

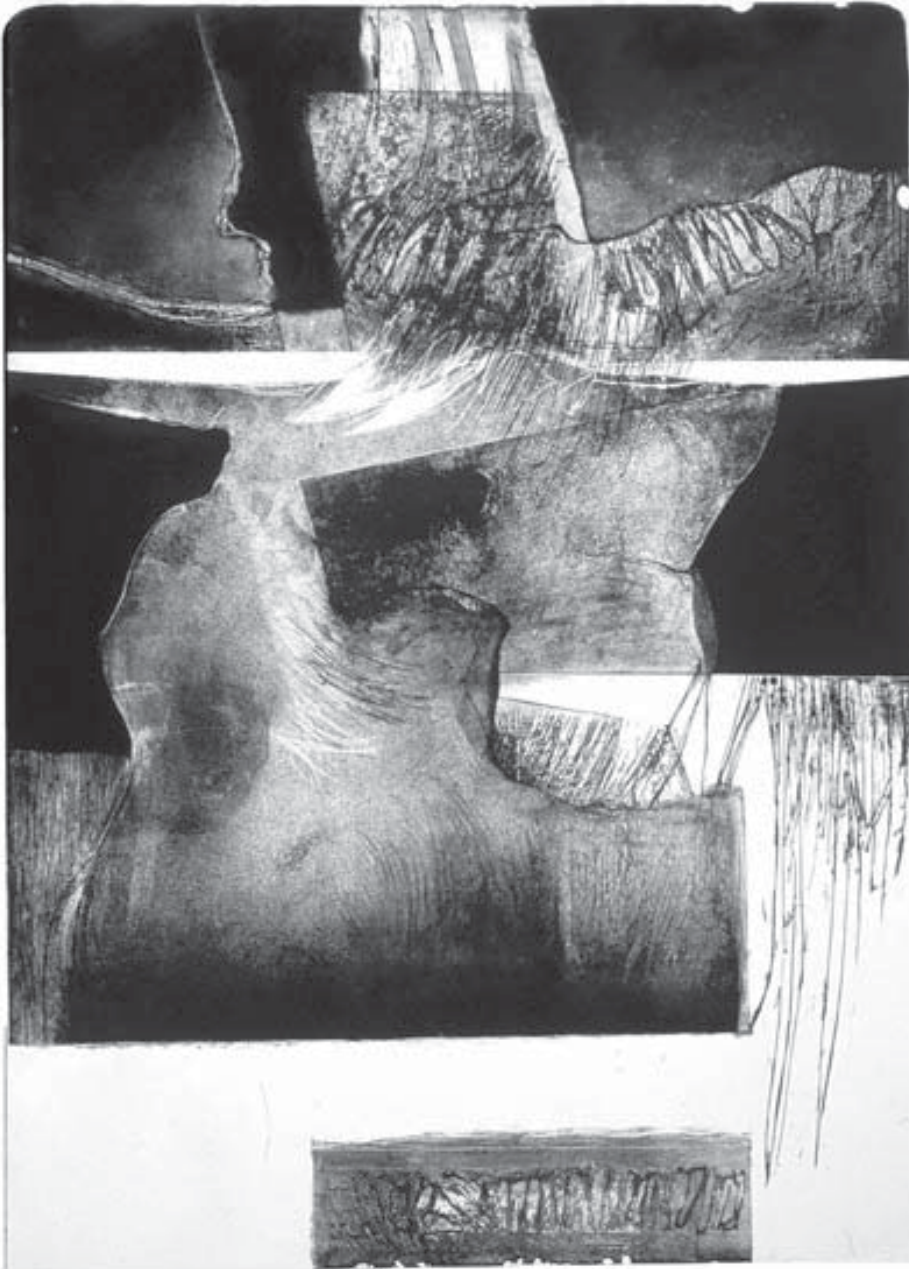
J G. HERDER, FILÓSOFO DE LA HISTORIA, REACCIONARIO E INNOVADOR

Augusto Bolívar Espinoza y Óscar Cuéllar Saavedra

Augusto Bolívar Espinoza es profesor-investigador del Departamento de Sociología, de la UAM Azcapotzalco. Estudió filosofía (Universidad de Chile) y una maestría en sociología en la FLACSO (Chile); doctor en ciencias políticas por la Universidad de La Sorbona.

