

Documentos de Trabajo

n° 53

Derroteros de la Filosofía de la Historia de Herder a Hegel

Gisela Catanzaro

Marzo de 2010



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES GINO GERMANI
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
ARGENTINA

Los DOCUMENTOS DE TRABAJO son elaboraciones de investigadores del Instituto. Previo a su publicación, estos documentos son evaluados por dos especialistas en el tema y luego discutidos en un Seminario, con la presencia de los autores/as y de investigadores del Instituto.

ISBN 978-950-29-1199-1

Fecha: marzo de 2010

Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales. UBA
Uriburu 950, 6° piso
(C1114AAB) Buenos Aires. Argentina
Teléfono: (5411) 4508-3815; Fax: (5411) 4508-3822
e-mail: iigg@sociales.uba.ar
Centro de Documentación e Información
e-mail: cdi@sociales.uba.ar
<http://www.sociales.uba.ar>

Resumen

Si la “historia” constituye una categoría insoslayable de las ciencias sociales contemporáneas, no menos protagónica parece ser la idea de una “historicidad” de los fenómenos sociales, o la necesidad de su “historización”. Volver sobre el significado de estas nociones en las filosofías de J. G. Herder y G. W. F. Hegel, así como sobre el contexto teórico de su surgimiento, constituye uno de los objetivos del presente trabajo, que intentará atender, a la vez, a los posibles tránsitos y discontinuidades entre ambos pensadores.

Abstract

If “history” constitutes one of the main categories of contemporary Social Sciences, no less protagonic seem to be the idea of the “historicity” of social phenomena or the claim for “historization”. To consider the meaning of all these notions in the Philosophies of J. G. Herder and G. W. F. Hegel, as well as the theoretical context in which they emerge, is one of the purposes of this article which also intends to sketch possible transits and discontinuities between both thinkers.

Gisela Catanzaro

Doctora en Ciencias Sociales de la UBA y profesora de la Facultad de Ciencias Sociales de la misma universidad. Seleccionada para su incorporación en la Carrera de Investigación del CONICET en diciembre de 2009. Además de diversos artículos en libros y revistas, ha publicado en co-autoría con Ezequiel Ipar *Las aventuras del marxismo. Dialéctica e inmanencia en la crítica de la Modernidad* (Gorla, 2003), y compilado junto a Leonor Arfuch el libro *Pretérito imperfecto. Lecturas críticas del acontecer* (Prometeo, 2008)

Índice

1- Herder: tipo y precursor

2- A propósito del “giro lingüístico” herderiano

3- Los modos del metacriticismo y el problema de la tradición

4- La impurificación de la razón y los sentidos de la “afinidad”

5- ¿Un cuerpo *por debajo* del cogito?

6- Distinción y unificación: de la ambivalente crisis de las dicotomías

7- Razón y reconciliación

Derroteros de la Filosofía de la Historia de Herder a Hegel

1- Herder: tipo y precursor

En su estudio preliminar a *Conflicto y armonías de las razas en América*, José Ingenieros menciona a Herder como uno de los pensadores influyentes en la formación de las ideas sociológicas de Sarmiento, “verdadero filósofo de la Historia” y “precursor empírico de la sociología argentina”¹. Casi medio siglo después, Ezequiel Martínez Estrada volvía a referirse a Herder en relación a una determinada concepción de la historicidad, y a las mutaciones de un concepto clave, nuevamente, para el pensamiento social: el de “cultura”.² Durante el lapso circunscripto entre aquellas dos fechas -1915 y 1960- el tono en que es aludida la obra de aquel filósofo alemán de fines del siglo XVIII, parecería indicar que se trataba de una referencia habitual en los estudios sociales argentinos; tan familiarizados, aparentemente, con sus teorías, como para que llegara a parecer innecesario aclarar la pertinencia de sus reflexiones sobre la historicidad de la razón y el papel de las determinaciones del medio en su formación, en los análisis sobre la constitución y transformación de las sociedades. Una realidad muy distinta parece revelar el escenario actual de las Ciencias Sociales –en nuestro país, al menos- donde los trabajos de Herder resultan prácticamente desconocidos, y donde es en todo caso Hegel quien aparece como introductor a la problemática de la historicidad inherente a lo humano.

