendido como acción total de la razón, vista bajo la forma de una separación y una unión, dentro del conjunto de las cosas que constituyen nuestro mundo natural» (SW I, 480).

Otra diferencia del sistema de Schleiermacher con el de Hegel es que, en éste, el proceso dialéctico se realiza por sí solo, por ley de la realidad. En cambio, para Schleiermacher la síntesis de los contrarios será una obra de la razón realizada por el hombre a lo largo de la Historia: «el Bien Supremo se hace sólo porque y en la medida en que la razón como virtud impregna la naturaleza, y el tiempo y el espacio son llenados de acciones hechas según el deber» (SW II, 508).

El Bien Supremo surge de las acciones de los individuos, cuando estos realizan la idea de moralidad: «el Bien Supremo es la totalidad de las acciones hechas conforme al deber» (SW II, 408), pues «cuando todos cumplen con su deber, de la conexión de todas esas acciones particulares surgirá el Bien Supremo» (SW II, 231). Esta acción ha de constituir en la humanidad una acción colectiva e histórica. «En la totalidad el Bien Supremo no puede realizarse de otro

modo que como actuación moral completa del individuo, pues los productos de la inteligencia no son otra cosa que lo formado orgánicamente a partir de la actuación moral del individuo. Por lo mismo, la realización del Bien Supremo presupone la perfección de la virtud» (SW II, 35).

Los individuos con su práctica de la virtud contribuyen a la realización del Bien Supremo. Esto se hace mediante un proceso intelectual, de modo que la perfección es la unidad total de la naturaleza con la inteligencia. Ahí está la suprema idea de felicidad, que viene de la satisfacción del sentimiento vital de realizar aquel proceso.

La Ética como motor obligado de la Dialéctica

Hemos estado diciendo que la contribución del hombre a elaborar una síntesis de los contrarios y construir así el Bien Supremo es para él no sólo una tarea, sino también un deber que constituye el imperativo ético de su vida.

Con esto la Ética entra dentro de la Dialéctica, y se produce en Schleiermacher un extraño concepto de la Ética, ya que ésta deja de ser una doctrina de los deberes (*Sollen*) para constituirse en expresión del gran deber del hombre y de la historia, consistente en superar todas las oposiciones. Con esto, la Ética de Schleiermacher puede caracterizarse del modo siguiente:

1) Es de tipo cósmico: «no puede producirse la moralidad en el hombre me-

diante un esfuerzo particular. Esto es propio de una acción del mundo y de la divinidad y, por lo mismo, es sólo producto de una excitación desencadenada desde todas partes» (SW II, 203).

2) Está fundada en la acción del individuo, pues «la universalidad del ser concreto representa, por así decirlo, la fórmula primitiva del mundo» (SW IV, 122).

3) Pero esa acción ética de los individuos se entiende en el seno de la comunidad:

«Sólo cuando el individuo ve y edifica la humanidad como una comunidad viviente de individuos, lleva en sí el espíritu y la conciencia de ella y pierde y recupera en ella la existencia separada; sólo entonces tiene él en sí la vida excelsa y la paz de Dios» (SW IV, 529).

4) Y como esto tiene lugar a lo largo de la historia, la Ética posee un carácter histórico, y «la Ética, como representación de la conjunción de la razón con la naturaleza, es la ciencia de la Historia» (SW II, 251).

Esa penetración de la razón en la naturaleza es lo que acabará por resolver las oposiciones aparentes en aquella unidad esencial que es el Bien Supremo. De aquí la definición de Ética dada por Schleiermacher:

«La Ética es la descripción del ser finito bajo la potencia de la razón, es decir, en el aspecto de cómo en el cruce de las oposiciones la razón es quien

actúa y lo real es aquello sobre lo cual actúa» (SW II, 248).

Anotaciones a la ontología de Schleiermacher

El carácter tan original de la filosofía de Schleiermacher nos obliga a hacerle algunos comentarios.

Comenzaremos por las influencias de donde ha surgido este sistema. En este sentido suele decirse que, además de Platón (el cual ponía la idea de Bien en la cumbre de las ideas y de la realidad), en Schleiermacher influyeron Leibniz y Spinoza, este último por su concepción unitaria de la realidad, a diferencia de Descartes, que la ve escindida entre sujeto y objeto, *res cogitans* y *res extensa*; y Leibniz por su idea de la «armonía universal», de una unidad general basada en el panlogismo.

Pero quien más ha pesado sobre Schleiermacher ha sido Schelling, con su *Filosofía de la identidad*, en la cual se dice que el Absoluto es pura identidad entre todas las distinciones, pues, frente al conocimiento empírico, que establece las diferencias de las cosas, hay el conocimiento racional, que más allá de las mismas descubre la esencia común, la indiferencia total de esas cosas. En la apariencia de ellas hay diversidad; en su conocimiento absoluto se aprecia su unidad: «la ley fundamental de la razón y de todo conocimiento en tanto que conocimiento racional es la ley de la identidad, o el principio $A = A$. Pues la razón o es el autoconocimiento de aquella igualdad eterna, o no es nada» (Schelling 1962: 75). En su obra *Exposición de mi sistema de Filosofía* escribe:

«La identidad absoluta es algo parecido al momento de disolución de todas las cosas; en ella no hay nada distinto, aun cuando en ella todo está contenido. El conocimiento finito, la autoconciencia, enturbia esta excelsa transparencia y, si queremos seguir haciendo una comparación, diremos que el mundo real y material es una decantación o precipitación de la identidad absoluta, mientras que el mundo ideal es una sublimación de ella. Ambos mundos en el Absoluto no están separados, sino que son una sola cosa y, a su vez, aquello en lo cual ambos son uno es el Absoluto» (Schelling 1965: 63).

