

---

VARIA / VARIA

---

## JOHANN G. HERDER: PERFIL INTELECTUAL DE UN ILUSTRADO RADICAL

## JOHANN G. HERDER: INTELLECTUAL PROFILE OF AN ILLUMINATED RADICAL

**Luis Gonzalo Díez Álvarez**

Universidad Francisco de Vitoria

[luisgonzalo50@yahoo.com](mailto:luisgonzalo50@yahoo.com)

ORCID iD: <http://orcid.org/0000-0001-6500-7009>

**Cómo citar este artículo/Citation:** Díez Álvarez, L. G. (2017). Johann G. Herder: perfil intelectual de un ilustrado radical. *Arbor*, 193 (784): a385. doi: <http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2017.784n2007>

**Copyright:** © 2017 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia *Creative Commons Attribution (CC BY)* España 3.0.

Recibido: 22 junio 2015. Aceptado: 27 mayo 2016.

**RESUMEN:** Los orígenes intelectuales del nacionalismo y de su idea de cultura hallan en la obra del pensador alemán Johann G. Herder (1744-1803) una referencia ineludible. Herder propuso una versión de la Ilustración contraria a la *oficial*, crítica con las políticas del reformismo burocrático del absolutismo y con el racionalismo filosófico kantiano. La versión de la Ilustración de Herder participa de un sentido de la historia abierto a la diversidad cultural. La lengua y la cultura emergen del planteamiento de Herder como las cifras de un mundo popular utópicamente imaginado de espaldas a la lógica del poder monárquico y aristocrático. La idea nacionalista de cultura elaborada por el pensador alemán nos obliga a reconsiderar, de una manera crítica, los orígenes románticos del nacionalismo.

**PALABRAS CLAVE:** cultura; nacionalismo; Ilustración; absolutismo; lengua.

**ABSTRACT:** The intellectual origins of Nationalism and its idea of Culture found an unavoidable reference in Johann G. Herder's work (1744-1803). Herder put forward an approach to Enlightenment contrary to the *official one*, critical of the policies of bureaucratic Reformism of Absolutism and Kantian Philosophical Rationalism. Herder's take on Enlightenment holds a sense of History open to cultural diversity. Language and Culture emerge from Herder's approach as the codes of a people's world conceived of in a utopian way, beyond the logic of monarchic and aristocratic power. The nationalist idea of culture developed by the German thinker makes us reconsider, in a critical way, the Romantic origins of Nationalism.

**KEYWORDS:** culture; Nationalism; Enlightenment; Absolutism; language.

## 1. UN REFORMADOR DE LA HUMANIDAD

Johann Gottfried Herder (1744-1803), pensador alemán nacido en la Prusia oriental en una familia de escasos recursos y fe pietista, constituye el eje alrededor del cual proponemos esta indagación sobre los orígenes intelectuales de la ideología nacionalista. Su defensa de la singularidad de los pueblos y culturas, su visión del lenguaje como elemento clave de la identidad cultural, su crítica acerba del racionalismo ilustrado, que tanta repercusión ha tenido en la crítica actual de la globalización como forma estandarizada de vida, su humanitarismo pacifista y, en fin, su propia condición de intelectual impaciente, insatisfecho y marginal en un mundo que le dio la espalda hacen de él una atalaya privilegiada para entender el fenómeno nacionalista en sus orígenes.

No pretendo decir que el nacionalismo saliese completamente formado y definido de la cabeza de Herder, sino que, en torno a este autor, a su época, ideas y personalidad, los elementos constitutivos del nacionalismo empezaron a girar y combinarse de una manera que dejó huella. El pensador alemán fue una auténtica *esponja* que absorbió, sin demasiado orden y con demasiada urgencia, el cambiante y efervescente mundo intelectual de su época. Esa segunda mitad del siglo XVIII que, en una Alemania donde, a diferencia de Francia y Gran Bretaña, no se había producido la unidad nacional, vio desplegarse trayectorias tan deslumbrantes como las de un Lessing, un Hamann, un Goethe, un Kant o un Schiller. Herder se insertó en el vuelo de estas trayectorias y buscó su lugar al sol. Estudió con el Kant precrítico en el Königsberg de los años 60 y mantuvo una larga amistad con él, enturbiada al final por diferencias intelectuales irreconciliables. También en Königsberg conoció y admiró a Johann Georg Hamann, llamado el *Mago del Norte* por su saber y escritura esotérica y religiosa, con los que se oponía airadamente a la fe ilustrada en una razón emancipada. En el Estrasburgo de comienzos de los años 70, trabó relación con un joven Goethe, al que deslumbraron los infinitos conocimientos literarios y filosóficos de Herder y que ayudó a este a obtener el puesto de Superintendente de Escuelas, Pastor principal y Predicador de la Corte en Weimar.

Herder formó parte de esa constelación de pensadores alemanes que, en la segunda mitad del siglo XVIII, revolucionaron el panorama europeo. El nacionalismo surge así de una obra inserta en el proceso de alumbramiento de la filosofía crítica, del idealismo, del romanticismo, etcétera. En este sentido, quizás sin saberlo y en una ominosa segunda fila respecto

de los autores nombrados, Herder hizo su contribución a aquella revolución. Para ello, fue capaz de absorber un número llamativo de novedosas tendencias intelectuales y recrearlas a su modo y manera, de tal forma que semejante recreación le llevó a ser un autor enciclopédico donde convivían especialidades hoy separadas. Herder fue filólogo, crítico literario, historiador de la literatura, estudioso del folklore, filósofo, antropólogo, teólogo y Pastor luterano. Esta precisión resulta importante para comprender que el nacionalismo inició su andadura en un mundo en el que prevalecían cualificaciones no tan mostrencamente académicas ni especializadas como las actuales, sino de más altos vuelos. No se trataba, entonces, de ser un crítico literario que escribiese en revistas ultraminoritarias o un historiador de la literatura entregado a la elaboración de infumables tratados con millones de notas al pie, sino de ser un crítico y un historiador para reformar a la humanidad. Este tono moralizante, reformista y, en fin, ideológico de la enciclopédica obra herderiana nos habla no solo de su concepción ilustrada del saber como vía de perfeccionamiento moral y social, sino de una actitud rebelde e inconformista que se sirve del estudio y la erudición para remediar los males existentes.

No conviene olvidar que Herder, junto con Goethe y otros jóvenes airados, fue uno de los impulsores del movimiento prerromántico alemán conocido como *Sturm und Drang* (Tempestad y empuje). Movimiento que se alzaba contra el filisteísmo burgués de los sentimientos convencionales e hipócritas y propugnaba una existencia pura y auténtica de pasiones naturales no traicionadas por los artificios sociales. La profunda visión histórica de Herder, que tanto influiría en el nacionalismo posterior, de un mundo de diversidad cultural respetuoso con la identidad originaria de cada pueblo y nación surge de una revuelta contra la sociedad establecida. Los jóvenes airados del *Sturm und Drang* crearon una literatura subversiva y trágica donde la escisión entre el alma bella y la realidad corrupta no se curaba mediante ningún paliativo, haciendo del suicidio una posibilidad siempre presente. Herder, en sentido estricto, fue un subversivo, un Pastor que lanzó recriminatorias y agudas homilías en su obra contra la alianza entre príncipes, nobles y filósofos, contra ese reformismo ilustrado, tan emparentado en su cabeza con Federico II de Prusia y el Kant *crítico*, que minaba las bases de una sociedad natural, identitariamente pura, de un *Volk* incontaminado por las sofistiquerías filosóficas de los intelectuales y el elitismo, militarismo y burocratismo de los gobernantes.