Óscar Cuéllar Saavedra es profesor-investigador del Departamento de Sociología, de la UAM Azcapotzalco. Estudió derecho (Universidad de Chile) y una maestría en ciencia política en la FLACSO (Chile), y en el Massachusetts Institute of Technology. Candidato a doctor en ciencia política por el MIT.

El próximo año se cumplirá el segundo centenario de la muerte de Johann Gottfried Herder, filósofo y poeta, pastor luterano y masón, reconocido como uno de los creadores de la filosofía de la historia y crítico de la Ilustración, de quien se dice que fue, junto con Kant y Goethe, uno de los pensadores que más influyeron en su generación y en las siguientes (Cassirer, 1985). Sin embargo, este reconocimiento no deja de incluir un matiz de olvido: Herder se cuenta entre aquellas figuras a las que se ha convertido en hábito mencionar en notas a pie de página, sin que esto signifique que realmente se preste atención a su pensamiento. Durante el siglo XIX su obra era conocida por los historiadores y si bien después pasó a un segundo plano, ha tenido otros momentos de reconocimiento. Uno se dio en el entorno de la Segunda Guerra Mundial; el último parece haberse iniciado a fines del siglo pasado, debido de modo fundamental a los estudios que Isaiah Berlin ha dedicado a varios pensadores del siglo XVIII que se caracterizaron por su oposición a la Ilustración.¹ En este ensayo queremos contribuir al conocimiento de su obra presentando, primero, algunos antecedentes de su vida y de sus ideas y, luego, algunas de las apreciaciones a que éstas han dado lugar entre un selecto número de distinguidos especialistas. En la parte final haremos ob-



servaciones sobre el interés que su pensamiento puede tener para abordar algunos de los problemas actuales.

Un pietista ilustrado

Johann Gottfried Herder nació en 1744, en Mohrungen, Prusia oriental, en el seno de una humilde familia pietista (Berlin, 2000a). Asistió a la escuela de latín, donde recibió una formación humanista básica, y a los 16 años emigró, huyendo del “trato rudo” y del servicio militar obligatorio que los Hohenzollern habían impuesto a las comunidades de Prusia oriental (sobre la política de los Hohenzollern, ver Barudio, 2000). Trabajó como escribano de un diácono y continuó su formación literaria autodidacta, hasta que fue admitido en la Facultad de Teología de Königsberg, donde asistió a las clases de antropología y cosmología de Kant y conoció a Hamann, quien influyó profundamente en él (Ve-

lázquez Mejía, 2000; sobre las relaciones entre Kant, Hamann y Herder, ver Berlin, 2000a; y 1997). Después de terminar sus estudios, Herder vivió en Riga (1764-1769) como pastor adjunto, predicador y rector de la escuela de la catedral. En 1769 viajó por las costas del Báltico, producto del cual fue su *Diario de mi viaje en el año 1769*. También visitó Francia, encerrándose a leer la *Enciclopedia* y a los filósofos ilustrados, al descubrir que no entendía el francés hablado (Rouché, 1947); más tarde conoció a Lessing, a Lavater y otros distinguidos personajes del mundo intelectual y religioso alemán, con quienes mantuvo contacto epistolar.

Entre 1770 y 1776 fue pastor luterano y consejero del Consistorio en Bückeburg. Durante una estadía en Estrasburgo conoció a Goethe, sobre quien influyó, y con el cual participó —junto con Schiller y Hamann— en el movimiento prerromántico Sturm und Drang (Rouché, 1947). En ese periodo desarrolló una intensa actividad intelectual, publicando sus primeras recopilaciones de cantos y poesías populares y varios ensayos sobre temas religiosos y literarios, entre los que destacan los referentes a la poesía de Ossian y Shakespeare (1773) y a las relaciones entre la lengua y la mentalidad de los pueblos. En 1773 se casó con Caroline Flas-

chland, y en 1774 publicó su primera gran obra de filosofía de la historia: *Una otra filosofía de la historia para contribuir a la educación de la humanidad. Contribución a muchas contribuciones del siglo* (Herder, 2000; y 1947). En otros ensayos polemizó con Hamann acerca de los orígenes del lenguaje y criticó a Winckelmann y a Klotz por su apego a la antigüedad clásica como modelo y norma de toda creación artística, afirmando, en cambio, el valor de las culturas populares.

