

## LOS ORÍGENES DEL HISTORICISMO: «TAMBIÉN UNA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA», DE JOHANN G. HERDER

Francisco J. Contreras  
Universidad de Sevilla

*Resumen: «También una filosofía de la Historia» (1774) representa un hito central, no sólo en el desarrollo del pensamiento de J.G. Herder, sino también en la génesis del historicismo en cuanto Weltanschauung. La visión herderiana de la Historia combina ingredientes extraídos de la «teología de la Historia» cristiana con otros procedentes de las doctrinas «cíclicas» de la Antigüedad. Junto a tales elementos heredados, se abre paso un acento relativista estrictamente novedoso: cada cultura, cada pueblo, representa una esfera autocentrada, que sólo puede ser juzgada «desde dentro», desde sus propios valores. Todas las épocas han sido imprescindibles, y carece de sentido establecer jerarquías o comparaciones entre ellas.*

Johann G. Herder aceptó en Abril de 1771 la oferta del conde Wilhelm de Schaumburg-Lippe de incorporarse como consejero consistorial y predicador palatino a su pequeña corte de Bückeburg. El conde era descreído y *esprit fort*: no buscaba en Herder al clérigo cristiano, sino al filósofo y al erudito de saber enciclopédico; no deseaba un consejero espiritual, sino un contertulio ilustre con el que compartir sus cavilaciones (de hecho, el antecesor de Herder en el puesto había sido el brillante Thomas Abbt). Herder no parece haberse sentido cómodo en ese papel: «Herder era todo lo contrario de un flexible cortesano –explica Baur– y nada le cuadraba peor que charlar de «mera especulación y metafísica», y todavía menos prestar oído silenciosamente a las meditaciones escépticas del príncipe»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> BAUR, Ernst, *Juan Godofredo Herder: su vida y su obra*, trad. de A. García Calvo, Madrid, Tecnos, 1968, p. 58.

Tanto menos podía Herder hacerse cómplice de las impías divagaciones del conde cuanto que, precisamente en esos años, estaba viviendo una suerte de despertar religioso<sup>2</sup>. Es en el período de Bückeberg (1771-76) cuando la componente cristiana (siempre un cristianismo *sui generis*, heterodoxo) del pensamiento de Herder se muestra más activa. Diversas relaciones personales iniciadas o retomadas en esa época contribuyen a ello: con María, condesa de Schaumburg-Lippe (contrapunto pietista al marido librepensador)<sup>3</sup>; con el párroco zuriquense Lavater, místico y *Schwärmer*; con Caroline Flachland (que se convertirá en su esposa en Mayo de 1773)<sup>4</sup>. Especial importancia reviste la reactivación de su intercambio epistolar con J.G Hamann, Mago del Norte y martillo de ilustrados<sup>5</sup>.

Es, por tanto, un Herder henchido de religiosidad y virulentamente resentido contra la Ilustración secularizadora el que redacta entre Julio y Agosto de 1773, en apenas tres semanas<sup>6</sup>, la obra en la que muchos ven el punto de partida del historicismo decimonónico: *También una filosofía de la Historia para la edificación de la Humanidad* (*Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*)<sup>7</sup>. El escrito será publicado en Riga el año siguiente, sin mención del nombre del autor<sup>8</sup>. El sorprendente título escogido por Herder merece

- <sup>2</sup> «[...] So wurden die Bückeberger Jahre die Zeit der religiösen Siedeglut für Herder» (STEPHAN, Horst, *Herders Philosophie*, Einleitung, Leipzig, Verlag der Dürschen Buchhandlung, 1906, ps. XV-XVI).
- <sup>3</sup> «A través del trato con ella entró en el conocimiento de una religión hecha de cristiana interioridad tocada por la gracia, que daba fuerzas para soportar sin quejas sufrimientos y desengaños» (BAUR, Ernst, o.c., p. 66).
- <sup>4</sup> Sobre la influencia de Caroline Flachland, cf. ERGANG, Robert Reinhold, *Herder and the Foundations of German Nationalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1931, ps. 71-72.
- <sup>5</sup> Sobre la reanudación del contacto con Hamann, cf. STEPHAN, H., o.c., p. XVI.
- <sup>6</sup> *También una filosofía de la Historia* parece haber sido escrito fulgurantemente, bajo el impulso de una inspiración avasalladora: ello se refleja en el estilo, que es arrebatado, asistemático y seductor (Mme. de Stäel, buena conocedora de las letras germanas, lo consideraba «el libro alemán escrito con mayor encanto»: cf. STÄEL, Mme. de, *Alemania*, trad. de M. Granell, Madrid, Espasa Calpe, 1991, p. 153).
- <sup>7</sup> Las referencias españolas han vertido tradicionalmente el título como *Otra filosofía de la Historia*. Por mi parte, no veo razón para no transcribir literalmente el título alemán. La expresión «También una filosofía de la Historia» resulta sin duda poco convencional en cuanto título, y ello pudo quizás llevar a los primeros citadores españoles a desviarse levemente de la traducción literal. Pero no hay que olvidar que *Auch eine Philosophie der Geschichte* es una obra poco convencional en muchos otros sentidos (por ejemplo, en el estilo literario: el texto contiene pocas oraciones enunciativas simples; es un encadenamiento sin fin de oraciones exclamativas e interrogativas).
- <sup>8</sup> Herder solicitó expresamente la publicación anónima al editor Johann Friedrich Hartnack en Noviembre de 1773 (cf. IRMSCHER, H.D., «Nachwort», en HERDER, J.G., *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, Stuttgart, Reclam, 1997, p. 142). La denuncia «profética» de la situación social, cultural y política de su tiempo que contiene la obra es a veces tan acerba que, conjetura Irmischer, Herder prefirió esconderse tras el anonimato como medida de precaución. De manera especial, podían resultar comprometedoras para el autor las ocasionales críticas dirigidas al despotismo ilustrado y al Antiguo Régimen: Herder, según ya se indicó, desempeñaba a la sazón el cargo de consejero consistorial en el pequeño principado de Schaumburg-Lippe.

varias consideraciones. De un lado, casi habría que hablar de astucia comercial: Herder pretende atraer a los amantes de las Luces con un rótulo de evidente resonancia volteriana (el señor de Ferney acababa de acuñar el término «filosofía de la Historia» con su *Philosophie de l'Histoire par feu l'abbé Bazin*, 1765)<sup>9</sup>. Pero, al mismo tiempo, como señalara Max Rouché, se trata de una trampa: el aparente homenaje a Voltaire incluido en el título es irónico (Voltaire, bestia negra de Herder, es vapuleado sin pausa en la obra); los lectores, emboscados por un título volterizante, van a darse de bruces con unas tesis que impugnan radicalmente la visión ilustrada de la Historia<sup>10</sup>. También el subtítulo *Contribución a muchas contribuciones del siglo* (*Beytrag zu vielen Beyträgen des Jahrhunderts*) encierra ironía y equívocidad: la aparente modestia (se trataría de una contribución más entre muchas otras ...) encubre un desapego sarcástico –y, al mismo tiempo, una pretensión de enmienda a la totalidad– respecto a la razonable, demasiado razonable, cosmovisión ilustrada, desarrollada a menudo por sus mentores mediante la publicación de «Contribuciones» a los más diversos temas<sup>11</sup>. Herder sabe que su filosofía no es «una más», sino que pretende ser la delimitación de las filosofías de la Historia «del siglo».

Herder, por lo demás, concibió *También una filosofía...* como el primero de los pilares de un díptico: comunicó a Lavater su intención de redactar más reposadamente una segunda parte de la obra, que ofrecería las claves para la correcta interpretación de la primera. Tales claves, aseguraba Herder, serían teológicas: Cristo como *telos* de la Historia universal<sup>12</sup>. Pero esa continuación nunca llegaría a ver la luz; difícilmente podríamos entender a las *Ideas para una filosofía de la Historia de la Humanidad* (1784-91), como una segunda parte de *También una filosofía de la Historia*: ambos escritos responden a inspiraciones y diseños diferentes.

<sup>9</sup> Parece que la obra que empuja a Herder a reflexionar sobre temas de filosofía de la Historia no es tanto la de Voltaire cuanto el escrito de Isaak Iselin *Consideraciones filosóficas sobre la Historia de la Humanidad* (*Philosophische Muthmassungen über die Geschichte der Menschheit*, Francfort y Leipzig, 1764). Herder conoció la obra ya en 1762, en su fase de gestación, y redactó ese mismo año el borrador de un escrito de respuesta (no llegó a publicarse).

<sup>10</sup> Cf. al respecto ROUCHÉ, Max, «Introduction», en HERDER, Johann Gottfried, *Auch eine Philosophie der Geschichte – Une autre philosophie de l'Histoire*, ed. bilingüe franco-alemana, París, Aubier, 1992, p. 8.

<sup>11</sup> Así lo hace notar H. Adler: «[...] ya con la formulación del título venía [Herder] a expresar cierta distancia polémica respecto a los modelos filosófico-históricos al uso» (ADLER, Hans, *Die Prägnanz des Dunklen: Gnoseologie-Ästhetik-Geschichtsphilosophie bei Johann Gottfried Herder*, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1990, p. 151). Como anuncia el subtítulo, *También una filosofía ...* es, entre otras cosas, una parodia de la filosofía de la Historia característica de la Ilustración. Pero, además de chancearse, Herder pretende ofrecer una alternativa superadora de la concepción ilustrada. Cf. IRMSCHER, Hans Dietrich, o.c., pp. 142-143.

<sup>12</sup> Cf. ROUCHÉ, Max, o.c., p. 7.

F. Meinecke<sup>13</sup> sostuvo que la interpretación de la Historia defendida por el Herder de Bückeburg combina en forma original elementos extraídos de tres modelos clásicos: la vieja doctrina de la edad de oro, operante desde la Antigüedad (Hesíodo, Píndaro, Ovidio, etc.); la doctrina cristiana de la Historia como plan divino de salvación (San Agustín, Bossuet) y la también antiquísima doctrina de los ciclos (Polibio, Vico, etc.). No parece, sin embargo, que haya espacio para la idea de edad de oro (sin perjuicio de alguna alusión meramente retórica a la «edad de oro de la Humanidad niña»: cf. *infra*) en la concepción herderiana de la Historia: ésta, como veremos, opera una suerte de nivelación o «democratización» entre las épocas históricas: todas han sido valiosas e imprescindibles. Resulta innegable, eso sí, el influjo de las concepciones cíclicas y, sobre todo, de la teología de la Historia judeo-cristiana. Por lo demás, junto a los tres modelos citados por Meinecke, existía un cuarto paradigma filosófico-histórico, que Herder escogerá como contrarreferencia polémica: la concepción ilustrada de la Historia como combate entre la razón (la civilización, la tolerancia, la felicidad...) y la barbarie (la superstición, el oscurantismo, la opresión ...) <sup>14</sup>.