Esta impronta subversiva, de crítica del *statu quo*, que Herder identificada con el despotismo ilustrado de su tiempo, con el plan de reformas de una monarquía ajena a lo popular como clave de autenticidad social, dejará indudablemente su huella en el nacionalismo. Y originará ese hecho tan desconcertante para algunos de cómo las élites nacionalistas, subyugadas por un Estado central tildado de opresor, son capaces de manejar *a la vez* la crítica más despiadada de lo establecido con la defensa de un nuevo *statu quo*, el de un Estado-nación urdido con los mimbres de la vieja y acostumbrada política de los poderosos.

Herder, que nada tiene que ver con aquellas élites, salvo que les preparó el brebaje que consumirían con delectación, era un ingenuo, un reformador bienintencionado de la humanidad, un ilustrado radical y utópico. Pero esa ingenuidad, bondad y humanitarismo, por los elementos involucrados en su satisfacción, tendrían un destino histórico inesperado ya que lo que, en su origen, fue una utopía emancipatoria terminó engendrando una política de dominación. Y aquí la idea de cultura, tal y como fue configurada por Herder aprovechando la inagotable imaginación intelectual de la segunda mitad del siglo XVIII, jugó un papel decisivo y explosivo.

## 2. UN IDEÓLOGO DE LA IDENTIDAD

La perspectiva desde la que abordo el fenómeno nacionalista lo considera una *idea* fruto de determinadas *decisiones intelectuales* más o menos conscientes del parto al que estaban dando lugar. Decisiones que, en el caso de Herder, se relacionan específicamente con la construcción ideológica de la identidad alemana. Aquel puso su erudición al servicio de un fin político, fue un *ideólogo de la identidad* que, desde lo literario y cultural y en una escala histórica y antropológica universal, estableció las bases de un *Volk* alemán confrontado con el mal ejemplo del cosmopolitismo francés e inspirado en la coherencia y unidad del *Volk* judío y griego.

La empresa intelectual de Herder resulta relevante para el nacionalismo en tanto abordamos este como idea. Pues aquel involucró en tal empresa una *insatisfacción política* de partida que tiñó su *odisea cultural por la historia universal* de un neto color ideológico. En 1769, un Herder que vive inmerso en pleno proceso de reinención personal dice de sí mismo que “no estaba satisfecho como miembro social. No como maestro de escuela. Me hallaba insatisfecho como ciudadano. Me hallaba, por fin, insatisfecho como autor”.

Herder, en ese año crucial, se arrepiente de toda una formación que lo convirtió en un “tintero de cultura sabihonda”, en “un estante que solo pertenece al cuarto de estudio” y que lo apartó de “conocer por extenso el mundo, los hombres, las sociedades, las mujeres, el placer”. Este lamento le hace exclamar: “¿Cuándo llegaré a destruir en mí cuanto he aprendido y a descubrir por mí mismo lo que pienso, lo que aprendo y lo que creo?”.

Para lograr ese objetivo, se apremia a elevarse “por encima de las discusiones y méritos librescos”, a consagrarse “al provecho y a la formación del mundo vivo”. En un ejercicio sorprendente de autoconciencia, que tan bien evoca el espíritu inconformista del *Sturm und Drang*, dice que “la insignificancia de tu educación, la esclavitud de tu país, la inestabilidad de tu carrera, te han limitado de tal manera, te han envilecido tanto, que ya no te conoces” (Herder, 1982).

En estos fragmentos, ya está entero el Herder cuya insatisfacción personal consigo mismo y el mundo le impulsará a emprender su particular viaje de la impaciencia a la tierra soñada de un *Volk* liberado de excrecencias librescas, pedantería filosófica y servilismo hipócrita. El Herder del que Isaiah Berlin afirma que era “un hombre susceptible, resentido, competitivo, infeliz, que necesitaba apoyo moral y elogios, neurótico, pedante, difícil, suspicaz y, a menudo, insoportable” (Berlin, 2000).

Goethe trabó relación con Herder en el Estrasburgo de 1770, donde el segundo había llegado como maestro y predicador de viaje de un joven príncipe. En *Poesía y verdad*, escrita muchos años después, Goethe señala “la aversión al agradecimiento” característica de “hombres notables”. “Herder –dice Goethe– amargaba continuamente sus mejores días a sí mismo y a los demás ya que en su madurez no supo moderar con la fuerza de su espíritu todo aquel despecho que había tenido que embargarlo durante su juventud” (Goethe, 1999).

La ansiedad de Herder recuerda vivamente al Rousseau que no soportaba la vida de los salones ni, en general, esa sociabilidad del trato educado donde el parecer prevalece sobre el ser, tan definitiva del mundo de la Ilustración. Herder afirma que “en las amistades y en sociedad: inoportuno temor previo o demasiadas expectativas de los demás, lo primero me paraliza de entrada, lo segundo me induce al error y me hace ridículo” (Herder, 1982).

El gran Lichtenberg, contemporáneo de Herder, tiene un aforismo memorable donde nos previene contra

esos autores que, por hablar con *lengua de ángel*, lo ven todo en todo. Esta manera sublime de enfrentarse al mundo y, sobre todo, pensarlo y escribirlo es la propia de Herder. El cual, como crítico literario y como filósofo de la historia, como predicador y antropólogo, como teórico del lenguaje y como estudioso del folklore, siempre habló con *lengua de ángel*, lo que fue una de las causas de que Kant le lanzase más de un sarcasmo. El sentimiento de lo sublime “orienta mi amor, mi odio, mi admiración, mi sueño sobre la felicidad y la desgracia, mi proyecto de vida en el mundo, mi expresión, mi estilo, mis modales, mi fisonomía, mi conversación, mi ocupación, todo” (Herder, 1982).

La insatisfacción de Herder, su malestar, provoca que lo identitario, la cultura nacional, no se tramita en su obra como una mera pasión de anticuario, como un asunto meramente erudito inocente en términos políticos. Herder se sabía inmerso en una lucha ideológica contra el afrancesado y cosmopolita racionalismo ilustrado y contra su plasmación política en la forma del reformismo monárquico. Lucha que le llevará, como a su amigo Hamann, a proponer un concepto alternativo, sublime, radical de Ilustración.

Es esa conciencia de participar en una batalla intelectual y política, de entender que su obra posee, en última instancia, un cariz ideológico, la que permite establecer una relación entre Herder y el nacionalismo. Y ello a pesar de que el nacionalismo del pensador alemán posea unas características que lo distancian del nacionalismo posterior.

Mi punto de vista choca con dos visiones centrales en los estudios sobre Herder y el nacionalismo, las de Isaiah Berlin y Ernest Gellner.

