



LA ILUSTRACIÓN HETERODOXA EN LA METACRÍTICA DE HAMANN A KANT

THE HETERODOX ILLUSTRATION IN HAMANN'S META-CRITICISM TO KANT

Santiago Rebelles del Valle
Universidad de Granada

Resumen: *¿Fue Johann Georg Hamann un reaccionario anti-moderno o el representante de otra ilustración posible? Si Kant ha pasado a la filosofía como paradigma del pensamiento ilustrado, se hace necesario volver a su crítico más precoz para repensar las fisuras que presenta la Ilustración y preguntar de dónde y por qué surge una crisis del pensamiento moderno que prometía la infalibilidad y transparencia de una subjetividad autofundada. Este artículo introduce dos lecturas de la meta-crítica de Hamann, bajo la hipótesis de que la heterodoxia de su postura filosófica permite postular un ethos para el autogobierno individual, conveniente a nuestras democracias actuales.*

Palabras clave: *Hamann, Ilustración, meta-crítica, autogobierno, obediencia.*

Abstract: *Was Johann Georg Hamann an anti-modern reactionary or the representative of another possible illustration? If Kant has become a paradigm of enlightened thought in philosophy, it is necessary to return to its most precocious critic to rethink the fissures presented by the Enlightenment and ask where and why a crisis of the modern thought that promised the infallibility and transparency of a self-founded subjectivity arises. This article introduces two readings of Hamann's meta-criticism, under the hypothesis that the heterodoxy of his philosophical stance allows the postulation of an ethos for individual self-government, convenient to our current democracies.*

Keywords: *Hamann, Enlightenment, meta-criticism, self-government, obedience.*

1. INTRODUCCIÓN

Sostengo la hipótesis de que Hamann no es un obstáculo para la Ilustración, sino que representa una versión depurada (que no purificada) de esta. Es principalmente en *Metacrítica a los purismos de la razón pura* donde expone su concepción de *Ilustración* en contraste con el programa kantiano. Una relectura y presentación del texto atiende al doble propósito de contextualizar su aportación a la filosofía del siglo XVIII y obtener antiguas claves para problemas contemporáneos, como la desobediencia civil.

En el primer apartado describiré el espacio de trabajo, la Ilustración como cuestión; en el segundo apartado presentaré el escepticismo que a Hamann le sugiere el programa ilustrado kantiano, expuesto en su *Carta a Kraus*; en el tercer apartado enfrentaré dos concepciones historiográficas de Hamann. Por un lado, aquella sostenida por Isaiah Berlin, que le define como el *Mago*, un irracionalista y, por otro, aquella sostenida por Oswald Bayer, John R. Betz o Gwen Griffith-Dickson, que ven en él a un ilustrado *radical*, un “fauno socrático” (el término es de Goethe). Finalmente me comprometeré con la definición de *heterodoxia* que proporciona Julio Seoane, en la medida en que permite reivindicar la modernidad e ilustración del pensamiento de Hamann (sin desdeñar sus creencias cristianas) a un tiempo que hace posible volver la vista a la Ilustración de manera plural y polisémica, sin prejuicios historiográficos.

2. LA ILUSTRACIÓN COMO CUESTIÓN

En este artículo, voy a comprender la Ilustración como sustrato filosófico y como proyecto político de la modernidad a un tiempo, teniendo en cuenta la configuración de la subjetividad que en ella está en juego. El lugar donde Kant (paradigma y portavoz) hace converger ambos elementos de la Ilustración es el breve artículo *¿Qué es Ilustración?*, aparecido en prensa en 1784. Para hacer justicia al texto y que pueda ser coherente consigo mismo, convendría abordar el asunto desde la lectura de Michel Foucault, quien dedica varias conferencias a “la Ilustración como cuestión”, reunidas en español en el volumen *Sobre la Ilustración*. El hilo conductor de las hipótesis del genealogista subraya la necesidad de ver en la Ilustración no un acontecimiento histórico, sino una actitud (*ethos*) recuperable siempre que se quiera y caracterizada por la interrogación sobre el presente¹ y por el rebasamiento de toda normatividad que pretenda presentar lo que es la Ilustración de manera firme, estática, cerrada.

¹ “[E]s la primera vez que un filósofo vincula así, de manera estrecha y desde el interior, la significación de su obra con respecto al conocimiento, una reflexión sobre la historia y un análisis particular del momento singular en el que escribe y a causa del cual escribe. La reflexión sobre «hoy» como diferencia en la historia y como motivo para una tarea filosófica particular me parece que es la novedad de este texto. [...] el inicio de lo que podría llamarse la actitud de modernidad”. Michel FOUCAULT, *Sobre la Ilustración*, Madrid, Tecnos, 2003, p. 80.

Foucault se basa en Nietzsche para desarrollar una crítica arqueológico-genealógica que complemente a la crítica kantiana. El valor de esta para una ontología del presente pasa por reconocer el “a priori histórico” del sujeto que pregunta: plantear la pregunta por la Ilustración como una pregunta por el presente al que también pertenece esta pregunta² y por tanto con la relación que cada cual tiene con su propia actualidad –que incluye tanto nuestra determinación histórica por parte de la Ilustración como los límites que pueden franquearse en el ejercicio de la libertad³–. Así presenta Foucault la postura de Kant: “la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho a interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad; la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, de la indocilidad reflexiva”⁴.

Foucault trata de mostrar que la aportación de Kant es situar la crítica en una posición desfasada respecto del *sapere aude!* de la Ilustración: que solo como análisis de los límites de nuestro conocimiento es válido atreverse a saber, pues más allá de esos límites razonar se convierte en un peligro. De tal peligro nos salva la obediencia al gobierno, que en un sistema como el de Federico II viene a coincidir con el ideal de autonomía.

[E]s, en ese momento, cuando nos hayamos hecho del propio conocimiento una idea justa, cuando podremos descubrir el principio de la autonomía y cuando ya no tendremos que oír el *obedece*; o más bien, el *obedece* se fundará sobre la autonomía misma⁵.

Es probable que sea esta coincidencia entre obediencia y autonomía y su consiguiente idealización de Federico II lo que despierte en Hamann el recelo ante la crítica kantiana como única actitud ilustrada. En el texto que dedica al que llama el *Salomón de Prusia* [N III, 55-60⁶], Hamann deja claro que en la figura de Federico la Ilustración aparece como un título divino⁷, que lejos de

² Javier DE LA HIGUERA, “Estudio preliminar” en *Ibid.*, p. LXI.

³ Michel FOUCAULT, *Sobre la Ilustración*, pp. 86-93.

⁴ *Ibid.*, pp. 10 y 11.

⁵ *Ibid.*, p. 13.

⁶ Empleo el método de citación convencional para la edición crítica en seis volúmenes de las obras completas de Hamann por Josef Nadler entre 1949 y 1957 (Johann Georg HAMANN, *Sämtliche Werke*, Viena, Herder, 1949-1957. Recientemente reimpresso por Brockhaus en Wuppertal, 1999): N seguido del volumen en números romanos, y tras una coma la paginación en caracteres arábigos.

⁷ Para Hamann la política de la Ilustración no sería déspota, sino absoluta. Quizá estas palabras de Kant fuesen decisivas, como veremos después: “su autoridad legislativa [del monarca] descansa precisamente en que reúne la voluntad íntegra del pueblo en la suya propia. [...] Bajo tal mirada *esta* época nuestra puede ser llamada «época de la Ilustración» o «el Siglo de Federico»” (Immanuel KANT, *Contestación a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?*, Madrid, Taurus, 2012, p. 14). Sin embargo, desde un pensamiento cristiano no es posible *secularizar* el Absoluto y seguir manteniéndolo como algo absoluto entre los seres humanos.

traer a la política mundana el absoluto convertido en promesa de ilustración para el pueblo, pervierte la *encarnación* en su intento de imitarla y ejerce sobre los ciudadanos la tiranía propia de un sofista: “si quiere reinar sobre sus súbditos, debe someterlos o engañarlos”⁸.