Frente a la concepción ilustrada, que le parece ingenuamente simplificadora, Herder va a proponer una filosofía de la Historia basada en «la inimitable individualidad de las formaciones históricas y su constante regeneración», compatible con «un proceso evolutivo de la Humanidad que las abarca a todas, las sustenta y, al mismo tiempo, las enlaza en una superior unidad» <sup>15</sup>. Las sucesivas edades históricas son para Herder hitos de un proceso secreto de educación de la Humanidad, un proceso didáctico cuyas claves y sentido final únicamente conoce Dios (los hombres sólo pueden intuir o presentir de manera incompleta ese plan, «en vislumbres de escenas aisladas») <sup>16</sup>. En esa dimensión pedagógica reside la justificación interna de cada una de las etapas históricas: todas han sido necesarias, todas han cumplido un papel, y todas debían revestir precisamente los rasgos que revistieron <sup>17</sup>.

<sup>13</sup> MEINECKE, Friedrich, *El historicismo y su génesis*, trad. de J. Mingarro y T. Muñoz, México, FCE, 1943, p. 331.

<sup>14</sup> Sobre el «optimismo histórico» ilustrado (en general más ambiguo y menos ingenuo de lo que se suele pensar), cf. HAZARD, Paul, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, trad. de J. Marías, Madrid, Alianza, 1991, p. 272 ss.

<sup>15</sup> Esta afortunada síntesis de la concepción herderiana de la Historia es propuesta por MEINECKE, Friedrich, o.c., p. 332.

<sup>16</sup> HERDER, J.G., *Auch eine Philosophie...*, cit., p. 38.

<sup>17</sup> En cuanto facetas del plan divino, los hechos históricos no pudieron ni debieron ser otra cosa que lo que fueron. Todo estaba justificado, todo tuvo un sentido, como señala R. Simon: «que cada paso del desarrollo histórico ha sido un «vehículo», que, por tanto, todo cuanto ha ocurrido debía necesariamente ser así y no de otra forma [...]: tal es la tesis de Herder, que parece apuntar a una Providencia como plan que se insinúa tras los fenómenos» (SIMON, Ralf, *Das Gedächtnis der Interpretation: Gedächtnistheorie als Fundament für Hermeneutik, Ästhetik und Interpretation bei Johann Gottfried Herder*, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1998, p. 168).

Ahora bien, conculcando la presunta inefabilidad o inaprehensibilidad del plan divino de la Historia, Herder aventura una interpretación personal acerca del significado o utilidad concretos que hayan podido tener cada una de las edades. Y, al menos en lo que se refiere a la Historia antigua, utiliza para ello analogías biológicas: los períodos de la Historia son equiparados a las fases de la vida de un organismo (el Oriente bíblico es la infancia de la Humanidad; la Grecia clásica, su adolescencia; Roma, la plenitud viril ...) <sup>18</sup>. A partir de Roma, el esquema biologicista deja de ser aplicado consecuentemente. En efecto, lo esperable tras la «plenitud» romana sería la madurez y la vejez <sup>19</sup>; sin embargo, Herder, según veremos, va a interpretar a la Edad Media como una fase de rejuvenecimiento, de revigorización. Para desconcierto del lector, al llegar a la Modernidad parece retomar el modelo de las fases vitales: en su propia época, Herder descubre todas las miserias de la senectud <sup>20</sup>. El empleo del esquema de las etapas biológicas resulta pues, incompleto e intermitente. Herder lo utiliza selectivamente, en función del prejuicio positivo o negativo que alimenta hacia cada período histórico: lo aplica a las civilizaciones antiguas (a las que quiere presentar como épocas de crecimiento) y a la Edad Moderna (a la que desea humillar, presentándola como otoño de la Humanidad); lo deja de lado en el caso de la Edad Media (un período que cuenta con su predilección, y al que no quiere conceptuar como una fase de declive).

Pero, al tiempo que la Humanidad en su conjunto, como si de un gran organismo pluricelular se tratara, recorre tales etapas, las «células» que la integran (los concretos pueblos y culturas) cumplen más aceleradamente sus propios ciclos vitales. Por ejemplo, la Grecia clásica representa la adolescencia dentro del gran movimiento histórico-universal; pero, al mismo tiempo, Grecia, en cuanto organismo singular, ha recorrido sus propias infancia, madurez y muerte. El gran ciclo universal está hecho de muchos pequeños ciclos nacionales: «ningún pueblo ha seguido ni podía seguir siendo lo que era; [...] cada uno de ellos, como cada arte y cada ciencia –¿y qué cosa del mundo escapa a ello?– ha tenido su período de crecimiento, de floración y de declive» <sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Sobre la *Lebensalteranalogie* en *También una filosofía de la Historia*, cf. MAURER Michael, «Die Geschichtsphilosophie des jungen Herders in ihrem Verhältnis zur Aufklärung», en SAUNDER, G. (ed.), *Johann Gottfried Herder, 1744-1803*, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1987, p. 148 ss.

<sup>19</sup> Así lo hace notar Maurer (MAURER, M., o.c., p. 152).

<sup>20</sup> En la sección III de *También una filosofía ...*, Herder sustituye a veces la metáfora de las edades humanas por la del árbol: la Antigüedad sería el tronco, los períodos históricos posteriores serían las ramas, cada vez más bifurcadas. La imagen del árbol resulta más benévola con la Modernidad, que ya no aparece como la decadencia o la vejez de la Humanidad, sino como la rama más reciente, ni mejor ni peor que las anteriores (aunque sí deudora de ellas: la Modernidad recibiría su «savia» de las épocas y culturas anteriores; la arrogancia de los modernos resulta, pues, infundada). Se evita también el corolario, inevitable en el caso de la metáfora de las edades, de un próximo fin de la Humanidad: el árbol puede crecer indefinidamente. Cf. al respecto MAURER, M., o.c., p. 152.

<sup>21</sup> HERDER, J.G., *Auch eine Philosophie...*, cit., p. 30.

Las metáforas biológicas, la idea según la cual las naciones (o las culturas, o los estilos artísticos) recorren ineluctablemente ciclos de juventud-plenitud-declive, utilizada ya por algunos antiguos (Polibio), estaba, desde luego, muy presente en el pensamiento social del siglo XVIII: se encuentra ya en Vico (*corsi e ricorsi*); la encontraremos asimismo en Winckelmann, que descubre cuatro fases cuasi-biológicas en el desarrollo tanto del arte griego como del moderno<sup>22</sup>, y también en Hume, quien en su ensayo *Sobre el origen y el progreso de las artes y de las ciencias* (1742) sostendrá que «a partir del momento en que las artes y las ciencias han alcanzado en un Estado su último grado de perfección, comienzan a declinar: esta decadencia es natural o, más bien, necesaria, y no ocurre nunca [...] que las artes y las ciencias renazcan en los países que las habían visto antaño florecer»<sup>23</sup>. El Herder de los años 60 estaba totalmente impregnado de esta doctrina de los ciclos fatales; en los *Fragmentos sobre la literatura alemana moderna* (1766-67), por ejemplo, afirma: «El género humano en su conjunto, e incluso el mundo inanimado, cada nación y cada familia, evolucionan todos según una sola y misma ley, pasan por las mismas fases [...] Ocurre igual con todo arte y toda ciencia: germinan, florecen, dan fruto y se marchitan. Y también ocurre así con el idioma»<sup>24</sup>. Ahora bien, el Herder religiosamente reactivado de principios de los 70 no puede ya aceptar con la rotundidad de antes el fatalismo cíclico, pues éste parece incompatible con la idea de Providencia<sup>25</sup>; si Dios pastorea a la Humanidad a través de los tiempos, ésta debe encaminarse hacia algún *telos* metahistórico, y no agitarse inútilmente en círculos. Ha comprendido ya que el «eterno retorno de lo mismo» es una idea pagana, incompatible con la visión cristiana de la Historia<sup>26</sup>; los que ven a «los defectos y las virtudes alternarse [...], las

<sup>22</sup> WINCKELMANN, Johann J., *Geschichte der Kunst des Altertums*, IV, 3.

<sup>23</sup> HUME, David, «On the origin and progress of the Arts and Sciences», en HUME, D., *Essays: moral, political and literary*, Oxford, Oxford University Press, 1966, p. 195.

<sup>24</sup> HERDER, Johann Gottfried, *Über die neuere Deutsche Literatur: eine Beilage zu den Briefen, die neueste Literatur betreffend*, en HERDER, Johann Gottfried, *Sämtliche Werke*, edición de B. Suphan, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim [reproducción fotomecánica de la edición de 1877], vol. 1, 1967, p. 151.

<sup>25</sup> Herder considera que la Historia no puede estar dejada de la mano de Dios; si Él se ha acordado de la Naturaleza, no puede olvidarse del hombre: «si hay un Dios en la Naturaleza, también lo hay en la Historia, porque también el hombre es parte de la creación» (HERDER, J.G. *Ideas para una filosofía de la Historia de la Humanidad*, trad. de R. Rovira, Buenos Aires, Losada, 1959, p. 489). Si hay orden en «los espacios» (el cosmos físico), también tiene que haberlo en «los tiempos» (la Historia): «¿Cómo [...] iba Dios a hacer caso omiso de su sabiduría y bondad y a prescindir de todo plan en la disposición y organización del conjunto de nuestro género? [...] ¿Acaso los tiempos no están ordenados como lo están los espacios? [...] Éstos están llenos de sabiduría; aquellos, de aparente desorden; y, no obstante, el hombre está hecho notoriamente para buscar orden [...]» (HERDER, J.G., *Ideas para una filosofía...*, cit., p. 12).

<sup>26</sup> En las culturas precristianas, el polo magnético de la Historia es el Origen: el presente es rememoración del Origen, regeneración o restauración de lo Primordial (cf. al respecto ELIADE, Mircea, *El mito del eterno retorno: arquetipos y repetición*, trad. de R. Anaya, Madrid, Alianza, 2000, ps. 13-21 y 56-93). El presente es reiteración del pasado, viene determinado por el pasado: no hay auténtica novedad. Judaísmo y cristianismo traen consigo una inversión de perspectiva: el futuro pasa a ser el centro de gravedad (así lo señaló Löwith:

perfecciones surgir y desaparecer como hojas de primavera» no pueden sino caer en «el escepticismo respecto a toda virtud, toda felicidad y todo destino del hombre»; la Historia sería mera reiteración indefinida de un esquema fatal; no habría lugar para la esperanza de un *novum*: «¡ningún plan!, ¡ningún progreso! ¡eterna revolución! ¡siempre un mismo tejer y destejer!»<sup>27</sup>. Así, mientras que en los años 60 se había adherido sin reservas a la visión cíclica, en 1773 va a optar por una solución de compromiso: preserva la doctrina circular en lo que se refiere al devenir de los concretos pueblos y culturas, pero inserta ese movimiento orbital en un gran movimiento histórico-universal que ya no es cíclico, sino lineal (o, más bien, abierto a un propósito global, que sólo es conocido por Dios)<sup>28</sup>. Ello no es necesariamente contradictorio: un dinamismo puede engranar coherentemente en el otro, igual que la rotación terrestre es compatible con un movimiento más amplio de traslación<sup>29</sup>. Induce a confusión, eso sí, el mantenimiento –incompleto, según vimos antes– de las analogías biológicas (Antigüedad = infancia, etc.) cuando se trata del avance de la Humanidad en su conjunto.