Berlin niega el vínculo entre Herder y el nacionalismo despolitizando la exploración identitaria del autor alemán y presentándola como una exploración sin relevancia ideológica, puramente erudita y sentimental (Berlin, 2000). Al respecto, creo que una cosa es hablar de la *ingenuidad utópica* de Herder a la hora de elaborar su idea redentora de cultura y otra muy diferente despojar esa ingenuidad de su neto y explícito sentido político en su crítica del racionalismo y reformismo ilustrados. Aunque el nacionalismo posterior fuese, como artefacto político, todo menos ingenuo y tolerante, ello no es óbice para que un nacionalismo como el de Herder asumiese un rango ideológico de primer orden dentro del amplio campo de la “Ilustración radical”, por utilizar la expresiva fórmula de Jonathan Israel (Israel, 2012). Campo abonado al humanitarismo y al igualitarismo donde despuntan figuras

de tanta relevancia como Emmanuel Sieyès, Thomas Paine y William Godwin. Todos ellos partícipes antes y durante la revolución francesa en la proposición teórica de una sociedad posaristocrática e igualitaria. Proposición en la que, desde una perspectiva cultural e identitaria, participó Herder como un radical más.

Gellner sitúa el nacionalismo en la órbita del Estado y su dinámica de unificación lingüística y cultural en sociedades transformadas por la división del trabajo (Gellner, 1988). Sin desdeñar la verosimilitud de este punto de vista, yo defendería que el nacionalismo apunta a determinados autores cuyas decisiones intelectuales contribuyeron a forjarlo como idea. Detrás de esta idea no solo hay Estados ávidos de legitimidad y control sociales, sino también intelectuales impacientes por el despertar de sus pueblos. De ahí que el conocimiento de aquellas decisiones, y no únicamente de determinados procesos modernizadores, pueda iluminar en parte un fenómeno tan polimorfo y arcano como el nacionalista. Lo que implica que las ideas, y los propósitos, sentimientos, expectativas, luchas e insatisfacciones asociados a ellas, son realidades de la historia que, al igual que la división del trabajo o el sistema educativo orquestado por el Estado para unificar lingüísticamente a una población, deben tenerse en cuenta.

Mi noción del nacionalismo conecta con la intuición de Elie Kedourie en su breve y enjundioso libro sobre el tema. Kedourie lo entiende como un “producto del pensamiento” alemán del siglo XVIII que ejemplifica la patología de un *estilo político* de carácter estético-filosófico. Su aproximación al nacionalismo como un tipo de política filosófica y romántica, como un delirio político motivado por el anhelo metafísico de autodeterminación, la asumo como referente de mi indagación. Con lo que esta sería, en el fondo, una reflexión, más que sobre Herder y el nacionalismo, sobre los efectos perversos que tiene hacer girar la política en la órbita de algo tan indeterminado como *lo cultural*. El nacionalismo constituye uno de esos efectos. El elitismo nietzscheano, otro. Pues una política inspirada por la idea del *Volk* incontaminado de los orígenes o por la del *Genio* que utiliza a los infrahombres para sus propios fines de autorrealización respira por los mismos poros de una transparencia cultural ominosa y absoluta. La cultura como salvoconducto filosófico de una política carente de límites al servicio de cualquier abuso propagandístico. Es decir, la cultura como medio de ocultamiento, de sublimación estética, de la realidad del poder. Lo que faculta a las élites políticas detentadoras de la legitimidad cultural, sea la del *Volk*

o la del *Genio* o ambas a la vez en mezcla inaudita, pero históricamente real, para practicar sin restricción la barbarie de la virtud.

Kedourie dice que “revestir los problemas de poder con una terminología religiosa o estética puede conducir a una confusión engañosa y peligrosa”. En virtud de tal revestimiento, “no son los filósofos quienes se convierten en reyes, sino los reyes quienes logran servirse de la filosofía para sus fines”. La política, para los creadores como Herder de la idea nacionalista, era “una llave de oro que franqueaba la entrada a reinos de fábula”, un medio para saciar la “sed metafísica”, un “mundo interior” donde “el límite entre literatura y vida” se halla completamente desdibujado (Kedourie, 1985).

### 3. LOS SIGNIFICADOS DE LA CULTURA

Herder utiliza el término *cultura* de un modo diferente del predominante en su época. No en relación con el mundo civilizado y la sofisticación intelectual, sino como elemento variable y diferenciador de un amplio espectro de actividades humanas. Sobre todo, según uno de los más agudos intérpretes del pensamiento político herderiano, F. M. Barnard, el autor alemán estaría interesado en la convivencia equilibrada de las diversas culturas sociales de un *Volk* (Barnard, 1967). Dice al respecto el propio Herder: “¿Qué pueblo hay en la tierra que no tenga cultura propia?” (Herder, 2002).

El término cultura carece de una determinación clara, aunque de las palabras de Herder se desprenden dos ideas asociadas con él:

Una, que forma parte de la experiencia histórica de los pueblos en que la humanidad se ha organizado a lo largo del tiempo.

Otra, que contrasta en su sentido histórico y antropológico con la versión unilateral y etnocéntrica del mismo suministrada por esa Europa ilustrada que desprecia Herder.

La cultura de la que habla el autor alemán no es la de la filosofía ni la de los salones, la de ese mundo elitista y cosmopolita de origen francés que Federico el Grande se empeñó en importar a Berlín gracias a su amistad con un Voltaire o un Mapertuis. Herder reaccionó furibundamente en 1769 contra esta atmósfera de literatos y filósofos que, pregonando la autonomía de la razón, se olvidaban de las raíces populares del pensamiento y la literatura y establecían un régimen cultural tutelado por la monarquía. Su reacción afecta

no solo a dicho régimen, sino a las estructuras profundas del Antiguo Régimen; en concreto, a un reformismo de inspiración ilustrada, despótico y racionalista al mismo tiempo, cuyo burocratismo uniformador, activo militarismo y arrogante elitismo amenazaban con secar las fuentes populares. Conduciendo así a una sociedad de filósofos engreídos y burócratas dominantes sin espacio para el abigarrado y colorido mundo de las costumbres, tradiciones y oficios del *Volk*.

Cultura evoca, en Herder, un acto de insumisión respecto del *statu quo* definitorio de un cierto despotismo ilustrado, que se identifica principalmente con la Francia y la Prusia de la segunda mitad del siglo XVIII. Acto radical desenmascarador de la mentira ilustrada, de la espuria alianza entre príncipes, nobles y filósofos, orientado al restablecimiento de un *Volk* puro. Los orígenes de este, objeto de atención universal por parte del Herder estudioso de las canciones y el folklore de los pueblos antiguos, se convierten en una ecuación ideológica donde el tradicionalismo más arraigado sirve de punta de lanza para un desafío radical al orden vigente.