Desde 1776 se estableció en Weimar, como director consistorial de la iglesia luterana del ducado (Meinecke, 1947). Entre sus numerosas publicaciones sobresale su obra principal, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (cuatro tomos, aparecidos entre 1784 y 1791), que presentó como una reedición aumentada de su trabajo anterior

(Herder, 1959; preámbulo).² Aunque su obra tuvo influencia en sus contemporáneos (por ejemplo, en Lessing), no dejó de provocar polémica. Kant criticó los dos primeros tomos de sus *Ideas*, lo que dio lugar a un distanciamiento entre ellos que acabaría, a finales del siglo, en un ataque feroz de Herder contra su antiguo maestro (véase Castillo, 1999). En los diez últimos años de su vida rompió su amistad con Goethe y Schiller y vivió apartado, con pocos amigos, entre ellos Wieland. En 1801 fue nombrado presidente del Consistorio Supremo de la Iglesia luterana, y el Elector de Baviera le confirió un título de nobleza. Sus últimas publicaciones sobre filosofía de la historia fueron sus *Cartas para la educación de la humanidad* (1793-1797) —que algunos consideran la última parte de sus *Ideas*— y varios ensayos en la revista *Adrastea* (1801-1803), fundada por él. Herder murió el 18 de diciembre de 1803.



Herder y la historia

¿Cuál fue su papel y qué juicio han hecho de él los especialistas? Siguiendo a Dilthey (1978), puede aseverarse que Herder fue parte de la pléyade de intelectuales que desde la segunda mitad del siglo XVIII y hasta mediados del XIX, con sus planteamientos, oposiciones y debates, dieron forma a un sostenido esfuerzo que acabó por delinear un cierto perfil de la cultura y el espíritu alemanes. Por otra parte, Meinecke (1943) ve en él a quien “descubre la historia”, al inventor del método de “penetración simpática” (*einfühlung*) en los estudios históricos y al precursor de la filosofía de la vida, mientras que, recientemente, Berlin (2000a; 2000b) lo ha reivindicado como uno de los padres del romanticismo y precursor del “populismo”, el “expresionismo” y el “pluralismo”. Frente a esta visión positiva existe sin embargo también otra mirada, que lo ve como radical opositor a la Ilustración, como un caso de “metafísica especulativa” (Kant,

1999), representante —junto con Hamann, el *Mago del Norte*— de la más oscura reacción religiosa frente al progreso e, incluso, como antecedente directo del chauvinismo y del nacional socialismo alemán (Rouché, 1947).

¿Quién tiene razón? No parece haber respuesta simple. De hecho, Herder expresa las ambigüedades y los antagonismos de una nación y de una época en que se oponían y entremezclaban las tradiciones religiosas pietistas, el racionalismo y el deísmo; en que las ilusiones de los *philosophes* en torno del progreso se enfrentaban a un panorama de pobreza y despoblamiento demográfico de los territorios alemanes —derivados de la guerra de los Treinta Años, de la recurrencia de las pestes y de las continuas emigraciones a otras comarcas—; y, no menos importante, en que las libertades y las autonomías de las comunidades prusianas se veían sojuzgadas por el avance del despotismo y poderío de la casa de los Hohenzollern (Barudio, 2000). De su obra puede decirse que es la voz agónica de un mundo que desaparece y se rebela a la vez ante el anuncio de una manera de mirar que abre nuevos horizontes respecto de la historia y de la humanidad. Esto último explica un interés hoy renovado por su pensamiento.