Y en el diálogo *Bruno, o sobre el principio divino y el principio natural de las cosas*, dice: «Un conocimiento absoluto no es un pensamiento opuesto a un ser, sino que más bien el pensamiento y el ser aparecen unidos en sí y de un modo absoluto» (Schelling 1965: 219). Dentro del Absoluto lo ideal y lo real son uno; por esto el sistema de Schelling puede llamarse un «realismo idealista» (*Real Idealismus*).

La visión dialéctica que Schleiermacher tiene del mundo no ha sido él el primero en formularla. En la metafísica de Plotino se decía ya que el Uno (identificado con el Bien) está por encima de la pluralidad existente en el mundo finito. Esto mismo se repetía en el neoplatonismo del pseudo Dionisio Areopagita y, sobre todo, de un modo tan explícito como magistral, en Nicolás de Cusa (s. XV), para el cual los seres finitos se distinguen (y se conocen) por sus predicados

peculiares y distintos (un objeto es grande o pequeño, duro o blando, etc.), mientras que el Ser infinito es todo esto a la vez (es grande y pequeño, activo y pasivo, etc.). En la filosofía teísta de Nicolás de Cusa este ser infinito es Dios; para Schleiermacher Dios no es objeto de la Filosofía, y por eso a ese ser infinito lo llama el Bien Supremo. Para el Cusano en Dios hay una *coincidentia oppositorum*, y esto hace que el conocimiento de Dios haya de ser especial, según una Teología *circular*, porque los atributos que concedemos a Dios coinciden en él de un modo que sobrepasa el conocimiento humano. Dios es trascendente al conocimiento humano, es incomprensible para la razón humana, pero los símbolos y la mística pueden ser medios de aproximarnos al conocimiento divino.

Resulta extraño que entre los inspiradores de la filosofía de Schleiermacher no se cite a Nicolás de Cusa, alemán como él. Pero en el sistema del primero la razón, aplicada sobre la naturaleza, tiene en sí ya suficiente dinamismo como para aplicarse a esa naturaleza: «la razón ha de subyugar toda la naturaleza a su poder» (SW IV, 105); «la razón se apropia de la naturaleza como órgano del conocimiento y de la representación de ideas» (SW IV, 103), y esto es así porque «sin un contenido ideal, lo sensible no puede constituir en nosotros un acto real, pues sería sólo la diversidad infinitamente finita» (SW II, 295). Con esto la razón llega a superar las contraposiciones de la naturaleza hasta descubrir una armonía general existente en la realidad; para I. Izuzquiza (1998) esta idea de «armonía» es la que

mejor caracteriza la filosofía de Schleiermacher.

Pero en este autor la razón no es la razón abstracta de los racionalistas, sino la razón encarnada en el hombre y tal como actúa en él, es decir, unida al sentimiento. Teniendo en cuenta que en Schleiermacher el sentimiento no es la mera afectividad animal, sino que es una categoría ontológica y, como tal, es también fuente de conocimiento: «todo sentimiento es conciencia del estado de la vida moral, o sea, es conciencia de la armonía del órgano con la razón» (SW II, 96).

La Hermenéutica

Un campo en el cual Schleiermacher ha irrumpido de un modo tan original como acertado, y con un influjo que llega hasta el día de hoy, es el de la Hermenéutica. Puede y debe decirse que Schleiermacher es el primero que elaboró una teoría de la Hermenéutica, confiando a esta disciplina rango científico. Sus trabajos han sido base de los que luego han realizado W. Dilthey, H.G. Gadamer y P. Ricoeur.

En 1813 publicó su escrito *Sobre los diferentes métodos de traducir* (Schleiermacher 2000), que luego llamaría la atención de Ortega y Gasset, y en el cual el filósofo alemán dice que hay dos tipos de traducciones: las que se hacen literalmente (reproduciendo la estructura sintáctica de la lengua original) y las que se hacen según el sentido. Este tema a él le concernía, como traductor que había sido de Platón, y en cuya versión él hizo, a menudo, una traducción

demasiado literal, por estar convencido de que el lenguaje y el pensamiento son lo mismo y, por consiguiente, para transmitir el pensamiento hay que respetar la propia estructura del lenguaje. Esta teoría de la traducción es —desde luego— poco defendible, pero no por eso deja de ser cierta la afirmación de que «el pensamiento es un lenguaje interior. De aquí se sigue, positivamente hablando, que el lenguaje condiciona el progreso del pensamiento del individuo» (SW IV, 139). Esta misma idea, y con una explicación de cómo de ahí se deriva la necesidad de una hermenéutica, la expone Schleiermacher en la primera página de la *Hermenéutica*:

«El discurso (*Reden*) es, para el individuo, mediación de su pensamiento. El pensamiento se completa con el discurso interno y, en este aspecto, el discurso no es más que el pensamiento hecho plenitud. Pero cuando el individuo pensante siente la necesidad de fijar para sí la idea surge el arte del discurso, que supone una transformación de lo original y, por lo mismo, necesita de interpretación.