«La concepción bíblica y cristiana de la Historia es esencialmente futurista [*prinzipiell futuristisch*]», LÖWITH, Karl, «Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie», en LÖWITH, K., *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1983, p. 16; en un sentido similar K. Rahner: «El cristianismo es una religión del futuro [...] un futuro que como absoluto sale al encuentro del individuo y de la humanidad entera», RAHNER, Karl, «Utopía marxista y futuro cristiano del hombre», en GARAUDY, Roger (ed.), *Del anatema al diálogo*, trad. de B. Mira y M. Faber, Barcelona, Ariel, 1968, p. 12); en la perspectiva judeocristiana «el futuro ya no brota del presente sino, al revés, es el presente quien brota del futuro; [...] el presente no es sino una prenda, un atisbo, una promesa de lo que vendrá. No una causa» (OROZ, Javier, *La última esperanza*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1989, p. 51). La Historia es proyecto, expectación, Promesa de un futuro nuevo. Un futuro que no es *futurum* (el futuro «predecible», «calculable» por extrapolación de lo presente), sino *adventus* (*parusía* en griego): irrupción de lo imprevisible, de lo que no es mera prolongación o extrapolación de lo actual, lo que no es mera recombinación de elementos ya presentes desde el comienzo; continuación de la creación por un Dios que «hace nuevas todas las cosas» (Ap. 21,5). El *adventus* no es calculable, pero sí esperable: la esperanza es la actitud espiritual que reclama el *adventus* (cf. al respecto MOLTSMANN, Jürgen, *El futuro de la creación*, trad. de J. Rey, Salamanca, Sígueme, 1979, pp. 62 ss. y 77 ss.).

<sup>27</sup> HERDER, J.G., *Auch eine Philosophie ...*, cit., p. 37.

<sup>28</sup> M. Rouché ha analizado sagazmente la coexistencia en *También una filosofía ...* de ambos movimientos: «Por piedad, por confianza en la Providencia, [Herder] elimina de la filosofía de la Historia de la Humanidad el esquema fatalista de la vida orgánica, y se limita a aplicarlo a cada nación-época o a cada civilización aislada. El tema de la fatalidad de los declives, que hasta 1769 dominaba su concepción de la Historia de los idiomas y de los pueblos, va a difuminarse a medida que considere la Historia de la Humanidad en su conjunto: en *También una filosofía de la Historia* está ya subordinado al tema del Plan providencial» (ROUCHÉ, M., o.c., p. 59).

<sup>29</sup> La originalidad del Herder de Bückeberg, señala Rouché, estriba en haber sabido incardinar la concepción circular griega (en lo que se refiere a los pueblos concretos) en una economía de la salvación no-circular, de inspiración cristiana (en lo que se refiere a la Humanidad en su conjunto): «la concepción griega del envejecimiento fatal de cada pueblo se inserta [...] en la fe optimista del cristiano en una orientación divina de la Historia» (ROUCHÉ, M., o.c., p. 70).

Examinaremos a continuación el tratamiento que se concede a cada etapa de la Historia de la Humanidad en *También una filosofía de la Historia*.

### LA INFANCIA DE LA HUMANIDAD

Herder sitúa el umbral de la Historia en un nebuloso «período patriarcal», descrito con acentos arcádicos (se trata de «la edad de oro de la Humanidad niña»)<sup>30</sup>. Las virtudes de la época son la sencillez, el candor, la religiosidad espontánea y la lealtad instintiva hacia la comunidad y sus autoridades; aquellos hombres-niños poseían «sabiduría en lugar de ciencia, temor de Dios en lugar de sabiduría, amor por los padres, el cónyuge y los niños en lugar de sofisticación y libertinaje»<sup>31</sup> (obviamente, en ese énfasis idealista sobre la pureza de costumbres primitiva se trasluce la aversión de Herder hacia la supuesta depravación de su propia época)<sup>32</sup>. El régimen político patriarcal, piensa Herder, se basaba en el temor reverencial hacia el gobernante. Ahora bien, Voltaire, Montesquieu<sup>33</sup>, Helvetius, etc., se equivocan al juzgar el régimen patriarcal como despotismo abyecto: «nos hemos acostumbrado a la noción de despotismo oriental, extraída de las manifestaciones más exageradas, más violentas de imperios casi todos en decadencia, en los cuales este despotismo no es más que un último estertor de agonía»<sup>34</sup>. Los *philosophes* proyectan esa categoría, tomada de los imperios orientales contemporáneos, a las primeras etapas de la Historia, introduciéndola anacrónicamente «en un contexto en el que, sin duda, no fue la cosa terrible que noso-

<sup>30</sup> HERDER, J.G., *Auch eine Philosophie ...*, cit., p. 9.

<sup>31</sup> «Weisheit statt Wissenschaft, Gottesfurcht statt Weisheit, Eltern-Gatten-Kindesliebe statt Artigkeit und Ausschweifung [...]», HERDER, J.G., *Auch eine Philosophie ...*, cit., p. 6.

<sup>32</sup> También en este otro pasaje contraponen Herder la límpida sensibilidad virginal del primitivo a la supuesta esclerosis espiritual del europeo contemporáneo: «El espíritu humano recibía [entonces] las primeras formas de sabiduría y virtud con una simplicidad, una fuerza y una elevación a las que –digámoslo claramente– sin duda nada, absolutamente nada puede compararse en nuestro filosófico y frío mundo europeo. ¡Y por ello somos ya incapaces de comprenderlas, de sentirlas, y menos aún de degustarlas [geniessen]! ¡Y por eso nos burlamos de ellas, las negamos y las falseamos! ¿Qué mejor prueba?», HERDER, J.G., *Auch eine Philosophie ...*, cit., p. 12. Como vemos, el término «filosófico» es utilizado en sentido irónico y peyorativo.

<sup>33</sup> Herder, en este punto, carga en particular contra el autor de *El espíritu de las leyes*. Recomienda al lector «no dejarse engañar» por «el lenguaje desecado» del «filósofo profesional [Fachphilosoph]», que asegura que «el temor era el resorte de este régimen [patriarcal]» (HERDER, J.G., *Auch eine Philosophie ...*, cit., p. 10). En nota al pie descubrimos que los «filósofos profesionales» son «Montesquieu y la cohorte de sus seguidores e *imitatorum servum pecus*» (algo así como «el rebaño de sus serviles imitadores»: la expresión procede de HORACIO, *Epistulae*, I, 9. 19). Montesquieu se había referido al temor como principio del régimen despótico: «en un gobierno despótico es necesario el temor [...] cuando en un gobierno despótico el príncipe deja un instante de levantar el brazo, cuando no puede reducir a la nada en un momento a los que ocupan los puestos principales, todo está perdido» (MONTESQUIEU, *Del espíritu de las leyes*, trad. de M. Blázquez y P. de Vega, Madrid, Tecnos, 1987, ps. 23-24).

<sup>34</sup> HERDER, J.G., *Auch eine Philosophie ...*, cit., p. 9.



tros imaginamos»<sup>35</sup>. La forma paternalista de gobierno que Herder atribuye a esa etapa inaugural de la Historia no tiene nada que ver con el despotismo chino u otomano del siglo XVIII. Se trataba, ciertamente, de un sistema autoritario («en la tienda del patriarca [...] reinaba la autoridad»), pero tutelar y didáctico, adaptado a las limitaciones de los hombres de la época: en realidad, la Humanidad necesitaba entonces la autoridad patriarcal, como los niños necesitan la tutela paterna<sup>36</sup>.

Otra característica de esa etapa es la omnipresencia de lo sagrado: «la religión era el elemento en que todo vivía y se movía»<sup>37</sup>. Pero se trataba de una religiosidad hecha de «admiración, entusiasmo, veneración»<sup>38</sup>, y no de temor mezquino y engaños sacerdotales, como piensan Hume, Helvetius o Voltaire. «Nuestra época cultivada y librepensadora», incapaz de comprender la espontánea religiosidad infantil del hombre antiguo, necesita inventar «un ejército de sacerdotes demoníacos y de tiranos fantasmales», que habrían maquinado fríamente mitos y dioses para engañar y esclavizar al pueblo<sup>39</sup>. En realidad, los que defienden esas explicaciones reduccionistas demuestran ser aún más pueriles que los hombres antiguos cuyas vivencias condescendentemente diseccionan: «¡eres tú el niño, un niño perverso y estúpido! [*o du das ärgste, thörische Kind!*]»<sup>40</sup>, apostrofa Herder al *philosophe* desmitificador.

<sup>35</sup> HERDER, J.G., *Auch eine Philosophie ...*, cit., p. 9.

<sup>36</sup> «Y he aquí que lo que es indispensable a cada persona en su infancia, no lo es ciertamente menos para el entero género humano en su infancia. Eso que tú llamas despotismo [...], y que no era, en rigor, sino autoridad paterna, llamada a regir la casa y la cabaña: ¡mira qué cosas ha conseguido, [cosas] de las que tú ahora, con toda tu fría filosofía del siglo [*mit alle deiner kalten Philosophie des Jahrhunderts*] tendrías sin duda que prescindir!», HERDER, J.G., *Auch eine Philosophie ...*, cit., p. 10. En *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad* (1784-91), Herder sostendrá también que el régimen «patriarcal» (al que llama ahora «teocracia») fue bueno para aquella época auroral, aunque no lo sea ya para la presente: «No se me oculta cuánto odio suscita este nombre de teocrático, al que se atribuyen los más de los males que jamás afligieron a la humanidad [...]; pero es fuerza reconocer que esta forma de gobierno fue no sólo adecuada a la infancia de nuestra especie, sino también necesaria» (HERDER, J.G., *Ideas para una filosofía...*, cit., p. 394).

<sup>37</sup> «War Religion das Element in dem das alles lebt' und webte», HERDER, J.G., *Auch eine Philosophie ...*, cit., p. 12. «¡La más vieja filosofía y la más vieja forma de gobierno [*die älteste Philosophie und Regierungsform*] tuvo naturalmente que ser en todos los países originariamente la teología!» (*Ibid.*, ps. 12-13).

<sup>38</sup> «[...] diese Unwissenheit und Bewunderung, diese Einbildung und Ehrfurcht, diesen Enthusiasmus und Kindessinn [...]», HERDER, J.G., *Auch eine Philosophie ...*, cit., p. 13.

<sup>39</sup> Herder relaciona la ingenua teoría «conspirativa» sobre el origen de las religiones (lo sagrado visto como una patraña urdida arteramente por sacerdotes y charlatanes) con la miopía arrogante de «nuestro continente filosófico y librepensador [*unser philosophisches, freidenkendes Weltteil*]»: «¿Acaso no pudieron ser, como nosotros tan confiadamente suponemos desde el espíritu y el corazón de nuestro tiempo, más que impostores y malvados quienes impusieran tales ideas [religiosas], quienes las inventaran astutamente, para abusar pérfidamente de ellas?», HERDER, J.G., *Auch eine Philosophie ...*, cit., p. 12.

