

# *La crítica de Herder a la Ilustración*

## I. LA CRITICA DE HERDER A LA ILUSTRACION

Como paso interno a la construcción de su filosofía de la historia, Herder lanza una fuerte crítica contra la Ilustración para reivindicar un aspecto soslayado por ella: la individualidad histórica.

Johann Gottfried Herder (1744-1803) se revuelve contra la confianza ilustrada en el poder del método científico-racional, contra la exclusividad de sus leyes universales e inmutables que absorbían lo peculiar de cada período histórico en un esquema intemporal. Y opone al universalismo abstracto el nacionalismo concreto, el «Volksgeist». Al enfrentarse al racionalismo de la Ilustración, se orienta al estudio del fenómeno psicológico y cultural del lenguaje<sup>1</sup>.

1. Para valorar la actualidad de la aportación herderiana es interesante consultar el volumen conmemorativo, editado por E. KEYSER, *Im Geiste Herders* (Kitzingen am Main, Holzner Verlag, 1953). Algunos de los temas más importantes de Herder como lenguaje, humanidad, historia, etc.— son tratados también en otro volumen conmemorativo: *Vico y Herder* (Instituto de Filosofía, Buenos Aires, 1948), en el que colaboran R. A. ORGAZ, R. M. AGOLIA, J. H. ZUCCHI y R. VIRASORO, entre otros.

Aparte de las obras clásicas de conjunto sobre Herder, como la de R. HAYM: *Herder, nach seinem Leben und seinen Werke* (2 Bd., Berlín, 1880-1885) o de la de E. KÜHNEMANN, *Herder* (3.ª ed. 1927), puede consultarse la útil y sucinta introducción a su vida y su obra de W. DIETZE, *J. G. Herder. Abriss seines Lebens und Schaffens* (2.ª ed., Berlín-Weimar, Aufbau-Verlag, 1983). Para valorar la personalidad viva de Herder en su época es conveniente conocer la obra editada por Lutz RICHTER, *Johann Gottfried Herder im Spiegel seiner Zeitgenossen: Briefe und Selbstzeugnisse* (Berlín, Union-Verlag, 1978); y en el mismo sentido, la obra de F. W. ZANTZENBACH, *Johann Gottfried Herder in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* (Hamburg Ro-

### 1. *Lenguaje e historia*

El racionalismo dogmático del siglo XVII y el racionalismo crítico del siglo XVIII consideran que el modelo de la físico-matemática es la clave de la verdad, la cual se define como universal y eterna; lo singular o contingente sería tan sólo un «caso» de esa verdad. Herder se opone tanto a ese racionalismo como al progresismo que lo acompaña.

Y realiza este enfrentamiento en todas las direcciones de sus intereses especulativos, los cuales fueron profundos y variados: se extienden desde los propiamente filosóficos hasta los estrictamente literarios e incluso poéticos. Por su cultura universal, por su crítico deseo de renovación, por su estética volcada a la poesía popular, fue uno de los maestros del preromanticismo alemán<sup>2</sup>.

Los ilustrados creían, de un lado, que su época era la cúspide del desarrollo histórico y, de otro lado, que su condición social burguesa era la única fuente de luz espiritual. Herder se propone demostrar, a través del estudio del lenguaje, que épocas y gentes primitivas tenían en cierto modo más luz espiritual que los modernos.

Al igual que Vico hiciera, opone la espontaneidad del sujeto a la reflexión intelectual. El exceso de reflexión ilustrada reseca las raíces de la cultura y de la misma felicidad. «Cuanto

wohlt, 1982). Interesante es también, para contextualizar su pensamiento, el libro editado por Hans SCHLEIER, *Johann Gottfried Herder und bürgerlicher Geschichte s-und Gesellschaftstheorien zwischen 1720 und 1850* (Jahrbuch für Geschichte, Berlín, 1979, Bd. 19, Berlín, Akademie-Verlag, 1979). Por último, es imprescindible referirse a la *Herder-Bibliographie*, preparada por A. A. VOLGINA y S. SEIFERT (Berlín, Aufbau-Verlag, 1978).

2. Esta universalidad se extiende al ritmo de su propia elocuencia. W. von HUMBOLDT escribe que "nadie hablaba mejor que Herder cuando se encontraba en vena, lo cual no era difícil, sabiendo tocar la cuerda exacta. Todas las extraordinarias cualidades de este hombre, tan justamente admirado, duplicaban su eficacia en el discurso. El sentido se unía a la palabra con un garbo y un decoro que parecía derivarse del argumento mismo, aunque en realidad pertenecía exclusivamente a la persona". (*Vorerinnerung über Schiller und den Gang seiner Geistesentwicklung*, en "Der Briefwechsel zwischen F. Schiller und W. von Humboldt", Berlín, Aufbau-Verlag, 1962, vol. I, p. 7-8.

más nos vamos refinando y especializando nuestras potencias psíquicas, tanto más se van atrofiando las fuerzas espontáneas... Sólo el uso integral del alma, y en particular de sus fuerzas activas, cuenta con la bendición de la salud... ¡Pobre de aquél que trata de encontrar la felicidad de la vida a fuerza de cavilar»<sup>3</sup>.

Asimismo el lenguaje espontáneo, poético, es el más primitivo, origen del lenguaje reflejo o abstracto, o sea, filosófico o científico. De aquí sienta tres tesis capitales:

1. El lenguaje no es el revestimiento periférico de la razón o el producto puramente externo de ésta.
2. La razón no se puede entender fuera del lenguaje, pues éste no es otra cosa que la forma particular en que ella se organiza<sup>4</sup>.
3. La razón no es un principio separado, autosuficiente, aislado de los impulsos y sentimientos.

Estos tres principios tienen una aplicación general a todo el orbe de las manifestaciones culturales. De ahí su regla hermenéutica fundamental: hay que buscar los más antiguos documentos de los pueblos, incluidos los cantos y leyendas orales.

En sus investigaciones sobre el lenguaje (recogidas en *Fragmentos sobre la reciente literatura alemana* y en *Meta-crítica*)<sup>5</sup> establece la distinción —que ya hubiera realizado

3. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784), ed. en el vol. IV de *Herders-Werke* (Berlín, Aufbau-Verlag, 1982). Para facilitar las citas de esta obra, popularizada en múltiples ediciones, indicaré el libro y el capítulo y remitiré a la paginación de la traducción castellana *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, Bs. Aires, Losada, 1959: VIII, 5, p. 252-253.

4. R. T. CLARK, en *Herder: his life and thought* (University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1955), siguiendo una interpretación equivocada, considera que para Herder el pensamiento se identifica con el lenguaje (p. 405). Pero en verdad, Herder sostiene solamente que el lenguaje es algo intrínseco al pensar, es el órgano de la razón, por lo mismo que "ninguna fuerza de la naturaleza existe sin órgano, pero el órgano no es jamás la fuerza misma que opera por su medio" (HERDER *Ideen*, V, 2, p. 132). También J. H. ZUCCHI, en *Naturaleza y espíritu en Herder* (incluido en *Vico y Herder*, Bs. Aires, 1948), incurre en este mismo defecto (p. 280). En cambio, Valerio VERRA, en *Herder e il linguaggio como organo della ragione*, incluido en *Dopo Kant. Il criticismo nell'età preromantica* (Torino, Ed. di Filosofia,

Vico— entre lenguaje científico-filosófico y lenguaje poético. Ambos se encuentran —también como en Vico— en la relación que hay entre lo reflexivo y lo espontáneo, según analogías con el desarrollo evolutivo del individuo. Lo espontáneo abarcaría las fases de infancia y juventud; lo reflexivo, los momentos de adultez y de vejez. En la infancia, la espontaneidad del lenguaje asoma con signos de pasión y sentimiento; en la juventud, con formas poéticas, solidarias con el canto; la lengua y la poesía primitivas se identifican. La reflexión de la madurez se expresa en el lenguaje de la prosa, impregnada todavía de humus poético; la vejez deja a un lado todo atisbo de poesía (y con ello toda la riqueza de la vida), y la prosa se hace canal del exacto lenguaje científico o filosófico. Pero lo decisivo no es tanto el «pienso, luego existo», sino el «siento, luego soy».

Herder toma de Hanmann un núcleo considerable de tesis sobre el lenguaje<sup>6</sup>. Por ejemplo, con él acepta la íntima relación que mantienen las palabras y las ideas, pues pensar es usar símbolos: éstos no son la fase terminal del proceso racional. El lenguaje es órgano y función de toda actividad intelectual. Los hombres se conocen entre sí mediante el lenguaje e incorporan en unidades simbólicas (lingüísticas) el conjunto de sus más variadas vivencias.

1957), puntualiza atinadamente el sentido de la relación entre pensamiento y lenguaje en Herder (pp. 164-169).

5. La colección de fragmentos que lleva por título *Über die neuere deutsche Literatur* salió a la luz pública en el año 1766 (I-II) y 1767 (III). En esta misma línea hay que citar su tratadito sobre el origen del lenguaje (*Über der Sprache*), impreso en 1772. De capital importancia es, desde luego, la Metacritica, un alegato contra Kant escrito desde la peculiar filosofía herderiana del lenguaje, bajo el título *Verstand und Erfahrung, Vernunft und Sprache. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* (1799). El compromiso epistemológico y metafísico de la filosofía herderiana del lenguaje ha sido analizado por A. RECKERMANN en *Sprache und Metaphysik, Zur Kritik der sprachlichen Vernunft bei Herder und Humboldt* (München, Fink, 1981). Con parecidos intereses estudia el tema J. SCHÜTZE, en *Die Objektivität der Sprache. Einige systematischen Perpektiven auf dem Werk des jungen Herder* (Köln, Pahl-Rugenstein, 1983).