En la década de 1780, la publicación de las grandes críticas kantianas y el texto breve al que me he referido coinciden con la madurez intelectual de Hamann: es a partir del *criticismo* donde ve la necesidad de enviar un proyectil hacia “el campo de batalla de estas inacabables disputas” al que Kant llama *metafísica*⁹. Pues a su juicio la fundamentación del monumental proyecto kantiano de la razón olvida que

abusa la metafísica de todos los símbolos de palabras y figuras retóricas de nuestro conocimiento empírico hasta tales jeroglíficos y tipos de relaciones ideales, y elabora a través de esta sabia estupidez la *entereza* del lenguaje en un algo sin sentido, vulgar, inseguro e indeterminado = x, que nada como una absurda borrachera, un juego mágico de sombras¹⁰.

A ojos de Hamann la metafísica, lejos de ser “el *inventario* de todos los conocimientos que poseemos, sistemáticamente ordenados por la *razón pura*”¹¹, consistiría en la burda sustitución de Dios por un absoluto cruel: la razón, que mientras niega la paternidad divina –lo que para él, desde su experiencia de conversión al pietismo en 1758, era el inicio de la humanidad– pretende elevar las cuestiones políticas, terrenales, a la altura de aquella. Como advierte Betz, la filosofía pura de Kant esconde un motivo mucho más mundano:

[L]a promoción de un tendencioso programa político, cuya aceptación popular depende de metáforas estratégicas (como “ilustración”), un eslogan pegadizo (*sapere aude!*), mistagogia abstracta (llamada “método trascendental”) mediante la cual impresionar al vulgo con un sentido de misterio, y

⁸ Oswald BAYER, *Zeitgenosse im Widerspruch. Johann Georg Hamann als radikaler Aufklärer*, München, Piper, 1988, pp. 134-137.

⁹ “La perplejidad en que cae la razón no es debida a culpa suya alguna. Comienza con principios cuyo uso es inevitable en el campo de la experiencia, [...] se eleva cada vez más (como exige su propia naturaleza), llegando a condiciones progresivamente más remotas. Pero, advirtiéndose de esta forma que su tarea ha de quedar inacabada, ya que las cuestiones nunca se agotan, se ve obligada a recurrir a principios que sobrepasan todo posible uso empírico y que parecen, no obstante, tan libres de sospecha que la misma razón ordinaria se halla de acuerdo con ellos. Es así como incurre en oscuridades y contradicciones”. Immanuel KANT, *Crítica de la razón pura* (AVIII), Madrid, Taurus, 2013, p. 7.

¹⁰ N III, 285. Aquí cito la traducción española: HAMANN, J.G., *La metacrítica sobre el purismo de la razón pura* en VV.AA., *¿Qué es Ilustración?*, Madrid, Tecnos, 1999, pp. 36-44.

¹¹ Immanuel KANT, *Crítica de la razón pura* (AXX), p. 13.

acompañado del mito de la racionalidad universal a la que todos tenemos un acceso idéntico e inmediato¹².

La sofistería política como flanco hábil de la Ilustración y la metafísica de la subjetividad fundada en una razón sin experiencia son en Hamann dos tópicos (enlazan circularmente su primera obra, la *Evocación de Sócrates* [N II, 57-82], con esta etapa) que le hacen sospechar si el proyecto de “conocer el conocimiento” no sea en verdad la pretensión de optar a su monopolio. Hamann rehúye de los tutores (aunque él mismo pudo sobrevivir en Riga ejerciendo de preceptor) cuando prometen que de ellos vendrá la emancipación intelectual: lo que está en juego es la radical autonomía de los individuos para cuestionar el conocimiento desde la experiencia irrebalsable de cada cual. Así es como la *crítica* a la razón aparece más bien como una *crisis* de la razón nacida del intento de purificación¹³: un suicidio teórico, un caminar hacia el nihilismo¹⁴. Por decirlo de una manera provisional: Hamann, anticipándose a la filosofía analítica, sospecha que el valor de la verdad no descansa en la estructura del mundo, sino en el lenguaje –lenguaje que, de forma efectiva, sabemos que la antecede cuando preguntamos por aquello en lo que consiste pensar–. Los valores epistémicos no pueden reducirse a una verdad calculada en términos abstractos, sino que forman parte de un entramado político nutrido de creencias que limitan (conforman) el ejercicio de nuestra razón y el conocimiento al que podemos aspirar. En la dedicatoria de la *Evocación de Sócrates* dirigida a Kant lo expresa con estas palabras sardónicas:

El otro al que me dirijo es alguien que quisiera llegar a ser un filósofo tan universal y un Guardián de la Moneda tan notable como lo fue el mismísimo Newton. Ninguna parte de la crítica es ciertamente más certera que la que se ha concebido para examinar y emitir juicios respecto del oro y la plata. Por ello en Alemania la confusión en relación a la acuñación de moneda no llega a ser tan grande nunca como la que se desliza en los libros destinados a la enseñanza, de tal forma que entre nosotros esta última es el pan nuestro de cada día. Nos faltan tablas certeras de proporciones que nos determinen cómo de aquilatada ha de ser una verdad y cuánta ley tiene que haber en una ocurrencia si quiere llegar a ser considerada una verdad, etc.¹⁵

¹² John R. BETZ, *After Enlightenment. The post-secular vision of J.G.Hamann*, Malden-Oxford, Wiley-Blackwell, 2009, pp. 235-236.

¹³ Betz lo explica así: “la crítica de Hamann a la modernidad consiste en que la razón secular ha abandonado el espíritu profético en un desencaminado intento de fundarse a sí misma (*incurvatio in se ipsum!*), con lo cual repite la lógica de la Caída, al buscar ser Dios sin Dios –buscar la luz [Ilustración] sin una iluminación espiritual genuina”. *Ibid.*, p. 226.

¹⁴ Para una prefiguración del nihilismo en la metacrítica de Hamann, véase Cinta CANTERLA, “La cuestión del nihilismo en J. G. Hamann”, en *Pensamiento* 70, n. 264 (2014) 577-600.

¹⁵ N II, 60. Existen tres traducciones al español, de entre las que aquí escojo la realizada por Cinta Canterla: J. G. HAMANN, *Evocación de Sócrates*, Huelva, Consulcom, 2015, p. 56.

El ejercicio de la crítica debe llevar esta más allá de sí misma, en el sentido de saberse a sí misma como crítica: históricamente situada y eslabón de una cadena infinita de interpretaciones. Tal es el sentido de la *metacrítica* hamanniana: abrir el espacio para una *actitud* crítica basada en la posibilidad constante de réplica debido a la desigualdad original de los individuos en el terreno del hábito (*ethos*), o la actitud que mostramos a partir de cómo creamos que el mundo es. Si es cierta la afirmación de que “la historia de la actitud crítica se remonta a las luchas espirituales de los siglos XVI y XVII”¹⁶, entonces podemos seguir a Herder en su afirmación de que *la metacrítica fue para la filosofía lo que el protestantismo para la religión*. Las creencias que limitan nuestra razón son las que nos permiten hacer de la crítica una labor infinita¹⁷, de manera que sea posible, como exhorta Foucault, “transformar la crítica ejercida bajo la forma de la limitación necesaria en una crítica práctica bajo la forma de la transgresión posible”¹⁸. Es en el gesto de transgredir los límites que conforman nuestro conocimiento donde se encuentra, a mi modo de ver, la posibilidad genuina de conocer el conocimiento. El mérito de Hamann consistió en ver esto con precocidad; y la culpa de sus coetáneos, en no asumir la importancia de sus escritos como parte constitutiva del pensamiento ilustrado.