La coincidencia de la Hermenéutica con la Retórica consiste en que todo acto de comprensión es la reversión de un acto de discurso, en tanto que ha de llegar a la conciencia aquello que el pensamiento ha puesto como fundamento del discurso» (SW IV, 137).

La idea está clara. El individuo piensa, y este pensamiento se explicita en el «discurso interno» (cosa que se decía ya en la Filosofía clásica, en la que *logos*

expresa, a la vez, el pensamiento y el lenguaje, y Tomás de Aquino hablaba ya del concepto como *verbum mentis*). Si el individuo quiere luego fijar y exteriorizar este pensamiento, lo hará mediante el discurso externo (*Rede*), que es el lenguaje. El lenguaje, pues, es *mediador* del pensamiento y supone una transformación (*Umwandlung*) de aquello original que era el puro acto pensante. Con esto, pues, si a partir del lenguaje queremos acceder al pensamiento original, habremos de hacer una interpretación (*Auslegung*) del discurso. De aquí la necesidad semántica de la interpretación.

Mario Gennari (2000b: 78), conocedor y entusiasta de la obra de Schleiermacher, dice que:

«La interpretación es la noción axial de la cultura contemporánea. Schleiermacher tiene el mérito de haberle conferido una fundamentación epistemológica, situándola en un ámbito científico específico: la Hermenéutica.»

Escribió mucho sobre ella, desde los *Aforismos* de 1805 a las *Lecciones* del año 1832-33, mediando los tratados berlineses de esta materia (1809-10) y los *Discursos académicos* de 1829. La doctrina del autor puede resumirse como sigue.

La razón tiene una estructura dialógica, pues se desenvuelve como una conversación, un diálogo. Pero no hay una razón pura, sino que se halla atravesada de lo empírico y lo particular: situada entre el plano ideal y la realidad sensible, la razón supone una tensión entre ambos y trata de unificarlos. En el «texto»

(que es encarnación del lenguaje) hay siempre referencias a elementos de la realidad, que han de respetarse (recordemos que Schleiermacher es un filósofo realista, no idealista).

Elemento imprescindible de esa realidad es el *sujeto individual*, que es quien piensa, habla y escribe. En todo texto hay referencias individuales, que no han de anularse, sino ponderarlas y comprenderlas (Schleiermacher se aparta de la idea cartesiana de una razón general abstracta). Esto supone también, para llegar al sentido (*Sinn*), la necesidad de una interpretación, que será *dialógica*: dado que el diálogo es el fundamento de la razón, se accede a la razón por una comunidad de diálogo. Hay distintas especies de interpretación, y la interpretación definitiva se alcanza tras un consenso de diversas interpretaciones divergentes.

Esto da a la interpretación un carácter polémico y, de hecho, la interpretación, que refleja una tensión entre lenguaje y sentido, aun afinándose cada vez más, en realidad no concluye nunca. Por eso Schleiermacher habla del *círculo* de la interpretación, y compara el proceso de la misma al hecho de que, cuando un polígono va multiplicando sus lados, se aproxima cada vez más al círculo, aunque sin igualarlo nunca.

Esta naturaleza problemática de la Hermenéutica la expresa Schleiermacher diciendo que «la interpretación es un arte» (SW IV, 141), que pretende conseguir la comprensión (*Verstehen*) a partir de las disensiones iniciales, superadas mediante la comunicación y el diálogo en-

tre las distintas interpretaciones. Dice Schleiermacher (SW IV, 145) que «los malentendidos se producen por sí solos, mientras que la comprensión es algo que ha de ser querido y buscado en cada caso», siempre respetando las diferencias individuales de los interpretadores, viendo el uso que hacen del sistema lógico y del sistema lingüístico (no tiene sentido interpretar una generalidad, que carecería de un fundamento existente real, propio sólo del individuo). (En estas afirmaciones puede verse la aportación de Schleiermacher a una teoría romántica del individuo).

La Hermenéutica es el reverso de la Gramática, y todavía algo más. En el texto hay un «espíritu productivo» que, por voluntad del autor, sorprende fácilmente al lector produciendo en éste una intuición (*Anschauung*) del sentido del texto; esto se da porque la intuición tiene un corazón secreto que la vivifica: el sentimiento (*Gefühl*). La interpretación es hija de sentimiento, cuyas intuiciones generan aquel proceso que hoy día llamamos «significación». Dice Schleiermacher que:

«Dado que la labor hermenéutica sólo puede realizarse perfectamente uniendo la Gramática con la Dialéctica y la Teoría Estética con la Antropología Especial, está claro que la Hermenéutica contiene un poderoso motivo para unir lo especulativo con lo empírico y con lo histórico. Así pues, cuanto mayor es la labor hermenéutica que una generación debe acometer, tanto mayor es la palanca constituida por ésta. Una atenta observación de la historia nos muestra también que, desde que

se han revitalizado las ciencias, la actividad interpretativa, cuanto más se ha ocupado de los principios de ellas, tanto más ha contribuido a fomentar todos los aspectos del desarrollo intelectual» (SW IV, 204).