De lo que no cabe duda es que Herder se ubica en el centro de la discusión del gran tema de la filosofía de la historia del siglo XVIII, a saber: si la existencia de la humanidad tiene algún sentido o propósito y si este se realiza en la forma de un desarrollo progresivo y gradual de los pueblos a lo largo del tiempo. La posición de Herder fue clara. Si bien aceptó la tesis de que la historia tiene un fin, se opuso a los filósofos ilustrados afirmando que éste dependía de la sabiduría y omnipotencia divinas y que era errado suponer que el camino para su realización consistía en el avance unilateral de la racionalidad “mecánica” de los *philosophes*, en particular criticó la pretensión de creer que la Ilustración representaba la etapa más alta del desarrollo humano, por lo que sería una regla adecuada para medir el avance de los demás pueblos. En su lugar, aseveró que cada pueblo constituye una manifestación del plan divino, valiosa y respetable por sí, y que su desarrollo sólo puede ser entendido en su pleno sentido en la medida en que se capte su “espíritu”, esto es, lo que lo singulariza y distingue de los demás. Esta es, de manera breve, la tesis del *Volksggeist* (espíritu del pueblo) o del *Volkseele* (alma del pueblo) —de la que deriva su complemento, el método de la “penetración simpática”, que busca una comprensión íntima de aquel—. También es lo que ha

permitido verlo como antecedente del chauvinismo alemán o, de manera alternativa, como precursor del pluralismo y del populismo.

Las interpretaciones: entre la historia y la política

Notemos que el punto en torno del cual se dividen las opiniones de los especialistas modernos sobre Herder no es tanto su crítica a la Ilustración, como el significado político que se le atribuye a su reivindicación del “espíritu de los pueblos”. Ciertamente, su oposición a la Ilustración fue también oposición al despotismo ilustrado —sobre todo en la figura de Federico el Grande (Herder, 1947)— y a la función justificadora que ese pensamiento cumplió al equiparar a los Estados monárquicos más “avanzados” de la época con el dominio de la razón, y a Francia con la cúspide del progreso humano. Visto desde esta perspectiva, Herder re-

presenta una reacción de las comunidades y pueblos de una Alemania pietista y “atrasada” frente al avance del naciente “Estado nacional”, que imponía su soberanía desconociendo los antiguos derechos, obligaciones mutuas y tradiciones que hasta entonces habían sustentado las relaciones entre ellas y sus gobernantes (sobre esto, véase Barudio, 2000).

También habría que recordar que la moderna recuperación de Herder se da en un periodo de la historia europea caracterizado por el auge del nacionalismo, en especial alemán. Esto marca las opuestas evaluaciones de autores como Meinecke y Rouché, quienes escribieron en el entorno de la Segunda Guerra Mundial. En efecto, los especialistas no dudan cuando se trata del quehacer del historiador, reconociendo —primero— el aporte que hizo Herder al criticar la visión lineal y eurocentrista de la historia y al plantear la diversidad de caminos posibles en la evolución de los pueblos; y segundo, apreciando la importancia de la perspectiva metodológica de la “penetración simpática” (para una revisión de la literatura europea, véase Velázquez Mejía, 2000). Pero el acuerdo acaba al pasar al significado del *Volksgeist* y a las valoraciones políticas de su obra.

A este respecto, tres son las interpretaciones más importantes: (i) reconociendo el valor de la tesis del “espíritu de los pueblos”, la primera no obstante señala la supuesta incapacidad de Herder para entender los procesos políticos de la época y el futuro que se avecinaba; (ii) la segunda coincide en destacar la apasionada defensa de los pueblos, pero tiende a subrayar el papel que Herder da a los pueblos “nórdicos” (germanos) en la configuración de la Edad Media y en la historia de Europa; (iii) y por último —y más allá de las interpretaciones anteriores—, para algunos la tesis en cuestión muestra la importancia de la resistencia contra toda las visiones dogmáticas y unilineales de la historia, y de la afirmación del pluralismo y la tolerancia.

(i) Quien mayor énfasis puso en señalar el significado renovador de su filosofía de la historia fue el erudito alemán Friedrich Meinecke (1943). Este pone de relieve la importancia de



su reacción frente a la Ilustración francesa y sus epígonos alemanes, y su papel como creador de una perspectiva que marcaría el comienzo del estudio espiritual de la historia y de la filosofía de la vida. Sin embargo, le critica su persistente interés pedagógico, que le habría llevado a desviaciones “utilitaristas” y “pragmáticas”, en desmedro de un mayor desarrollo de sus preocupaciones iniciales. A su juicio, la obra de Herder oscilaría entre una visión espiritual y una orientación positivista de la historia, vinculada ésta a su pragmatismo pedagógico, que se habría impuesto en su madurez. También señala su ceguera para entender la guerra como fenómeno necesario en la vida y en las relaciones de los pueblos y, sobre todo, su incapacidad para valorar el papel del Estado como “forma espiritual superior de organización política”, capaz de dar cabida a distintos pueblos en un todo comprensivo y superior (Meinecke, 1943). Por cierto, los referentes que Meinecke tiene en cuenta son las críticas de Herder (1947) a la dura y represiva política de Federico el Grande respecto de los pueblos de Prusia oriental y su total reticencia a reconocer en el Estado una forma de organización espiritual superior a la sociedad.