<sup>40</sup> La requisitoria de Herder contra el espíritu antirreligioso de la Ilustración nos revela algunas de sus fobias y obsesiones: «¡Qué estupidez sería [...] inventar un ejército de sacerdotes demoníacos y tiranos fantasmales, que no existen más que en tu alma! ¡Qué estupidez mil veces más grande que pretendas prestarle generosamente a un niño [al hombre-niño de otros tiempos] tu deísmo filosófico, tu virtud y tu honor estéticos, tu

## Egipto

La sección dedicada al antiguo Egipto es interesante por varios conceptos. Hay un eco de Montesquieu en el reconocimiento de la importancia del entorno físico-natural en la determinación de las peculiaridades culturales. El limo fertilizador del Nilo está en la base de la nueva civilización agrícola; las innovaciones que ésta comporta (vida sedentaria, leyes escritas, propiedad privada, etc.) son otros tantos «dones del Nilo»<sup>41</sup>. Por otra parte, Herder asocia los rasgos tópicamente atribuidos al «alma egipcia» (gravidad, severidad, etc.) con los rigores del aprendizaje; para él, Egipto representa la fase «escolar» de la Humanidad: «el muchacho, sentado al banco escolar, aprendía el orden, el esfuerzo, la disciplina cívica»<sup>42</sup>. Pero los ilustrados no comprenden esto<sup>43</sup>: se empeñan en medir las realizaciones y el carácter egipcios desde los modelos helénicos (y, claro está, comparados con los griegos, los egipcios

amor general por todos los pueblos, lleno de opresión tolerante, de explotación y de Ilustración [*deine allgemeine Völkerliebe voll toleranter Unterjochung, Aussagung und Aufklärung*], según el elevado gusto de tu época!» (HERDER, J.G., *Auch eine Philosophie ...*, cit., p. 13). Herder critica, de nuevo, la pretensión de medir mentalidades y actitudes de otras épocas desde el rasero de las categorías y valores actuales (criticar al primitivo por no ser deísta o ilustrado): ése será uno de los hilos conductores de su historicismo. Pero también se hace patente la desafección de Herder hacia su propia época: es claro que prefiere la inocente religiosidad primitiva al sofisticado deísmo dieciochesco, así como el enraizamiento «tribal» en comunidades y pueblos concretos al cosmopolitismo ilustrado (el «amor general por todos los pueblos»), al que se acusa, *en passant*, de favorecer la explotación y la opresión, tras una fachada de tolerancia y filantropía «abstracta».

<sup>41</sup> Junto a la alusión tópica (vieja como Herodoto) al efecto benéfico de las crecidas del Nilo, encontramos en Herder una intuición más profunda y original: el río (o, más genéricamente, las condiciones ambientales egipcias) planteaba también una serie de adversidades u obstáculos; el esfuerzo por superar tales inconvenientes favoreció la aparición de la civilización: «Egipto no tenía pastos: su habitante tuvo, pues, que aprender la agricultura [...]. Egipto no tenía bosques: hubo, pues, que aprender a construir en piedra [...]. El Nilo se desbordaba: hicieron falta contenciones, diques, canales, ciudades, pueblos [...]» (HERDER, J.G., *Auch eine Philosophie ...*, cit., p. 16). En la 25ª *Carta para la promoción de la humanidad*, elevará esta intuición a una tesis más general: la resistencia de la Naturaleza a la acción del hombre está prevista en el designio providencial, como acicate para el desarrollo de las facultades humanas: «a menudo se le oponen [al hombre] los elementos de la Naturaleza, para que luche con ellos. El fuego destruye sus obras, las inundaciones cubren sus tierras [...] Todo esto es puesto en su camino para que lo supere [*damit ers überwinde*]» (HERDER, Johann Gottfried, *Briefe zur Beförderung der Humanität*, en HERDER, Johann Gottfried, *Werke*, Francfort del M., Deutscher Klassiker Verlag, vol.7, 1991, p. 127). Herder prefigura aquí la famosa teoría del «desafío y respuesta» como explicación del origen de las civilizaciones, propuesta por el historiador A.J. Toynbee: condiciones ambientales demasiado favorables abocan a los pueblos a la atrofia, al estancamiento; la «chispa» de la cultura surge siempre como respuesta a adversidades o retos planteados por la naturaleza o por otros pueblos: «la facilidad es enemiga de la civilización» (TOYNBEE, Arnold Joseph, *Estudio de la Historia*, II, vol.1, trad. de L. Grasset, Madrid, Alianza, 1981, p. 144).

<sup>42</sup> HERDER, J.G., *Auch eine Philosophie ...*, cit., p. 15.

<sup>43</sup> El antiguo Egipto, ciertamente, tenía mala prensa entre la mayoría de los ilustrados. Cf., por ejemplo, las consideraciones de Voltaire sobre la teocracia egipcia en VOLTAIRE, *Filosofía de la Historia*, trad. de M. Caparrós, Madrid, Tecnos, 1990, p. 44 ss.

resultan toscos, irracionales, necrófilos...)<sup>44</sup>. Herder fustiga uno por uno a sus sabiondos contemporáneos: a Shaftesbury, por escribir necedades sobre la «superstición» egipcia y la tiranía sacerdotal<sup>45</sup>; a Winckelmann, que «ha juzgado las obras de arte egipcias desde el criterio griego y, en consecuencia, las ha valorado negativamente, desatendiendo su naturaleza y estilo propios»<sup>46</sup>; a Webb<sup>47</sup>, que también insiste en comparar la literatura egipcia con la griega... A todos ellos replica Herder: «¡es estúpido desgajar una sola virtud egipcia de aquel país, de aquel tiempo, de aquella infancia del espíritu humano, para medirla según el criterio de otra época! [...]». Sólo tiene sentido «considerarla en su lugar, pues de lo contrario no se percibe, sobre todo desde el punto de vista europeo, sino la más deformada de las caricaturas [*die verzogenste Fratze*]»<sup>48</sup>. Herder anticipa así con claridad uno de los principios básicos de su historicismo: cada cultura sólo puede ser juzgada «desde dentro», desde sus propias categorías y valores. Quedan prohibidas las comparaciones y valoraciones transculturales (un error en el que los ilustrados, según Herder, incurren constantemente).

- <sup>44</sup> Resulta interesante la réplica de Herder a las observaciones peyorativas acerca de la rigidez o la inexpresividad de la plástica egipcia (comparada con la griega); según él, el hietatismo de la escultura y la pintura egipcias no se debe a impericia técnica de los artífices (incapacidad de comunicar más «vida» o movimiento a las imágenes), sino al espíritu que las informaba: no pretendían representar la vida terrena, sino la eternidad *post mortem*: «El encanto, la acción, el movimiento, [eran cosas] de las que el escultor egipcio no podía saber nada, pues resultaban incompatibles con su finalidad. ¡[Aquellas estatuas] tenían que ser momias! [*Mumien sollten sie seyn!*] Evocaciones de antepasados muertos [...] [elaboradas] con fidelidad a cien reglas rígidas [...] y, por tanto, naturalmente, sin encanto, sin acción, sin movimiento, precisamente [fijadas] en esa actitud fúnebre, con pies y manos llenos de inmovilidad y muerte: ¡eternas momias de mármol!» (HERDER, J.G., *Auch eine Philosophie ...*, cit., p. 19).
- <sup>45</sup> «Puedes verter tanta bilis como quieras sobre la superstición egipcia y la dominación sacerdotal, como ha hecho aquel amable Platón de Europa, que quiere modelarlo todo sólo desde su querido modelo griego» (el que irónicamente designa Herder como «amable Platón de Europa» no es otro que Shaftesbury: HERDER, J.G., *Auch eine Philosophie ...*, cit., p. 17; la obra en la que Shaftesbury se ocupa del antiguo Egipto es *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, Londres, 1711).
- <sup>46</sup> HERDER, J.G., *Auch eine Philosophie ...*, cit., p. 18. Herder se refiere a las valoraciones emitidas por Winckelmann en su *Geschichte der Kunst des Altertums* (Dresde, 1763-68). A pesar de este reproche, Herder fue, en líneas generales, un gran admirador de Winckelmann: la susodicha *Historia del Arte de la Antigüedad* fue siempre uno de sus libros de cabecera (aseguraba haberla leído más de media docena de veces); es la obra que estimuló por primera vez su interés por las artes plásticas (cf. BAUR, E., o.c., p. 106). Dará fe de ello su escrito *En memoria de Johann Winckelmann* (1778), que encarece la grandeza de Winckelmann en cuanto crítico e historiador, sin por ello omitir discrepancias respecto a su interpretación del arte helénico (por ejemplo, volverá a achacarle la sobreestimación de la originalidad de la plástica griega, sobre todo en lo que se refiere a sus etapas más tempranas; en realidad, piensa Herder, la estética arcaica de los *kuroi* es claramente deudora de la tradición egipcia). Cf. HERDER, J.G. *Denkmal Johann Winckelmanns*, en HERDER, J.G., *Sämtliche Werke*, cit., vol.8, pp. 465 ss.
- <sup>47</sup> WEBB, D., *Observations on the Correspondence between Poetry and Music* (Dublín, 1769). Herder recensionó esta obra en la *Allgemeine Deutsche Bibliothek* de F. Nicolai.
- <sup>48</sup> HERDER, J.G., *Auch eine Philosophie ...*, cit., p. 17.

## Grecia

Herder ha tenido que enarbolar el relativismo cultural para defender, contra corriente, al Egipto antiguo. Ensalzar a Grecia resultaba más fácil y menos original: le bastaba abandonarse a la helenofilia ambiental. Su evocación de Grecia como el «noble adolescente de bellos miembros aceitados, favorito de todas las Gracias y amante de todas las Musas»<sup>49</sup> recuerda a otras parecidas de Winckelmann<sup>50</sup>, Wieland o Hölderlin. Grecia representa para Herder la adolescencia de la Humanidad; el genio griego, por tanto, está hecho de «alegría juvenil, gracia, juego y amor»<sup>51</sup>. Herder, sin embargo, esquiva la tentación de transfigurar lo helénico en clasicismo, en patrón canónico, válido para todas las épocas<sup>52</sup>. Herder «pone en su sitio» de varias formas las hazañas griegas. En primer lugar, recordando la deuda de Grecia respecto a culturas anteriores: «Grecia recibió de fuera las semillas de su civilización, de su lengua, de sus artes y su ciencia»<sup>53</sup>. En segundo lugar, indicando que el florecimiento cultural helénico supuso el crepúsculo irreparable de valores correspondientes a etapas anteriores: así, el sentido de lo sagrado y la «sabiduría natural» de la era patriarcal; la cualidad colosalista y sobrehumana del arte egipcio (desplazada por el sentido griego de la medida y la proporción)<sup>54</sup>... Empieza así Herder a sugerir la presencia de una *ley de compensación* que exigiría que las sucesivas adquisiciones históricas se vean equilibradas por otras tantas pérdidas: «el recipiente humano no puede contener simultáneamente todas las perfecciones; [la Humanidad] debe siempre abandonar [dimensiones, valores] para poder avanzar»<sup>55</sup>.