Esta unión entre tradicionalismo y progresismo, este uso del pasado popular no para consagrar el *statu quo* sino para desafiarlo palpitan en el fondo de la filosofía de la historia herderiana y contribuyen a fijar, dentro de unas coordenadas ideológicas determinadas, su idea de cultura. Quizás podamos entender así hechos tan sorprendentes del nacionalismo como el carácter subversivo de su canto de los orígenes, la utilización estratégica del pasado como una vía auténticamente revolucionaria de conquista del porvenir. Pues tanto Herder como los nacionalistas posteriores tenían muy claro que su objetivo al ensalzar las virtudes ancestrales del *Volk* no era el mero desahogo lírico, sino una profunda y devastadora crítica de lo existente con la vista puesta en un futuro reino de fábula.

Desde la impotencia política y el sentimiento de aislamiento intelectual, dos claves fundamentales para entender la idea nacionalista de cultura elaborada por Herder, este atribuirá a dicha idea tres significados:

Uno, la cultura como poder creador y vital opuesto a las frías reglas del racionalismo burocrático. En este punto, Herder romperá con el dualismo cartesiano y su prolongación en Kant y propugnará, siguiendo a Spinoza y Leibniz, una filosofía inmanentista, pluralista y vitalista. Filosofía donde las facultades humanas no están escindidas unas de otras y donde historia y naturaleza constituyen dos caras del mismo poder creador originario (Reill, 1989).

Dos, la cultura como misión redentora de la humanidad, como vanguardia ideológica de una regeneración universal a la que no le son ajenos los tonos mesiánicos y religiosos. En este punto, Herder asumirá el legado de Lutero bajo la forma, más que de una confesión religiosa, de una obra cultural. Es el Lutero creador de la lengua alemana y forjador del espíritu alemán, inspirador, en fin, de una auténtica religión nacional el que más huella dejará en Herder y su proyecto reformista (Büttgen, 1998).

Tres, la cultura como ciencia del hombre. En este punto, Herder postulará que la filosofía debe dejar el paso a la antropología, que el conocimiento metafísico y especulativo debe ser sustituido por una filosofía de la historia abierta a las realidades del hombre (Zammito, 2002).

Estos tres significados afloran en el ensalzamiento de lo primitivo tan peculiar del autor alemán: "...cuanto más primitivo es, cuanto más activo sea un pueblo —pues no otra cosa significa la palabra— tanto más primitivas, tanto más vivas, libres, sensibles, líricamente activas, serán sus canciones”.

La pureza de lo ancestral contrasta con el “pensamiento, el lenguaje y los modos literarios artificiosos, científicos”. La expresión vigorosa y firme de “los salvajes” obedece a que no han sido pervertidos “por artificios, por esperanzas de esclavos, por una furtiva y medrosa política y una premeditación confusa”. Vestigios de aquella firmeza y vigor no se hallan entre los eruditos, sino en “niños inocentes, mujeres, gente con buen sentido natural, más formados en la acción que en la especulación”. Herder exclama apesadumbrado: “Apenas vemos y sentimos ya, sino que solo pensamos y utilizamos, no hacemos poesía con el mundo vivo (...). Después de todo, tenemos metafísica y dogmática y actas... y dormimos tranquilos” (Herder, 1982).

Los estudios de Herder sobre el lenguaje, su labor de crítico literario, sus recopilaciones y comentarios de “canciones de los pueblos antiguos”, en definitiva, toda su labor de erudito es incomprensible sin asumir su malestar típicamente rousseauiano. Lo importante de la obra herderiana para la fabricación de la idea nacionalista se relaciona con su propósito de volver a hacer, como antiguamente, antes de que la política de poder y la filosofía ilustrada estableciesen su dominio, “poesía con el mundo vivo”. El trasfondo polémico de su aventura intelectual debe tenerse presente en todo momento a fin de no sucumbir a la sublimidad de su discurso, que desconcertó a Kant por su falta de rigor analítico y verbosidad incontrolada. Herder

puede resultar plúmbeo y oscuro, pero sus sarcasmos e insatisfacción lo hacen girar en una órbita ideológica muy definida de valor incuestionable para entender la política contemporánea.

Si lo primitivo exuda una idea dinámica, vital, redentora y valiosa como forma de conocimiento es debido al hecho de que, en manos de Herder, lo primitivo conecta con lo más esencial de su ideológicamente cargada idea de cultura. En el mismo sentido, opera su ensalzamiento de la singularidad e individualidad históricas, su tesis de que la historia no se acomoda a un patrón unificador y que, por ello, el destino de cada pueblo consiste en dilucidar dentro de sí mismo su propio centro de felicidad. De nuevo aquí despunta la crítica de una filosofía de la historia practicada al modo de Voltaire, con los pies orgullosamente puestos en la Europa del XVIII, lo que permite mirar por encima del hombro a las sociedades salvajes y primitivas. Herder propone *otra* filosofía de la historia donde sostiene que “nadie en el mundo siente más que yo la debilidad de las caracterizaciones generales. ¿Quién ha observado que es imposible expresar la peculiaridad de un ser humano? ¡Qué profundidad reside simplemente en el carácter de una nación!”.

Para sentir lo que representa cada nación “debiera comenzarse por simpatizar” con ella, con la “naturalidad anímica que domina sobre todo”. Solo así uno puede persuadirse de que no hay en el mundo dos momentos que sean idénticos: “... si la historia centellea y vacila ante tus ojos, si se convierte en una maraña de escenas, pueblos y periodos, comienza por leer y aprender a ver. Todo cuadro general, todo concepto universal es pura abstracción”. El hombre no es “una divinidad espontáneamente orientada hacia el bien” porque debe aprenderlo todo, desarrollarse progresivamente y avanzar paso a paso en una lucha constante.

Herder critica, frente a esta versión individualizada y contextualizada de las actividades humanas, “la imagen ideal de virtud extraída del manual de su propio siglo”. Esta imagen impide percibir que las deficiencias y excepciones, contradicciones e incertidumbres de otras culturas y siglos “son perfectamente humanas” y atienden a su propio objetivo. En una frase redonda, que suscribiría cualquier nacionalista o multiculturalista de nuestros tiempos globalizados, dice: “Al igual que cada esfera posee su centro de gravedad, cada nación tiene su centro de felicidad en sí misma”.

No haber advertido esto hace de autores ilustrados como Hume, Voltaire y Robertson “clásicos fantasmas

del crepúsculo” que, con su soberbia eurocéntrica, se privan de entender el misterio de la diversidad humana, los muchos caminos por los que el hombre, las culturas, los pueblos llegan a conquistar la felicidad. La naturaleza humana “no es un vaso de felicidad absoluta, independiente, inmutable; es un barro dúctil, susceptible de adoptar diversas formas”. De ahí que toda comparación entre dos hombres, dos pueblos, dos culturas resulte incierta y dudosa pues “¿quién puede comparar la distinta satisfacción de sentidos distintos en mundos distintos?”. Y es que el bien se halla diseminado por toda la tierra y “como una sola forma de humanidad y una sola región eran incapaces de abarcarlo, se dispersó en mil formas de humanidad y recorre ahora –eterno Proteo– todos los continentes y todas las épocas” (Herder, 1982).