No insinuamos, sin embargo, que el nombre de Herder haya desaparecido del campo de las referencias en las humanidades. Entendidas éstas en sentido amplio, podría decirse que suele estar presente allí, por una parte –la que concierne fundamentalmente a la historiografía- como tipo; y, por otra –en el área de incumbencias de la filosofía y, en particular, de la epistemología-, como precursor. Si esta segunda figura emerge cuando se trata de establecer la relación entre la centralidad de la problemática del lenguaje para la filosofía -

¹ Ingenieros, José. “Las ideas sociológicas de Sarmiento”, en Sarmiento, Domingo F. *Conflicto y armonías de las razas en América*. Bs. As.: La cultura Argentina. 1915

² El texto al que nos referimos es *Análisis funcional de la cultura* (Bs. As.: CEAL. 1992. En relación a las referencias a Herder, cfr. páginas 29 y ss., y 13 y ss.)

anunciada tanto por la metacrítica de Hamann y Herder como por los estudios humboldtianos- y el "giro lingüístico" acaecido en filosofía a principios del siglo XX, aquella primera aparición, la de Herder como exponente prototípico, sobresale en los estudios relativos al nacionalismo y a la idea de nación. En estos últimos es habitual la referencia a su obra como exponente de un tipo particular de nacionalismo: el "culturalista", asociado a una idea de nación que, alejándose de nociones contractualistas, tendería a concebirla como una entidad objetiva, existente más allá de la voluntad de sus miembros, e independientemente de la situación jurídico-territorial vigente para esa comunidad nacional en un momento particular de su historia. Según la clasificación de los culturalismos propuesta por el historiador italiano Federico Chabod³, éstos podrían, a su vez, subdividirse, de acuerdo al papel otorgado a la voluntad o al destino como fundamentos de la comunidad, en nacionalismos voluntaristas o naturalistas, asociándose los primeros a un énfasis en el futuro, y privilegiando los segundos la dimensión del pasado, de tal modo que la nación apareciera como algo "específico, singular, desde el fondo de los tiempos."⁴

Ahora bien, si, como señala Elías Palti⁵, estas subdivisiones encuentran su tesis de base en la determinación de un doble origen de la idea de nación: democrático, universalista e ilustrado, el uno; autoritario, particularista y romántico, el otro, no es de extrañar que la impronta romántica del pensamiento de Herder sea habitualmente destacada como índice de los peligros de un culturalismo que se aleje demasiado del ideario universalista, vertido sobre el porvenir y confiado en las potencias de la voluntad, de un liberalismo concebido como heredero privilegiado del impulso ilustrado. Y es precisamente en este punto donde surge una suerte de curiosidad filosófica: porque si la tendencia predominante en la historiografía parecería ser la de enfatizar las discontinuidades entre el pensamiento de Herder y la Ilustración hallando en su romanticismo la prefiguración del nazismo, la recuperación de la obra de Herder como antecedente de la Filosofía analítica del Lenguaje encontraría por el

³ Chabod, Federico. *La idea de nación*. México D. F.: FCE. 1997.

⁴ Devoto, Fernando. *Nacionalismo, facismo y tradicionalismo en la Argentina moderna*. Bs. As.: Siglo XXI. 2002. "Introducción", p. XVII

⁵Palti, Elías. *La nación como problema. Los historiadores y la "cuestión nacional"*. Bs. As.: FCE. 2002.

contrario en él la prefiguración de un giro que se produciría al interior de la problemática de la subjetividad trascendental postulada por Kant.