La concepción de la religión

Cualquiera que tenga de Schleiermacher un conocimiento muy somero lo ve como un filósofo de la religión, de inspiración romántica, que concibe ésta como cosa del mero sentimiento. Siguiendo la línea del más estricto pietismo protestante, para Schleiermacher la religión consiste en la unión personal del alma con Dios, sin dogmas y sin la mediación de una iglesia. Es una vivencia íntima que hace de la Iglesia una comunidad de creyentes, separada del Estado. La religión no se enseña (no hay Teología ni catecismo), sino que se vive en una experiencia interior. Veamos cómo Schleiermacher caracteriza esta experiencia.

En primer lugar, ¿cuál es la esencia de la religión? ¿En qué consiste ésta? Schleiermacher se aparta tanto de la idea de una religión intelectualizada, de Hegel, como de una religión moralizada, de Kant:

la religión «por su naturaleza no tiene ansias de determinar ni explicar el universo, como hace la metafísica, ni pretende, por la fuerza de su libertad y del albedrío divino del hombre, continuar y completar ese universo, como hace la moral. Su esencia no es el pensamiento ni es la acción, sino la intuición y el sentimiento»; «la fuerza de los sentimientos es lo que

da el grado de religiosidad» (Schleiermacher 1970: 28s).

La fe es un conocimiento autónomo distinto de la ciencia, y tiene un *topos* propio: el sentimiento, de modo que «la fuerza de los sentimientos es lo que da el grado de religiosidad» (*ibid.*, p. 38). El lugar de la religión no es la metafísica ni la moral, porque la esencia de la religión no es el pensamiento ni la acción, dado que la religión «constituye una provincia del sentimiento» (SW IV, 232). Dice Schleiermacher que tiene religión no aquel que cree en un libro sagrado, sino aquel que no tiene necesidad de tal, y él mismo podría hacer uno.

Schleiermacher define la religión como «un sentido y gusto por lo infinito» (*Sinn und Geschmack für das Unendliche*). Se trata de un sentimiento espontáneo, intuitivo, innato al hombre:

«El hombre nace con unas disposiciones religiosas igual que otras disposiciones suyas, y si su sentido religioso no es reprimido con violencia, ni se corta o impide lo que hay de común entre él y el universo —dos cosas que evidentemente constituyen elementos de la religión—, ésta se desarrollará infaliblemente, a su manera, en todo individuo; mas por desgracia esos impedimentos son los que, en nuestra época, se dan en la infancia en tan gran medida» (SW IV, 297).

La fe es un conocimiento *intuitivo*, a propósito del cual Schleiermacher se expresa de un modo que nos recuerda una famosa frase de Kant: «la intuición sin

sentimiento no es nada y no puede tener ni un buen origen ni su correspondiente fuerza. El sentimiento sin intuición tampoco es nada. Ambos existen únicamente cuando en un principio son una misma cosa y no están separados, y es por esto mismo que son algo» (SW IV, 254).

Pero, ¿en qué consiste propiamente la actitud religiosa? En esto la respuesta de Schleiermacher es taxativa, repetida en numerosos textos:

«Tener religión significa intuir el universo, y en el modo como lo intuíis y en el principio que veis en sus actuaciones, está el valor de vuestra religión» (SW IV, 286).

«Intuición del universo: os ruego que os familiaricéis con este concepto, pues es el gozne de todo mi discurso, constituye la fórmula más general y excelsa de la religión a partir de la cual podéis hallar todos los lugares de ella y determinar del modo más exacto la esencia y los límites de la misma» (SW IV, 243).

Lo que intuíis y experimentáis en vuestro trato con las cosas —sigue diciendo Schleiermacher— no es la naturaleza de ellas, sino sólo su acción en vosotros; su naturaleza está más allá de la intuición sensible, y «el percibir lo particular como una parte del todo, y todo lo limitado como una representación de lo infinito, esto es la religión» (*ibíd.*).

Al hallarme yo inmerso en la contemplación del universo, «yaciendo sobre el pecho del mundo infinito, por pequeño que sea el estremecimiento sentido, se produce el abrazo sagrado,

y sólo en ese momento surge ante mí la intuición como una forma separada: yo la cotejo y ella se refleja en el alma cándida como la imagen de la amada que se desenvuelve en el ojo asombrado de su amado, y sólo en ese momento el sentimiento surge del interior y se expande en sus mejillas como el rubor de la vergüenza y del placer. Este momento constituye la suprema floración de la religión (...) Es la hora del nacimiento de cuanto hay de vivo en la religión» (SW IV, 255).

Ese sentimiento de finitud y de dependencia insito en el alma, que hace referencia a Dios como punto de partida de tal sentimiento, lleva a la *piedad*, que es el principio de desarrollo de la vida cristiana. Se trata de un sentimiento universal y natural; constituye una propiedad de la conciencia humana y es consecuencia del desarrollo de la naturaleza humana. Y, al tener un carácter afectivo, es lógico que la religión tienda al amor: «amar al Espíritu del Mundo (*Weltgeist*) y contemplar felizmente sus obras, tal es la finalidad de nuestra religión, y en el amor no hay temor. No otra cosa es posible siendo tantas las bellezas de la tierra que ve el hombre, con íntimo amor filial» (SW IV, 258). «Para contemplar el mundo y tener religión, primero el hombre ha de haber encontrado la humanidad, y ésta la encuentra sólo en el amor y por el amor» (SW IV, 263).