6. Cfr. Rudolf UNGER, *Humann und die Aufklärung*, vol. I, Jena, 1911.

Además, Herder conecta el lenguaje primitivo a la acción misma; el mito es un pensamiento en acción: pensamiento y acción no están separados; lo mismo que no lo están el lenguaje y la actividad: el rito es un lenguaje en acción. La primera poesía fue, pues, la épica. Y el primer lenguaje se identificaba con el canto. El hombre primitivo canta sobre lo que hace; y su canto es también su tradición, su archivo nacional.

La diversidad de los lenguajes resulta de la diversidad de las vivencias; pero todos incluyen un momento de unidad fundamental. «Los idiomas cambian con cada pueblo y en cada clima, mas en todos ellos se hace reconocible una misma razón humana»<sup>7</sup>.

El frío racionalismo ilustrado desconoce que el lenguaje se sirve primeramente del instrumento primitivo: el símbolo. La unidad simbólica básica se da en el lenguaje. Cazar, danzar, expresar ritos y mitos, o sea, cualquier modo de vivencia en común, es manifestado simbólicamente, especialmente en el lenguaje. El vivir humano es un proceso de comunicación; y ésta se hace mediante el lenguaje. No otra cosa es el pensar, el cual se identifica con la expresión lingüística. Sólo mediante la palabra que une los sentimientos con las cosas y el presente con el pasado se crea la comunidad básica (la familia), la cultura y la historia. Pensar es heredar, actuar en tradición<sup>8</sup>. No es posible el solitario en la cultura ni en la historia. El hombre se hace recibiendo; recibiendo mediante la unidad simbólica básica del lenguaje (siquiera espontáneo). La entrega de la tradición posibilita que nosotros a la vez podamos continuarla o reformarla. También el pensamiento comienza desde la tradición recibida. Pensar no es crear, sino simbolizar desde los símbolos transmitidos. Pensamiento y lenguaje coinciden aquí.

7. *Ideen*, IX, 5, p. 287.

8. Cfr. *Über den Ursprung der Sprache*, Zweiter Teil, Zweites Naturgesetz: "Der Mensch ist in seiner Bestimmung ein Geschöpf der Herde der Gesellschaft; die Fortbildung einer Sprache wird ihm also natürling, wesentlich, notwendig" (Berlín, Aufbau Verlag, 1982, II, p. 174). Una profundización de esta idea puede verse en P. FRENZ, *Studien zu traditionellen Elementen des Geschichtsdenkens und der Bildlichkeit in Werk J. G. Herders*, Frankfurt, Lang, 1983.

Por tanto, la lógica ha de verse como un modo de simbolización refleja del lenguaje. Pero el lenguaje no es coextensivo con la lógica. «La lógica —dice I. Berlin— es para Herder sólo una forma de abstracción de las lenguas vivas o muertas. No hay estructuras ‘profundas’, ‘presupuestos’ de todas las formas de pensamiento racional; en su ‘Sprachphilosophie’, la lógica es una aproximación a cuanto es común en los lenguajes isomorfos, que por sí mismos indican un alto grado de semejanza en la experiencia de quienes los usan»<sup>9</sup>.

Herder considera que el lenguaje poético no es mediación para otra cosa (por ejemplo, mediación entre los filósofos y el pueblo), sino un fin en sí. Por lo mismo, una lengua autóctona, como la alemana, no necesita copiar o imitar los modos de la literatura ajena: en ella se expresa directamente, inmediatamente, todo lo que el pueblo siente y anhela. La gran poesía, en cualquier lenguaje, se nutre de la savia espontánea del genio del pueblo.

El enfoque que Herder adopta para su estudio es el más plausible: rechaza, de un lado, el origen divino del lenguaje y, de otro lado, su origen convencional o arbitrario. Estas vías son apriorismos dogmáticos que han de ser sustituidos por la atención estricta a los datos empíricos que hablen del origen, despliegue y uso naturales de la lengua<sup>10</sup>.

El estudio que Herder realiza sobre la espontaneidad y la reflexividad de la lengua es una pieza clave de su teoría de la historia, pues en ésta es vista toda cultura como una totalidad de signos, cuya explicación cabal se logra por la referencia que cada parte hace al todo: cada cultura, al estar condicionada históricamente, tiene su individualidad propia, la cual ha de ser considerada como algo individual, frente a otras culturas.

El historiador ha de aproximarse a una cultura sin ideas preconcebidas y sin sentimientos excluyentes. Ha de deslizarse

9. I. BERLIN, *Vico e Herder. Due studi sulla storia delle idee*, Roma, Armando Editore, 1978, p. 208.

10. Cfr. *Über den Ursprung der Sprache*, loc. cit., p. 200.

tras la forma de pensar de las naciones para ver cómo cada una se formó sus documentos primigenios, según la religión de su país, su tradición y su mentalidad: documentos primigenios que aparecieron en lenguaje, ropaje y ritmo poético<sup>11</sup>.

Si la Ilustración intentó igualar todos los fenómenos del pasado a su filistea imagen del mundo, Herder supo comprender con flexibilidad los fenómenos más lejanos.

El mismo Kant marginó la importancia de lo «individual histórico»: lo valioso de la historia residía, para él, no en las individualidades culturales, sino en la universalidad racional que las hace homogéneas. Herder, en cambio, destaca lo individual (dentro de un modelo orgánico-cultural) de los pueblos y el pluralismo de los modelos culturales. La madre naturaleza... «se emplea también en que ningún árbol le quite la luz y el aire a otro con peligro de que éste resulte enano o se deforme para alcanzar un poco de libre respiración. Quiere que encuentre su propio lugar para elevarse con sus propias fuerzas a las alturas coronado por floreciente y ancha copa»<sup>12</sup>. Las cualidades que uno tiene, no las tiene el otro; cada conjunto de cualidades forja un carácter individual, el cual no tiene por qué estar a la greña con el otro para robarle algo que no encaja con su propia individualidad.

## 2. Principio de totalidad concreta

La conclusión que de esta crítica a Kant y a la Ilustración saca Herder se puede articular en cuatro puntos:

1. Lo decisivo en la historia son las «individualidades» colectivas (por ejemplo, el pueblo o la nación).

11. Una valoración del "Nationalsprache" puede verse también en la quinta sección de sus *Briefe zu Beförderung der Humanität* (1793-1797); allí coloca en pie de igualdad el "Stammsprache" y el "Kernsprache" como "Sprache der Vernunft" (Aufbau-Verlag, 1982, vol. V, p. 143).

12. *Ideen*, VIII, 4, p. 242. Theodor LITZ valora positivamente esta aportación de Herder frente a Kant: *Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt*, Leipzig, 1930, pp. 13-14. Para estos y otros aspectos de la polémica de Herder contra Kant, cfr. M. RIEDEL, *Historizismus und Kritizismus, Kants Streit G. Forster und J. G. Herder*, en *Kant-Studien*, 1981, 72, pp. 41-57.

2. Cada individualidad es inconmensurable; dicho de otro modo, las aspiraciones y la felicidad de una individualidad no pueden ser el patrón con que ha de juzgarse otra individualidad. Cada una tiene un sentido en sí misma: «Cada hombre lleva en sí la medida de su dicha: le está impresa la forma hacia la que debe evolucionar y dentro de cuyos límites puede únicamente llegar a ser feliz»<sup>13</sup>.

De aquí resulta cuán equivocada estaba la Ilustración cuando quiso medir impositivamente a los demás pueblos con el escantillón de su manera de sentir: «Cualquier otro que no sea yo, tiene tan poco derecho de imponerme su manera de sentir, cuanto que no es capaz de transmitirme su forma de ser y convertir mi existencia en la suya»<sup>14</sup>. Los ilustrados despreciaron lo primitivo. Herder no niega que la historia se despliega de lo más primitivo a lo menos primitivo; que incluso puede trazarse el desarrollo hipotético de la familia al clan, a la tribu (con jefe) y a la sociedad (con monarca). Pero se niega a admitir que los primitivos carecieran de una cultura adecuada o que fueran infelices por no contar con los adelantos técnicos de la civilización ilustrada.

3. En el proceso temporal, las individualidades históricas experimentan incremento, pero no progreso, por lo menos, no el progreso proclamado por la Ilustración racionalista: «¿Qué significa, por ejemplo, que el hombre que conocemos en esta vida tenga por fin un crecimiento indefinido de sus potencias anímicas, una progresiva extensión de sus sentimientos y su acción, y hasta que haya sido hecho para el Estado como fin supremo de su especie, de manera que todas las generaciones hayan sido hechas sólo para la última que se entroniza sobre las ruinas de la felicidad de todas las precedentes?»<sup>15</sup>.

A decir verdad, en cada estadio temporal, cada individualidad es tan feliz como puede ser: «Ni nuestra cabeza, ni nuestro corazón, ni nuestra mano están hechos para una ple-

13. *Ideen*, VIII, 5, p. 257.

14. *Ib.*, pp. 250-251.

15. *Ib.*, p. 254.



nitud siempre creciente de sentimientos e ideas, ni nuestra vida ha sido planeada para ello... El salvaje que se ama a sí mismo, como ama a su mujer y a sus hijos, con serena alegría, y arde en moderado fervor por su tribu y su propia vida, es, creo yo, una criatura más real y sincera que una de aquellas sombras doctas que se embriagan de un amor embelesado por todas las otras sombras de nobilísima estirpe»<sup>16</sup>.