La lectura de Herder que propondremos a continuación no está orientada por la intención de ubicar su pensamiento en las coordenadas del binomio Romanticismo/Ilustración, y tampoco por el supuesto de que las dicotomías futuro/pasado o voluntad/naturaleza constituyan, como tales, categorías válidas para juzgar el potencial emancipatorio, conservador o reaccionario de un pensamiento. Creemos, por el contrario, que es precisamente la interrogación crítica de dicotomías como esas lo que podría considerarse como uno de los momentos más fértiles del pensamiento de Herder, mientras que su culturalismo debe ser, a nuestro entender, interpretado como parte del intento de fundamentar una filosofía positiva de la historia que encontrará una formulación acabada a pocos años de la muerte de Herder en las hegelianas *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*.⁶ En esa filosofía positiva, la Historia es representada como una cadena continua de acontecimientos en la cual es posible leer la marcha ascendente del alma humana, que, como escribe Herder,

“ascendió por encima de todas las potencias de organismos inferiores hasta el extremo de que no sólo gobierna como reina miles de fuerzas orgánicas de nuestros cuerpos con una especie de omnipresencia y omnipotencia, sino que además (maravilla de maravillas) puede mirar en sí misma y dominarse”⁷,

y que, de este modo, queda asociada en su potencialidad y libertad al dominio y el autodomínio, con lo cual queda definido –al mismo tiempo– su telos: la conquista del mundo como garantía de la vida eterna del “sí mismo”.

Como veremos más detenidamente a lo largo de este capítulo, es esta lógica progresiva de la Historia, lógica teleológica y consustanciada con el principio de una libertad humana que debe realizarse en la historia y que debe

⁶ En modo alguno pretendemos desconocer la singularidad del pensamiento de Herder “poniéndolo a la luz” de Hegel. Semejante lectura implicaría minimizar todo lo que en Herder permanece irresuelto, o bien corregirlo en sentido hegeliano señalando las inconsecuencias herderianas como propias de un modelo “todavía” imperfecto. No es esto de lo que se trata. Pero las continuidades, que –a nuestro entender– no pueden presuponerse, deben poder ser pensadas allí donde aparecen.

⁷ Herder, Johann G. *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*. Bs. As.: Losada. 1959. p. 132.

hacerlo a través de la producción, la apropiación y el dominio, la que organiza el argumento general de Herder en relación a la cultura. Pero puesto que ese culturalismo herderiano tiene su base en una reflexión sobre el lenguaje que tuvo como uno de sus momentos claves la crítica a la arquitectura de la subjetividad elaborada por Kant, será preciso interrogar, primero, tanto la particularidad del “giro lingüístico” herderiano, como el posicionamiento de la metacrítica “romántica” en relación a uno de los mayores exponentes de la Ilustración. Mientras que esta segunda dimensión, la del momento singular en la historia de la filosofía en que Herder hace su intervención y que se halla configurado en torno al debate sobre el kantismo, suele ser omitido por los estudios historiográficos dedicados a la problemática de la nación, la interpretación de su teoría del lenguaje por parte de la filosofía analítica parece desconocer tanto la discontinuidad que la preocupación por la historia introduce en el planteamiento de la subjetividad trascendental, como lo que José Justo llama la dimensión “transepistemológica” del planteo herderiano⁸. De allí que, aun sin pretender tomar posición en el debate sobre la impronta ilustrada o romántica del pensamiento de Herder, no podamos evitar referirnos al problema de su posicionamiento en relación a lo que en aquella época aparecían como las tendencias centrales del racionalismo moderno; problema del cual dan cuenta - de un modo sesgado a nuestro entender- las dos figuras bajo las cuales ha sido concebida su presencia en la historia del pensamiento durante los últimos años: las figuras de referente del culturalismo romántico y de antecedente de la filosofía analítica del lenguaje.