Mi hipótesis, a partir de la lectura de Foucault, es que la Ilustración continúa presente como huésped de nuestra cultura; la razón ilustrada, problemática por incompleta, debe retomarse en lo que filosófica y políticamente afecta a nuestro modo de ser actual, especialmente a nuestras democracias en Europa occidental. Considero que la metacrítica hamanniana es un buen lugar para plantear algunas limitaciones de Kant y contrastar la posibilidad de una ilustración menos déspota/absoluta que corrobore la obediencia debida al gobierno con el auto-gobierno de los individuos –y no con la interiorización del gobierno ajeno–. Ello permitiría una democracia con ciudadanos mejor formados a un tiempo que sus excepciones: las “interrupciones” de la razón por impulsos más bajos, que deben ser aceptadas como parte de lo humano para poder, en caso necesario, tomar cartas en el asunto.

Desde luego, el problema de la obediencia y la autonomía –el papel de la autoridad y la crítica para la emancipación intelectual– comienza con esa misma historia de la filosofía (griega) que puede concebirse en términos de gubernamentalidad. Sin embargo, los vaivenes políticos de la Edad Contemporánea, que no hubiesen sido posibles sin las revoluciones que arrancan de la Ilustración, han puesto sobre la mesa las graves consecuencias que pueden

¹⁶ Michel FOUCAULT, *op. cit.*, p. 37.

¹⁷ Al igual que ocurre con la Metafísica aristotélica, existe un debate sobre si asumir, como hace Betz, la posibilidad de entender el *meta-* de su crítica en un sentido cronológico (postludio, parodia o relectura de la crítica kantiana), en vez de en el sentido aristotélico de ir *más allá* de su obra, de sobrepasarla en su significado interno. Cf. John R. BETZ, *op. cit.* p. 243.

¹⁸ Michel FOUCAULT, *op. cit.*, p. 91.

derivarse de la obediencia anónima y aparentemente insignificante que mantiene las estructuras del poder político. Hannah Arendt llamó “banalidad del mal” al fenómeno de la obediencia cuando las terribles consecuencias de la actuación de un individuo son ignoradas en la medida en que este no se considera un agente, sino alguien que sigue reglas ajenas de las que no se responsabiliza: el “gran criminal del siglo” será el “padre de familia”¹⁹. Arendt constató en la figura de Eichmann lo que más tarde Stanley Milgram corroboró con su conocido experimento psicológico: la obediencia como respuesta en un ser humano que se sabe sujeto a una estructura de autoridad, que se acepta como instrumento de los actos de otro, es automática²⁰. Es en cambio la desobediencia, o la posibilidad de decir que no ante una orden o una normatividad vigente, la que debe trabajarse para sanar la democracia y para que el sujeto pueda “volver a lograr el control de los procesos a los que se ve él mismo sometido”²¹. La actitud crítica no es una tendencia humana espontánea a la que responde el natural nacimiento de la filosofía, sino que debe trabajarse como si de un músculo se tratase. Este es el sentido que tiene la metacrítica hamanniana respecto a la Ilustración: mostrar que si ante toda afirmación es posible una réplica o una negación²², ante cualquier Ilustración se puede ser *más* ilustrado, o serlo de una manera *diferente*.

Sócrates se comparaba a sí mismo con un médico que quisiese prohibir los dulces y las golosinas en un país de niños [...]. Cada vez que ha habido que erradicar la enfermedad de una nueva idolatría, el Sacerdote encargado de la higiene pública ha visto en ello una oportunidad de acrecentar sus finanzas. Cada nueva secta de sofistas ha prometido una Enciclopedia de la razón y la experiencia sanas. Estos proyectos fueron las golosinas que debió Sócrates quitar de la boca de sus conciudadanos²³.

Cómo ser *más* ilustrado que la propia ilustración se ejemplifica –pero no se postula– llevando la Ilustración a otros presentes y haciendo ver que alcanzar la mayoría de edad no es un rito legal ni consiste en elegir representantes, sino

¹⁹ Manuel CRUZ, “Introducción” a Hannah ARENDT, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, p. VI.

²⁰ “La obediencia es el mecanismo psicológico que hace de eslabón entre la acción del individuo y el fin político. Es la argamasa que vincula a los seres humanos con los sistemas de autoridad. Tanto hechos de la historia más reciente como la experiencia de la vida de cada día nos hacen pensar que para no pocas personas la obediencia puede ser una tendencia de comportamiento profundamente enraizada”. Stanley MILGRAM, *Obedience to authority. An experimental view*, Nueva York, Harper & Row, 1975, p. 1.

²¹ *Ibid.*, pp. xii-xiii.

²² Oswald BAYER, *op.cit.* p. 145.

²³ J. G. HAMANN, *Evocación de Sócrates*, pp. 81-82. En este primer escrito de Hamann, publicado anónimamente en 1759, se anticipa la preocupación sobre la actitud filosófica genuina, el *ethos* ilustrado, a través de la figura de Sócrates. De esta manera, podría entenderse el trabajo de la década de 1780 como un retorno circular a su preocupación fundamental.

una responsabilidad intelectual. Hamann se anticipa a la vinculación entre saber y poder en su análisis temprano de la figura de Sócrates, cuya actitud de humildad y heroísmo filosófico resulta paradigmática y prefigura –Foucault mediante– la actitud de modernidad.

El ejemplo de las adicciones (las golosinas de Sócrates) para el libre autogobierno es pertinente, especialmente visto desde una democracia de tipo capitalista cuya libertad central es económica, donde sus participantes deben elegir continuamente qué consumir y de qué privarse. Hoy sabemos que la diferencia entre un veneno (droga) y un remedio (medicamento) no reside en el fármaco, sino que es siempre cuantitativa y respecto a un individuo determinado con un historial de consumo. Ser *adicto* a una sustancia (fármaco) es no poder elegir otra opción diferente a la sustancia²⁴, pervirtiendo su uso. En este sentido, es preferible para la psicología hablar de *abuso* de sustancias que de consumo de drogas, y colocar su superación en la modificación del hábito (*ethos*) en base a una decisión voluntaria individual.

Este paralelismo nos permite ubicar la libertad en una disputa (cognitiva primero, conductual después) del yo consigo mismo y sus pasiones, que otorga a cada individuo la posibilidad de decir que no. Decir que no al otro, decir que no al sistema, decirse no a sí mismo. La libertad entendida en este sentido como conocimiento de las limitaciones, como voluntad de transgredirlas negativamente y como derecho a no hacer lo que no se quiere (más que sí hacer lo que sí se quiere²⁵) pasa por el reconocimiento de que *obediencia* y *gobierno* siempre existirán, pero podemos ubicarlos dentro de nuestra individualidad. Hamann supo ver que la auto-conducción racional es resultado de un proceso interior donde la razón, entendida siempre como *proceso* de razonar, sería parte de un entramado de “instintos relacionales” (junto con las pasiones, las creencias y, especialmente, el lenguaje) que no cobra sentido como esencia, sino en la puesta en práctica intrapersonal. Una de las recientes estudiosas que defiende el carácter ilustrado de Hamann, Gwen Griffith-Dickson²⁶, sostiene

²⁴ En el año 2004, el Ministerio de Sanidad del Gobierno de España lanzó un spot publicitario destinado a concienciar a la población de los peligros del abuso de sustancias. En él aparecía un niño díscolo al que la voz *en off* de sus padres reprendía una y otra vez conforme crecía: no pises el sofá, ponte las gafas, baja la música, deja la pelota, ¿así se come?, etc. La última escena nos mostraba al chico ya convertido en adolescente en el momento en que un amigo le tiende una dosis envuelta en papel, ante lo que él, recordando el eco materno (*¿qué se dice?*) responde: *gracias*. La conclusión seguía en la línea de la contundencia persuasiva de este tipo de campañas: ¿No crees que deberías darle algo más para enfrentarse a las drogas? La educación lo es todo.

²⁵ También Mario Benedetti, en su *Hombre preso que mira a su hijo*, coincide: “Uno no siempre hace lo que quiere / pero tiene el derecho de no hacer / lo que no quiere”.