<sup>49</sup> HERDER, J.G., *Auch eine Philosophie ...*, cit., p. 22.

<sup>50</sup> Cf. WINCKELMANN, Johann J., *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst* (1755) y *Geschichte der Kunst des Altertums* (1763-68).

<sup>51</sup> HERDER, J.G., *Auch eine Philosophie ...*, cit., p. 23.

<sup>52</sup> «Herder execraba la palabra *clásico* [...]» (ERGANG, R.R., o.c., p. 185); «Herder utilizaba el concepto de lo clásico sólo en sentido negativo» (GAIER, Ulrich «Von nationaler Klassik zur Humanität: Konzepte der Vollendung bei Herder», en OTTO, Regine (ed.), *Nationen und Kulturen: zum 250. Geburtstag Johann Gottfried Herders*, Würzburg, Königshausen u. Neumann, 1996, p. 58). «[Herder] condena la noción misma de clasicismo y de renacimiento en general: el ideal de originalidad repudia toda imitación» (ROUCHÉ, M., o.c., p. 89). La condena del clasicismo (la tesis según la cual los artistas contemporáneos deberían todavía buscar inspiración en ciertos modelos canónicos de la Antigüedad) había sido ya uno de los hilos conductores de los *Fragmentos sobre la nueva literatura alemana* (1766-67). La malhadada costumbre de imitar simiescamente [*nachaffen*] las obras «clásicas» asfixia la floración del verdadero genio y sólo alumbra pastiches (cf. HERDER, J.G. *Über die neuere Deutsche Literatur: eine Beilage zu den Briefen, die neueste Literatur betreffend*, cit., p. 208).

<sup>53</sup> HERDER, J.G., *Auch eine Philosophie...*, cit., ps. 158-160.

<sup>54</sup> «[...] el coloso se rebajó a estatua; el templo gigantesco, a escenario [...]», HERDER, J.G., *Auch eine Philosophie...*, cit., p. 24.

<sup>55</sup> «[...] das menschliche Gefäß ist einmal keiner Vollkommenheit fähig: muss immer verlassen, indem es weiter rückt», HERDER, J.G., *Auch eine Philosophie...*, cit., p. 25.

## Roma

La sensibilidad historicista y pacifista de Herder sólo podía albergar hostilidad hacia Roma, el pueblo imperialista y uniformizador por excelencia<sup>56</sup>. Pero si Herder hubiera exteriorizado sin ambages esa aversión, habría traicionado sus propios postulados filosóficos (que, como sabemos, enfatizan la inconmensurabilidad de las sucesivas cosmovisiones, sensibilidades y mundos culturales, y, por tanto, la improcedencia de condenar a una de ellas desde los valores de cualquier otra). Se obliga, pues, a descubrir aspectos admirables en la empresa romana; pondera, *à contre coeur*, las clásicas virtudes republicanas: sobriedad, patriotismo, disciplina, virilidad ...<sup>57</sup> Incluso la subyugación de todos los pueblos mediterráneos bajo el águila romana (que, en cuanto devoto de las identidades nacional-culturales, no podía sino disgustarle) no dejó de tener aspectos «grandiosos»: «su edificio estatal y militar, sus planes y medios de ejecución... ¡un coloso que abarca el mundo entero! ¿Podía cometerse una travesura en Roma sin que corriese la sangre en tres continentes?»<sup>58</sup>, pregunta Herder con impostada admiración (e íntimo horror). Pero su esfuerzo laudatorio muestra fisuras en algún lugar: si, de un lado, la vocación ecuménica de Roma permite presentar a ésta como «la madurez del destino del mundo antiguo», de otro lado, Herder no puede omitir totalmente la mención de las culturas autóctonas profanadas: «se rompió el muro que separaba entre sí a las naciones, se dio el primer paso hacia la destrucción de todos los caracteres nacionales, hacia la confusión de todos [los pueblos] en un mismo molde, al que se llamó el *pueblo romano*»<sup>59</sup> (Herder entrecomilla irónicamente la expresión «pueblo romano», como sugiriendo que un «pueblo universal» es un engendro artificioso y una *contradictio in terminis*)<sup>60</sup>.

<sup>56</sup> Para Herder, señala W. Malsch, Roma es sinónimo de «opresión y conquista»: cf. MALSCH Wilfred, «Nationen und kulturelle Vielfalt in Herders Geschichtsphilosophie», en OTTO, R.(ed.), *Nationen und Kulturen*, cit., p. 121.

<sup>57</sup> «¡Virtud romana! ¡Espíritu romano! ¡Orgullo romano! La generosa capacidad del alma para apartar de sí los deleites, la molicie, incluso los placeres más refinados, y actuar [sólo] por la patria [...]. Fue, en fin, el grandioso designio, tenazmente sostenido, de no darse por satisfechos hasta ver al águila romana cubriendo la totalidad del orbe», HERDER, J.G., *Auch eine Philosophie...*, cit., p. 26.

<sup>58</sup> HERDER, J.G., *Auch eine Philosophie...*, cit., p. 26.

<sup>59</sup> «Todos los pueblos bajo el yugo romano dejaron en cierto modo de ser los pueblos que eran», concluye Herder (HERDER, J.G., *Auch eine Philosophie...*, cit., ps. 27-28).

<sup>60</sup> Lo que en *Otra filosofía de la Historia* es sólo crítica velada se convertirá en *Ideas para una filosofía...* en desaforada filípica anti-imperialista; acusa ahora Herder a los romanos de todo tipo de crímenes, con especial énfasis en lo que hoy llamaríamos «genocidio cultural»: «¿Y cuál fue el resultado de tanto trabajo [las conquistas romanas]? Destrucción y muerte. No cuento sólo los hombres que de ambos lados se mataron [...]; la mayor desgracia fue la destrucción de sus comunidades [...]. Tanto si estos pueblos eran trasladados a Roma, como cuando eran tratados como súbditos o hasta colonias, nunca recuperaban su prístino vigor [...]. Tarde o temprano, las leyes y costumbres romanas regían en todas partes [...]. Apenas de algunos [de los pueblos subyugados] se conservó su raza y específica mentalidad [...]. Hasta el nombre de este pueblo [se refiere aquí a los galos] se extinguió;

## LA EDAD MEDIA

La interpretación herderiana de la Edad Media pretende valorar a ésta como un mundo cultural con entidad propia, y no como un paréntesis tenebroso entre los esplendores grecorromanos y las Luces de la modernidad. El concepto «Edad Media» fue acuñado por polígrafos del Renacimiento (Bossi, Keller), y desde el primer momento aparece nimbado de una aureola negativa: los humanistas cargan las tintas sobre la barbarie del Medievo para así mejor resaltar, por contraste, la trascendencia de su propia empresa regeneradora. Por tanto, se decreta la Edad Media para celebrar su final. En realidad, cada uno de los grandes protagonistas de la Modernidad acuña una Edad Media a la medida de sus necesidades auto-legitimatorias: para el Renacimiento, la Edad Media será la época del estancamiento técnico-científico y la decadencia cultural; para la Reforma, el Medievo significa la corrupción de las esencias cristianas originarias a manos del Papado y de la jerarquía eclesiástica. Frente al desdén de humanistas y protestantes, Herder despliega una valiente reivindicación de la Edad Media, contribuyendo así a lanzar la moda medievalista que hará furor entre los románticos. Ahora bien, la rehabilitación herderiana del Medievo se urde en torno a claves *étnicas*: Herder no reivindica tanto una Edad Media *cristiana* –según hará, por ejemplo, el Novalis de *La Cristiandad o Europa*– como una Edad Media *germánica*.

Herder, basándose en el origen germánico de los reinos surgidos de la descomposición del Imperio Romano de Occidente, «germaniza» en cierto modo la totalidad de la Edad Media. Por lo demás, la idea de una «Edad Media germánica» no debería ser entendida como una alternativa hermeneútica al modelo de «Edad Media cristiana». En efecto, en Herder se aprecia también en ocasiones la tentación de germanizar lo cristiano. Lo ha hecho notar, por ejemplo, Gustavo Bueno: «Herder tiene buen cuidado de subrayar que Cristo no fue educado por los judíos, y que fue con los germanos como el cristianismo alcanzó su universalidad»<sup>61</sup>. La pulsión germanizadora, en efecto, se manifiesta en una tendencia a, de un lado, desjudaizar<sup>62</sup> y, de otro,

su religión tan peculiar, su cultura y su idioma fueron exterminados [...]» (HERDER, J.G., *Ideas para una filosofía...*, cit., pp. 460-465); «los romanos, que pretendían llevar la luz al mundo, no dejaron a su paso más que la noche oscura» (HERDER, J.G., *Ideas para una filosofía ...*, cit., p. 463). Resplandece aquí otra de las dimensiones características del historicismo herderiano: lo que podríamos llamar «pluralismo» histórico-cultural, la convicción de que es positivo que existan muchas culturas y mentalidades distintas, y que la destrucción de una sola de ellas representa una pérdida irreparable para la Humanidad.

<sup>61</sup> BUENO, Gustavo, *El mito de la cultura: ensayo de una filosofía materialista de la cultura*, Barcelona, Prensa Ibérica, 1997, p. 60.

<sup>62</sup> «Herder a commencé par vouloir éliminer de la religion chrétienne les vestiges du judaïsme» (ROUCHÉ, M., o.c., p. 53). En el *Diario de mi viaje en el año 1769* había llegado Herder a sugerir una reformulación del Padre Nuestro que permitiera prescindir de los términos de resonancia demasiado hebraica: «La oración de Cristo [...] posee un tinte judeo-helenístico [*eine Jüdisch-Hellenistische Farbe*] y, dado que lo tenemos diariamente en los labios, debería ser traducido en palabras cortas y comprensibles, como las que Cristo

desromanizar o deslatinizar al cristianismo. Herder tiende a enfatizar la novedad radical del mensaje evangélico, a ignorar o minimizar los elementos de continuidad respecto al judaísmo; así, en *Ideas ...* : «[Jesús] fue educado lejos de la docta sabiduría de su nación, decadente ya en extremo»<sup>63</sup>. La obra de Herder, por lo demás, aparece manchada por aislados ramalazos antisemitas («A los judíos los consideramos aquí solamente como una planta parasitaria que se pegó a todas las naciones europeas, chupando su savia en mayor o menor medida», escribirá en las *Ideas ...*)<sup>64</sup>. De otra parte, la «romanización»

utilizaría hoy para rezar con niños» (HERDER, J.G., *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, Stuttgart, Reclam, 1992, p. 44).

<sup>63</sup> HERDER, J.G., *Ideas para una filosofía ...*, cit., p. 545.