#### 4. LA REALIDAD ABSOLUTA DEL LENGUAJE

La argamasa de la cultura, el cimiento del *Volk*, la plasmación de la creatividad humana, donde se hallan involucrados imaginación, inteligencia y capacidad de adaptación al entorno, es el lenguaje. Para Herder, el hombre, a diferencia de los animales, carece de instintos que le permitan vincularse a un hábitat determinado. Esta carencia biológica hace del hombre un ser flexible e indigente que debe servirse de su inaudita apertura al mundo para lograr aclimatar este a su condición despojada. El hombre, en diálogo con la naturaleza, debe crear su realidad y a este proceso lo llamamos historia. Según Herder, el lenguaje constituye la herramienta fundamental del hombre a la hora de colonizar culturalmente su amenazador entorno. La diversidad infinita de esta colonización, de las formas culturales y sociales creadas a lo largo de la historia, arraiga en la experiencia lingüística y simbólica que define lo humano, fundamento de su libertad en tanto dicha experiencia no se encuentra determinada por un programa biológico definido semejante al de los animales. Toda cultura sería un sistema de signos que requiere una hermenéutica sensible al hecho de la diversidad para ser correctamente interpretada. Hermenéutica que, como hemos visto, fija la filosofía de la historia de Herder en unas coordenadas diferentes de las dominantes en su siglo.

En los años 70 del XVIII, sostiene Robert S. Leventhal (Leventhal, 1994), los Goethe, Hamann, Lichtenberg, Heyne y Herder articularon un “paradigma hermenéutico-filológico” según el cual el intérprete no trataría de representar un correcto sistema de ideas, sino de entrar en confrontación con un texto histórico y su contexto. Para Herder,

la cuestión de la prioridad del lenguaje en el conocimiento del hombre es al fin política porque, dice Leventhal, “cualquier intento de salirse del lenguaje e ir más allá de las metáforas producirá una tecnología de Estado” amparada por el racionalismo filosófico y el sistema científico. La condición lingüística del hombre produce una nueva filosofía alejada del análisis metafísico y de la creencia en una verdad situada más allá del discurso y de la historia. Por eso, la filosofía debe reorientarse a la vida histórica y la política, a la moral y la educación. En resumen, para Herder, según Leventhal:

El ser humano no es una entidad que preexista a sus posibles modos de expresión.

La base de la identidad política no reside en el soberano, sino en la comunidad histórica y lingüística forjadora de una cultura.

La humanidad no es una sustancia metafísica, sino una hipótesis interpretativa que permite relacionar diferentes formas de existencia histórico-culturales.

No existe soporte natural o metafísico para el lenguaje. Este constituye la posibilidad de la distinción y el conocimiento, pero él mismo flota en el vacío. Es suma de fuerzas, poderes y energías y, por ello, debido a su esencial indeterminación, no hay un criterio objetivo para diseñar el mundo humano. La cultura sería una emanación de dicha indeterminación, una fuerza misteriosa y proteica que hace de lo humano un mundo de *identidades ficticias* con las que, por otra parte, el hombre alcanza su *verdad*.

Con el lenguaje, dice Herder, “el género humano recibió un prototipo de todo lo que le restaba por hacer”. De ahí que el *giro lingüístico* que encarna abarque desde una epistemología hasta una antropología histórica y cultural. El análisis del lenguaje implica desde investigaciones sobre cómo pensamos y elaboramos nuestras ideas hasta interpretaciones de concepciones del mundo, sistemas de valores, obras artísticas, religiosas y científicas, etcétera. Herder llega a sugerir, y en esto se parece mucho a buena parte de los filósofos llamados posmodernos, que la razón es un resultado de la imaginación. Afirma textualmente, como reseña Manfred Frank, que “nuestra razón se forma solo por medio de ficciones”. A lo que apostilla Frank que la racionalidad –para Herder– es siempre la racionalidad de un mundo y “un mundo es siempre la relación de significados de un sistema de signos que, recibido como herencia, permite a los miembros de una cultura heredar al mismo tiempo una misma imagen del mundo” (Frank, 1994).

Si la cultura es la expresión de lo que somos, el lenguaje es el arma con que la cultura nos convierte en lo que somos. El lenguaje constituye el vínculo intergeneracional a través del cual los pueblos preservan su identidad y son capaces de integrar los cambios sin adulterarla. El lenguaje incorpora valores, juicios sobre la realidad, concepciones del mundo que impregnan nuestros pensamientos y sentimientos, piensa y siente por nosotros. De ahí que Herder, contra Kant, pueda aseverar que la razón “no subsiste por sí misma separada de otras facultades” pues “el alma que siente y se forma imágenes, que piensa y se forma principios, constituye una facultad viviente en distintos actos”.

Dado que el alma piensa con palabras, “en materia de razón pura o impura, hay que oír a este viejo testigo universal y necesario” que es el lenguaje. Apurando esta idea, Herder llega a formulaciones que más de un filósofo contemporáneo del lenguaje podría suscribir. La palabra que designa el concepto “suele indicarnos cómo hemos llegado al concepto, qué significa y qué es lo que le falta”. De ahí que “gran parte de los malentendidos, contradicciones y absurdos atribuidos a la razón no se deberán seguramente a ella misma, sino al defectuoso instrumento del lenguaje o a su incorrecto uso...” (Herder, 1982).

La especulación herderiana sobre el lenguaje, muy ligada a la crítica del ídolo ilustrado y kantiano de una razón emancipada donde la lógica del concepto prevalece sobre su expresión lingüística, propone no tanto un rechazo de la Ilustración como una superación de esta. Herder, al igual que su mentor y amigo, el esotérico Johann Georg Hamann, trataría de canalizar el espíritu emancipatorio de la Ilustración liberándolo de las cadenas *racionalistas* que lo lastran. Como si, más allá de la terrible alianza entre reformismo monárquico y racionalismo ilustrado, hubiese una Ilustración igualitarista, humanitaria y popular esperando a ser descubierta.

La idea de cultura en Herder, con la filosofía de la historia que postula, con su énfasis en el lenguaje como realidad humana fundamental y con sus acentos vitalistas y redentores, cumpliría una neta función ideológica en absoluto retardataria, sino progresista. La función de liberar a la sociedad de su corsé absolutista, aristocrático y racionalista y permitir que aflore la espontaneidad no corrompida de las siempre puras energías del *Volk*. Herder, como Hamann, no es un anti-ilustrado, sino un defensor de *otra* Ilustración. Defensa que hace de ellos ilustrados radicales en su inconformismo, populismo y malestar.

## 5. LA POESÍA COMO MITOLOGÍA POLÍTICA

¿Qué sería de muchos nacionalismos sin la lengua? ¿Y qué sería de muchos nacionalistas sin la poesía? Herder no solo ofrece argumentos a los primeros para subrayar el valor central que ocupa el lenguaje en el alma y las sociedades humanas, sino que destila también toda una batería de reflexiones sobre el alcance de la poesía popular como forma de conocimiento y como mitología capaz de dar un sustento político a las comunidades culturales.

En tanto forma de conocimiento, la poesía reflejaría aquellas *identidades ficticias* que el lenguaje inventa como la *verdad* más esencial del hombre: “Cualquiera puede ver –dice Herder- que no estoy usando la palabra poesía como sinónimo de falsedad pues, en el reino de la comprensión, el significado del símbolo poético es la verdad”.