²⁶ Gwen GRIFFITH-DICKSON, *Johann Georg Hamann's relational metacriticism*, Berlín, Walter de Gruyter, 1995. La autora elabora una interpretación de la razón hamanniana a la que llama *nominalista*, pues no hay razón fuera de su ejercicio, lo que le acercaría al planteamiento posmoderno de la performatividad: “La cuestión entonces, para Hamann (y sus intérpretes) no es: ¿a favor o en contra de la razón? La cuestión es: ¿en qué consiste el razonamiento y qué

como criterio interpretativo el carácter *relacional* de su metacrítica: primero interna, después intersubjetiva. Se establece así un salto lógico entre el diálogo interior (emociones, sentimientos estéticos, razón) o aquel que permite a los individuos disciplinarse a sí mismos (una vez que la experiencia demuestra que esa disciplina les hace mejores) y la puesta en común de ese mecanismo de la razón, según la idea de perfectibilidad humana.

Hamann, que se desmarca de las indagaciones ilustradas sobre el sujeto como sustancia trascendental, da indicios para la construcción de una subjetividad soberana que, como plantearé a continuación, resulta de mayor importancia democrática que la obediencia –asumiendo el descrédito actual de la autoridad–. Desde la perspectiva individualista que favoreció el pietismo (dejando atrás la confesión), un examen introspectivo nos deja a solas con nosotros mismos y nuestra voluntad de perfeccionamiento a través del derecho y del deber de disciplinarnos sin el amparo de un párroco, pues sin él podemos leer e interpretar el texto: Hamann, en el quicio del XVIII, que progresivamente seculariza la iluminación pietista hacia la formación ilustrada²⁷, sirve como antesala para plantear el derecho a la desobediencia. Una desobediencia civil, individual, que no es equiparable con la sedición ni con la instigación revolucionaria que, al transferirse a las masas, pierden su medida. La desobediencia y la protesta de Hamann, en cambio, estarían más cerca de la voluntad de querer que el yo sea soberano de sí mismo (asumiendo la renuncia a la integración en sociedad, cuando no es posible con coherencia) en un juego continuo de autocreación disciplinaria de normas y excepciones. *Soberano es aquel* –afirmaba Carl Schmitt– *que decide sobre el estado de excepción*. Y el primer paso comienza dentro del individuo.

3. EL ESCEPTICISMO DE HAMANN ANTE LA ILUSTRACIÓN KANTIANA

La réplica de Hamann a la respuesta que da Kant a la pregunta por la Ilustración se activa a modo de carta privada a Kraus [ZH V, 289²⁸], profesor

podríamos esperar de su parte?” (p. 20 ss). El recelo de Hamann ante el pensamiento de sistema (una idea precoz) se debe pues a que este afirma la razón antes de ponerla en escena.

²⁷ Para reconstruir la crónica de la individualidad en la cultura alemana (el “placer de ser un yo”) véase Rosa SALA ROSE, *El misterioso caso alemán. Un intento de comprender Alemania a través de sus letras*, Barcelona, Alba, 2017, pp. 145-215. En la forma exaltada y entusiasta de la autobiografía y los relatos de iluminación (lo que se llamó la *lengua de Canaan*, donde no es extraño reconocer el estilo de Hamann) cobra cuerpo escrito la introspección individual del pietismo, sustituyendo a la confesión católica. Según la autora, puede establecerse una continuidad en la manera de explorarse internamente que fue *secularizando* las enseñanzas del pietismo, primero en la literatura del *Sturm und Drang*, más tarde en la filosofía idealista de Fichte y en último lugar a través del ideal de *Bildung*.

²⁸ Empleo el método de citación convencional para la edición de la correspondencia de Hamann en siete volúmenes por parte de Walter Ziesemer y Arthur Henkel: ZH seguido del volumen en números romanos, y tras una coma las páginas en caracteres arábigos. La referencia

de teoría del Estado en Königsberg, quien le hizo llegar el texto. Más que una invalidación del escrito de Kant, esta puede verse como una matización de sus ideas a partir de una suma de perplejidades que, ya gestadas con la lectura de su Ilustración dialéctica (*KrV*) cobra aquí la forma audaz de una pregunta y una respuesta sin ambages. Si la primera crítica pretendía depurar la razón de sus condicionantes prescindibles y conocer el conocimiento subjetivo, de manera que cada cual se lo pudiera aplicar de forma individual, ahora se trata de ubicar las sospechas en el propio individuo, en el banquillo de los acusados: “El error básico (*protón pseudos*) [...] reside a mi juicio en el maldito epíteto *autoculpable*”²⁹. De ahí que Hamann acepte “más bien con gusto la Ilustración estética que la dialéctica, de tal modo que, si no está explicada, al menos está aclarada y ampliada gracias a la equiparación de la minoría de edad con la tutela”³⁰. Pues la Ilustración estética entronca con cierta libertad individual, presubjetiva, que parecería según el opúsculo totalmente incompatible con la ilustración verdadera, dialéctica, sometida a la obediencia a normas.

El abandono de la minoría de edad parece ser entendido en Kant como un único movimiento de entrada sin salida a la esfera adulta de los consensos. Hamann, que firma la carta como *Magus in Telonio*, o el *vidente de la aduana*, aquel que sigue la estrella de Belén (metáfora visual que contrapone a la ilustración, la iluminación del cristiano a quien se le anuncia el nacimiento de Dios) razona como un adulto que *regresa* a la infancia –como el ciudadano que *regresa* al estado de naturaleza– y vuelve reforzado en sus capacidades. La preferencia por la analogía frente a la argumentación, o a la imagen sensible frente a la dialéctica, es ejemplo de ello. Veamos cuáles son los puntos clave de la respuesta de Hamann a Kant.

En primer lugar, y partiendo de la autoculpabilidad de quien no es aún ilustrado, Hamann repara en un reparto de roles injusto entre el tutor y el menor de edad, ya que es postulado previamente y por parte del propio tutor: en este caso, Kant, que no llega a reconocerse como tal, con los intereses que ello puede suponer, y se limita a hablar de un “*otro* indeterminado que aparece dos veces anónimamente”³¹ a cuya guía el culpable se confía:

¿Quién es el otro acerca del cual profetiza el quiliasta cosmopolita? ¿Quién es el otro, holgazán o guía, que el autor tiene en la cabeza, pero que no tiene el coraje de nombrar? Respuesta: el desgraciado tutor, que ha de ser

completa es Johann Georg HAMANN, *Briefwechsel*, editado por Walther Ziesemer y Arthur Henkel (8 volúmenes), Wiesbaden/ Frankfurt, Insel Verlag, 1955-1975.

²⁹ J. G. HAMANN, *Carta a Christian Jacob Kraus* en VV.AA., *¿Qué es ilustración?*, p. 32.

³⁰ *Id.*

³¹ *Ibid.*, p. 33.

comprendido implícitamente como el correlato de los menores de edad. Este es el hombre de la muerte. La tutela culpable y no la minoría de edad³².

El hecho de que Kant parezca autocontradecirse cuando exime a la razón que debiera atreverse a saber de un vínculo con los procesos de capacitación, que pueden ser más o menos privilegiados según el momento y el lugar donde cada cual venga a nacer, revela una falta de compromiso con la experiencia que es para Hamann el abismo en que la razón cae por sí misma. Kant no es capaz de ver que “como el mismo Platón reconoce, la incapacidad no es realmente una culpa; solo sería culpable por la *voluntad* y la falta de *decisión* y de *valor*, o como *consecuencia* de culpas anteriores”³³ y eso le lleva a obviar que “él mismo forma parte de la clase de los tutores, y con ello se quiere dar una reputación frente al lector menor de edad”³⁴. Aquel que ejerce de tutor establece su propio criterio frente aquel a quien educa, en tanto se cree capaz de iluminarlo porque ya de antemano lo ha considerado desposeído de luz. El privilegio del tutor de estar exento de la pereza y la cobardía que imposibilitan la ilustración es un paso indemostrado: “Ahora bien, ¿en qué consiste, pues, la *incapacidad* o la *culpa* del acusado falsamente como menor de edad?, ¿en su propia pereza y cobardía? No, en la ceguera de su tutor, que pretende estar viendo y, precisamente, por esto tiene que responsabilizarse de toda la culpa”³⁵. Esto es, el carácter anti-ilustrado del *alumno* (*alimentado* por otro) debe ser definido y paliado por aquel que predica un determinado concepto de ilustración. La comparación con la ceguera es reiterativa: “la minoría de edad no es realmente culpable cuando se confía a la dirección de un tutor y jefe ciego o *invisible*”³⁶, que además de estar perdido en elucubraciones abstractas, este “ciego tutor tiene como fiador de su infalibilidad y ortodoxia un ejército incontable y bien disciplinado”³⁷, es decir, a la institución de instituciones, el Estado, de su parte.