<sup>64</sup> HERDER, J.G., *Ideas para una filosofía ...*, cit., p. 540. En el mismo párrafo, sin embargo, ofrece Herder un contrapunto a estas descalificaciones: reconoce que «es innegable que por medio de ellos se conservó la literatura hebrea, como también que en los tiempos del oscurantismo medieval propagaron la ciencia, la medicina y la filosofía [...] y también se realizaron por medio de ellos otras cosas buenas». Y termina con una llamada a la emancipación y la tolerancia, digna de un Lessing o un Moses Mendelssohn: «Vendrá una época en que en Europa nadie preguntará ya quién sea judío o cristiano, porque también el judío vivirá entonces conforme a las leyes europeas y contribuirá al bien de la nación. Sólo una Constitución bárbara se lo ha podido impedir hasta ahora [...]» (op. cit., p. 540). Las relaciones de Herder con la cultura judía fueron, como ha indicado H.J. Werlen, complejas y ambivalentes (cf. WERLEN, Hans-Jakob, «Multikulturalismus, Postmoderne und Herder», en OTTO, R. (ed.), *Nationen und Kulturen*, cit., p. 311); esa ambivalencia ha conducido a algún comentarista a conclusiones precipitadas acerca de un supuesto antisemitismo visceral de Herder (Cf. ROSE, Paul Lawrence, *Revolutionary Antisemitism in Germany from Kant to Wagner*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1992, ps. 97ss.). En realidad, buceando en la obra de Herder es factible espigar valoraciones desconcertantemente contradictorias: en *Adrastea* (1802) encontramos una poco amable alusión a los judíos, descritos como «un pueblo asiático, ajeno a nuestro continente» (HERDER, J.G. *Adrastea*, en *Sämtliche Werke*, vol.24, p. 63); en las *Cartas sobre el estudio de la teología*, sin embargo, Israel es ensalzado como «el más excelente pueblo de la tierra, en su origen y en su desarrollo hasta el día de hoy [...] único [...] tanto en sus virtudes como en sus defectos» (HERDER, J.G. *Briefe das Studium der Theologie betreffend*, en *Sämtliche Werke*, vol.10, p. 139). Del legado judío, a Herder le interesan sobre todo las Escrituras: obras como *Fragmentos para una arqueología del Oriente* (1769), *El más antiguo documento de la Humanidad* (1774), *Comentarios al Nuevo Testamento a partir de una nueva fuente oriental* (1775) o *Sobre el espíritu de la poesía hebraica* (1782) muestran a Herder como un destacado precursor de la exégesis bíblica moderna (los *Fragmentos...* y *Sobre el espíritu...* resultan audaces en la medida en que tratan a la Biblia más como un canto nacional –atendiendo sobre todo a los aspectos poéticos o estéticos– que como un vehículo de la Revelación: cf. HERDER, J.G. *Fragmente zu einer Archäologie des Morgenlandes*, en *Sämtliche Werke*, vol.6, pp. 3 ss.; HERDER, J.G. *Vom Geist der Ebräischen Poesie*, en *Sämtliche Werke*, vol.11, ps. 213 ss.). Es cierto que en las obras exegéticas Herder tiende a condenar, por irracionales y dogmáticos, los métodos rabínicos de interpretación de las Escrituras: «la única forma divina de interpretación es la natural, la racional; las ensoñaciones rabínicas [*rabbinische Träumereien*], que no se basan en nada, no lo son» (HERDER, J.G. *Adrastea*, cit., p. 351); pero ello no necesita ser visto como un ataque al judaísmo en su conjunto, sino, en todo caso, al conservadurismo rabínico (la judería europea se encuentra en el siglo XVIII en una importante encrucijada, desgarrada entre la dirección tradicionalista encarnada por el *gaon* de Vilna, la heterodoxia hassídica de Ba'al Shem Tob y la tendencia liberal representada por la *Haskalah* o Ilustración judía, cuyo portavoz más relevante será Mendelssohn). Este constante interés de nuestro autor hacia Israel y su Libro ha llevado a E. Adler a sostener que Herder fue en realidad un «amigo de los judíos», obligado, en cuanto clérigo cristiano, a disimular esa simpatía mediante ocasionales concesiones al antisemitismo ambiental (cf. ADLER, Emil, «Johann Gottfried Herder und das Judentum», en MUELLER-VOLLMER, Kurt, *Contributions*

(en el sentido de juridificación, institucionalización, etc.) del cristianismo a partir del Edicto de Milán es vista por Herder como una desgracia, una enfermedad que corrompe el espíritu originario de aquél: ello se aprecia en las frecuentes invectivas contra el Papado y la evaluación negativa del papel histórico de la «jerarquía romana» en la Europa medieval, expuestas en el libro XIX de *Ideas .... Precursor y principal exponente de esta interpretación «germanizadora» (desjudaizante y desromanizante) del cristianismo lo fue, por supuesto, el propio Lutero<sup>65</sup>, que se siente llamado a liberar al cristianismo de la «cautividad babilónica» a que lo ha sometido durante siglos la Iglesia romana, y apela *A la nobleza cristiana de la nación alemana* (1520) como brazo ejecutor de esa revolución o restauración religiosa. En lo que se refiere a las relaciones con el judaísmo, Lutero, tras unos comienzos tolerantes, evolucionó en los últimos años de su vida hacia posiciones violentamente antisemitas, como puede apreciarse en su opúsculo *De los judíos y sus mentiras* (1543)<sup>66</sup>.*

El hecho de que Herder desee resaltar más la componente *germánica* del Medioevo que su componente *cristiana*, explica que en *También una filosofía de la Historia* la atención se centre preferentemente, no en la Baja Edad Media (las Cruzadas, la Escolástica, el esplendor del Papado... el apogeo de la *christianitas*), sino en el período más brumoso y desdeñado por los progresistas: la

*from the International Herder Conference (Nov. 5-8, Stanford, California)*, Berlín-Nueva York, Walter de Gruyter, 1990, p. 398). En las alusiones de Herder a Israel, indica Adler, se aprecia casi siempre una técnica de «compensación»: las alabanzas vienen siempre precedidas o seguidas por alguna crítica. En términos relativos, no cabe duda de que Herder aparece como uno de los intelectuales del siglo XVIII más clementes con el judaísmo. La Ilustración fue mayoritariamente antisemita: Montesquieu se refiere a los judíos como «una nación cubierta por la infamia» (*El espíritu de las leyes*, XXI, 20); para Voltaire, se trata de un «pequeño pueblo nuevo, ignorante, grosero, ajeno siempre a las artes» (voz «Abraham» en *Diccionario filosófico*); para Diderot, de una «nación ignorante y supersticiosa» (voz «Judíos» en la *Enciclopedia*); D'Holbach ve en ellos a los «enemigos de la raza humana» (*El espíritu del judaísmo*)... Lessing (en *Los judíos* o en *Nathan el sabio*) aparece casi como la única excepción dentro de este panorama hostil. Para las relaciones de Herder con el judaísmo, cf., además de los ya citados, WEISSBERG, Johann, «Juden oder Hebräer? Religiöse und politische Bekehrung bei Herder», en BOLLACHER, Martin (ed.), *Johann Gottfried Herder: Geschichte und Kultur*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1994, ps. 191 ss.; GROSMANN J., «Herder and the Language of Diaspora Jewry», en *Monatshefte* 86-1 (1994) 59 ss.; MENZE, Ernest A., «Herder and the "Jewish Nation" – Continuity and Supersession», en OTTO, R. (ed.), *Nationen und Kulturen*, cit., pp. 471 ss.

<sup>65</sup> «El profundo respeto de Herder por las Escrituras judías no le impidió propugnar continuamente la *germanización* de su espíritu, tal como había sido iniciada por Martín Lutero» (MENZE, E.A., o.c., p. 483).

<sup>66</sup> «Voy a ofrecer una sincera sugerencia: primero, prender fuego a las sinagogas [...]; segundo, hay que despojarlas de sus casas y destruirlas [...]; hay que quitarles los libros de oraciones y los libros del Talmud [...], prohibir a los rabinos que enseñen [...]» (LUTERO, Martín, *Acerca de los judíos y sus mentiras*, en VIDAL, César, *Textos para la Historia del pueblo judío*, Madrid, Cátedra, 1995, p. 222). El panfleto del Reformador ha podido ser catalogado por P. Johnson como «la primera obra del antisemitismo moderno y un paso gigantesco por el camino que llevó al Holocausto» (JOHNSON Paul, *La historia de los judíos*, trad. de A. Leal, Buenos Aires, Vergara, 1991, p. 248).



Edad Oscura en la que Cristo aún no había triunfado totalmente sobre Odín y Wotan, la violenta Alta Edad Media, agitada por el *furor nordicus*. Acogiéndose al esquema que ya empleara Tácito en su *Germania*, Herder contrapone a la molición de la Roma bajoimperial el rudo vigor juvenil de los invasores bárbaros. El «hombre nuevo del Norte» (la «bestia rubia» de Nietzsche) habría introyectado nuevas energías en la cansada latinidad<sup>67</sup>:

«Sin duda [los pueblos germánicos] despreciaban las artes y las ciencias, la opulencia y el refinamiento, que habían arruinado a la Humanidad; pero, en lugar de las ciencias, proponían la naturaleza; en lugar de las artes, el buen sentido nórdico; en lugar de refinamientos, costumbres fuertes y buenas, aunque rudas. ¡Y cómo palpitaba todo ello! [...] ¡Cómo respiraban sus leyes coraje viril, sentido del honor, confianza en la inteligencia y en la lealtad y veneración a los dioses!»<sup>68</sup>.

Compárese este texto con el conocido pasaje en que Voltaire denuncia con aspasamiento la barbarie de «todas esas leyes sálicas, ripuarias y borgoñonas»<sup>69</sup>; según Voltaire, «cuando [el historiador] pasa de la Historia del Imperio romano a la de los pueblos que desgarraron su mitad occidental, se asemeja a un viajero que, al salir de una ciudad soberbia, se encuentra de pronto en un desierto cubierto de ortigas»<sup>70</sup>. Agotada la energía creativa de las culturas mediterráneas, la Edad Media representa sobre todo para Herder un nuevo comienzo histórico, protagonizado por los pueblos germánico-nórdicos. La nota común que confiere algún tipo de unidad al mosaico de reinos medievales europeos es, además de la fe cristiana, el linaje alemán compartido por todos ellos; la Europa medieval viene a ser para Herder una especie de gran comunidad pangermánica:

<sup>67</sup> «Llegan los bárbaros, gigantes del Norte de Europa, a quienes los concurvados romanos les parecen enanos; devastan a Roma e inyectan nuevas fuerzas a la agotada Italia, demostración terrible y benigna a la vez de que toda perversión en la naturaleza lleva en sí misma a su castigo y destrucción» (HERDER, J.G., *Ideas para una filosofía ...*, cit., p. 471). La «perversión» a la que se refiere Herder es la relajación de las costumbres en la Roma bajoimperial, además de la constante depredación practicada por Roma desde sus orígenes sobre los pueblos circundantes. Los bárbaros, además de aportar frescura y sangre nueva, ponen fin a la lamentable agonía de la Roma decadente: «Durante siglos enteros, la Roma moribunda se agita entre las más atroces convulsiones en su lecho de muerte [...]» (Ibid., p. 470).