Herder se terminó persuadiendo de que los valores de la poesía primitiva poseían una indudable relevancia epistemológica opuesta al imperio de la razón discursiva y del método racionalista y emparentada con la religión. Experimentó la necesidad de reeditar en su época el sueño de un poeta que creara una “nueva mitología” (la expresión es de Herder) con tanto empuje como la mitología de los antiguos: “Queremos estudiar la mitología de los antiguos –dice Herder- para poder llegar a ser inventores nosotros mismos”.

Según Manfred Frank, dicho sueño representa el intento de fundamentar religiosamente el espíritu de la época, de inventar “un lenguaje plástico que soporte nacional y políticamente, y con parecida autoridad a la de los antiguos, la concepción del mundo de los contemporáneos”. Tras ese sueño, subyace el deseo de “recuperar la fuerza de renovación de la antigua mitología como instrumento de síntesis social, acuerdo mítico y fundamentación axiomática a partir de valores supremos” (Frank, 1994).

Herder tenía una clara conciencia de la fragmentación y división de la Alemania de su tiempo, un mosaico de territorios política y jurisdiccionalmente dispares unidos apenas simbólicamente por la figura del emperador del Sacro Imperio Germánico. Una Alemania que, ya desde la *Germania* de Tácito, apuntaba unos rasgos culturales propios que la reforma luterana, con su énfasis en la lengua vernácula, no hizo sino acentuar. El *Volk* alemán debía ser rescatado de su postración secular y, para ello, la literatura y la poesía eran cruciales a fin de establecer los actualizados parámetros de su resurgimiento. Herder, en tanto crítico literario, asumió el papel de incentivar la aparición de

una nueva literatura alemana consciente del reto cultural que se le planteaba. Ni más ni menos que ser vehículo de una nueva mitología que permitiese a los alemanes reconocerse, más allá de su dispersión política, como miembros de una misma comunidad y de un mismo proyecto histórico. Herder hace explícita esta necesidad cuando afirma que “estamos trabajando en Alemania como en los días de Babel, divididos por sectas de gusto, facciones en el arte poético, escuelas de filosofía que polemizan entre ellas: sin capital ni interés común, sin un grande y universal reformador...”.

El sueño de Herder trascendía lo estético pues, a su juicio, la verdadera poesía es política de por sí. Hecho demostrado por el patriotismo de los poetas antiguos, israelitas y griegos, principalmente. A diferencia de Kant, Herder se sirve de la estética para restaurar la armonía social en la modernidad. Su proyecto poético-político convierte la categoría de lo sublime, según Jochen Schulte-Sasse (Schulte-Sasse, 1990), en un instrumento con el que restañar las heridas del mundo moderno, lo que aboca a una estetización de las relaciones humanas, incluidas las políticas. Dicho proyecto hunde sus raíces en la conciencia de que la modernidad demanda una nueva mitología, una nueva concepción del espacio público, una nueva forma de comunicación que vertebrar las relaciones sociales. A diferencia de la antigüedad clásica y, en concreto, de Atenas, Herder estima que el régimen asambleario y la oratoria política no sirven como referente para los modernos. Benjamin W. Redekop (Redekop, 1999) subraya que, pese al resurgimiento del modelo republicano debido a la revolución francesa, Herder vinculó su proyecto estético de regeneración social con la literatura y la poesía, partiendo del presupuesto de que la reforma moral y cultural era una condición previa a todo cambio político.

La conciencia histórica herderiana respecto de las diferencias entre antiguos y modernos le lleva a resaltar el carácter negativo, por demagógico, del antiguo modelo republicano de comunicación pública. El orador político representa “la magia retórica del charlatán”, que contamina la atmósfera de las asambleas favoreciendo la manipulación de las pasiones populares. Frente a la demagogia de las repúblicas antiguas, Herder, como Pastor luterano, enfatiza el valor de un tipo de comunicación pública basado en las “homilias”, en la acción discursiva de predicadores que no buscan manipular, ni obtener ventajas personales, sino llevar la luz a su audiencia, formar moralmente a esta. La oratoria política tendría, por el contrario, de-

bido a su base demagógica, un carácter tumultuoso y oportunista, retóricamente sofisticado.

A esta diferencia en cuanto a los modelos de comunicación pública predominantes, se une la distinción que se hará clásica entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos. Esta contrasta con aquella por ser menos audaz e impetuosa, “más fina y modesta”. La de los modernos engloba “la libertad de conciencia”, “la libertad para disfrutar el hogar y la viña de uno bajo la sombra del trono” y “para poseer el fruto del esfuerzo propio”. A juicio de Herder, en tal género de libertad, que nada tiene que ver con la libertad participativa del republicanismo clásico, descansa el “sentimiento del patriotismo” típicamente moderno, sin que dicho género aboque a los planteamientos individualistas y egoístas de un Helvetius, un Mandeville o un Hobbes, todos ellos calificados como “fríos misántropos” (Herder, 1992).

La manera de institucionalizar este modelo de comunicación pública, y así establecer las bases para que arraigue una nueva mitología capaz de vertebrar orgánicamente el fragmentado mundo alemán, consiste en que la “Historia de la literatura” aspire a ser “la voz de la sabiduría patriótica y la reformadora del pueblo”. Dice Herder que “un pueblo que posea grandes poetas sin lenguaje poético, competentes escritores en prosa sin un lenguaje flexible, grandes filósofos sin un lenguaje exacto es un absurdo”.

El problema a la hora de crear una nueva mitología desde presupuestos ya no político-republicanos, sino político-culturales; ya no desde la figura del orador, sino desde las figuras del literato, el historiador de la literatura y el crítico literario; ya no desde una versión asamblearia del espacio público, sino estrictamente literaria radica en que obliga a hacer un uso innovador de los referentes antiguos a fin de interpretar los acontecimientos modernos. Y, para ello, se precisan, según Herder, “dos poderes que no suelen aparecer juntos: el analítico del filósofo y el sintético del poeta” (Herder, 1992).

El crítico e historiador de la literatura debe ser una mezcla de filósofo, filólogo y poeta. Debe ser capaz de esclarecer la relación entre obra, autor y época; de entender cómo la clave de dicha relación descansa en la lengua materna mediante la que el genio contribuye a la formación de una literatura nacional. Tal esclarecimiento y entendimiento sitúan al crítico e historiador en un país como Alemania, aún falto de literatura nacional, en la posición de inspirador de un cambio, de guía moral del mismo. Tal cambio remite a una acen-

tuadísima conciencia histórica según la cual ha de romperse con la mera imitación de los modelos antiguos.

No existe un criterio universal y atemporal de lo bello, de lo bueno y del gusto. El crítico literario debe ayudar a definir el gusto estético y moral de su público en el presente. De ahí que el necesario conocimiento de los modelos antiguos haya de someterse a un criterio no imitativo, sino heurístico. Para, de este modo, interpretar estéticamente los acontecimientos modernos. Interpretación de la que depende la constitución de una nueva mitología que permita al disgregado *Volk* recuperar su unidad perdida.