El segundo elemento que Hamann esgrime tiene como trasfondo una comparación, que había aparecido en la *Evocación de Sócrates*, entre los sofistas de Atenas y los metafísicos de la Ilustración prusiana: el lucro económico, directamente relacionado con la protección institucional de los tutores. Quedar en manos de un tutor implica creer en él, que a su vez fue un individuo que debió ser menor frente a otro tutor, o formarse a sí mismo: “cree, exorciza y paga, si no quieres que el diablo te lleve”³⁸. Parece que el factor económico legitima al

³² *Id.*

³³ *Ibid.*, p. 32.

³⁴ *Ibid.*, p. 33.

³⁵ *Id.*

³⁶ *Id.*

³⁷ *Ibid.*, p. 34.

³⁸ *Id.*

tutor, con lo que se demuestra que no hay ningún indicio externo que permita distinguirlo de un menor de edad.

Cuanto más fuertemente se lucha contra los tutores, que como máximo pueden matar el cuerpo y vaciar la bolsa, tanto más caritativos somos en favor de nuestros hermanos menores de edad y provechosos en las buenas obras de la inmortalidad. La distinción entre el uso público y privado de la razón es tan cómica como la de Flögel entre lo digno de risa y lo risible. Desde luego, se trata de conciliar las dos naturalezas, la del menor de edad y la del tutor, pero hacer a las dos hipócritas, contradictorias entre sí, no es ningún secreto que deba ser sólo predicado, sino que aquí reside, precisamente, el nudo de toda tarea política. ¿Para qué me sirve el traje de fiesta de la libertad, si en casa tengo que llevar el delantal de la esclavitud?³⁹

Este fragmento de la postdata de la carta pone en juego el tercer elemento fundamental: la poca pertinencia de la distinción entre el uso público y privado de la razón, que contraviene la experiencia de una forma humana de proceder que integra nuestras creencias y que asimismo no es inofensiva, pues legitima otras distinciones, como aquella entre el hombre y la mujer (“Las hembras deben *callarse en las asambleas*, y, si hubiesen callado, los filósofos habrían sobrevivido”⁴⁰) y, desde luego, la que separa al tutor del menor, en vez de intentar su conciliación en base a la pasión compartida por, en este caso, la filosofía. “*Anch’io sono tutore!* y no un criado o servidor del alcalde, sino un partidario de la inocencia no culpable”⁴¹, concluye la carta a Kraus: ¡También yo soy tutor!, parafraseando la exclamación de Correggio ante la Madonna Sixtina de Rafael. Y es desde la equiparación de inteligencias y la vocación compartida como mejor ilustrar al otro y hacer de él un interlocutor determinado. Frente a la justificación del despotismo por parte de Kant, Hamann se detiene en el papel de la ciudadanía y de la comunidad religiosa, torciendo la jerarquía kantiana hasta hacerla horizontal: “cuanto más fuertemente se lucha contra los tutores [...] tanto más caritativos somos en favor de nuestros hermanos menores de edad”⁴². La creencia en Dios (la iluminación individual en la estrella de Belén, que le mereció el apodo de Mago del Norte sugerido por un discípulo de Jacobi, Friedrich Karl von Moser) y en la idea de que “el temor del Señor es el principio de la sabiduría”⁴³ es el principio de una defensa de la

³⁹ *Ibid.*, pp. 35-36.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 36.

⁴¹ *Id.*

⁴² *Ibid.*, p. 35.

⁴³ *Id.*

actitud democrática que insisto en considerar, siguiendo a Oswald Bayer, una actitud *de ilustración*⁴⁴.

La *parrhesía* de la carta a Kraus es el indicio de una verdadera ilustración: la voluntad de una nueva transfiguración (*Verklärung*) de lo que Kant ofrece como última explicación (*Erklärung*) de la Ilustración. Así, Bayer señala que es esta radicalidad el punto decisivo en la búsqueda de la sabiduría. Entendiendo la carta como un escrito de negociación (*Verhandlungsrede*), es posible reconocer un coraje hacia la búsqueda de verdad en tanto en cuanto la verdadera ilustración (*wahre Aufklärung*) debe invertir (*umkehren*) la ilustración kantiana, errada (*verkehrte Aufklärung*)⁴⁵.

4. HAMANN, ¿IRRACIONALISTA O ILUSTRADO RADICAL?

La tesis de Oswald Bayer entra en confrontación con Isaiah Berlin, quien había presentado a Hamann como el Mago del Norte, un pensador *irracionalista*, ante la comunidad filosófica. El gran mérito de Berlin consistió en traer a colación un autor del que se había estudiado aún poco⁴⁶ y que reconoce como “la fuente olvidada de un movimiento en el que finalmente se abismaría toda la cultura europea”⁴⁷, esto es, el *Sturm und Drang* y, más tarde, el romanticismo. Berlin reivindica el valor de Hamann como crítico (que no *metacrítico*, término que no emplea) de la Ilustración y como adalid de una “contrarrevolución, que ha arrojado alternativamente *luz y sombra* sobre el escenario europeo, y que está indisolublemente conectada –ya sea como causa o como síntoma– con los fenómenos más *creativos y destructivos* de nuestra época”⁴⁸. Pero la edición en alemán de la obra completa de Hamann por parte de Josef

⁴⁴ Algo coherente con lo que Kant pensaba de la época que ambos vivieron: “¿acaso vivimos actualmente en una época *ilustrada*?, la respuesta sería: ¡No!, pero sí vivimos en una época de *Ilustración*”. Immanuel KANT, *¿Qué es la Ilustración?*, p. 15.

⁴⁵ Oswald BAYER, *op.cit.*, pp. 140-141 ss.

⁴⁶ El primer texto que dedica Isaiah Berlin a Hamann (traducido al español por Jaime Moreno Villareal en “El Mago del Norte” en *Vuelta* 212 [julio 1994] 10-19) aparece como capítulo en *The Age of Enlightenment: The Eighteenth-Century Philosophers*, Londres, Signet, 1956. Hasta entonces, los dos grandes estudios que se habían elaborado y de los que Berlin parte fueron Carl Hermann GILDEMEISTER, *Johann Georg Hamann, der Magus im Norden. Leben und Schriften*, Gotha, F. A. Perthes, 1857 y Rudolf UNGER, *Hamann und die Aufklärung*, Halle, Max Niemeyer Verlag, 1911. Posteriormente, y de forma más breve, Berlin le dedica su atención en los siguientes capítulos: “The Counter-Enlightenment” en Isaiah BERLIN, *Dictionary of the History of Ideas* (Nueva York, Scribner’s Sons, 1968-73), vol. 2 (1973), pp. 100-112; y en “Hume and the sources of german anti-rationalism”, en George P. MORICE, *David Hume: Bicentennial Papers*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1977, pp. 93-116. El estudio monográfico donde compila todo lo anterior aparece bajo el título *The Magus of the North. J. G. Hamann and the origins of modern irrationalism*, Londres, John Murray, 1993, incluido finalmente en el volumen Isaiah BERLIN, *Three critics to the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*, Londres, Pimlico, 2012.

⁴⁷ Isaiah BERLIN, “El Mago del Norte”, p. 11.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 18. [El destacado es mío].