<sup>68</sup> HERDER, J.G., *Auch eine Philosophie...*, cit., p. 42.

<sup>69</sup> Voltaire acusa a los pueblos germánicos de haber contagiado su barbarie a los mediterráneos; en el Derecho germánico, por lo demás, no ve más que brutalidad: «[...] les Sauvages qui passèrent le Rhin rendirent les autres peuples sauvages [...] Qu'on en juge par ces Lois saliques, ripuaires, bourguignonnes [...] La pauvreté et la rapacité avaient évalué à prix d'argent la vie des hommes, la mutilation des membres, le viol, l'inceste, l'empoisonnement [...]. La jurisprudence était celle de la férocité et de la superstition [...]» (VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, París, Garnier-Bordas, 1990, p. 309).

<sup>70</sup> «Lorsqu'on passe de l'histoire de l'empire romain à celle des peuples qui l'ont déchiré dans l'Occident, on ressemble à un voyageur qui, au sortir d'une ville superbe, se trouve dans des déserts couverts de ronces [...]» (VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs*, cit., pp. 309-310).

«¡Esta pluralidad de reinos! ¡Esta coexistencia de comunidades hermanas! Todas de un mismo linaje alemán, todas organizadas según un mismo ideal consuetudinario, todas creyentes en una misma religión [...]»<sup>71</sup>.

Al convertir la Edad Media en «edad germánica», Herder se asocia a una tendencia general del *Sturm und Drang*. La idealización nacionalista de lo medieval venía siendo ensayada por ciertos literatos alemanes desde mediados del siglo XVIII (así Bodmer, con la publicación de la segunda parte del *Nibelungenlied* en 1757 y de su *Sammlung der Minnesinger* en 1758-59). Los *Sturm-und-Dränger*, hastiados de la tutela cultural francesa, se rebelan contra ella en nombre de unos supuestos valores medieval-germánicos (pasión, honor, religiosidad, introspección...), que vendrían a oponerse a otros tantos contravalores franco-latino-clásicos (equilibrio, contención, etc.). Pero será Herder el verdadero apóstol del medievalismo nacionalista en Alemania; ya en las *Cartas sobre literatura alemana* (1764-66) había reivindicado apasionadamente los *Minnelieder*: hay que rescatarlos del olvido, compilarlos, difundirlos<sup>72</sup>... Y aconseja a los poetas alemanes que se olviden de la rancia mitología grecolatina y busquen inspiración en la menos trillada mitología germano-escandinava<sup>73</sup>.

<sup>71</sup> HERDER, J.G., *Auch eine Philosophie...*, cit., p. 54. Naturalmente, el énfasis sobre el linaje germánico de los reinos medievales entraña una tergiversación histórica: las entidades políticas fundadas por los invasores bárbaros sobre las ruinas del Imperio de Occidente (el reino hispano-visigodo, el franco, el ostrogodo, etc.) fueron en su mayoría efímeras; la continuidad entre, por ejemplo, el reino hispano-visigodo de los siglos VI y VII y el astur-leonés de los siglos IX y siguientes es más fabulosa que real (el «mito gótico» —que sostiene la continuidad dinástica entre la monarquía visigótica y la asturiana— surge en el siglo X con la *Crónica de Alfonso III*: cf. al respecto JUARISTI, Jon, *El bosque originario: genealogías míticas de los pueblos de Europa*, Madrid, Santillana, 2001, p. 255 ss.). Por otra parte, la relevancia del componente demográfico germánico en tales entidades fue pequeña: las decenas (o, como mucho, centenares) de miles de invasores francos o visigodos se disolvieron a la vuelta de unos años en la masa mucho mayor de población galorromana o hispanorromana originaria. Ello no empece para que el mito del origen germánico de las monarquías y aristocracias europeas haya sobrevivido durante siglos: sobre ese mito giraba, por ejemplo, la novela de F. de la Motte Fouqué *El anillo mágico* (1812), en la que cabría conjeturar una posible influencia del pensamiento de Herder. Cf. DE LA MOTTE FOUQUÉ, Friedrich, *Der Zauberring*, [reproducción fotomecánica de la edición de 1812], Hildesheim-Zürich-Nueva York, Georg Olms Verlag, 1989.

<sup>72</sup> HERDER, J.G., *Über die neuere Deutsche Literatur: eine Beilage zu den Briefen, die neueste Literatur betreffend*, cit., p. 368; volverá sobre ello en *Páginas dispersas*: «Sería muy deseable que se escribiera un completo estudio crítico de las crónicas y leyendas de la Edad Media» (HERDER, J.G., *Zerstreute Blätter*, 6te. Sammlung, en *Sämtliche Werke*, vol.16, p. 389). El llamamiento de Herder encontraría amplio eco en la generación romántica: en 1803 publicará L. Tieck su colección de *Minnelieder aus dem schwäbischen Zeitalter*; en 1806, A.v.Arnim y C. Brentano publican *Des Knaben Wunderhorn*, una recopilación de viejas baladas germánicas; en 1807, lanza F.H.v. der Hagen su versión alto-alemana del *Nibelungenlied*; los hermanos Grimm publicarán en 1811 su estudio *Über den altdeutschen Meister-sang*, al que seguirán la célebrima compilación de los *Kinder und Hausmärchen* (1812-15) y las *Deutsche Sagen* (1816-18).

<sup>73</sup> Interesa precisar que el de Herder es un germanismo *sui generis*. Para empezar, emplea a menudo el término «alemán» [*deutsch*] en sentido muy amplio, como sinónimo de «germánico» (incluyendo aquí también lo anglosajón) o incluso «nórdico»: de ahí que las

El redescubrimiento de la Edad Media auspiciado por Herder iba a encontrar pronto un valedor nada desdeñable: el joven Goethe, con quien coincide en Estrasburgo en el invierno 1770-71, y que durante algún tiempo cae totalmente bajo su influjo (así lo reconocerá el autor de *Fausto* en su autobiografía *Poesía y verdad*)<sup>74</sup>. El Goethe herderiano de principios de los 70 producirá dos obras esenciales para el movimiento de recuperación de lo medieval en clave nacionalista: *Götz von Berlichingen* (publicada en 1773 y precursora de las innumerables novelas de ambiente medieval que serían escritas durante el Romanticismo) y el ensayo *Sobre la arquitectura alemana* (1772), en el que se reivindica el gótico (despreciado por el gusto neoclásico del XVIII) como un estilo característicamente «alemán»<sup>75</sup>, y que sería incluido en el volumen

eddas y sagas islandesas puedan ser vistas como un producto cultural «alemán». Muy significativamente, las contribuciones de Herder a la obra colectiva *Von deutscher Art und Kunst* (1773), reivindicadora del «estilo y el arte alemanes» (que incluía también los ensayos *Von deutscher Baukunst* y *Deutsche Geschichte*, debidos respectivamente a Goethe y Justus Möser, y que representó algo así como el escrito programático del movimiento *Sturm und Drang*) fueron un opúsculo sobre los poemas «caledonios» atribuidos al legendario bardo Ossian, hijo de Fingal (en realidad una falsificación del escocés James Macpherson, vagamente inspirada en retazos de antiguos cantos populares gaélicos) y otro sobre Shakespeare (cf. HERDER, J.G., «Auszug aus einem Briefwechsel über Ossian und die Lieder alter Völker» y «Shakespear» [sic], en HERDER, Johann Gottfried (ed.), *Von deutscher Art und Kunst*, Stuttgart, Reclam, 1994, ps. 5-62 y 63-92). Los antiguos celtas (Herder creyó en la autenticidad de los poemas ossiánicos) y el dramaturgo inglés son así arbitrariamente incluidos en el ámbito cultural alemán, entendido en el sentido abusivamente amplio característico de Herder. Cf. al respecto IRMSCHER, H.D., «Nachwort», en HERDER, J.G.(ed.), *Von deutscher Art und Kunst*, cit., 1994, p. 165. Por otra parte, la autoafirmación germanista en Herder no es, en la mayor parte de los casos, agresiva, ni se traduce en desprecio de las otras culturas, como muy acertadamente señala I. Berlin: «[Herder] celebra los orígenes germánicos porque son parte de su propia civilización y arrojan luz sobre ella, no porque la civilización germánica se sitúe en una posición superior respecto a otras en virtud de algún tipo de escala cósmica» (BERLIN, Isaiah, *Vico y Herder: dos estudios en la Historia de las ideas*, ed. de H. Hardy, trad. de C. González, Madrid, Cátedra, 2000, p. 232).

<sup>74</sup> La detenida descripción del encuentro y colaboración entre Goethe y Herder se encuentra en GOETHE, Johann Wolfgang, *Aus meinem Leben: Dichtung und Wahrheit*, vol.1, Berlín, Preussische Akademie der Wissenschaften, 1970, pp. 335 ss.

<sup>75</sup> La arquitectura medieval no era apreciada en el siglo XVIII (en fecha tan tardía como la segunda década del siglo XIX serán todavía destruidas las soberbias abadías románicas de Cluny y Jumièges [para vender sus piedras como material de construcción!]. Goethe reconoce que partía de un prejuicio negativo hacia lo «gótico», que para el gusto dieciochesco era sinónimo de «desordenado, antinatural, sobrecargado...»(GOETHE, Johann Wolfgang, «Von deutscher Baukunst», en HERDER, J.G.(ed.), *Von deutscher Art und Kunst*, cit., p. 99). Mas al visitar por primera vez la catedral de Estrasburgo recibe Goethe una inefable revelación estético-mística: «Una total, gran impresión llenó mi alma, la cual, como consistía en mil detalles armónicos, podía gustar y disfrutar, pero no racionalizar o explicar» (GOETHE, J.W., «Von deutscher Baukunst», cit., p. 99). El gusto neoclásico veneraba la simplicidad de líneas de los templos griegos y, consecuentemente, despreciaba la cualidad exuberante del arte gótico; Goethe intuye ahora que bajo la profusión de detalles y el entrecruzamiento de líneas característico de las catedrales góticas subyace un principio orgánico, unitario, simple. La armonía secreta entre el todo y las partes, entre lo simple y lo prolijo, es, para Goethe, la clave del arte gótico. De hecho, en la penumbra del crepúsculo, la miriada de partículas y detalles decorativos de la catedral dejan de ser nítidos, compactándose en «grandes masas»; el edificio parece entonces «sencillo y grande [einfach und gross]». Al amanecer, las grandes masas vuelven a «disgregarse en

colectivo *Sobre el estilo y el arte alemanes* (1773), impulsado por Herder. Pero los llamamientos de Herder a la revalorización de lo medieval encontrarían un eco más evidente en la generación inmediatamente posterior; como indica R.R. Ergang, en la sensibilidad de los románticos la nostalgia de lo medieval iba a sustituir a la nostalgia de la Antigüedad grecolatina, y una Edad Media idealizada sería transfigurada en la «edad de oro de la nación alemana»<sup>76</sup>.