(ii) Si Meinecke le reprocha a Herder su “descuido” del Estado y de la política en beneficio de un excesivo apego al “espíritu de los pueblos”, que le habría llevado a perder de vista la posibilidad —realizada históricamente en la Alemania de Bismarck— de una síntesis superior en el “Estado nación”, la crítica de Rouché (1947) le acusa precisamente de haber posibilitado ideológicamente tal unión. Esto habría ocurrido gracias a la influencia de su filosofía de la historia, que dio una exagerada importancia a los pueblos germánicos en el desarrollo de la civilización europea desde el desplome del imperio romano y hasta el fin de la Edad Media, así como a la toma de consciencia de la singularidad de la nación alemana, expresada en su apasionada defensa del igual derecho de los pueblos frente a la supuesta supe-

rioridad de Francia. Aunque en su fino análisis Rouché reconoce las aportaciones de Herder en el terreno de la ciencia histórica —así como su distancia de todo estatismo—, hacia el final de su estudio presta más importancia a la influencia de Herder sobre el desarrollo del nacionalismo alemán —visible ya en Fichte—, al punto de enlazar directamente su nombre con los de Spengler y Rosenkrantz y la ideología nacional socialista hitleriana. Por cierto, habría que recordar que Rouché, a diferencia de Meinecke, era un francés que escribió durante la ocupación alemana de Francia y en el periodo inmediatamente posterior a la Segunda Guerra Mundial.

(iii) En un espíritu positivo, que se coloca por encima de las tomas de posición ideológicas vinculadas con la guerra, Isaiah Berlin deja de lado la crítica a Herder para subrayar la actualidad de su defensa del igual derecho de todo pueblo a su existencia, identidad y peculiaridad cultural. Berlin habla de “pluralismo”, “expresionismo” y “populismo” —antes que de “espíritu de los pueblos”— para marcar la completa distancia que mantiene Herder respecto de todo chauvinismo e idolatría estatista, y enfatizar la necesidad de reconocer las culturas populares frente a la avanzada de la modernización. La idea de populismo de Herder remite a “la creencia en el valor de la pertenencia a un grupo o a una cultura” —que “no es de carácter político—”, en tanto que el expresionismo es “la doctrina de que la actividad humana en general, y el arte en particular, expresan la completa personalidad de un individuo o grupo”. En consecuencia, el pluralismo viene a ser “la creencia en la inconmensurabilidad de los valores de las diferentes culturas y sociedades” y la exigencia del respeto mutuo (Berlin, 2000a: pp. 199-200). Así, por una especie de curioso giro de la historia, Herder resulta ser el precursor de un espíritu de tolerancia que acepta y reconoce la diversidad de las manifestaciones humanas en todos los campos. De hecho, esta interpretación se ajusta a la definición



que, en sus *Ideas*, Herder dio del fin del hombre, a saber, el derecho de todos los seres humanos a la libertad y al pleno desarrollo de sus capacidades, en armonía con los demás.

Comentarios finales

Los trabajos de Berlin sobre Herder fueron escritos en un periodo de la historia que se caracterizó por un clima político y social favorable al reconocimiento de las diferencias y autonomías nacionales y culturales en todo el mundo. En este sentido, fueron un canto al optimismo, a la vez que una alabanza a aquel lado oscuro de la Ilustración que ahora podría exhibir su verdadera luz: el reconocimiento de lo particular. Hoy, cuando vivimos una globalización acelerada, surgen demandas de reconocimiento y de autonomía de pueblos integrados en Estados nacionales a los que sienten ajenos —incluso, hasta el grado de considerarlos opresivos—. Aunque sin llegar al grado de conflicto generalizado que se ha dado en otros países, México es un caso típico de lo que pasa en América Latina. A