Nadler no trajo consigo una única interpretación. A la voz de Berlin respondieron otras, cada vez con más eco, que evitaban ver en Hamann a un contra-ilustrado por el hecho fundamental de que evitaban ver en la Ilustración un carácter único, positivo e idéntico a sí mismo (un canon) que plantease que cualquier afonía era una tentativa para batallar. La experiencia histórica y la consecuente crisis emocional del siglo pasado han permitido una vía historiográfica que piense la Ilustración (histórica) como el conjunto de afirmaciones y negaciones que nos han llevado al punto actual –incluyendo los capítulos más oscuros de lo humano, como el Holocausto– y el *ethos* ilustrado como la actitud que se debiera recuperar para, ahora sí con perspectiva, traer al presente lo mejor de la Ilustración.

4.1. Hamann como Mago del Norte

Si bien a Berlin hay que agradecerle que acercase a la lengua inglesa a Hamann y su discusión con el racionalismo filosófico francés y con Kant, cabe considerar que su presentación del Mago (a menudo antecede el apodo al nombre, como un título de cuna) haya oscurecido la influencia que tuvo en sus contemporáneos –algo que merece la pena estudiar– y las claves que esto supone para la crisis de la *Bildung* tras el fin de la modernidad. Leer a Hamann nos puede permitir apreciar la pluralidad de pensamiento de la modernidad y la posibilidad de otra manera de introspección y conocimiento de uno mismo que no esté autofundado por medio de la razón: quizá se encuentre ahí una salida para el atolladero de una crisis (que daría *fin* a la modernidad) que se inicia con el proyecto ilustrado de conocer qué es el ser humano y postular a priori una definición de su *humanidad*. El error en que cae Berlin es desde mi punto de vista el compromiso previo con esta Ilustración como la correcta (confundiría el acontecimiento histórico con el acontecimiento ontológico, distinción foucaultiana que me ayudó a comenzar: solo el *ethos* ilustrado es recuperable para nosotros, como fue recuperable para el siglo XVIII una actitud griega), lo que le lleva a plantear el asunto de una manera dual, bélica:

[Hamann] endereza su ataque masivo contra la *ortodoxia* prevaleciente, con armas [...] que tienen [...] la suficiente fuerza para cortar el paso al avance enemigo, para sumar aliados a su bandera reaccionaria y para lanzar [...] la resistencia secular al advenimiento de las luces y la razón en el siglo XVIII, esa resistencia que con el tiempo culminaría en el romanticismo, el oscurantismo y el reaccionarismo político, en una grandiosa y profundamente influyente renovación de las formas artísticas y, a fin de cuentas, en *un daño permanente a la vida social y política de los hombres*⁴⁹.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 11. [El destacado es mío]

¿Acaso la *vida social y política de los hombres* surge de una praxis exclusivamente racional, de la que la Ilustración sería el mejor baluarte, y frente a la cual toda praxis alternativa sería una contrafuerza, del lado de la destrucción? ¿Tal *renovación de las formas artísticas* no estuvo motivada por ese *daño permanente*, que a la vez pudo permitir pensar nuevas formas artísticas y nueva vida social? Desde su perspectiva, Berlin no halla manera de escapar del escenario en el que la ortodoxia solo encuentra una heterodoxia enfrentándosele, y que esta es necesariamente contraria, nunca interna, de manera que pueda meta-criticar la crítica y rebasar el propósito inicial de esta. Y justamente así escapar a la lógica de opuestos que la Ilustración ortodoxa simula como única lógica posible, y que parece necesitar un daño permanente que bien podría venir en forma de democracia, de pluralismo demócrata. Como resume Griffith-Dickson:

Frente a la división de un elemento o fenómeno en la estructura de oposiciones binarias he perfilado que la posición de Hamann es responder con un “¡ninguno!” al aluvión de opciones de “lo uno o lo otro”. Ni el espíritu ni los sentidos como único órgano del conocimiento, ni tampoco existe siquiera división entre dos modos de conocimiento. Ni el “sujeto” ni el “objeto” controla el acto del conocimiento; mejor evitar esta dicotomía por completo. El conocimiento nunca puede ser infalible y absolutamente cierto, pero tampoco es presa de un total escepticismo. Ni el idealismo ni el realismo dan cuenta satisfactoriamente de nuestra relación con el mundo. El lenguaje no es una herramienta puramente filosófica, pero resulta más que adecuada para nuestros propósitos. Muchas de las cuestiones planteadas por la Ilustración de una manera más específica, como si el origen del lenguaje es divino o humano, quedan respondidas de un modo similar: “¡ni lo uno ni lo otro!”⁵⁰

A Berlin no le falta razón al desconfiar del escepticismo de Hamann ante cualquier sistema dualista, enfocado en que su “enemigo” sea el “sistema, que por necesidad se compone de palabras que denotan abstracciones o números”⁵¹; la “necesidad” misma, “metafísica o científica”⁵², que pretende eliminar la contingencia tanto de la *verdad* como de los *hechos* del mundo; o la “ley natural”⁵³, donde Hamann vería una quimera de la que hacer derivar la autoridad del Estado y otras instituciones opuestas al hacer humano. Y no le falta razón en la medida en que la imposibilidad de Hamann de distinguir

⁵⁰ Gwen GRIFFITH-DICKSON, *op. cit.*, p. 15 [la traducción es mía]. Creo entender que el hecho de titular a su epígrafe “¿O lo uno o lo otro? ¡Ninguno!” funciona como guiño a la primera obra de Kierkegaard, *O lo uno o lo otro*, que planteaba la disyuntiva entre lo estético (aquello que se es) y lo ético (aquello por medio de lo cual se llega a ser lo que se es).

⁵¹ I. BERLIN, *Three critics to the Enlightenment*, p. 358.

⁵² *Ibid.*, p. 363.

⁵³ *Ibid.*, p. 369.

entre creencia y fe (ambas en alemán *Glaube*, a las que refiere por igual) le lleva a contradecir el dualismo de la filosofía desde una individualidad humana que es capaz de *leer* el mundo porque todas las cosas que hay en él están atravesadas por Dios. Un dualismo que primero dinamitaría para Hamann la estructura cognoscente-sintiente del individuo, y después la propia caracterización de un mundo que es político porque es sin Dios, porque de antemano ha excluido la creatividad política que los seres humanos poseemos gracias a Dios:

Estas divisiones –a Dios lo que es de Dios, al César lo que es del César; lo “público y lo privado”– resultan para Hamann un método fatal de dividir al ser humano en pedazos, como si fuese carne inerte. El ser humano es para él unidad: sentir da forma a las creencias, y creer, a los sentimientos⁵⁴.

El ideal de sociedad sería, para Hamann, *cristiano*, de modo que “el ser humano es uno y que si Dios (como él cree) no solo existe, sino que penetra en cada fibra, en cada rincón y grieta de la experiencia humana, entonces la noción de ‘esferas’, de crear fronteras en su obra, es una blasfemia y una decepción”⁵⁵. Sin embargo, a partir de esta concepción de la divinidad, que queda más cerca de un humanismo atípico que de un panteísmo –por su énfasis en el papel del conocimiento individual del mundo desde la experiencia⁵⁶–, Berlin decreta un “prejuicio”⁵⁷ contra la razón por parte de Hamann que lo alejaría de cualquier posible aportación a la razón de los así llamados ilustrados. Ellos serían los auténticos modernos, desde la perspectiva de Berlin, la modernidad que culmina la historia metafísica y que deriva en el positivismo. Su negación, su sombra: antirracional, irracional o contra-ilustrado (los términos se alternan a lo largo del texto). Ello a pesar de la propia afirmación de Hamann: “Todas las formas de irracionalismo presuponen la existencia de la razón y su uso incorrecto; sin embargo, nuestra existencia debe ser anterior a nuestra razón, y la verdad debe ser buscada no tanto en una *génesis* de la segunda cuanto en las *revelaciones* de la primera” (N III, 191), donde diferencia una prioridad en el origen del uso de la razón. Asimismo, en la *Metacrítica* se establece que el obstáculo no es la razón, sino su purificación por parte de la filosofía, que la hace en primer lugar “independiente de toda leyenda, tradición y fe” (incluso de la Ilustración como leyenda de, tradición para y fe en la razón); que la busca, en segundo lugar,

⁵⁴ *Ibid.*, p. 365.