⁸ Justo, José M. “Princípio, Meio e Fim: Em redor da Filosofia da Linguagem do Romantismo Alemão” en Justo, José M. (comp.) *Ergon ou energeia: Filosofia da Linguagem na Alemanha Sécs. XVIII e XIX*. Lisboa: Apaginastas. 1986. (La traducción del portugués es nuestra.) Como veremos más adelante, tal dimensión “transepistemológica” alude a una interrogación del lenguaje que no se limita a señalarlo como condición de las operaciones cognitivas, sino que plantea la pregunta antropológica por el papel del lenguaje en la constitución de la humanidad.

2- A propósito del “giro lingüístico” herderiano

En un artículo publicado en 1975 y citado por el filósofo José Justo, Otto Apel⁹ presentaba como algo eventualmente acordable entre sus colegas, la idea de que el análisis del lenguaje constituía para la filosofía moderna un punto de partida metodológico comparable al que el análisis de la conciencia había ocupado luego de Descartes y al que el análisis de la esencia de las cosas había detentado en tiempos de Aristóteles. Es decir, un punto de partida que suponía atribuir a la filosofía del lenguaje el lugar de Filosofía Primera asignado a la Ontología por Aristóteles y a la Epistemología o Filosofía Trascendental por Kant. De las esencias, a las conciencias, a las palabras; de las cosas, a los sujetos, al lenguaje ¿asistimos a una progresiva desmaterialización, o se trata, por el contrario, del descubrimiento de la materialidad de lo simbólico, histórica y socialmente producido, como la verdadera materialidad a ser pensada y transformada? ¿Podrían constituir, por su parte, la historización, la sociologización, o la textualización la morada última del materialismo o sería posible sospechar también en ellos un intento de conjura de la complejidad de lo real en la forma internamente homogénea de La historia, La sociedad, o Lo simbólico/el texto? Arduos problemas que sin duda reclaman una reconsideración sobre el sentido del “materialismo”, por mentar el nombre viscoso de una cuestión que viene constituyendo una preocupación del pensamiento crítico desde (casi) siempre. Sin embargo, la *cuestión* que por el momento queríamos plantear es otra, aunque -sospechamos- íntimamente asociada con aquélla: si aun los críticos más fervorosos de la filosofía analítica promovida por Apel, que por “giro lingüístico” entienden algo muy distinto a lo que él mismo entiende, confirmarían la centralidad de la reflexión sobre el lenguaje en el pensamiento del siglo XX ¿por qué no fue sino hacia los años '60 que, salvo excepciones¹⁰, surgió en el campo de las teorías no-analíticas del lenguaje -usualmente

⁹ Apel, Karl O. “The transcendental Conception of Language-Communication and the Idea of a First Philosophy”, citado por José Justo en “Princípio, Meio e Fim: Em redor da Filosofia da Linguagem do Romantismo Alemão” en Justo, José M. (comp.): *Ergon ou energeia: Filosofia da Linguagem na Alemanha Sécs. XVIII e XIX*. Op. cit. p. 16 (La traducción del inglés es nuestra)

¹⁰ Una de las cuales es la recuperación de la filosofía del lenguaje de Hamann por parte de Walter Benjamin (cfr. “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos” en Benjamin, Walter. *Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus. 1998.)

asociadas a la Escuela Francesa-, el interés por aquella Filosofía del lenguaje nacida a fines del siglo XVIII, en obras como las de Hamann, Herder y Humboldt? ¿A qué puede deberse que a pesar de la centralidad -tal vez aún más indiscutida que en los tiempos de Apel- que se le otorga actualmente a la dimensión lingüística en las humanidades, sean hoy -luego de un aparentemente fugaz entusiasmo europeo por el estudio de sus obras- tan escasas¹¹ las referencias a aquella Filosofía del lenguaje del "romanticismo alemán"¹²?