4. En la individualidad rige el principio de totalidad, según el cual el todo se refleja o proyecta en las partes. La individualidad (personal o grupal) se expresa en el interior de cada acción, de cada obra, como en el lenguaje, en los mitos y las costumbres, los cuales adquieren inteligibilidad o sentido estructural por reflejar la totalidad de la que provienen. La hermenéutica cultural e histórica ha de comenzar, por ejemplo, por el mito, para acabar encontrando la individualidad irrepetible de la que ha brotado. De ahí que toda manifestación cultural —literaria, musical, escultórica, religiosa, etc.— haya de ser comprendida desde su interior, o sea, desde el núcleo configurador de su despliegue y de sus propios fines.

Frente al intento de centrar el estudio histórico sobre las gestas de los individuos particulares, de reyes y dinastías, Herder propone «otra filosofía de la historia» —título de un libro suyo<sup>17</sup>—, encaminada al estudio del modelo cultural, del universal concreto —siguiendo la tradición de Vico—, en el que se dan cita dimensiones éticas, políticas, estéticas, económicas y religiosas, para formar un todo único y plástico. La variedad de estos modelos viene también determinada por el «clima» —noción que abarca los factores físicos, geográficos, culturales, políticos y sociales<sup>18</sup>— y por la «tradicción» (implícada o vehiculada en el lenguaje)<sup>19</sup>.

16. *Ib.*, pp. 254-255.

17. *Auch eine Philosophie der Geschichte* (1774), Aufbau-Verlag, 1982, III, pp. 39-138.

18. El principio de totalidad orgánica es aplicado por Herder en varias ocasiones. Por ejemplo, a propósito del todo nacional: "Einer Nation auf den ganz ungeänderten Stamm ihrer Empfindung eine neue Lehre und Denkart

## II. LA «HUMANIDAD» COMO FIN DE LA HISTORIA

### 1. *El hombre como fin de la naturaleza*

En los apartados anteriores han quedado dibujados los aspectos epistemológicos y metodológicos que el historiador ha de obedecer para entender la estructura de lo que estudia. Pero ha de contar también con el sentido del curso histórico y, por tanto, con el fin mismo de la historia. En sus *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* establece Herder que «el fin de la naturaleza humana es la humanidad, y para permitir a los hombres alcanzar su fin, Dios ha puesto en sus manos su propio destino»<sup>20</sup>. Incluyen estas palabras dos tesis complementarias:

a) El fin de la naturaleza está en el hombre.

b) El fin del hombre está en sí mismo, o, dicho de otra manera: el fin de la historia es el logro de la humanidad perfecta.

a) Todas las composiciones y organizaciones del mundo físico y biológico se refieren o desembocan en el hombre. En la medida en que las facultades orgánicas se elevan en la escala biológica se hacen más variadas, hasta que alcanzan su forma más perfecta en la estructura humana. Esto implica,

aufzwingen wollen, ohne dass sich jene mit dieser im mindesten mische, ist meistens unnütz, oft auch schädlich" (J. G. HERDER, *Vom Erkennen und Empfinden*, Aufbau-Verlag, 1982, III, p. 380). Esta idea orgánica de Herder tiene una clara fuente de inspiración en Leibniz. Cfr. Dietrich MAHNKE, *Leibniz und Goethe*, Erfurt, 1924, p. 26; incluso lo universal no tiene un sentido supraindividual o general; se trata del caso particular en su aspecto típico, con la vigencia de un universal concreto.

En este contexto, la noción herderiana de "clima" es muy peculiar, pues se opone precisamente a la teoría del clima que Montesquieu había introducido, la cual implicaba el determinismo geográfico, o sea, los influjos de los elementos biofísicos en la evolución histórica tanto del hombre particular como de las naciones. Herder flexibiliza hasta tal punto la idea de "clima" que incluye en ella, además de los elementos físicos y geográficos, los factores sociales y políticos. Cfr. *Auch eine Philosophie der Geschichte*, Aufbau-Verlag, III, p. 41 (donde habla del "glücklichen Klima").

19. *Ib.*, 46-49.

20. *Ideen*, XV, I, p. 490.

de un lado, que el mundo sea un sistema, cuyo centro es el hombre: el ámbito biológico conduce hasta el hombre; de otro lado, el carácter complejo y delicado que toman esas facultades en el hombre prueba que éste tiene en sí mismo su propio fin.

Por eso enfoca Herder sus *Ideas* (libro dividido en tres partes) como una investigación de antropología física, biológica y psicológica: en la primera parte (que contiene cinco libros) pretende mostrar que el hombre es el centro o el punto de convergencia de todos los procesos naturales (físicos, biológicos, psicológicos); y en la segunda (con otros cinco libros), procura probar que la «humanidad» en el hombre es el punto de atracción de todas las capacidades humanas. La tercera parte —en cuyo contenido no entraremos— traza la historia sucinta del hombre sobre la Tierra.

Todos los fenómenos físicos, todos los géneros y las especies animales se articulan en una pirámide cuyo vértice es el hombre. Herder admite así un finalismo fundamental en el universo, orientado hacia el hombre. ¿Es evolucionista este finalismo? No. Porque preparación de una cosa por otra no quiere decir origen de una en otra. Incluso frente a todo tipo de evolucionismo materialista afirma Herder dos caracteres fundamentales del alma humana: su espiritualidad y su inmortalidad. El espíritu es unidad original extra-mecánica, irreductible a los fenómenos de simple asociación de ideas. Más bien, la asociación ha de ser explicada por la unidad espiritual. Desde este centro unitario puede el hombre evocar recuerdos y conectar ideas por su propia energía. Esto no significa que Herder desgaje el espíritu de la vida fisiológica y psicológica. Está convencido de que éstas son instrumentos necesarios de aquél. Pero la referencia necesaria que el espíritu hace a los cambios orgánicos no altera su constitución ontológica original.

En el plano biológico, una fuerza vital, una «entelequia» dirige e impulsa a los vivientes, los cuales se distribuyen en una escala ascendente en que progresivamente se aprecia la complicación orgánica unida a la diferenciación de funciones.

Es más, en esta jerarquía, las especies inferiores preparan la aparición de las superiores, hasta llegar al hombre, el único ser racional y libre.

Algunos de los análisis que Herder practica en esta parte han sido confirmados por la antropología contemporánea. A título de ejemplo, citemos las observaciones que Herder incluye sobre el instinto, en su relación con la voluntad: a medida que bajamos a formar inferiores animales, el instinto es más firme y seguro, con pocas probabilidades de error; pero en el vértice de la pirámide, en el hombre, el instinto se hace inseguro y falible, pues cae bajo el dominio de la voluntad.

b) Pero si el fin de la naturaleza es el hombre, el fin del hombre está en sí mismo: la «Humanität»<sup>21</sup>.

O sea, el fin del hombre no es ni sub-humano ni supra-humano: el fin del hombre consiste en llegar a ser aquello de lo que es capaz por sí mismo. Para ello tiene que comprender lo que es la humanidad y tiene, además, que amoldarse a lo así comprendido.

Herder se aplica a demostrar que tanto la organización individual como la organización social confirman esta tesis. El individuo está dotado de sentidos y de instintos refinados, los más aptos para que la razón y la libertad se desarrollen en las formas del lenguaje, del arte y de la religión. También la sociedad engloba una serie de determinaciones, desde la diferencia de sexos a los géneros de vida y de gobierno, que han de ser vistos como medios de realizar la humanidad. El

21. Un libro meditado y claro sobre el concepto de humanidad en Herder es el de Wilhelm DOBBEK, *J. G. Herders Humanitätsidee als Ausdruck seines Weltbildes und seiner Persönlichkeit*, donde se estudia no sólo la evolución del concepto de humanidad en nuestro autor (pp. 44-46), sino los influjos históricos que ha recibido (pp. 47-52) y la estructura interna de este concepto (pp. 53-85). (Braunschweig, Westermann, 1949). Interesante también para este tema son dos artículos: uno, de Benno v. WIESE, *Das Humanitätsideal in der deutschen Klassik*, Germanisch-romanische Monatschrift, Bd. 20, 1932, p. 321 ss.; otro, de Rudolf LEHMANN, *Herders Humanitätsbegriff*, Kant-Studien, Bd. 24, Berlín, 1920. Es de rigor citar también dos libros: uno, de Eduard SPRAN-GER, *Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee*, Berlín, 1909; otro, de M. REDEKER, *Humanität, Volkstum, Christentum, Ihr Wesen und Verhältnis aus der Gedankenwelt des jungen Herder dargestellt*, Neue Deutsche Forschungen, 23, Berlín, 1934.

hombre es el único ser sobre la tierra que tiene el poder y el querer de realizarse como fin.

## 2. Sentido de la idea de «humanidad»

Uno de los conceptos más controvertidos —o al menos borrosos, por su excesiva amplitud— es el de la «Humanität», fin propiamente de la naturaleza y de la historia.

Sin embargo, para dar un poco de luz sobre esta palabra, conviene adelantar que Herder concibe al hombre, o mejor, a cada individualidad, como en proceso de hacerse; en este proceso, el hombre no salta sobre sí mismo: su punto de partida o comienzo es un conjunto de disposiciones ya humanas, conseguidas al término de la hominización, o sea, a través del proceso finalista por el que la naturaleza acaba en la troquelación del hombre. Lo que se consigue al final de la hominización puede llamarse «Humanität». Este término de la hominización es a su vez comienzo de humanización, de perfeccionamiento de las dotes conquistadas; pues bien, el término de la humanización es también la «Humanität». A su vez, el proceso mismo que desemboca en la plenitud de la humanización es llamado por Herder «Humanität». Con lo cual, tenemos tres acepciones de «humanidad»:

1. Como conjunto de atributos o propiedades físicas y psicológicas que tienen los seres como tales —por ellas se distingue el hombre del animal—. Entonces «humanidad» indica una suma de condiciones naturales, las cuales figuran tan sólo como fundamento y comienzo de la naturaleza humana, no como fin de ésta. «Mi deseo es reunir en la palabra 'Humanität' todo cuanto hasta ahora he dicho sobre la noble formación del hombre para la razón y la libertad, para los más primorosos sentidos e instintos, para una salud delicada y robusta, para la ocupación y dominio de la tierra»<sup>22</sup>. Por «razón» no hay que entender la estrecha «razón ilustrada»,

22. *Ideen*, IV, 6, p. 119.

pues encierra la apertura trascendental del hombre no sólo a las dimensiones lógicas, sino a las poéticas y artísticas en general.