Hay que añadir, también, que la religión es *libertad*: «la religión respira allí donde la propia libertad se ha hecho ya, a su vez, naturaleza; coge al hombre más

allá del juego de sus fuerzas especiales y de su personalidad, y lo mira desde el punto de vista en el cual él ha de ser aquello que es, tanto si quiere como si no» (SW IV, 241). La religión prescinde tanto de la especulación metafísica como de la práctica moral, pero está junto a ellas y las completa, como «un tercer término imprescindible».

Todo esto está muy de acuerdo con el principio protestante del «libre examen», con lo cual, para Schleiermacher, la religión rehuye la uniformidad de creencias oficiales:

«La Filosofía, según podéis ver cada día, tiende a llevar, a aquellos que quieren saber, a entrar en un saber común, mientras que la religión no trata de llevar, a aquellos que creen y sienten, a una misma creencia ni a un mismo sentimiento. Lo que hace es empujar a aquellos que todavía no son capaces de intuir el universo y abrirles los ojos, pues todo aquel que ve es un nuevo sacerdote, un nuevo mediador, un nuevo órgano, y precisamente por esto la religión rehuye con repugnancia aquella fría uniformidad que estorbaría esa sobreabundancia divina propia de la religión» (SW IV, 248).

Dice M. Gennari (2000b: 91) que, con Schleiermacher, se da el paso de una Teología teocéntrica a una Teología antropocéntrica; la relación del hombre con Dios no tiene a éste como principio, sino como fin. El principio de la religión está en el hombre, es el hombre.

Algunas ideas de Pedagogía General

Son muchas las sugerencias que Schleiermacher hace a propósito de las principales cuestiones pedagógicas: la educación en los distintos períodos de la vida, los problemas planteados, los medios educativos, los procedimientos empleados y la organización pública del sistema educativo. En todas ellas campea el buen sentido pedagógico.

D. Benner (2003: 145) nos indica que, igual que Schleiermacher separa la Iglesia del Estado, también separa la educación de las categorías religiosas y eclesiásticas: la funda en la antropología, pero no en una antropología empírica, sino en una antropología del hombre y de la sociedad. La educación es una actividad intergeneracional que prepara al individuo para ingresar en la vida futura de la sociedad, en continuidad con el pasado. Esa educación media entre la tradición, el presente y el futuro del colectivo humano. Los adultos, a su vez, han de responsabilizarse de determinar adecuadamente el futuro de la sociedad humana.

Como formas de educación Schleiermacher distingue una actividad *preventiva*, una actividad *correctiva* y una actividad *de apoyo*, y las especifica en unas reglas que favorecen el desarrollo de la personalidad y su entrada en la vida social. La acción «correctiva» la ve más apropiada en el ámbito de adquisición de conocimientos y aptitudes —donde hay que distinguir entre lo que es exacto y lo que no lo es— que en la educación de los sentimientos, donde lo inadecuado será objeto de una desapro-

bación que despertará en el educando un sentimiento de vergüenza.

Llama la atención el hecho de que Schleiermacher parezca repetir la idea de Herbart cuando afirma lo siguiente:

«Ante todo hay dos puntos a averiguar: la finalidad ética de la educación y los presupuestos psicológicos de la misma, que nos indican lo que ha de llegar a ser el hombre y aquello que ya es en sí, y esto último sirve ya de base para la Ética» (SW III, 405).

Insiste en la vinculación de la Pedagogía con la Ética, diciendo que la educación de la generación joven constituye una tarea moral y es un objeto puramente ético.

Define la educación del modo siguiente:

«La educación es la dirección y continuidad dadas al proceso de desarrollo del individuo mediante una acción externa. Así entendida la educación, hasta el Estado educaría, y también todo buen amigo y todo hombre serían educados hasta el final de su vida» (SW III, 403).

Pero no existen unas reglas generales de educación, no hay una Pedagogía universalmente válida, pues la tal sería «el arte de las artes».

Tratando de acercarse a él, Schleiermacher formula una pedagogía hecha de término medio, realismo y buen sentido. Y así, en el tema de si la educación dada al niño ha de ser suave o dura, y de si hay que violentar un poco al niño, dice nuestro autor que:

«Hay una época (la infancia) en que la vida es todavía demasiado débil para resistir pruebas, y otra en la cual no puede faltar el endurecimiento, pues luego sería ya imposible el procurarlo. Y creemos necesario decir algo más al respecto, porque la arbitrariedad se ha enseñoreado de la educación: tendría que haber una moral nacional que dominara la arbitrariedad, pues de otro modo iremos mal» (SW III, 508).

Otro punto delicado es el de la educación de la *libertad* del niño. Schleiermacher parte de una defensa, en educación, del principio de autoridad:

«Es bueno evitar, en cuanto sea posible, que surja una oposición entre la voluntad del niño y la de los padres; pero, si surge, es esta última la que siempre ha de prevalecer. En esto hay que procurar dos cosas: resolver bien la oposición antedicha y romper la voluntad del niño» (SW III, 490).

Schleiermacher tiene una concepción dura de la obediencia, porque cree que:

«La obediencia es la base del estado social, y el aspecto natural de la obediencia constituye en los niños el sentimiento de su dependencia física» (SW III, 510).