"El problema de la *Weltanschauung* contenida en cada sistema lingüístico, y del rol de la lengua materna en tanto fuerza creadora, conformadora de la manera de pensar de los miembros de una comunidad lingüística dada (dicho de otro modo: de una nación), debe incontestablemente su origen a Herder (...) pero Herder no fue leído y sus geniales intuiciones pasan por ser recientes descubrimientos de la ciencia", dice Adam Schaff¹³ delineando, aparentemente, el cuadro de un pensamiento actual pero injustamente desoído por un presente decidido a desconocer la persistencia de una misma preocupación. El reconocimiento de la ausencia y su denuncia parecerían configurarse, entonces, sobre el trasfondo de una continuidad denegada que el trabajo intelectual podría buscar restituir dándose a la tarea de completar la imagen del pasado filosófico; pero que también podría interrogar, planteando la pregunta por el sentido de la

¹¹ En nuestro país; pero no sólo en él: José Justo y Adam Schaff (*Langage et connaissance*. París: Anthropos. 1969), ambos europeos, dan cuenta de esta misma situación, que, sin duda, encuentra su excepción en el ámbito alemán y, particularmente, hoy, en el ámbito de la "Historia conceptual". Al respecto se puede consultar Gadamer, Hans G. "La historia del concepto como filosofía" (1970) en *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme. 1992, y la introducción de José Luis Villacañas y Faustino Oncina a Koselleck, Reinhart y Gadamer, Hans G.: *Historia y hermenéutica*. Barcelona: Paidós. 1997.

¹² Cabe recordar que toda la producción de Hamann -fallecido en 1788- así como una parte importante de la de Herder, son anteriores a lo que se acostumbra considerar como el Primer Romanticismo Alemán, asociado a la Revista *Athnaeum*, que comienza a publicarse en 1798. A pesar de esta anterioridad cronológica, sus reflexiones sobre el lenguaje suelen ser comprendidas -al igual que las de Wilhelm von Humboldt- como una parte fundamental de la filosofía del lenguaje del Romanticismo alemán, debido, por un lado, a la influencia que tuvieron sobre los hermanos Schlegel y Novalis, y, por otro, a la presencia en sus escritos de un conjunto de problemas -tales como el desarrollo de la humanidad, el sentimiento de la naturaleza, el interés por la historia de la cultura en general y por las literaturas "primitivas" o exóticas- que, siendo característicos del siglo XVIII, suelen considerarse como prototípicos de las preferencias románticas, lo cual no deja de ser en sí mismo motivo de debate. Sobre este último punto la referencia clásica es Berlin, Isaiah. *Las raíces del romanticismo*. Madrid: Taurus. 2000.

¹³ Schaff, Adam. *Langage et connaissance*. Op. cit., p. 22. (La traducción del francés es nuestra)

omisión en tanto tal. En el segundo caso se trataría menos de subsanar una falta en la historia de la filosofía que de detener, por un momento, el movimiento del pensar sobre el presente del pensamiento para interrogarlo –también– sobre sus “olvidos” y sus ausencias. En otros términos ¿es necesario dejar intacta la premisa original según la cual lo olvidado es una continuidad, la persistencia de un mismo “problema real”? Aun cuando esas curiosas y sorprendentemente generalizadas desatenciones que, por sus omisiones, hablan a favor de la idea de que la reflexión sobre el lenguaje es un producto de la conciencia filosófica del siglo XX, fueran históricamente refutables, ¿no soslayaríamos de ese modo la pregunta por su sentido? Mejor ¿no podría estar anunciándose en ese olvido una posible transformación real del sentido de la interrogación por el lenguaje así como de su conceptualización?