⁵⁵ *Id.*

⁵⁶ “Me parece que su idea de *Vernunft* como guía del pensamiento ordinario queda cerca de lo que nosotros llamamos ‘entendimiento’, *Verstehen* como opuesto a *Wissen*, que conduce a un verdadero sentido de la realidad, la creación de Dios; un ojo para lo concreto, lo individual, lo único, el fluir de la vida que vive; el encuentro con lo real, cara a cara”. *Ibid.*, p. 314.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 360 y 374.

“más allá de la experiencia” como si se tratase de una piedra filosofal –sin definición tras más de dos mil años de historia– con la que gobernar en la tierra; y que la separa, en tercer lugar, del lenguaje, “el único, primero y último instrumento y criterio de la razón, sin otra garantía que la tradición y el uso”⁵⁸.

Es un hecho que Hamann fue el primero, en tiempos modernos, que rechazó esta perspectiva [*Vernunft*] y que luchó vehementemente contra ella con toda su fuerza, lo que constituye su derecho a ser reconocido como el *fundador de la Contra-Ilustración*, de hecho como el principal adversario de la aplicación de la razón, como comúnmente se entiende [positivismo y metafísica], en todas sus obras, para considerar la realidad de la experiencia directa cotidiana de la humanidad, especialmente en el ámbito del espíritu⁵⁹.

Ante la acusación de irracionalismo se han alzado muchos autores que vengo citando, aunque el término de *razón intuitiva*, como moderación entre la abolición de los dualismos por parte de Hamann y la reducción de su postura a un dualismo Ilustración-reaccionarismo de Berlin, lo adoptó James O’Flaherty, su primer traductor a lengua inglesa, a partir de una carta en la que Kant atribuía a Hamann este tipo de razón⁶⁰. La razón intuitiva se distinguiría de la razón discursiva por su modo de aprehensión directo, inmediato, que un contra-ilustrado no tendría la necesidad de rechazar. Ignacio Izuzquiza, por su parte, debido a la importancia que tienen los elementos extradiscursivos en Hamann, emplea la expresión *razón analógica*: con ella presenta una elaboración teórica (como tal, participa de la razón) donde lo racional está “dirigido por el valor de la analogía, la aceptación de la paradoja y, por supuesto, la defensa del valor de la particularidad frente a todo tipo de abstracción”⁶¹: pues lo lingüístico es el rasgo fundamental de la razón humana, que cuando piensa elabora imágenes y crea símbolos que permiten abrir espacios afectivos (excluidos de una razón abstracta) donde lo particular aparece al fin como es. Cuerpo vivo y marcado por el lenguaje. Un lenguaje que, asimismo, funciona “a la escucha”, que observa y espera (revelación), tanto como produce (razón), en su doble dimensión lógica y estética. La analogía permite encontrar la universalidad de los individuos únicamente en su particular concreción corporal y lingüística, que reconoce el mundo que le rodea y lo interpreta infinitamente, aceptando sus paradojas.

⁵⁸ J. G. HAMANN, *La metacrítica sobre el purismo de la razón pura*, p. 38.

⁵⁹ I. BERLIN, *Three critics*, p. 316. [El destacado es mío]

⁶⁰ Citado por Gwen GRIFFITH-DICKSON, *op. cit.*, pp. 18-19.

⁶¹ I. IZUZQUIZA, “Johann Georg Hamann o la seducción de un ‘raro’: razón, analogía y paradoja”, en *Convivium* 18 (2005), p. 103.

4.2. Hamann como heterodoxo: un fauno socrático

La paradoja nos lleva al último lugar desde el que quiero manifestar la importancia de la metacrítica hamanniana y de una razón diferente para la Ilustración: la personificación de una actitud ilustrada en el *ethos* socrático que describe su primera publicación. Sócrates (como también Jesús de Nazareth) atraviesa su obra como un ejemplo de *parrhesía*, de heroísmo filosófico que necesita sacrificar la propia vida para mostrar en ese gesto la radicalidad de una postura que la mera razón discursiva, con sus medios habituales, no pudo comunicar con la enunciación. Y la aceptación del sacrificio, en Sócrates (y Jesucristo), manifiesta la importancia vital de “pensar en forma positiva la paradoja”, como exhorta Izuzquiza: incluirla en nuestra comprensión del mundo para abarcar todas sus contradicciones y aun así “mantener la perplejidad” ante el conocimiento. No se trata tanto de que existan elementos que la razón ilustrada no pueda explicar, sino que la razón ilustrada se configura en oposición a ellos para no querer explicar ciertos rasgos de la injusticia humana, como la posibilidad socrática de que la ignorancia se convierta en sabiduría. Hamann denomina *Knechtgestalt* o “forma de siervo” a la paradoja que radica “precisamente en que aquello que es más relevante, adquiere la forma de la mayor y más escandalosa insignificancia”⁶², aunque gracias a esto ciertos individuos, como Sócrates o Jesús, hayan servido a su comunidad mediante el sacrificio. Distinguir entonces la sabiduría de la ignorancia es un trabajo constante de dar forma a las cosas que ocurren en el mundo y este recae en última instancia en el propio individuo, que antes de empezar a emplear la razón era ya cuerpo y lenguaje sometido a los poderes públicos y privados de la enseñanza, sometido a una legislación y un gobierno, sometido a un compromiso individual con su propia formación, sometido incluso a su libertad. Solo el individuo salva al individuo. Sócrates nos enseña que la sabiduría no puede detenerse jamás en una afirmación de sí misma pues incurriría en contradicción: la única manera de afirmar la sabiduría humana es la óptica de la paradoja, pues contiene en su propio seno la posibilidad de una negación, de una incompletud como es lo propio del mundo. Sócrates, frente a los sofistas, desempeña para Hamann una actitud de heroísmo e ilustración que va más allá de cualquier época y sistema de obediencia: es el gesto de la desobediencia que muestra en sí mismo la manera en la que es posible una transgresión, y cómo esta repercute en el mundo, para acto seguido darle legitimidad insertándola en el sistema normativo que ella misma vulnera mediante la aceptación del castigo. Así es como *realiza* la importancia de prestar atención a la necesidad de desobedecer:

Existen leyes injustas: ¿debemos estar contentos de cumplirlas, trabajar para enmendarlas y obedecerlas hasta cuando lo hayamos logrado, o debemos

⁶² *Ibid.*, p. 106.

incumplirlas desde el principio? ¿Por qué no está [el gobierno] más apto para prever y hacer una reforma? ¿Por qué no valora a su minoría sabia? ¿Por qué grita y se resiste antes de ser herido? ¿Por qué no estimula a sus ciudadanos a que analicen sus faltas y lo hagan mejor de lo que él lo haría con ellos? ¿Por qué siempre crucifica a Cristo, excomulga a Copérnico y a Lutero y declara rebeldes a Washington y a Franklin?⁶³