Herder fue consciente de la dificultad que entrañaba semejante tarea, fomentar la aparición de una literatura nacional basada en formas poéticas vivas y poderosas. Y ello debido en gran parte a que su época, como le desveló su sensible conciencia histórica, era “la época filosófica del lenguaje”, más filosóficamente analítica que poéticamente sintética. La tragedia de dicha época estribaba en que poseía, como época ilustrada y racionalista que era, un talento crítico más que poético, un talento para comprender más que para crear.

El crítico precede al poeta en un tiempo sin oídos para la poesía. Pero el crítico no reconciliado con esta situación, caso de Herder, que amenaza con hacer de él un instructor de normas y juez de lo formalmente correcto e incorrecto, aspira a devolver a la literatura su perdida vitalidad, a inyectar de nuevo en la poesía algo de su antiguo primitivismo y alejarla de su actual didactismo y moralismo. Por eso Shakespeare es tan importante para Herder, porque rompe con la herencia formal de los clásicos, reinventa el gesto audaz y decidido de los modelos antiguos y aplica innovadoramente ese gesto liberado de servidumbres formales a la creación de una literatura moderna y nacional.

Todo el problema reside en qué actitud adoptar respecto de los referentes estéticos y mitológicos de la antigüedad, fuese la israelita, la griega, la romana o la de los germanos. Someterse a su herencia formalmente según un concepto universal de lo bello y del gusto sería un completo desatino. Para Herder, y son palabras suyas citadas por Hans Robert Jauss, la “diferencia entre los tiempos antiguos y los nuevos, es decir, entre los griegos y los romanos en comparación con todos los nuevos pueblos europeos” es tan “manifiesta” que exige de realizar un análisis comparativo. Jauss desvela el trasfondo de estas palabras diciendo que la decadencia de la cultura antigua “obliga a reconocer el origen de la poesía moderna como

una creación nueva surgida del espíritu de los himnos cristianos”. Lo que pone de manifiesto, y aquí radicalizaría el sentido más profundo del historicismo ilustrado de Herder, que la diferencia entre *los antiguos* y *los modernos* apunta, según Jauss, al “desarrollo general del conocimiento, de la cultura y de sus instituciones en la historia de la humanidad, que ya no será posible entender a través de ninguna categoría general de la educación estética” (Jauss, 2000).

Apostar por un uso creativo y no meramente imitativo de la herencia *antigua* encierra enormes dificultades. No siendo la menor de ellas que el presente es más filosófico que poético, más analítico que sintético, más crítico que imaginativo. Herder vivió en la contradicción de saberse un crítico sensible a aquellas dificultades. Con lo que el crítico atribulado por el dictamen de su conciencia histórica deberá violentar esta y obligarse a creer en que, más allá de dicho dictamen, hay espacio para soñar con una literatura nacional a la altura de los tiempos. Violentar su conciencia histórica significará, a la postre, explorar otras dimensiones de la Ilustración; viajar impacientemente en busca de un puerto donde la *reconciliación* que acabe con la actual indigencia sea posible. Reconciliación entre la filosofía y la poesía, la crítica y la imaginación, la modernidad y la antigüedad, la literatura y la nación.

El puerto anhelado por Herder se identifica con aquella versión político-cultural del espacio público donde el crítico e historiador literarios puedan desempeñar su papel de reformadores del pueblo, de auténticos predicadores de la luz del *Volk* que propicien la aparición de poetas nacionales y los guíen en su patriótica ejecutoria. Pues detrás de todo está ese público no congregado ya en asambleas como en las repúblicas antiguas, de rostro anónimo, que espera ansioso beber en las fuentes modernas de su lengua y de sus mitos. Y ello para llegar a ser un pueblo en el pleno sentido político y cultural de la expresión.

Herder dilucidó distintos modelos de *Volk* (israelita, griego) en el pasado que, por su carácter audaz en lo político y lo literario, por su experiencia histórica de una libertad auténtica, podrían servir de faro al resurgir de Alemania. Jugada ideológica arriesgadísima que implicaba combinar elementos antiguos de manera creativa y novedosa. La lengua y la literatura serían la punta de lanza de este proyecto nacional. Proyecto animado por un deseo de fuga respecto de la paralizante estética neoclásica y, en fin, del dominio cultural del racionalismo de donde surgen los anhelos nacionalistas en su forma más puramente herderiana.

El nacionalismo así definido aparece como una ideología contradictoria incapaz de resolver su inquietud fundacional, la cual viene a ser un doloroso desgarramiento en la conciencia histórica de la Ilustración, la expresión de un malestar que lleva a violentar dramáticamente dicha conciencia. Mas este gesto violento y desgarrado lo pudo hacer Herder porque la conciencia histórica ilustrada era proteica, una matriz capaz de engendrar una amplia nómina de *bastardos*. El nacionalismo, visto desde Herder, que es la única perspectiva mantenida de principio a fin en este artículo, sería, por sorprendente que suene, un *bastardo de la Ilustración*, una consecuencia ideológica del carácter ambiguo y proteico de su conciencia histórica. Lo que significa que el nacionalismo no surge *contra* la Ilustración, sino como *otra* Ilustración que divisa sus perfiles constitutivos en un horizonte posracionalista. Horizonte que se identifica con esa indeterminación conceptual que hemos dado en llamar *cultura*.

Cabe preguntarse si el nacionalismo no es la *obra poética e imaginativa* de un crítico literario que trató de llenar el vacío de una literatura nacional mediante el acto de convertir la filosofía en antropología, *lo explicativo sin vida en lo comprensivo vitalizado*. Es decir, mediante el acto de inundar el campo del conocimiento erudito con las visiones de una imaginación sublime, desbocada, que habla con *lengua de ángel*. Pues en un tiempo sin poetas, pero con acuciantes necesidades nacionales, el crítico literario debe ocupar el vacío ensanchando hasta el límite los confines de su saber, haciendo, como decía Herder, “ciencia de cada potencia anímica” y convirtiéndose en una especie de filósofo-poeta o poeta-filósofo. El antropólogo y el filósofo de la historia en que se transformó Herder guiado por su deseo de sustituir la metafísica por el conocimiento total de la realidad del hombre no son más que un *poeta sobrevenido* que actúa con patriotismo al servicio del *Volk*. Motivo de que la erudición resulte inseparable, en su caso, de una cruzada reformista inspirada por un fin netamente ideológico.

La impaciencia de Herder asume la forma de una rebelión sentimental en virtud de la cual se respeta el espíritu analítico de la época inoculando en dicho espíritu el vitalismo poético e imaginativo que le falta. De esta manera, el filósofo desnortado del racionalismo y el crítico amanerado por la aplicación de las reglas clásicas dejan su lugar a esa figura intelectual que representa Herder. Poeta bajo ropaje erudito que cumple tareas de construcción nacional con su obra en sustitución de aquellos poetas que no terminan de aparecer.