El rasgo característico y también el más fértil de la filosofía del lenguaje del romanticismo alemán es que intuyó, en palabras de José Justo, la “imposibilidad radical que el lenguaje esconde” y, con ella, el valor de la aporía, interpretable como la afirmación de una inaccesibilidad constitutiva a un primer término o esquema puro que incluyera –y así concluyera– todo. En la persistencia de una inconsecuencia realista heredada de Kant, Adam Schaff ve, por su parte, la distancia que separa las geniales intuiciones de los románticos de sus recuperaciones posteriores por el neohumboldtismo, el neopositivismo y el convencionalismo, donde tendería a diluirse aquello que –con Jameson– podríamos llamar “la paradoja del acto simbólico”, y que consiste en que éste “trae al ser, como por primera vez, la situación frente a la que al mismo tiempo es una reacción”¹⁴. Ese “ser reacción” remite necesariamente a la existencia de un mundo donde la objetividad no puede ser nuestro producto exclusivo y cuya conciencia es a lo que llamamos realismo, entendido en el sentido amplio de un reconocimiento de que aquello a lo que sólo accedemos en forma simbólica no es en sí mismo simbólico. Lejos de implicar la lógica lineal con la que es asociado cuando se lo concibe como idéntico a una orientación empirista o precrítica, es precisamente la alusión a un exceso de realidad característica del realismo lo que la vuelve imposible, en tanto señala un resto en lo simbólico que impide a lo simbólico desentenderse de su paradójica existencia. Sería posible preguntarse,

¹⁴ Jameson, Frederic. “Sobre la interpretación”, en *Documentos de cultura, documentos de barbarie*. Madrid: Visor. 1989, p. 66.

entonces, si la ausencia de esa filosofía del lenguaje de las bibliografías más difundidas en la actualidad, no estará asociada a su –digamos- exceso de realismo para una época que algunos han caracterizado como “textualista” (Jameson)¹⁵ y en la cual otros ven realizada una “totalización lingüística” del horizonte de las preguntas filosóficas (Oyarzún).¹⁶ A partir de esas caracterizaciones podría decirse que, en una época semejante, los énfasis en el carácter inexorablemente simbólico del mundo humano parecerían ya definitivamente incompatibles con una posición realista, y también que en ella el lenguaje aparece como algo *finalmente posible*, despojado de su naturaleza paradójica. Si este fuera el caso, el cambio de nombre de la reflexión sobre el lenguaje consagrado por lo que hoy suele asociarse al “giro lingüístico” estaría dando cuenta de una mutación real de la cosa, es decir, de un pensamiento cuyo criticismo pasaría a concebirse en términos del abandono de un realismo aparentemente condenado a transitar sin tregua un territorio lindante entre la ingenuidad y el totalitarismo. Pero lo que entonces surge como verdaderamente problemático para la reflexión consiste menos en la repetición de los buenos

¹⁵ Jameson considera “textualista” a aquel momento de la reflexión (post)estructuralista que concluye que, “puesto que la historia es un texto, el ‘referente’ no existe”, planteo al que él contrapone una formulación revisada de la definición althusseriana de la historia como causa ausente: “la historia *no* es un texto, una narración, maestra o de otra especie, sino que, como causa ausente, nos es inaccesible salvo en forma textual (...) nuestro abordaje de ella y de lo Real mismo pasa necesariamente por su previa textualización, su narrativización en el inconciente político” (Ibidem, p. 30)

¹⁶ Por tal “totalización lingüística” Pablo Oyarzún entiende “la remisión de toda cuestión ontológica (de ser, existencia y realidad) al lenguaje”, distinguiendo, a su interior, dos fases: la primera se caracterizaría por “el postulado de una coextensividad –isomorfismo, mismidad- de ser y lenguaje. Con ella se alcanza el nivel de consumación del discurso occidental de la ontología, soportado desde un comienzo por la articulación en última instancia residual de *on* y *logos*”. En esa consumación de la ontología caerían las propias reservas interpuestas por el discurso occidental de la ontología frente a esa coextensividad entre ser y lenguaje que, al mismo tiempo, postulaba; y, en esa medida –señala Oyarzún-, queda consistentemente esbozada la superación de la ontología que se acomete en una segunda fase de “totalización performativa”, posible en virtud de un análisis del lenguaje como praxis. La tendencia a remitir toda cuestión ontológica al lenguaje alcanza su cumplimiento cuando, en esta segunda fase y “más allá del isomorfismo entre el lenguaje y ‘lo que es’, el lenguaje mismo llega a ser concebido consistentemente como proceso y como praxis, como *performance* y como evento, *abierto* todos ellos, porque imposibles de ser fundados en una objetividad referencial o en una interioridad mental. En este proceso, lo ontológico, y lo que pudiéramos llamar el ser mismo, aparecería resuelto y difuso en el juego de las actuaciones, de las remisiones e interpretaciones.” Oyarzún, Pablo. “Sobre el concepto benjaminiano de traducción” en *De lenguaje, historia y poder. Nueve ensayos sobre filosofía contemporánea*. Op. cit. Las referencias corresponden a las páginas 195 y 162 respectivamente.