Sócrates, frente a una Atenas dominada por la sofística, corrobora su sabiduría con humildad, aceptando la muerte. Hamann, aunque no fue ajusticiado, ni siquiera amenazado, no dudaba en compararse con Sócrates ante la tiranía de un gobierno de la razón ilustrada que no aceptaba su metacrítica, como no aceptó la Iglesia a Copérnico y a Lutero. Si el déspota ilustrado no consiguió políticamente su propósito de purificar la razón de sus condiciones limitantes para optimizar su ejercicio en el mundo, y si la democracia griega demuestra desde la conciencia histórica actual haber sido tan poco democrática, lo que hay que tomar de dichos sistemas es el gesto radical que permitió abolir el absolutismo de los monarcas medievales por un lado y la teocracia como única opción de las primeras civilizaciones antiguas, por otro. Y a ese gesto, tan necesario para cualquier soberanía popular por plural que consiga ser, Julio Seoane lo llama *heterodoxia*. A diferencia de Berlin, él concibe la Ilustración con un “almacén” más amplio: sin un estudio como fenómeno plural de luces y sombras puede provocarse un “descolgamiento teórico” ante sucesos como el Holocausto⁶⁴. No habría un canon al que posteriormente buscar oponentes que se hicieron ocultos: habría una única Ilustración de la cual una parte se hizo ortodoxa, y otras tantas partes quedaron como heterodoxias ilustradas. O habría ilustraciones múltiples, sin ninguna mayúscula, si se quiere ver así. Seoane considera que el rasgo de modernidad en Hamann reside en la razón que habla, en la pluralidad del lenguaje: en que “solo hablando en particular se habla en universal, y hablar en particular es introducir en el discurso lo que atenta y viola la regla”⁶⁵. Sócrates proporciona el ejemplo democrático que aún es válido porque, en la necesidad de “leyes para saltarlas”, lo que educa al ciudadano y alimenta al ilustrado es que “se establece un ámbito común”, donde “el lenguaje conforma una comunión en la comunicación”. El lenguaje es la razón en su única praxis posible, que no tiene nada de trascendental: “lo de menos es lo que se diga o deje de decir ([...] con justicia e injusticia, con derecho o sin él) y lo que de verdad importa es que se diga”⁶⁶. Seoane defiende que la modernidad y la ilustración de Hamann recaen en el reconocimiento del pluralismo y la relacionalidad de los individuos en el

⁶³ Henry David THOREAU, *Desobediencia civil y otros textos*, Buenos Aires, Terramar, 2008, p. 49.

⁶⁴ J. SEOANE, *La Ilustración heterodoxa: Sade, Mandeville, Hamann*, Madrid, Espiral Hispano Americana, 1998, pp. 16-19.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 201.

⁶⁶ *Id.*

mundo creado por el discurso, y constituido en último momento por Dios, que ofreció un ejemplo de tolerancia al aprender el lenguaje humano para habitar una comunidad con nosotros: “bien parece que sea Dios quien aguanta nuestros conceptos democráticos modernos, lo cual no es peor manera de fomentarlos que el establecerlos en una fundamentación imposible o en el mero acontecer histórico”⁶⁷. El espacio democrático por excelencia es entonces el discurso, el diálogo político que debe ser fomentado como lugar de desacuerdos (y acuerdos) teniendo por referente último la unión entre ser humano y Dios, la instauración de una primera comunidad antigua entre personas que no podían entenderse, pero lo hicieron. Modernidad e Ilustración son dos elementos que corresponden legítimamente a Hamann, desde esta perspectiva, porque “como todo buen pensamiento moderno, [el suyo] es principalmente social, intenta dar las condiciones bajo las que se pueda establecer una sociedad ideal en la que los hombres puedan ser ‘hombres ilustrados’” y vincula “la comprensión de la complejidad lingüística” con la que “se nos está recordando la unión entre el pensamiento y el estilo, la irremediable vinculación del lenguaje con la actividad humana”, con el “arte de gobernar”⁶⁸. Mientras la razón discursiva funcionaría mediante argumentos, la razón analógica lo haría mediante una narración: en ella lo que prima no es la verdad de los conceptos, siempre inasequible, sino su historia y su modo de ser en el mundo.

La Ilustración ortodoxa cifraba la libertad en una obediencia que solo deseable e idealmente coincidiría con la autonomía de los individuos. Berlin recuerda que “la libertad consiste en ser cada quien su propio amo y su más fiel súbdito al mismo tiempo. La aceptación de reglas generales es siempre esclavitud –aquel que confía en los juicios de otros más que en los propios deja de ser hombre–”⁶⁹. Hamann bien podría ser un referente para seguir pensando no solo el origen verdaderamente completo de la Ilustración, sino también la necesidad de importarlo a las democracias europeas actuales, donde el autogobierno ya no es solo un factor de la subjetividad, sino un imperativo político. Ser libre en una democracia significa estar constreñido a formar la mejor postura política de la que cada cual es capaz para elegir a los gobernantes que legislen e instauren normas por el bien común. Y cuando estas normas, que mantienen erguida la sociedad, sean las que hagan posible una manera u otra de ser demócrata, la libertad quizá deba configurarse –como intuyó Thoreau– a partir de (a pesar de) la desobediencia.

¿Tiene el ciudadano en algún momento, o en últimas, que entregarle su conciencia al legislador? ¿Para qué entonces la conciencia individual? Creo que antes que súbditos tenemos que ser hombres. No es deseable cultivar

⁶⁷ *Ibid.*, p. 202.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 203.

⁶⁹ I. BERLIN, *El Mago del Norte*, pp. 15-16.

respeto por la ley más de por lo que es correcto. La única obligación que tengo derecho de asumir es la de hacer siempre lo que creo correcto. [...] En la mayoría de los casos no hay ningún ejercicio libre en su juicio [de los hombres] o en su sentido moral; ellos mismos se ponen a voluntad al nivel de la madera, la tierra, las piedras; y los hombres de madera pueden tal vez ser diseñados para que sirvan bien a un propósito. Tales hombres no merecen más respeto que el hombre de paja o un bulto de tierra. Valen lo mismo que los caballos y los perros. Aunque aun en esta condición, por lo general son estimados como buenos ciudadanos.⁷⁰

Desobedecer se convierte en un gesto de ilustración radical cuando la ortodoxia se pervierte por la falta de pensamiento metacrítico y por la eliminación del lenguaje como dispositivo para hacer existir nuevas realidades: y para permitir que coexistan en el ámbito común del discurso y de la vida. Solo asumiendo el riesgo de la amenaza individual podemos cuidarnos del riesgo aún mayor de la introducción del mal y de la infamia en nuestras instituciones de una manera discretamente burocrática, como denunció Hannah Arendt. Lo exclusivo de nuestra humanidad es partir de una individualidad que nos permite decir sí y decir no.

5. CONCLUSIONES

La democracia libera a un tiempo que somete: libera de la tiranía de un gobernador absolutista, somete a la responsabilidad individual del autogobierno –que consiste en decir que no a uno mismo– y del mal gobierno ajeno –que consiste en aceptar una normatividad cerrada sobre sí misma, sin grietas–. He propuesto un retorno a la Ilustración *heterodoxa* de Johann Georg Hamann (una ilustración no kantiana), siguiendo la definición de Julio Seoane, en lo que ello pueda servir para comprender la *crisis* y el acabamiento de la modernidad como una consecuencia de su comprensión unitaria. En cambio, si la Ilustración propuesta por Hamann tomó la forma de una *metacrítica*, una crítica siempre rebasándose a sí misma, es posible recuperar lo mejor de la modernidad: el *ethos* ilustrado, enunciado por Foucault, la instancia del hábito de la que cada individuo puede apropiarse. He utilizado algunas expresiones y figuras empleadas por Hamann en su *Evocación de Sócrates*, su *Metacrítica a los purismos de la razón pura* y su respuesta a la respuesta kantiana a *¿Qué es la Ilustración?* en la *Carta a Kraus* para hacer visible otra ilustración posible que ayude a pensar la responsabilidad individual de la democracia, entre el sometimiento y la desobediencia. Por todo ello, pienso que el concepto de *heterodoxia* de Seoane es el que mejor aglutina su posición, ya que recoge la *ilustración radical* que defendía Oswald Bayer desde un mejor análisis del peso

⁷⁰ Henry David THOREAU, *op.cit.*, pp. 42-43.

del cristianismo en la actitud ilustrada, y concediendo la primacía al lenguaje como vehículo de una razón en comunidad, intersubjetiva. Hamann permite, a partir de lo dicho, un retorno a la modernidad que sea crítico consigo mismo y que admita en su interior una comprensión negativa de la humanidad y su trayectoria: incluyendo en esta pluralidad muchas de sus contradicciones, paradojas y perversiones.

Santiago Rebelles del Valle
Universidad de Granada
Departamento de Filosofía I
Edificio de la Facultad de Psicología
18071 Granada
rebellesdelvalle@correo.ugr.es