En consecuencia, llega a decir que «la regla de que hay que facilitar a los niños la obediencia explicándoles los motivos que tienen para obedecer es engañosa, pues indicar esos motivos significa destruir la obediencia; aparte de que hay un

peligro en eso de hacer comprender los motivos a los niños, pues estos son todavía muy poco capaces de entenderlos» (*ibíd.*).

Pero tal proceder, según Schleiermacher, no va contra la verdadera libertad y voluntad del niño, sino que solamente constituye el método de formarlas y educarlas. Veamos cómo se expresa el autor:

«La regla que establecemos es que aquella manifestación de la voluntad del niño que contradiga la voluntad de sus padres y educadores ha de ser substituida por otra, y esto cuanto antes mejor. Ello significa que la forma adecuada de eliminar la oposición del niño consiste en promover en él, cuando quiere algo prohibido, otra voluntad, dirigiéndola hacia otro objeto. Cuanto más pronto se haga esto, menos oposición muestran los niños, los cuales permanecen bajo una dirección natural, sin producirse ningún atropello a la libertad que acompaña el desarrollo de ellos y sin que su voluntad pierda su pureza, cosa que ocurre cuando los niños obedecen por temor o por esperanza de una recompensa: en este caso no hay obediencia, sino un placer. El niño ha de obedecer en el sentimiento natural de su dependencia y, sin embargo, no por esto ha de quedar menoscabada su libertad, la cual nada pierde cuando el niño pasa de su primera voluntad a otra, que se convierte en su propia acción; el sentimiento de dependencia no se altera, pues el niño es consciente de la dirección ejercida por el educador» (SW III, 493s).

A propósito de este delicado tema Schleiermacher formula unas reglas concretas al estilo de las siguientes: no dejar a la libre elección del niño cosas que luego deberán constituir una orden formal; cuando se mande algo al niño, éste deberá hacerlo ineludiblemente; no mandar cosas que no es necesario mandar. Y nos advierte este pedagogo que:

«Cuanto más trata uno de influir en otros mediante el poder, tanto más claramente muestra que no sabe emplear la razón y el amor, que son las dos únicas cosas con las cuales el hombre ha de ser guiado» (SW III, 276).

En cuanto a la *educación religiosa*, Schleiermacher no acepta la fórmula de aquellos que quieren infundir la religiosidad en las personas por simple habituación social, por seguir una tradición. Pero tampoco acepta la fórmula de los «ilustrados», según los cuales la persona ha de acceder a la religión sólo cuando por su propia reflexión comprende la necesidad de la misma; pues en este último caso —comenta agudamente Schleiermacher:

«Las únicas que acudirían a la iglesia serían las personas especulativas, y lo que éstas harían sería algo muy distinto de aquello que hay que hacer en la iglesia» (SW III, 505).

La verdadera fórmula de la educación religiosa la encuentra Schleiermacher a partir del concepto de religiosidad que él propone:

«Para llegar al fondo auténtico de esta cuestión, hay que distinguir el

desarrollo de la religión como principio interior en la vida de las personas, y la manifestación externa del mismo por sí solo. En la primera forma la religión es algo innato al hombre y condición de todo otro conocimiento y actuación humanos. Ella es la conciencia positiva de la relatividad de la oposición existente entre una vida particular y la Totalidad; cuanto más se desenvuelve y agudiza esta oposición, más desarrollo humano ocasiona. En un primer período hay un predominio de lo todavía animal, pero luego se desenvuelve en todos los aspectos lo que es propiamente conciencia humana. El primer germen está en el amor de la madre, la cual es para el niño una existencia ajena de la que éste se siente sólo relativamente separado y que, a su vez, representa todo lo ajeno al niño. Al final de este período, esa relativa oposición se ha hecho extensa a toda la familia. Si el niño se siente bien en esa coincidencia suya con el Todo, manifestada en él en forma de obediencia, entonces él es piadoso. En esta cuestión los medios tecnológicos poco tienen que hacer, pues todo sale de la vida misma» (SW III, 505s).

Schleiermacher está preocupado por el tema de las desigualdades en la escuela, y dice que:

«Nuestra única tarea ha de ser la de ver qué podemos hacer para que aquella desigualdad que ya inicialmente hay en la escuela, y que en parte ésta produce también, perjudique lo menos posible al progreso de la vida

colectiva y de la sociedad» (SW III, 521).

Propone Schleiermacher que, para disminuir las diferencias escolares, los alumnos más adelantados se ocupen de los más retrasados y los instruyan (tal como recomienda el método llamado de «enseñanza mutua»).

Como seguidor de Kant, como intelectual y como romántico, Schleiermacher es un defensor de la libertad académica o libertad de cátedra. Entiende que en la intelectualidad y en la Universidad no ha de regir otro principio que el de la ciencia, y que «en el transcurso de los estudios académicos, del uso de una gran libertad no se derivará ningún mal» (SW III, 526).