Bibliografía

- G. Barudio, *La época del absolutismo y la Ilustración, 1648-1779*, México, Siglo XXI (Historia Universal Siglo XXI, 25), 2000.
- I. Berlin, *Vico y Herder. Dos estudios en la historia de las ideas*, Madrid, Cátedra, 2000a.
- , *Las raíces del romanticismo*, México, Aguilar, 2000b.
- , *El Mago del Norte. J. G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*, Madrid, Tecnos, 1997.
- , *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, México, FCE, 1983.
- E. Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, México, FCE, 1985.
- M. Castillo, "Introduction", en E. Kant, *Histoire et politique*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, pp. 7-84, 1999.
- W. Dilthey, "El movimiento poético y filosófico en Alemania de 1770 a 1800", en W. Dilthey, *De Leibnitz a Goethe*, México, FCE (Obras de W. Dilthey, III), 1978.
- Johann G. Herder, *Antología bilingüe de Johan Gottfried Herder, 1744-1803*, compilación y cronología de Manuel Velázquez Mejía, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2000.
- , *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, Buenos Aires, Losada, 1959.
- , *Une autre philosophie de l'histoire pour contribuer a l'éducation de l'humanité*, 1947.
- , *Contribution a beaucoup de contributions du siècle*, París, Montaigne.
- Immanuel Kant, "Recensión de las *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad*, de J. G. Herder (1785)", en I. Kant, *En defensa de la Ilustración*, Barcelona, Alba, 1999, pp. 115-144.
- F. Meinecke, *El historicismo y su génesis*, México, FCE, 1943.

cada rato se enfrentan conflictos en que se oponen las demandas de justicia y reconocimiento de los derechos tradicionales de los pueblos a los argumentos de un Estado que se quiere "nacional" —es decir, universal— a partir de la negación de todo particularismo. Si se habla de transición a la democracia, el discurso se refiere a un "ciudadano" que, como diría Herder, no pasa de ser una abstracción totalmente alejada de los seres humanos y de los pueblos reales que dan su sello al "México profundo". Si se habla de "reforma del Estado", otra vez este Estado es pensado como universal. Lo que sugiere el examen de los recurrentes conflictos de este tipo es que, puesto que estos Estados nacionales se diseñaron negando —y no reconociendo— las particularidades de los pueblos a los que representan, no existen mecanismos institucionales pensados para resolver estos problemas (los problemas de una relación "negada"). En este contexto, se entiende el interés que hoy —más que nunca— puede presentar la obra de Herder: defender la necesidad de *reconocer* la existencia de los "otros". •

M. Rouché, "J. G. Herder. Introduction a 'Une autre philosophie de l'histoire'", en J. G. Herder, *Une autre philosophie de l'histoire...*, op. cit., pp. 7-111, 1947.

M. Velázquez Mejía, *Mythos, utopía e ideología: estructura de la historia. Johann Gottfried Herder*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2000.

Notas

¹Berlin ha publicado varios trabajos sobre las corrientes intelectuales que se enfrentaron a la Ilustración en la segunda mitad del siglo XVIII, en Alemania, además de otros estudios sobre pensadores que podrían considerarse marginales, si se les mira desde la perspectiva de las tendencias que se impusieron en el desarrollo histórico de Occidente. De los primeros, aquí interesan sus ensayos sobre la "contra-Ilustración"; sobre Hamann; sobre Vico y Herder y sobre los orígenes del romanticismo (véase Berlin, 1983, 1997, 2000a y 2000b, de manera respectiva). Entre los más destacados análisis de la filosofía de la historia de Herder publicados en el entorno de la Segunda Guerra Mundial se cuentan los de Meinecke (1943) y de Rouché (1947). En México, el interés por Herder se ha expresado en un ensayo de Palti (1997) y en un largo estudio de Velázquez Mejía (2000), quien también editó una antología bilingüe de la filosofía de la historia de Herder (2000).

²Esta obra fue publicada completa en español en Buenos Aires (Herder, 1959); de su primer libro de filosofía de la historia, existe una edición bilingüe en alemán y francés, a cargo de Max Rouché (Herder, 1947). La antología bilingüe —alemán y español— de Herder (2000), editada por Velázquez Mejía, incluye la primera parte de *Una otra filosofía...* y una selección de textos de las *Ideas*.