Así, pues, con el conjunto de tales atributos y propiedades, el hombre tiene también la «capacidad» para alcanzar ese ideal. El hombre está organizado para la humanidad, o sea, para la razón y para la libertad, y además tiene potencialidad de perfeccionarlas<sup>23</sup>.

2. El «ideal» al que tiende la naturaleza humana es la «humanidad». La idea de «humanidad» como fin de la historia y de la educación fue expuesta por Herder varias veces. También, por ejemplo, en *Briefe zur Beförderung der Humanität* (Cartas para la elevación de la humanidad). En esta obra dice: «La humanidad es el carácter de nuestra especie, pero este carácter se presenta sólo como disposición innata, y tenemos que aprender a desarrollarlo. No nacemos con él ya formado; pero, en el mundo, él ha de ser meta de nuestros esfuerzos, suma de nuestras acciones, él ha de ser nuestro valor»<sup>24</sup>. El tesoro de todos los empeños humanos es la humanidad que al mismo tiempo es el 'arte' de la especie. La formación humana es una obra en que debe laborarse sin descanso<sup>25</sup>.

La humanidad, como ideal, encierra estas notas:

- a) Significa el carácter ideal de la especie.
- b) Es innata.
- c) No está actualizada, sino que es potencialidad o predisposición.

23. "Die Perfektibilität ist also keine Täuschung, sie ist Mittel und Endzweck zu Ausbildung alles dessen, was der Charakter unsres Geschlechts, Humanität, verlangt und gewahret" (J. G. HERDER, *Briefe zu Beförderung der Humanität*, Aufbau Verlag, V, p. 74).

24. *Briefe*, loc. cit., p. 76.

25. "Humanität ist der Schatz und die Ausbeute aller menschlichen Bemühungen, gleichsam die Kunst unsres Geschlechtes. Die Bildung zu ihr ist ein Werk, das unablässig fortgesetzt werden muss, oder wir sinken, höhere und niedere Stände, zur rohen Tierheit, zur Brutalität zurück" (*Briefe*, loc. cit., p. 76).

- d) Se desarrolla por medio de la educación o formación (Bildung) en el campo científico, artístico o institucional.
- e) No conduce a la producción de un superhombre, situado por encima de la especie humana, sino a un ser intraespecífico, que ha desarrollado o realizado al máximo la humanidad.

También es explicada por Herder esta «latencia» como estado pre-reflexivo o ante-predicativo. Sólo la excesiva reflexión pondría obstáculos a su verdadero despliegue: «Así como nadie entre nosotros negará que también en el pecho del sodomita, del tirano y del asesino existe impresa la imagen de la humanidad, por más que haya llegado a ser casi irreconocible a causa de pasiones y de hábitos desvergonzados, así permítaseme decir también que, después de todo lo que he leído y examinado acerca de los pueblos de la tierra, sostenga que esta predisposición interna para el sentido humanitario es tan generalizada como la naturaleza humana misma, por no decir que la identifico simplemente con la naturaleza humana. Ciertamente es anterior a la razón especulativa que se ha venido formando por la observación y el lenguaje y que perdería su norte en los casos prácticos si no lo pidiera prestado a esa oscura facultad que hay dentro de nosotros<sup>26</sup>.

3. Por último, «Humanität» significa también el desarrollo y la cultura activa (cultura como proceso) de aquellos atributos o facultades. En este caso, la humanidad sería la cultura que cada hombre se da a sí mismo, cultura que, claro está, sólo puede ser un «medio» para alcanzar un fin, pero jamás un fin en sí mismo. Además, esa cultura supone un criterio por el que hay que juzgarla y el sujeto sobre el cual incide la enculturación. El criterio de la «humanidad» está dado por sus contenidos, cuya adquisición perfecta figura como término del proceso<sup>27</sup>.

26. *Ideen*, IX, 5, pp. 291-292.

27. Como ha quedado apuntado en la nota 25, la humanidad es un "arte" (Kunst), un proceso perfectivo. Y en otro lugar dice: "Denn die Natur des Menschen ist Kunst, Alles, wozu eine Anlage in seinem Desein ist, kann und muss mit der Zeit Kunst werden" (*Briefe*, loc. cit., p. 68).

¿Cuáles son estos contenidos? Unos son trascendentales, otros categoriales.

De un lado, los trascendentales, como la verdad, la bondad, y la belleza, en recíproca actuación objetiva: «Para nosotros los hombres, lo verdadero, lo bello y lo bueno son una misma cosa». «No hay verdad fea, como tampoco puede haber un bien feo; lo mismo para el que los reconoce como para el que los ejerce, ambos tienen la suprema belleza»<sup>28</sup>. Desde el punto de vista formal, la dimensión estética tiene la primacía: «Diese Form des Wahren und Guten ist Schönheit»<sup>29</sup>. Subjetivamente, el concepto de «humanidad» incluye un aspecto moral y otro estético: de un lado, libertad y justicia; de otro lado, imaginación y sentimiento de lo bello. Ambas instancias están conjuntadas por una tercera: la razón, entendida como proporción, equilibrio y armonía entre la virtud y la belleza. La plena humanidad es la armonía de virtud y belleza. La humanidad, como valor ético y estético, encierra un conjunto de fuerzas y facultades que, a pesar de no escindir al hombre de la naturaleza, lo elevan por encima de ella. Y a conseguir la armonía de esas fuerzas deben tender los hombres.

De otro lado, los contenidos categoriales concretos de la imagen pre-reflexiva de la humanidad son: las obligaciones del matrimonio, del amor paternal y filial, de la familia y de la sociedad, así como muy especialmente de la religión<sup>30</sup>.

Ahora estamos en condiciones de afirmar que la humanidad como proceso tiende a la humanidad como fin ideal, contando con la humanidad como comienzo (capacidades).

El proceso de humanidad o humanización tiene una doble dimensión: individual y comunitaria.

En primer lugar, cada uno ha de esforzarse por alcanzar ese ideal: «Ninguna aportación podrá llevar al bien general

28. *Briefe*, loc. cit., p. 149, p. 151.

29. *Ib.*, p. 150.

30. *Ideen*, IX, 5, p. 292. *Auch eine Philosophie der Geschichte*, loc. cit., pp. 46-48. *Briefe zu Beförderung der Humanität*, loc. cit., pp. 72-73.



de la humanidad quien no haya sido capaz de lograr en sí mismo todo el desenvolvimiento a que pueden y deben llegar sus facultades; así que todos deben cuidar y cultivar el jardín de la humanidad empezando por ocuparse del banal en donde florece o fructifica su propio árbol»<sup>31</sup>.

En segundo lugar, no puede alcanzarse ese ideal sin contar con el esfuerzo de los demás hombres: lo que cada uno aprende por sí mismo enriquece el cometido de los otros: cuando venimos al mundo llevamos grabados los contenidos de la imagen de humanidad ideal. «Los contornos de la estatua ya están prefijados, ocultos en la masa del mármol, sólo el trabajo de esculpirla no lo puede realizar éste por sí solo. De esto deben hacerse cargo la tradición e instrucción, la razón y la experiencia, y para ello no habían de escasear los medios»<sup>32</sup>. Por eso la historia es tradición.

Por ésta se distingue el hombre del animal, biológicamente guiado por sus instintos específicos. Lo esencial en nuestra vida, por lo que nos distinguimos de los animales, no es nunca posesión, sino siempre progresión; en cambio, la abeja fue abeja desde que construyó su primera celda<sup>33</sup>. El animal comienza a vivir sobre el cero inmutable de su especie fija. El hombre comienza a vivir sobre el cúmulo de unidades históricas que sus antepasados le han legado. Así «necesariamente nuestra humanidad se confunde con la humanidad de los demás y toda nuestra vida se convierte en una escuela: lugar para ejercitarse en ella»<sup>34</sup>.

### 3. *Humanidad y vinculación concreta de la humanidad histórica*

Pero, ¿cómo acontece en los individuos de cada pueblo el proceso de acercamiento a la humanidad? Bajo las condicio-

31. *Briefe*, loc. cit., pp. 82-83.

32. *Ideen*, IX, 5, p. 292.

33. Este es el "leitmotiv" de la obra "*Über den Ursprung der Sprache*". loc. cit. (especialmente pp. 91-126, 160-193).

34. *Briefe*, loc. cit., p. 83.

nes de factores ambientales físicos (climáticos, comarcales, etcétera) y de la tradición misma. Los factores ambientales cooperan decisivamente a la troquelación en una esfera más o menos amplia de posibilidades. Así, el negro es todo lo que ha tenido el poder y el querer de llegar a ser; y no podía ser nada más que grosero y violento en sus pasiones: está organizado de esta suerte para poder sobrevivir en las difíciles comarcas de Africa. Lo mismo le ocurre al chino: éste sólo puede ser esclavo de la costumbre. Por lo tanto, los caracteres de su «humanidad» no podrían ser alterados por siglos de disciplina y educación.