Concluamos viendo la aportación que Schleiermacher hace al concepto de *formación* (*Bildung*), un concepto típico de la cultura y Pedagogía alemanas que surgió precisamente en la época de Schleiermacher y por obra de amigos suyos (Goethe, Herder, Lessing, Schiller). M. Gennari (2002: 75s) nos ayuda a definir este concepto (siempre escurridizo para la mentalidad latina) cotejándolo con el concepto de educación, y diciendo que esta última supone la relación entre dos sujetos (educando y educador) y es más bien «hetero-educación», al paso que la formación es una «auto-educación» en la cual el sujeto se construye a sí mismo interiorizando creativamente la cultura. La formación procura la configuración espiritual y profunda del hombre; la educación procura, mediante una relación personal, el desarrollo físico, intelectual,

afectivo, moral, estético, etc. de un sujeto. Nos dice Gennari (2001: 137) que las ideas de Schleiermacher sobre la *Bildung* las encontramos no en sus escritos pedagógicos (de una teoría de la educación), sino en sus escritos antropológicos (visión afectiva del hombre, concepción religiosa de la vida, etc.). El mismo pedagogo italiano (Gennari 2000a: 31-5) aplica la hermenéutica de Schleiermacher a la Pedagogía y afirma que, por ser ésta una ciencia libre, requiere una *interpretación*: toda Pedagogía es hermenéutica, porque toda formación humana es trans-formación, hasta el punto de que «en Pedagogía la interpretación es infinita» (p. 35).

La Filosofía de la Educación

La Filosofía de la Educación de Schleiermacher se reduce a dos temas: uno es la fundamentación dialéctica de la Pedagogía, aportando una teoría dialéctica de la educación. Y el otro, una concepción metafísica de la educación que, dentro de la visión dialéctica de la misma, la ve como un momento en la tendencia de la realidad hacia el Bien Supremo. Consideremos los dos temas por separado.

1. La teoría dialéctica de la educación como práctica empírica

Schleiermacher no es el único en haber propuesto una teoría dialéctica de la educación. Nosotros mismos (Quintana 1989) hemos elaborado una Teoría de la Educación en forma de una «concepción antinómica» de la educación. El intento de Schleiermacher ha sido magistralmente comentado por M. Winkler y, tras él, por B. Fuchs (1998: 93-167), autora que

nos la muestra conexas con la interpretación dialéctica general que Schleiermacher hace de toda la realidad y que puede exponerse como sigue. También W. Böhm (1997: 182) ha ponderado esa aportación del teólogo romántico.

La oposición de contrarios, como principio constitutivo de la realidad, se hace patente sobre todo en la práctica de la educación y, por lo mismo, en los planteamientos teóricos de ella. La educación, en efecto, es tensión entre la realidad natural del educando y sus fines espirituales, entre su ser individual y su ser social, entre el cultivo de sus capacidades afectivas y el de sus capacidades intelectuales, entre una formación de hábitos y una actitud creativa, y así siguiendo. Esto sucede en la educación —dice Schleiermacher— porque es lo que sucede en todas las cosas.

Exponiendo el juego de esas polaridades es como Schleiermacher describe, y como en general mejor se describen, los problemas y las reglas de la educación. Este autor lo hace en muchos casos, y vamos a ver aquí algunos.

La principal polaridad pedagógica es, sin duda, la que considera en el educando su actitud de *receptividad* por un lado y, por otro, su *espontaneidad*. En el primer caso tiene un comportamiento pasivo, mientras que en el segundo es activo. Es la famosa cuestión de si educar es *educare* o *educere*, tal como lo entendía la Pedagogía tradicional en el primer caso y la Pedagogía contemporánea en el segundo. Para Schleiermacher, situado en-

tre ambas tendencias, la educación es las dos cosas a la vez, de modo que «la oposición se da sólo en la abstracción, mientras que en la realidad los dos elementos se implican el uno en el otro», y «cuanto mayor es la acción recíproca entre ambos, tanto más rica es la vida, pues sin ella esa vida es pobre» (SW III, 408).

Otra conocida antinomia es la de si la acción educativa ha de ser *represión y negación* de ciertas tendencias del niño o, por el contrario, favoreciendo el autodesarrollo infantil, la educación consistirá más bien en *fomentar y completar* sus tendencias espontáneas. Para Schleiermacher (SW III, 445):

«Ambas proposiciones son correctas: la educación por un lado se dirige contra lo malo que hay en el niño, de modo que, de la persona que se ha desarrollado mal, se dice que la educación fue negligente con ella».

Lo que antes dijimos de la conjugación de la autoridad con la libertad en educación constituye otra muestra de las grandes e inquietantes polaridades que atraviesan la tarea educativa.

2. El carácter dialéctico de la educación como realidad ontológica

Según Schleiermacher, para el estudio de la realidad hay una ciencia fundamental, que es la Dialéctica, y hay dos ciencias particulares de lo real: la Ética y la Física. Teniendo en cuenta que ambas pueden hacerse con un método especulativo o con un método empírico, la

Ética da lugar a la Ciencia Moral y a la Historia, mientras que la Física da lugar a la Cosmología y a las Ciencias Naturales.

Vimos ya que para Schleiermacher la Ética es una ciencia «descriptiva» (no normativa) que considera la implicación de los seres humanos en la resolución de las contradicciones existentes en la realidad. Esto es tarea de la humanidad (hecha a través de la Historia) y un deber de sus individuos; y la educación está precisamente para recordárselo y para infundirles una actitud de cooperación en esta magna misión de establecer el reino del Bien Supremo. Todo ello se hace en el plano ontológico siguiendo un procedimiento dialéctico, que compromete la acción de los individuos y de sus comunidades a lo largo de la Historia. Tal sería la verdadera naturaleza e importancia de la educación.