Un segundo aspecto hace a la Edad Media atractiva para Herder: en lo político, «Edad Media» es sinónimo de fragmentación poliárquica y asimetría (frente a la centralización jerárquica característica de la monarquía absoluta posterior):

«¡Esos siglos de fermentación en los que todo se descompuso en pequeñas asociaciones, divisiones y hubo tantos, tantos eslabones! [Ello] mantuvo alejado durante largo tiempo al despotismo, verdadero monstruo devorador de la Humanidad, el cual lo engulle todo en nombre de la paz y la obediencia, imponiendo en realidad la muerte y la uniformidad»<sup>77</sup>.

Como vemos, Herder idealiza el Estado medieval (descentralizado, corporativo) como contramodelo del Estado contemporáneo (centralista, artificial, uniformizador), hacia el cual alimenta una honda hostilidad. Frente a la verticalidad y la concentración de poder características del despotismo ilustrado, la sociedad medieval –tal como es idealizada por Herder– ofrecería un ensamblamiento orgánico y horizontal de «comunidades» de variada especie: gremios, estamentos, ciudades autónomas... El poder, lejos de estar concentrado en la cúspide, se dispersa y reparte en muchos niveles. Y así como los gremios, municipios, etc. se asocian flexible y asimétricamente para formar el reino, así los reinos se agrupan en la *christianitas*, esa vaga entidad supranacional que, como se preocupa de aclarar Herder, no equivalía en modo alguno a una «monarquía universal»:

innumerables partículas», los detalles «recobran la vida» (op. cit., p. 100). Y además, esa dialéctica orgánica entre lo sencillo y lo profuso es una invención alemana: Goethe reivindica para Alemania la paternidad del arte gótico (con absoluta desvergüenza histórica: en realidad, el gótico nace a mediados del siglo XII en la Isla de Francia). Frente a una arquitectura greco-latina basada en la columna, los alemanes, sostiene Goethe, han inventado una nueva manera de construir, basada en el muro. Propone, pues, que se llame en lo sucesivo «estilo alemán» a lo que hasta ahora se ha conocido como estilo gótico: «El estudioso alemán del arte [...] debería dar gracias a Dios de poder proclamar muy alto que esto [el gótico] es arquitectura alemana, nuestra arquitectura, algo de lo que el italiano no puede ufanarse, y mucho menos el francés» (op. cit., p. 101). La vindicación goethiana del gótico encontró un eco perdurable entre sus compatriotas; en la generación siguiente iban a proliferar los amantes de las catedrales, desde A. Wilhelm y F. Schlegel hasta S. Boisserée.

<sup>76</sup> «La Edad Media reemplazó pronto a los tiempos griegos y romanos como época ideal para los románticos. La literatura alemana medieval era vista por ellos como libre de cualesquiera influencias foráneas y, por tanto, característicamente alemana», ERGANG, R. R., o.c., p. 234.

<sup>77</sup> HERDER, J.G., *Auch eine Philosophie...*, cit., p. 42.

«¡Tantas naciones hermanas sin [necesidad de] monarquía universal! ¡Cada rama representaba, por así decir, un todo por sí mismo, y generaba sus propios vástagos! Crecían las unas junto a las otras, se entrelazaban, se confundían, cada una con su savia propia [...]»<sup>78</sup>.

Los reinos medievales se saben vinculados por un parentesco espiritual, pero en el seno de la *christianitas* cada nación mantiene su identidad (de la misma forma que, en el interior de cada reino, los estamentos, ciudades, etc. preservan un grado importante de autonomía). El orden político preferido por Herder se parecería mucho a eso; Herder abomina del Estado-mecanismo dieciochesco, y sueña con una especie de Estado-organismo corporativo (laxo, «democrático», *gemeinschaftlich*)<sup>79</sup> cuya mejor expresión histórica cree encontrar en la Europa medieval.

## LA MODERNIDAD

Herder refunde Renacimiento con Ilustración en una sola época histórica: los tiempos modernos, «nuestro siglo» (que abarca en realidad tres: del XVI al XVIII)<sup>80</sup>. La presenta bajo una luz negativa: la revitalización medieval-germánica se agota hacia el siglo XV; se abre entonces una etapa de esclerosis. Herder retoma ahora el esquema de las etapas biológicas (que no había aplicado en el caso de la Edad Media, durante la cual el reloj de la Humanidad parece haber marchado venturosamente hacia atrás: hacia la juventud, hacia un nuevo comienzo); si la distintas civilizaciones antiguas habían sido vistas como otras tantas fases de la infancia y adolescencia histórico-universales, la Modernidad va a aparecer como la senectud. Y si el reverdecimiento medie-

<sup>78</sup> HERDER, J.G., *Auch eine Philosophie...*, cit., p. 54. M. Rouché ha analizado esto con gran penetración de la forma en que Herder idealiza la «comunidad orgánica» medieval como antítesis del Estado «racional» característico del despotismo ilustrado (la Prusia de Federico II): «La Edad Media descrita por Herder es un mito político y cultural, antirracionalista y anti-fredericiano; defiende el principio de las nacionalidades y, en el interior de cada pueblo, la autonomía de las corporaciones, de las diferentes clases frente al poder central. [Herder] opone el Estado-organismo corporativo de la Edad Media a la monarquía centralizada del siglo XVII y al despotismo ilustrado del XVIII» (ROUCHÉ, M., o.c., p. 28).

<sup>79</sup> La vida social medieval, tal como es idealizada por Herder, presentaría los rasgos característicos de la *Gemeinschaft* de Tönnies: inmediatez, relaciones cara a cara, «escala humana», etc. Así lo hace notar W. Förster: «[La Edad Media] se caracteriza según Herder por la asociación de individuos libremente colaboradores con el todo, vinculados por relaciones personales directas, encuadrados inmediatamente en comunidades democráticas, no dominados por un poder coactivo y soberano que se contraponga a ellos» (FÖRSTER, Wolfgang, «Herders Zivilisationskritik als Bestandteil seiner Auffassung von der Nation», en OTTO, R.(ed.), *Nationen und Kulturen: zum 250. Geburtstag Johann Gottfried Herders*, cit., p. 171).

<sup>80</sup> Como indica M. Maurer, Herder se refería a «nuestro siglo» en el mismo sentido en que Voltaire se refería al «siglo de Luis XIV», es decir, como sinónimo de una mentalidad y un período cultural, más que de un concreto lapso cronológico (cf. MAURER, M., o.c., p. 141).

val se había debido a la irrupción en la Historia de los pueblos germánicos, la decrepitud moderna puede ser asociada también a la crisis de la identidad nacional germánica; en esa medida, las esperanzas de un segundo «nuevo comienzo» en la Historia universal parecerían vincularse a las de un renacimiento nacional germánico. Existe un nexo entre el declive de Alemania como nación y la decadencia de la especie en su conjunto.

En su propio siglo, Herder descubre sobre todo defectos: arrogancia infundada (frente a las culturas no occidentales y frente a las épocas premodernas), «espíritu filosófico»<sup>81</sup> (intelectualismo, hipertrofia de la razón en detrimento de otras facultades humanas)<sup>82</sup>, superficialidad, Estado-máquina invasivo y metomentado, imperialismo europeo (Herder fue uno de los pioneros de lo que podríamos llamar «ideología de la descolonización»), cosmopolitismo inane, desdibujamiento de las identidades nacionales... Reconoce el progreso técnico-científico característico de la Modernidad, pero niega que tales avances materiales aporten a los hombres perfeccionamiento moral o una vida más plena:

«¿Debe haber ahora en Europa más virtud que cuanta haya jamás habido en todo el mundo? ¿Y por qué? ¿Porque hay más ilustración [*weil mehr Aufklärung darin ist*]? Creo que justamente por esa razón hay menos, y no más virtud. ¿En qué consiste —habría que preguntar a los aduladores de nuestro siglo— ese incremento de virtud debido a la ilustración? ¡Ilustración! Sabemos ahora tantas cosas más, escuchamos y leemos tanto, que nos hemos vuelto, a causa de ello, delicados, pacientes, apacibles, inactivos»<sup>83</sup>.

Ilustración (racionalismo, predominio del intelecto) es para Herder, como vemos, sinónimo de reblandecimiento, de pérdida de energía vital. La mansedumbre dieciochesca («nos hemos vuelto más delicados, pacientes, apacibles, inactivos») es interpretada por él como debilidad, flacidez espiritual. El incremento de conocimientos y del dominio técnico sobre la naturaleza no favorece necesariamente el progreso moral: los hombres del siglo XVIII pueden ser más sabios que los de otras épocas, pero son menos virtuosos. Herder intuye aquí problemas («dialéctica de la Ilustración», entronización de la «razón instrumental» en detrimento de otras formas de racionalidad, etc.)

<sup>81</sup> Sobre el *philosophischer Geist*, cf. HERDER, J.G., *Auch eine Philosophie...*, cit., pp. 60-61.

<sup>82</sup> El hombre del XVIII, piensa Herder, cultiva desmesuradamente su entendimiento abstracto (*Verstand*), dejando que se atrofien la sensibilidad, el instinto y el impulso vital. Se produce así una *especialización* unilateral del sujeto que equivaldría a deshumanización, a ruptura del equilibrio primigenio: «dificilmente nuestra especie puede haber sido hecha para la sola especulación o la pura contemplación» (HERDER, J.G., *Ideas para una filosofía...*, cit., p. 270). Herder parece suponer que en el pasado no se daba ese tipo de descompensación o «autonomización» de las facultades humanas: para las culturas primitivas («los salvajes»), pensamiento, emoción y acción eran una misma cosa (cf. HERDER, J.G., «Auszug aus einem Briefwechsel über Ossian und die Lieder alter Völker», en HERDER, J.G.(ed.), *Von deutscher Art und Kunst*, pp. 34-35).

<sup>83</sup> HERDER, J.G., *Auch eine Philosophie...*, cit., p. 80.

que serán abordados en el siglo XX por la Escuela de Francfort. En este sentido, representa una excepción respecto a la fascinación general que los descubrimientos científico-técnicos ejercían sobre los pensadores de la época (piénsese en la veneración de Voltaire hacia Newton, o en la celebración de la ciencia y la técnica como glorias del espíritu humano oficiada por D'Alembert en el *Discurso preliminar* de la *Enciclopedia*). Los avances científicos de las últimas décadas no demuestran la superioridad intelectual del hombre moderno sobre el de otros tiempos (Herder rechaza los «elogios excesivos tributados a la inteligencia humana»<sup>84</sup> por los entusiastas de la ciencia); los descubrimientos y avances en ese campo muchas veces son fortuitos: se trata de «pequeños azares, hallazgos casuales [*Funde*], más que inventos [*Erfindungen*]»<sup>85</sup>.

<sup>84</sup> HERDER, J.G., *Auch eine Philosophie...*, cit., p. 56.

<sup>85</sup> HERDER, J.G., *Auch eine Philosophie...*, cit., p. 56. Curiosamente, el origen «humilde» y no intencional de algunos descubrimientos científicos (reacciones químicas fortuitas en los alambiques, etc.) había sido ya reconocido precisamente por Francis Bacon, el gran profeta de la revolución científico-técnica (*Novum Organum*, I, 8 y 73).