La pregunta que inmediatamente se dispara ante este planteamiento de Herder es la siguiente: ¿acaso un hombre que está hecho para habitar una comarca y sobrevivir en ella tiene el destino en sus manos, o es un fin en sí mismo? ¿Acaso la humanidad libre y plena es un patrimonio no de todos los pueblos, sino sólo de algunos (por ejemplo, los germanos)? Estas preguntas se agravan cuando nos enfrentamos a la tesis herderiana de que «el hombre tiene su fin en sí mismo». ¿A qué parte de uno mismo hay que adscribir el fin: al individuo, a la raza o al género humano tomado colectivamente? Herder se inclina a pensar que es el género humano, colectivamente tomado, el que logra plenamente la humanidad, contando con cada una de las formas, desde la más baja a la más alta, en que la humanidad puede expresarse. Pero unos grupos —o unos hombres concretos— estarían más próximos al ideal que otros.

Quizás también por esto afirme que la «humanidad» es un fin inalcanzable por el hombre. La naturaleza organizó este fin con ingente diversidad de aspectos; y cada hombre, desde la inteligencia primitiva hasta el talento de la más refinada cultura, ha de resolver por sí mismo el gran problema de la humanidad<sup>35</sup>.

35. *Ideen*, XV, 1, p. 492.

La valoración histórica de las expresiones o figuras concretas de la humanidad, por parte de Herder, puede verse como una reacción contra la Ilustración, la cual tendía a sobreponer la humanidad en general al patriotismo o nacionalismo. Herder, en cambio, hace que humanidad y patriotismo converjan en un punto; pues la humanidad sólo se expresa activamente a través de formas individuales.

La convergencia de la «humanidad» y el «pueblo» no hace de Herder un racista. Sólo se puede lograr la humanidad dentro de un pueblo individual; pero cada pueblo sólo representa un grado de humanidad. De hecho, toda perfección humana es individual y nacional, encardinada al tiempo y al espacio. Lo «humano general» sólo se encuentra en el «particularismo nacional o histórico». No hay un pueblo favorito (Favoritvolk). Los hombres han de aprender a no pensar con los pensamientos de otros pueblos.

Desde esta óptica han de ser comprendidos los distintos términos que Herder acuña (Nationalgeist, Seele des Volkes, Genius des Volkes, Nationalcharakter)<sup>36</sup>. Pero Herder no es racista. Por un lado, al reivindicar lo individual y popular subraya la función tan importante que los grupos étnicos tienen en la configuración de la cultura; por otro, incluso insiste en el papel que los pueblos germánicos tuvieron en el comienzo de la cultura cristiana. Pero esto no tiene nada que ver con una afirmación racista: indicar la significación de un pueblo no equivale a ponerlo como culminación decisiva de la historia. Herder propugna el despliegue armónico de todos los pueblos y razas en la formación de los estados, cuyos miembros básicos —los que aportan mayor riqueza de relaciones— son los grupos étnicos. Nunca dijo Herder que la raza germánica fuera superior a las demás.

Pero aunque Herder mismo no es racista, su ideal del pueblo sí tuvo consecuencias de largo alcance histórico, influyendo notablemente en el romanticismo y en la configuración del

36. I. BERLIN, op. cit., p. 220.

paneslavismo, a partir de los seguidores de Herder, reunidos en el primer congreso eslavo (Praga, 1848).

#### 4. *Lo divino y el individuo en la historia*

El contenido categorial más alto de la «humanidad» es sin duda para Herder la «religión». «Es innegable que en primer lugar ha sido la religión, y sólo ella, la que trajo a los pueblos las primicias de la cultura y la ciencia, más aún, que éstas no eran en un principio sino una especie de tradición religiosa»<sup>37</sup>.

Esta afirmación puede considerarse como la constatación de un hecho. Pero el hecho mismo requiere explicación: a) ¿Por qué es religioso el hombre? b) En caso de que la respuesta afirme no sólo la existencia, sino la esencia de lo divino, se habría de preguntar: c) ¿Qué hace lo divino en la historia para que el hombre logre la «humanidad» y qué papel cumple el individuo bajo el régimen de la divinidad?

a) Para Herder, la religión es el contenido supremo de la humanidad. Procura estudiar el origen de la religión, delimitando lo que es su causa de lo que es su condición.

Causa de la religión es la inferencia espontánea que el hombre realiza partiendo de los fenómenos visibles para remontarse a su principio invisible. Esta inferencia es un paso justificado, según Herder (y con ello se opone a Kant). De un lado, afirma Herder que el hombre no puede tener inteligencia sin lenguaje; de otro lado, sostiene que inteligencia y lenguaje suponen a la vez «la intuición de la unidad de la pluralidad, o sea, el nexo entre causa y efecto, la idea de lo invisible dentro de lo visible». Esta intuición penetrante, que es pre-reflexiva, constituye, según Herder, una «antena religiosa para las fuerzas que ejercen su influjo de manera invisible dentro del caos de seres» que rodean al hombre. Dicha intuición precede y fundamenta toda ulterior formación y

37. *Ideen*, IX, 5, p. 289.

combinación de ideas abstractas. El hombre primitivo tiene esta intuición, sin que por eso posea un concepto reflejo de Dios; por eso se envuelve en la idolatría y en la superstición: «Para elevarse hasta el primer grado de la razón superior le es necesaria al hombre la idea de lo invisible dentro de lo visible. En efecto, esta idea es casi lo único que las naciones incultas poseen de una inteligencia transcendente, desarrollada por otros pueblos con más palabrería»<sup>38</sup>.

Condición de la religión, en cambio, puede ser, por ejemplo, el miedo, el temor que los fenómenos metereológicos amenazadores pueden despertar en los hombres. Muchos han confundido esta condición con la causa verdadera. El miedo, para Herder, no inventa los dioses ni nada; y sólo se limita a despertar o estimular la inteligencia. «El temor en sí nada inventa: lo único que hace es despertar al entendimiento para que conjeture y presienta lo verdadero o lo falso. Por lo tanto, no bien el hombre aprendió a usar su entendimiento, el más leve incentivo, es decir, tan pronto consideró el mundo de otro modo que un animal, tuvo que suponer seres invisibles que lo ayudan o dañan»<sup>39</sup>.

b) ¿Qué significado tiene lo «divino» mismo desde el punto de vista filosófico?

En la determinación de lo divino, Herder no se sale del espíritu ilustrado de Lessing —heredado también por Kant—: lo divino y la religión se reabsorben en el ámbito de la subjetividad emancipada. Por ejemplo, el concepto que Herder tiene de religión está emparentado con el de Lessing. También Herder puede distinguir una «religión de Cristo» y una «religión cristiana»: aquélla recoge la «humanidad» que Cristo demostró con su vida y ratificó con su muerte. Lo más divino del hombre es su «pura y amplia humanidad». La religión de Cristo significa pura bondad humana y grandeza de alma. La invocación del nombre de Cristo es indiferente para Dios; la

38. *Ib.*, p. 290.

39. *Ib.*, IV, 6, p. 124.

verdadera religión, purificada de todo sedimento histórico, no puede llamarse sino la religión del puro amor humano<sup>40</sup>.

Es más, también como Lessing, se inclina hacia la postura panteísta de Spinoza para determinar lo divino. En verdad, Herder habla de Dios como de un Ser supremo: «Al hombre lo elevaste a que él mismo, sin saberlo ni quererlo, escrutara las causas de las cosas, adivinara sus conexiones y, por lo tanto, te hallara a ti, ¡oh gran conexión de todas las cosas, esencia de las esencias!»<sup>41</sup>. Pero, ¿qué es realmente esta «conexión de conexiones»?

Herder era favorable a una reivindicación de la filosofía de Spinoza, en lo referente a la idea de Dios<sup>42</sup>. Aunque defiende a Spinoza de la acusación de panteísmo, llega a inmanentizar de tal modo la idea de Dios, que para él no hay un Dios extramundano (*extramundanen Gott*). Si Dios está todo inmanentizado, interiorizado en el mundo, es claro que se encuentra «todo en sus obras», como «*natura naturans*» o como «*natura naturata*». De la necesidad con que Dios está sujeto a su creación se sigue una armonía universal, un orden natural inviolable. Todo es perfecto; una cosa cualquiera tiene toda la perfección que puede tener en su grado y escala correspondiente. Dios es una fuerza vital intensiva o inmanente a la naturaleza. Y también es Dios mismo el que se despliega a través de la historia.

c) La relación que Herder establece entre Dios y la historia del hombre ha de comprenderse teniendo en cuenta también la filosofía de Leibniz.

Para Leibniz, el hombre es un microcosmos, un reflejo pequeño del universo entero; además es dinámico, por estar dotado de una fuerza interior organizadora, de una entelequia.

40. Cfr. W. DOBBEK, J. G. *Herders Humanitätsidee*, loc. cit., pp. 19-121.

41. *Ideen*, IV, 6, p. 125.

42. En varios lugares indica esta aproximación a Spinoza. Por ejemplo, en *Gott, Einige Gespräche* (1787), Aufbau-Verlag, 1982, vol. V, pp. 12, 16, 21, 24, 39. Cfr. R. OTTO, *Herder auf dem Wege zu Spinoza*, Weimarer Beiträge, Berlín, 1978, 24, pp. 165-176. G. KRÜGER, *Die Religion der Goethezeit*, Tübingen, 1931.

La naturaleza entera es un sistema de fuerzas vivas que sirven a una «entelequia dominante», a una fuerza principal; aquellas fuerzas actúan en distintas direcciones; pero la presencia de una fuerza dominante hace que oscilen en un equilibrio dinámico. Surge así una estructura jerárquica intraindividual; pero ésta se encuentra integrada a su vez en la estructura jerárquica macroscópica del universo entero, el cual se polariza hacia la fuerza principal de la «humanidad» (presente en el proceso que comienza en la humanización). El hombre, pues —microcosmos dinámico—, está también regulado por las normas éticas, estéticas, lógicas y religiosas propias de la «humanidad» como fin.