Esta teoría, basada en una moral trascendental, da a la educación un carácter ético y de humanismo trascendente. Tal es la dirección pedagógica propugnada por Schleiermacher. Herbart, en cambio, orientando la educación por las vías del conocimiento psicológico de los alumnos y de la metodología didáctica, y del cumplimiento de los deberes, le daba un carácter más pragmático. Seguramente éste fue el motivo, dice B. Fuchs (1998: 171), de que «en la Pedagogía del s. XIX la pedagogía herbartiana fue generalmente seguida, mientras que la de Schleiermacher durmió el sueño de la Bella Durmiente». Pero la grandeza espiritual que impregna la pedagogía de Schleiermacher nadie puede quitársela.

Dirección del autor: José María Quintana Cabanas,
Travesera de Gracia, 266, 3.º 2.ª, 08025 Barcelona.
E-mail: jquintana@indicerural.com

Fecha de recepción de la versión definitiva de este artículo: 10. III. 2005

Bibliografía

BENNER, D. (2003) Wilhelm von Humboldt und Friedrich Schleiermacher, en TENNORTH, H.-E. (Hrsg.) *Klassiker der Pädagogik* (München, Verlag C.H. Beck), vol. 1, pp. 144-159.

BÖHM, W. (1997) *Entwürfe zu einer Pädagogik der Person* (Bad Heilbrunn, Klinkhardt).

FUCHS, B. (1998) *Schleiermachers dialektische Grundlegung der Pädagogik. Klärende Theorie und besonnene Praxis* (Bad Heilbrunn, Klinkhardt).

GENNARI, M.; KAISER, A. (2000a) *Prolegomini alla Pedagogia Generale* (Milano, Bompiani).

GENNARI, M. (2000b) F. D. E. Schleiermacher e la sua *Bildung* religiosa. Dall'ermeneutica generale alle *Pädagogische Vorlesungen*, *Pedagogia e Vita*, 5, pp. 77-98.

— (2001) *Filosofia della formazione dell'uomo* (Milano, Bompiani).

— (2002) F. D. E. Schleiermacher e la sua *Bildung* religiosa. Dalle *Reden über die Religion* ai *Monologe*, *Pedagogia e Vita*, 58, pp. 75-95.

IZUZQUIZA, I. (1998) *Armonia y razón. La filosofía de Friedrich D. E. Schleiermacher* (Prensas Universitarias de Zaragoza).

QUINTANA CABANAS, J. M.^a (1989) *Teoría de la Educación. Concepción antinómica de la educación* (Madrid, Dykinson).

SCHELLING, F. W. J. von (1962) *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, en *Schellings Werke* (München, E. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung) 2. *Ergänzungsband*, pp. 61-506.

— (1965) *Schellings Werke* (München, E. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung) 3. *Band*.

SCHLEIERMACHER, F. D. E. (1965) *Monólogos* (Buenos Aires, Aguilar).

— (1999) *Sobre la religión* (Madrid, Tecnos).

— (desde 1984) *Friedrich Schleiermacher. Kritische Gesamtausgabe* (Berlin, Walter de Gruyter).

— (1981) *Schleiermachers Werke* (Aalen, Scientia Verlag) 4 vols.

— (2000) *Sobre los diferentes métodos de traducir* (Madrid, Gredos).

VILANOU, C. (2002) Formación, cultura y hermenéutica: de Hegel a Gadamer, *Revista de Educación*, 328, pp. 205-23.

Resumen:

La Filosofía de la Educación en Schleiermacher

Schleiermacher es conocido como un filósofo de carácter religioso para quien la religión se funda en la emoción. Fue contemporáneo de Hegel y, además de filósofo, cabe decir que era un teólogo protestante. Como Hegel, su pensamiento es dialéctico, pero más realista que idealista en su concepción de la naturaleza. Es uno de los creadores de la hermenéutica.

Schleiermacher cree que el mundo está constituido por opuestos que, en modo dialéctico, deben reconciliarse hasta alcanzar el Sumo Bien. Es obligación del ser humano colaborar en este proceso, que es el contenido de la ética.

El fin de la educación es enseñar la necesidad de trabajar para reconciliar los opuestos que existen tanto en el mundo como en el mismo proceso educativo, contribuyendo así a alcanzar el Sumo Bien.

Descriptor: Dialéctica, educación, ética, sentimiento, Sumo Bien, Filosofía de la Educación.

Summary:

The philosophy of education of Schleiermacher's

Schleiermacher is known as a religious philosopher for whom religion is founded in human emotions. He was a protestant theologian and a philosopher who was a contemporary of Hegel. Like Hegel, his thinking is dialectical, but realistic rather than idealistic in nature. He founded hermeneutics.

Schleiermacher believes that the world is made up of opposites that, in a dialectical manner, have to be reconciled until the Highest Good has been reached. It is human beings' duty to collaborate in this process, and this is what Ethics consists of.

The aim of education is to teaching people that they must work to reconcile the opposites that exist both in the world and in the educational process itself, contributing in this way to the achievement of the Highest Good.

Key Words: Dialectic, Education, Ethics, Feeling, Highest Good, Philosophy of Education.