Angustiado por el retardado despertar nacional de Alemania, Herder *juega* literalmente con la conciencia histórica que le define como crítico literario para situar dicha conciencia en el punto exacto desde donde propiciar aquel despertar. Este punto no será el de una, por el momento, inviable literatura nacional, sino el de una ciencia del hombre posracionalista y posmetafísica orientada por fines patrióticos y reformistas. Ciencia afín a *otra* Ilustración de tipo organicista nutrida por una concepción vitalista de la naturaleza y de la historia. De esta ciencia e Ilustración, de este *juego* herderiano, experimental y creativo, con la conciencia histórica surgirá el nacionalismo como artefacto ideológico. Al cual se le podrán reprochar muchas y terribles cosas, pero no el carácter intelectualmente audaz que se halla detrás, incluso, de sus rasgos más retardatarios. Carácter que, en parte, se lo debe a Herder, quien fue, qué duda cabe, un innovador, un explorador de aquellos desfiladeros de la conciencia histórica ilustrada por los que el racionalismo no se aventuró a descender.

## 6. CONCLUSIÓN

Nuestra comprensión de Herder como un ilustrado radical obliga a replantearse los orígenes románticos del nacionalismo. Evidentemente, el romanticismo constituye una fuente fundamental de dicha ideología. Lo que suele pasar más desapercibido es el carácter proteico, multiforme de la Ilustración. Es decir, que muchas de las reacciones al mundo ilustrado *oficial* (reformismo absolutista, racionalismo), más que ser opuestas al espíritu ilustrado, deberían entenderse como versiones de *otra* Ilustración.

En el caso de Herder, su exploración heterodoxa y radical del espíritu ilustrado, saturada como estaba de insatisfacción personal, impotencia política y una buena dosis de resentimiento, le llevó a bosquejar la posibilidad histórica de un mundo posaristocrático y posracionalista, humanitario e igualitarista emparentado con la recuperación del alma perdida del *Volk* alemán. Esta operación ideológica, que posee un sentido fundamental dentro de los parámetros de las ideas políticas contemporáneas, fue realizada por Herder a una escala universal, desde la perspectiva de una filosofía vitalista de la historia emparentada con el poder creador del lenguaje y la poesía, con la potencia mitológica del lenguaje y la poesía en tanto factores culturales creadores de comunidad política.

Si entendemos, a partir del caso representado por Herder, que la Ilustración es un concepto polimórfico y que su plasmación radical se vincula con una crítica

de la oficialidad ilustrada (reyes, nobles y filósofos), de la represora alianza entre reformismo y racionalismo, fundamento de una sociedad unificada y homogénea sin espacio para la creatividad de las tradiciones populares, no será contradictorio presentar el nacionalismo utópico y humanitario de Herder como un ejemplo de *tradicionalismo insurgente*. El cual se sirve ideológicamente de la historia no para fortalecer el statu quo, sino para desenmascararlo y ayudar a desmantelarlo. De ahí que la filosofía herderiana de la historia, mucho más que una nueva ciencia del hombre posmetafísica preocupada por las circunstancias reales de la experiencia humana, constituya un instrumento político de oposición a lo establecido inserto en el proceso histórico deslegitimador del Antiguo Régimen de finales del siglo XVIII, cuyo momento clave fue la revolución francesa. Herder no era afín a la extrema politización desencadenada por el magno acontecimiento, al asambleísmo descontrolado y desestabilizador donde triunfa la oratoria del demagogo, pero sí era afín al espíritu igualitarista de la revolución. Aunque él trabajase la idea de igualdad en una clave, antes que política, cultural, como emblema de un mundo de culturas nacionales, de pueblos unidos en el respeto de sus identidades.

Este nacionalismo tolerante y pacífico surge de una cruzada ideológica contra la Ilustración *oficial* y representa la posibilidad de una Ilustración pensada sin la limitación impuesta por el poder y la razón. Para Her-

der, y ahí reside toda su ingenuidad y toda su grandeza, la cultura, el lenguaje y la poesía, las tradiciones y canciones populares encarnarían, por contraste con el poder y la razón, lo contrario de la dominación, la coacción y el servilismo. Un mundo liberado de cadenas, primitivo, vitalista y espontáneo, en que los hombres comunes habrían dejado de estar sometidos a las normas intelectuales y burocráticas de esa élite ilustrada tan odiada por Herder. Y podrían dedicarse a sus oficios y actividades tradicionales sin temor al impacto sobre sus vidas de los planes reformistas, siempre mecánicos y homogeneizadores, del poder.

Lo que el pensador alemán no pudo anticipar fue que la cultura, el lenguaje y la poesía eran capaces de engendrar un nacionalismo diferente del suyo, un nacionalismo depredador y violento anclado en la política del poder, el orgullo y el desprecio. La ingenuidad de Herder fue la propia de un ilustrado radical, de un reformador bienintencionado de la humanidad que, como supo ver Kant, cometió el pecado intelectual de moralizar las fuerzas de la historia y la tradición para desmantelar la fortaleza de una razón y un poder emancipados de su vínculo con el *Volk*. Este sería la potencia afectiva y mítica, la verdadera alma de la historia, el núcleo originario e irreductible de esta. La versión herderiana del *Volk* es la de un ilustrado radical que nada tiene que ver con versiones posteriores del mismo, mucho más sórdidas y terribles.

## BIBLIOGRAFÍA

- Barnard, F. M. (1967). *Herder's Social and Political Thought. From Enlightenment to Nationalism*. Oxford: Clarendon Press.
- Berlin, I. (2000). *Vico y Herder*. Madrid: Cátedra.
- Büttgen, P. (1998). Philosophie, Théologie. Luthéranisme. Le Projet Religieux de Herder. *Études Philosophiques*, 3, pp. 327-355.
- Frank, M. (1994). *El Dios venidero. Lecciones sobre la nueva mitología*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Gellner, E. (1988). *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza.
- Goethe, J. W. (1999). *Poesía y verdad*. Barcelona: Alba.
- Herder, J. G. (1982). *Obra selecta*. Madrid: Alaguara.
- Herder, J. G. (1992). *Selected Early Works. 1764-1767. Adresses, Essays and Drafts; Fragments on Recent German Literature*. The Pennsylvania State University Press.
- Herder, J. G. (2002). *Antropología e Historia*. Madrid: Editorial de la Universidad Complutense.
- Israel, J. (2012). *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jauss, H. R. (2000). *La historia de la literatura como provocación*. Barcelona: Península.
- Kedourie, E. (1985). *Nacionalismo*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Leventhal, R. S. (1994). *The Disciplines of Interpretation. Lessing, Herder, Schlegel and Hermeneutics in Germany 1750-1800*. Berlin: Walter de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110880205>
- Redekop, B. W. (1999). *Enlightenment and Community: Lessing, Abbt, Herder and the Quest for a German Public*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Reill, P. H. (1989). Anti-Mechanism, Vitalism and the Political Implications in Late Enlightened Scientific Thought. *Francia*, 16, 2, pp. 195-212.
- Schulte-Sasse, J. (1990). Herder's Concept of the Sublime. En: *Herder Today. Contributions from the International Herder Conference. Nov. 5-8, Stanford, California*. Berlin: Walter de Gruyter, pp. 268-291. <https://doi.org/10.1515/9783110856712-019>
- Zammito, J. H. (2002). *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*. Chicago and London: University of Chicago Press.