Pero volvamos a la aportación de Spinoza. Para éste, Dios no es extra-mundano: es tanto «natura naturans» como «natura naturata»; pero entendida como totalidad previa a las partes. Por eso, Dios no es la simple suma de sus manifestaciones actuales ni la serie ilimitada de sus manifestaciones pasadas y futuras: posee una prioridad ontológica respecto de las partes. Pero su realización no es otra que sus expresiones, los individuos. Por eso el hombre no es sustancia, sino modo finito, expresión de la sustancia. Cada expresión de la sustancia es máximamente perfecta en su grado: no debe, por tanto, definirse por referencia a un criterio externo a su manifestación misma. No hay un «fin» que el modo finito haya de alcanzar. Por tanto, cada individualidad es fin de sí misma. Cada individuo está dotado de un patrimonio de fuerzas; su cometido consiste en aplicarse a ellas para hacerlas fructificar lo más posible «para sí y para otros».

¿Y en qué viene a parar entonces la individualidad humana? En el sentimiento, en la conciencia que cada uno tiene de sí mismo, del grado que ocupa dentro del universo. Yo no puedo ser más de lo que el grado en que me encuentro me permite ser. La altura de perfección que tiene un individuo estriba en su grado de ser, de vida y de energía para actuar en la totalidad.

Esta doctrina del «maximum» de fructificación histórica en cada individuo se aleja de la doctrina ilustrada del pro-

greso. Para Herder, el progreso no depende de la evolución de la razón abstracta, ni tampoco tiene un automatismo superador: la época ulterior no es un incremento de perfección y felicidad. Más bien, cada época y cada pueblo tiene un máximo de perfección (la que puede tener): en ella encuentra el límite de su felicidad y la norma para ser juzgado. ¿Quiere esto decir que no hay en absoluto progreso o que la historia es un conjunto de compartimentos estancos, cada uno con su valor en sí? Más bien, la historia se parecería a las variaciones de un solo tema musical, el de la humanidad. Este tema sólo vive en las variaciones. La necesidad de que haya variaciones distintas se debe a la índole abierta, no fijada por los instintos unívocos, del hombre: al no estar predeterminado por un equipo instintivo, el hombre ha de realizar las formas de su desarrollo, contando —eso sí— con las fuerzas constructivas del medio ambiente y de la tradición.

Pero existe una dialéctica de individualidad y universalidad humanas: 1) De un lado, cada individuo tiene su fin y su felicidad particular, según el lote de perfección que le cabe en suerte. 2) De otro lado, el verdadero sujeto de la historia es la «Humanität» como ideal de razón, libertad y religión, implicado en cada individuo. Si cada individuo no puede aspirar a más perfección que la que tiene, en cambio, el conjunto de los hombres ha de aspirar al ideal de la humanidad. Esta antítesis se puede resolver si se admite que hay algo así como un «duende absoluto», verdadero sujeto de la historia, «un genio de la humanidad» (Genius der Humanität) que, de un lado, se cuaja y solidifica en grados concretos y, de otro lado, utiliza esas solidificaciones individuales para pulverizarlas y volcarse de nuevo palingenéticamente (palingenetisch) en otros pueblos, en otras generaciones y tipos<sup>43</sup>.

43. En varias de sus obras habla Herder sobre la idea de palingénesis, entendida como una alternativa al aspecto puramente mortal del hombre: se trata de una purificación del corazón, un ennoblecimiento del alma con todos sus impulsos y deseos, se trata de una progresión del caos al orden, de una intensificación interna de las fuerzas humanas, conformadas de una manera cada vez más armónica. Cfr. el cap. 7, apartado "Palingenesie", del



En este sentido ha de ser interpretada su proposición sobre la Providencia de las *Ideas*: «Una bondad llena de sabiduría ha trazado el destino del género humano, y así, no hay mérito más noble ni dicha más pura y más sólida que cooperar a la realización de sus designios»<sup>44</sup>.

Por eso, al estudiar a Herder, quedan en pie algunas preguntas decisivas sobre la relación del individuo con la Providencia: ¿Es el hombre instrumento ciego en las manos de Dios o del Destino? ¿Es el hombre señor de la historia? Parece que la experiencia de la realidad histórica es a la vez experiencia de Dios (de un Dios inmanentizado, pues no hay más Dios que el que se muestra en sus obras). De aquí se desprende que:

1. La Filosofía de la Historia no ha de basarse en especulaciones abstractas ni metafísicas (desligadas de la experiencia y de la vida), sino en la experiencia de las intenciones de Dios, esparcidas por el mundo.

2. Luego el método experimental e inductivo, propio de la Filosofía de la Historia, aborda todas las obras de la creación, desde las más primitivas, hasta las más sublimes y refinadas.

3. Asimismo, cada obra expresada en la creación ha de ser vista en todos sus aspectos: no sólo en los políticos o sociales, sino también en los culturales, religiosos, físicos y biológicos.

La Filosofía de la Historia incluye, por tanto, también una Filosofía de la Cultura: porque de la vinculación de la idea de humanidad a unas coordenadas espacio-temporales surge propiamente la cultura. Una forma cultural, empero, no se mide por un concepto abstracto o genérico de humanidad, sino por las dimensiones concretas que la humanidad explicita en esa forma.

citado libro de DOBBEK (pp. 122-137). La expresión "Genius der Humanität" se encuentra, por ejemplo, en *Vom Erkennen und Empfinden*, Aufbau-Verlag, 1982, III, p. 383.

44. *Ideen*, XV, 5, p. 515.

### III. LA META DEL PROGRESO HISTORICO

#### 1. *El progreso redivivo y la individualidad histórica*

Herder, a pesar de su tono anti-ilustrado, combina el valor intrínseco de la individualidad con el ascenso histórico o progreso (aspectos ambos que marcarían la Filosofía de la Historia de Hegel y de los posthegelianos). Y en esta difícil combinación estriba la ambigüedad de su proyecto<sup>45</sup>.

Es cierto que se opone al progresismo ilustrado, para el cual la historia es un proceso ascendente que va desde la superstición religiosa hasta la claridad razonadora, en donde impera una moralidad emancipada de la religión. Contra esta tesis ilustrada escribe Herder su libro *Otra Filosofía de la Historia (Auch eine Philosophie der Geschichte, 1774)*. Pero en ella traza también el esquema de las edades de la humanidad, a sabiendas de que la descripción de una edad corre el peligro de quedarse en meras palabras generales, holgadas mallas conceptuales por las que se evade la realidad y la vida de los pueblos<sup>46</sup>.

Antes de trazar la línea del curso histórico recuerda Herder su tesis de la totalidad orgánica de cada cultura, según la cual los elementos o miembros de un grupo cultural piensan y obran de acuerdo con un conjunto común de fines y valores. Todas las expresiones de cada grupo cultural (el culto, la caza, la pintura, la poesía, la legislación, etc.) manifiestan así un aire de familia, una semejanza que denota la individualidad a la que pertenecen. Por eso puede hablar Herder de la voz concordante de los pueblos en sus canciones («*Stimmen der Völker in Liedern*»). Toda obra cultural objetiva ex-

45. Cfr. Fr. MEINECKE, *Die Entstehung des Historismus*, Bd. II ("Die deutsche Bewegung"), Berlín, 1936. Esta dificultad es vista también por Fr. KOCH, *Deutsche Kultur im Zeitalter des Idealismus*, Postdam, 1935, p. 10.

46. Cfr. D. W. JÖNS, *Begriff und Problem der historischen Zeit bei Herder*, Acta Universitatis Gothoburgensis, vol. LXII, 1956, n. 5, Göteborg, 1956. Según Jöns, la teoría de las edades sólo se aplica convenientemente a las individualidades históricas de un pueblo: la edad indicaría únicamente "el carácter absolutamente irreplicable de los estadios evolutivos de estas unidades históricas" (pp. 17-19).

presa la individualidad del artista, individualidad que, a su vez, se alimenta del fondo común del pueblo en que vive. La expresión personal es también manifestación de las aspiraciones del grupo<sup>47</sup>.

Esta tesis de la totalidad orgánica de cada cultura se refuerza, además, con la tesis de la totalidad metafísica, según la cual cada grupo, nación o época tiene todo el grado de felicidad al que puede aspirar: así como toda esfera tiene su centro de gravedad, también toda nación tiene su íntimo centro de felicidad<sup>48</sup>. La cultura es análoga a un organismo y tiene siempre un centro de gravedad, en torno al cual se mantiene en equilibrio. Este equilibrio ha de ser tanto individual como colectivo: debe ser logrado individualmente por cada hombre, para conseguir el grado de ser que le corresponde; pero también lo alcanzan, macroscópicamente, las sociedades históricas, la historia misma en su amplio curso<sup>49</sup>. Un designio interno rige ese curso. «Como cada hombre, por sí, puede ser muy defectuoso, cada sociedad constituye un máximum elevado de fuerzas concurrentes. Estas actúan unas contra otras en loco remolino hasta que la Naturaleza, con leyes indefectibles, sujeta unas a otras las fuerzas dispares y se produce entonces una especie de equilibrio y de armonía en el movimiento. Así se modifican las naciones, según el lugar, el tiempo y su carácter íntimo, cada una lleva el equilibrio de su perfección que no puede confundirse con ningún otro»<sup>50</sup>.

De ahí que: 1) Una cultura surge cuando se produce un equilibrio entre todas las fuerzas que se dan cita en ella (físicas y tradicionales). Estar en equilibrio equivale a poseer un centro de gravedad, de manera que a un lado y a otro se mantengan oscilantes dichas fuerzas, sin perturbar ese punto.

47. Cfr. I. BERLIN, op. cit., 237.

48. "Jede Nation hat ihren Mittelpunkt der Glückseligkeit in sich wie jede Kugel ihren Schwerpunkt": *Auch eine Philosophie der Geschichte*, Aufbau-Verlag, III, p. 69.

49. *Ideen*, XV, 3, pp. 502-509.

50. *Ib.*, p. 503, *Auch eine Philosophie der Geschichte*, loc. cit., pp. 66-70.

2) Una cultura permanece si se consigue el equilibrio de tales fuerzas concurrentes. 3) Una cultura logra su culminación cuando sus fuerzas activas alcanzan su máximo equilibrio dinámico. 4) Una cultura decae cuando su equilibrio se perturba por haberse desplazado el centro de gravedad. Así se explica el nacimiento, esplendor y ocaso de las grandes culturas como la griega y la romana. (Este organicismo cultural —proceso del brotar, florecer y marchitarse— es una puerta que, con la de Vico, abrirá la teoría de los ciclos culturales de Spengler.) Esto significa que no es posible asimilar el punto central de una cultura al de otra. Una época o una cultura no es puente hacia otra.

Por eso, si el arte y la vida forman una indisoluble y orgánica unidad, entonces sólo la paciente búsqueda de datos (folklore, costumbres, poesía y juegos) puede conducirnos a lograr una idea aproximada del desarrollo histórico. Si se tomara el ideal racionalista ilustrado como norma última de comprensión, los pueblos primitivos no serían merecedores de atención alguna.

Dicho esto —a modo de importante salvedad—, Herder considera que la humanidad avanza también como un todo. Y traza el esquema de sus edades, siguiendo el modelo de Hesíodo. En este esquema de periodización ascendente, no pretende Herder ofrecer el paso concreto y total del género humano, sino la mera generalidad de cada época; y piensa además que esta caracterización general ofrece una endeble razón explicativa<sup>51</sup>.

1. Infancia: Oriente. Es el momento de la edad infantil o época de los patriarcas. La «autoridad paterna» y la religión teocrática son necesarias al grado infantil de la humanidad; por tanto, no son invenciones engañosas de la clase sacerdotal. La individualidad de esta edad apegada al ritmo de la naturaleza, goza de una felicidad plena que no exige más en su grado. Al oriente le sigue la púber cultura de Egipto (con su navegación y comercio).

51. Tratada extensamente en la tercera parte de las *Ideen* (libros XI-XXI) y en todo el recorrido de *Auch eine Philosophie der Geschichte*.

2. Juventud: Occidente griego. Es el momento del despliegue de las artes y de la libertad cívica.

Algunos antecesores inmediatos y contemporáneos de Herder consideraban el mundo griego como un canon, un patrón insuperable de cultura (Klopstock, Winckelmann, Lessing y Goethe). Cualquier esfuerzo humano, en el campo de la formación (en el arte y en la vida) tenía en lo griego su modelo y su meta.

Herder reconoce, en cambio, que la conexión del arte a la vida griega dio lugar al máximo contenido de humanidad noble y bella que el modo de ser y valorar de los griegos podía expresar. Pero el mundo griego sólo manifestó un aspecto de la humanidad; y por ello no puede ser tomado como medida y modelo de otros pueblos. Grecia es la edad juvenil perfecta de la humanidad; y sólo esto. «En la historia de la humanidad siempre se reservará a Grecia el lugar que ha vivido como bellísima juventud y floración». Pero la juventud, tomada como muestra y medida, es justamente una falta. Expresa ciertamente una individualidad irrepetible. Mas, por lo mismo, carente de atractivo paradigmático.

3. La virilidad: Occidente romano. Es la época de la austeridad de costumbres y del dominio sobre los pueblos.

4. Madurez: Epoca Medieval. Recibe el fermento del cristianismo, el cual se va transformando a través de los tiempos, según el gobierno de los pueblos. Este cristianismo se condensa, en la Edad Media, en el espíritu gótico, el cual penetra todas las manifestaciones externas e internas de la vida. El cuerpo de estos pueblos maduros está formado por el afán guerrero y la agricultura del vasallaje; pero su alma es el cristianismo, el cual une a los pueblos divididos. Es la época de la caballería nórdica, del amor cortés, de la fuerza nacional y popular.

5. Senectud: Centroeuropa. Es la época presente, en la que la razón ilustrada se ha alejado de lo primitivo. La Ilustración (s. XVIII) es la senilidad, época del racionalismo exagerado, hecho a expensas de las grandes inclinaciones y los nobles impulsos. Por el expansionismo propio de la razón (la

razón tiende a lo universal), la Ilustración exporta a otros países sus propias taras y su mermada idea de libertad, en la cual tiene lamentablemente cabida tanto la esclavitud de la burguesía a la técnica y al maquinismo, como la esclavitud de las clases humildes a la burguesía.

Los ilustrados no han entendido la historia; y sus presupuestos progresistas han marginado la riqueza de la vida o la han entendido desde fuera, desde un vacío concepto de felicidad, el cual no encaja con la trama concreta de esta vida. Herder explica que cada pueblo lleva dentro de sí su propia felicidad, aquella de la que es capaz. Yerra quien afirme que la senectud es más feliz que la madurez, o ésta más afortunada que la juventud y la niñez. Cada período tiene su propia suerte y ventura. Estudiarlo en su estructura íntima es la tarea del historiador. No se pueden forzar los datos históricos para que entren en el esquema abstracto y preconcebido del progreso.

Pero también esta época tiene su individualidad, con sus miserias y sus grandezas (como la claridad de mente y los elementos técnicos).

Esta clasificación no pretende tener valor científico, pero sí testimonial: en ella rompe Herder con la Ilustración, la cual concebía la época presente (la ilustrada) como culminación de un progreso. Fichte retomaría esta descripción de la época presente en *Los caracteres de la edad contemporánea*.

Vemos, de un lado, que Herder desea rescatar el ideal de la individualidad cultural irrepetible, incomparable. Mas, por otro lado, el curso histórico que, a modo de círculo, va de la infancia a la senectud, está orientado en línea recta, manteniendo una evolución de valor positivo: lo acumulado históricamente en un primer círculo es condición posibilitante para reemprender una segunda fase. En la totalidad histórica nada se pierde. Por eso, la nueva infancia cuenta ya con la acumulación del pasado. Pero todos los caracteres populares, todas las individualidades culturales no pueden ser ya recuperadas, superadas ni repetidas: cada grado tiene su propia felicidad. Sin embargo, no ha de interpretarse esta acumula-

ción histórica como simple adición o suma. Es cierto que sin el grado precedente no hay grado siguiente; pero éste no contiene la perfección de aquél. El Renacimiento no puede comprenderse sin el Gótico, mas no contiene a éste. Toda cultura tiene su finalidad en sí misma: no es «para otra».

## 2. *Carácter inevitable del progreso*

Mirado muy de cerca un corto trecho histórico, apenas se dejarán de notar en él variaciones apreciables, sobre todo alteraciones que manifiesten un progreso ostensible hacia un punto máximo de humanidad.

Pero la ley de reequilibrio entre fuerzas concurrentes hace que todos los hechos históricos queden conectados fuertemente (no haya series aisladas de hechos, sino continuidad de reequilibrio) y, además, proporciona en una línea prolongada de tiempo las sucesivas cumbres que, a modo de dientes de sierra, se levantan cada vez más hacia el ideal de la humanidad. Realizada con amplia mirada, la contemplación histórica de los pueblos nos enseña que la trayectoria seguida por el mundo avanza en busca de las supremas coronas de dignidad humana<sup>52</sup>.

El curso histórico es un progreso de fuerzas dirigidas hacia un tras-mundo (en ningún momento definido como sobre-natural). El simple enunciado de las proposiciones que encabezan los apartados de los libros quinto y décimoquinto de las *Ideen* basta para hacernos una idea cabal del sentido del progreso:

1. «Todo el engranaje de fuerzas y formas no es retroceso ni estancamiento, sino progreso»<sup>53</sup>.

2. «Todas las fuerzas destructivas de la naturaleza no sólo deben ceder, a la larga, a las fuerzas conservadoras, sino que también deben concurrir, finalmente, a la perfección del conjunto»<sup>54</sup>.

52. *Ideen*, XV, 1, p. 493.

53. *Ib.*, V, 3, p. 136.

54. *Ib.*, XV, 2, p. 494.

3. «El reino de la organización humana es un sistema de fuerzas espirituales»<sup>55</sup>.

4. «La raza humana está destinada a sufrir revoluciones diversas a través de diferentes grados de civilización; pero su bienestar verdadero está única y esencialmente fundado sobre la razón y la justicia»<sup>56</sup>.

5. «En conformidad con la naturaleza misma del espíritu humano, la razón y la justicia deben, progresivamente y por el transcurso del tiempo, ganar terreno entre los hombres y favorecer la extensión de la humanidad»<sup>57</sup>.

Después de leer estas proposiciones estamos en condición de afirmar que la idea de «progreso» sólo ha sido criticada por Herder en lo que tiene de «ilustrada», pero no en lo que tiene de «inevitable». El carácter inexorable del progreso será asumido también por el romanticismo. Optimistamente afirma Herder que el hombre asciende hacia la «humanidad». Pero en este progreso ascendente la mirada del historiador puede fijarse o bien en la parte concreta, o bien en el todo englobante:

a) No se ve el carácter inevitable del progreso en las formaciones culturales concretas. Herder desconfía del valor de las causas finales para la ciencia (incluida la historia). No se puede decir que para que Roma lograra su apogeo eran inevitables o necesarias las malas acciones que en ella se cometieron.

b) Pero se ve un carácter inexorable en el desarrollo gradual de la «humanidad». Si es posible que algo ocurra dentro de circunstancias espacio-temporales para que el mundo se aproxime al ideal de la Humanidad, entonces ello ocurrirá realmente e inexorablemente. O sea, lo real sale de lo posible (tesis típicamente racionalista). Todo lo que puede ser, será. La totalidad es una gran cadena de seres. Las potencialidades de ese todo acabarán realizándose.

55. *Ib.*, V, 4, p. 139.

56. *Ib.*, XV, 3, p. 502.

57. *Ib.*, 15, 4, p. 509.



Sin embargo, esta tesis del progreso inevitable —en perspectiva macroscópica— es mitigada por Herder con dos consideraciones laterales: a) Sin una educación incesante que desarrolle las potencialidades del hombre, éste recaerá inexorablemente en la animalidad. b) No se puede prever lo que ocurrirá en el inmediato futuro. La dificultad principal para poner coherencia en el sistema de Herder es precisamente la solución a esta dialéctica entre la incertidumbre sobre el inmediato futuro, junto con la necesidad de la educación para la realización del progreso, de un lado, y la creencia en el positivo acercamiento global de los hombres al ideal de la humanidad, de otro lado. Porque si cada cultura es inconmensurable con otra, entonces el concepto de un estado ideal está de más. Max Rouché<sup>58</sup> compara la historia —tal como la concibe Herder— con un drama, cada una de cuyas escenas habían de ser comprendidas separadamente, aunque en conjunto pueda decirse que cada episodio constituye un grado ascensional hacia una meta. Por otro lado, no faltan autores para quienes la historia es en Herder un drama, pero un drama sin desenlace, «una sinfonía cósmica, cuyos movimientos son significativos en sí mismos, y de la que, en todo caso, no podemos mirar el todo, porque solamente Dios lo puede. Los movimientos sucesivos no son necesariamente más vecinos a un cierto fin último ni lo prefiguran, y así no son superiores a los movimientos precedentes»<sup>59</sup>. Pero estas comparaciones no se entienden del todo. Pues ¿cómo es posible comprender un acto dramático sin el sentido general del drama en que se inscribe? ¿Se podría hablar en serio de «comprender» el acto?

Quizás todas estas dificultades puedan ser resueltas de otra manera: admitiendo sencillamente que Herder se compromete a hacer sobre cada acto histórico una doble consideración, superpuesta la una a la otra: una preliminar y categorial, en

58. En su introducción a la traducción francesa de la obra *Auch eine Philosophie der Geschichte*.

59. I, Berlín, op. cit., p. 230.

la que se ponen en obra todos los elementos orgánicos (folklore, arte, lenguaje, mitos, instituciones) de una cultura; otra definitiva y trascendental, en la que cada acto histórico se pone en correspondencia con el orden total del progreso. La primera no permite una valoración comparativa entre las culturas: cada una agota su estructura en torno a su propio centro de gravedad. Una no tiene «más valor» que otra, sencillamente porque no podía alcanzar otro valor que el que le cupo en suerte: su felicidad era la máxima que podía esperar. Pero el valor que una realiza puede estar muy alejado de la perfección ideal. De ahí que la segunda consideración edifica sistemáticamente el curso ordenado de todas las culturas hacia la meta de la humanidad. Sin embargo, no se me ocultan las dificultades de esta solución; y ni siquiera me atrevería a decir rotundamente que Herder la aceptaría.

Lo cierto es que para Herder el drama de la historia tiene desenlace. Si no hubiera meta, cada movimiento escénico sería significativo en sí mismo.

### 3. *El desenlace del drama histórico: o Círculo o Nueva Tierra*

Y ¿qué desenlace es éste? El de una meta tras-mundana, no sobrenatural: «Nuestra humanidad es sólo ejercicio preliminar, capullo de una flor futura»<sup>60</sup>. Por ello considera Herder probable que el estado actual de los hombres es «el miembro de enlace entre dos mundos»<sup>61</sup>.

He aquí planteado el problema de la inmortalidad; pero de una inmortalidad que se hace inteligible desde las bases espinosistas y leibnizianas de su organicismo. La inmortalidad es culminación biológica dentro de la «Ciudad de Dios en la Tierra».

Varios son los argumentos que Herder utiliza para sugerir (quizás él pretendiera demostrar) el establecimiento de una

60. *Ideen*, V, p. 145.

61. *Ib.*, V, 6, p. 149.

Nueva Tierra, trasunto de lo que en la mente agustiniana era un Nuevo Cielo.

Con la religión está asociada, dice Herder, la fe en la inmortalidad. Si hay un ser divino (el que sea inmanente, con significado panteísta, no importa ahora) y estamos obligados a conocerlo y a imitarlo en el amor (aunque no sea la imitación de un amor «personal» trascendente), entonces deben darse las bases para que el conocimiento y la imitación sean perfectos, porque en las actuales condiciones orgánicas y psicológicas del hombre no es posible que estos actos logren la perfección: se requiere un «nuevo organismo» dispuesto para encarnar el alma inmortal que tenemos. Piensa Herder que debe haber «una continuación para nuestra mejor y más cierta disposición»<sup>62</sup>. En el actual mundo, nuestras mejores fuerzas, incluidas las espirituales, están constreñidas a la satisfacción de las necesidades más apremiantes. «El fin del organismo humano encuentra en la tierra su lugar de nacimiento, pero en modo alguno el lugar en que pueda consumarse»<sup>63</sup>. Si no hubiese un nuevo organismo menos terreno, el hombre, con sus aspiraciones infinitas, estaría engañado en su destinación.

Y, ¿cómo concebir este nuevo organismo? Por analogía con los organismos en los que viven las actuales criaturas. El organismo de una criatura superior se compone de los reinos inferiores: «esta diversificación comienza debajo de la superficie terrestre y va en aumento en plantas, animales, hasta llegar a la estructura más diversificada: el hombre»<sup>64</sup>. Herder se inclina a pensar que hay también «un reino de fuerzas invisibles que se halla en la misma exacta conexión y estricta sucesión como las que percibimos en las formaciones exteriores». Pero en ese reino invisible de fuerzas no sólo habría un ligamen orgánico, sino también «una serie ascendente de fuerzas»<sup>65</sup>.

62. *Ib.*, IV, 6, p. 126.

63. *Ib.*

64. *Ib.*, V, 1, p. 130.

65. *Ib.*

Esta explicación tiene que ver no sólo con la inmortalidad del alma, sino con la perduración de todas las fuerzas que actúan en el mundo. «Ninguna fuerza puede perecer... y es contradictorio que algo sea nada o en nada se convierta». Herder parece poner aquí a prueba su panteísmo: es contradictorio que se aniquile algo vivo y activo, como el hombre, «en el que se revela inmanentemente la fuerza divina». Cuando la envoltura desaparece, subsiste la fuerza que existía; y «del mismo modo que fue posible que de su estado anterior pasara a éste, lo es también que al desprenderse de esta envoltura pase a un nuevo estado. Quien lo trajo aquí, y por cierto que mucho más imperfectamente, ya proveerá el medio»<sup>66</sup>.

El hombre cierra la cadena de la organización natural, como su miembro último y más elevado; pero si todo estado tiende a otro y lo prepara, el hombre «empieza también la cadena de una especie de criaturas superior, de la cual él es el miembro más bajo. De ahí que probablemente sea el anillo intermedio entre dos sistemas de creación enlazados».

Mas, ¿podrá en la tierra pasar el hombre a esa otra organización más elevada? De ningún modo. Porque la naturaleza ha culminado en el hombre su obra. Si el paso que el hombre da no es hacia un punto más elevado, entonces tiene que retroceder «dando vueltas en un círculo»<sup>67</sup>. El hombre no puede detenerse en un punto, porque la fuerza tiende a activarse. Luego o admitimos el paso circular, repetible eternamente, o admitimos que hay ante el hombre «una fase que está tan contigua a él y, no obstante, por encima de él, del mismo modo que él, adornado con las más nobles excelencias, linda con el animal». Y Herder piensa que ésta es una deducción basada en las «leyes de la naturaleza» y nos da la clave de «la única filosofía de la historia humana»<sup>68</sup>. El estado futuro surgirá del actual del mismo modo que el nuestro nace del estado de los organismos inferiores.

66. *Ib.*, V, 2, p. 134.

67. *Ib.*, V, 6, p. 149.

68. *Ib.*

Como se puede apreciar, Herder hace descansar todo el nervio de su Filosofía de la Historia en una interpretación «organicista» del curso natural. La Filosofía de la Historia viene a ser entonces una continuación o, mejor, una culminación de una Filosofía de la Vida. Y esta «vida» es interpretada, a su vez, desde una óptica panteísta. La Nueva Tierra, meta de la historia, es fruto de la vida intrahistórica, no es nada sobre-natural, sino simple, aunque «bellísima floración de la vida humana..., umbrosa altura a la que nuestro corazón en vano aspira en todas las vinculaciones de la tierra»<sup>69</sup>.

Desde luego, Herder rompe intencionadamente el círculo natural de lo físico orgánico; pero los mismos problemas de circularidad podrían plantearse filosóficamente sobre ese Nuevo Reino trasmundano, plenitud colectiva en la que se difumina y desaparece la individualidad personal del hombre concreto.

JUAN CRUZ CRUZ

69. *Ib.*, p. 151. A pesar de todo, Herder no historiciza completamente al hombre, porque, según él, las actividades humanas no se despliegan solamente por relación a posibilidades mutables y temporales, sino, lo que es más esencial por relación a ese elemento intemporal, designado con el nombre de "humanidad". Cfr. D. W. JOENS, *Begriff und Problem der historischen Zeit Herder*, loc. cit., pp. 70-73.