motivos formulados hace tiempo para refutar las pretensiones del empirismo o del materialismo vulgar, que en indagar si al despojarse de los dilemas del realismo el pensamiento no ha debido pagar el alto costo de positivizar al lenguaje así como al sujeto que actúa en él. ¿Puede un anti-realismo superar la ingenuidad y el "sustancialismo" que todavía pendían sobre la conciencia filosófica decimonónica para dar cuenta de la verdadera complejidad multifacética de lo real, o su impulso se agota en sustituir el absolutismo del mundo y el de la conciencia por un nuevo absolutismo simbólico? En eso que Oyarzún llama "totalización performativa" ¿no está implícito el desconocimiento de la experiencia mucho más paradójica y opaca pero también más verdadera del lenguaje humano como el modo por el cual algo que existía por su cuenta es llamado a manifestarse en la palabra?

El realismo parecería constituir, en cualquier caso, una primera singularidad de la reflexión sobre el lenguaje emprendida por Hamann, Herder y Humboldt. Reflexión que presenta un segundo rasgo que nos parece pertinente destacar y que está asociado a lo que más arriba referíamos como una orientación transepistemológica de ese pensamiento, por la cual la interrogación del lenguaje no se limita a señalarlo como condición de las operaciones cognitivas, sino que plantea la pregunta antropológica por el papel del lenguaje en la constitución de la humanidad. Se trata, indudablemente, de una pregunta humanista en su sentido más estricto. Tras la preocupación exclusiva por lo que *hacemos* con el lenguaje, o por los modos en que nuestra identidad es configurada en los desempeños discursivos, ella plantea una interrogación por la definición de la naturaleza humana, por cómo somos humanos en y con nuestro lenguaje¹⁷, estableciendo –por una parte- la centralidad de una pregunta por lo

¹⁷ Esta preocupación surge -dice Paolo Virno en *Cuando el verbo se hace carne* (Bs. As.: Cactus-Tinta Limón. 2004)- de una concepción de la actividad lingüística no sólo como producción (poiesis), ni cognición (episteme), sino acción (praxis). Si no se trata de negar que también nos servimos del lenguaje para obtener objetivos particulares, entre ellos, producir nuestra identidad, no es menor el reconocimiento de que "los fines obtenidos cada tanto *mediante* la palabra no son en modo alguno concebibles, en cuanto tales, sino *sobre la base* de la palabra." (op. cit., p. 34) Creemos, sin embargo, que esa dicotomía entre poiesis y praxis es altamente sospechosa de purismo. Ella induce, a nuestro entender, a Virno (cercano en este punto a Roberto Espósito) a realizar un culto de la antiobra que corre el peligro de borrar la misma compleja viscosidad de la experiencia humana de sentido que parecería estar intentando recuperar. En afirmaciones tales como "el hablante no sólo no deja huella tras de sí sino que ni siquiera dispone de una senda preliminar a la cual ajustarse" (op. cit., p. 40) es posible observar

humano que desplaza la pregunta por la divinidad, y poniendo en cuestión, al mismo tiempo, la idea del lenguaje como un instrumento forjado por el hombre y meramente disponible para él. Estas preocupaciones humanistas no constituyen, ciertamente, exclusividades de aquellas reflexiones. En su teoría de la enunciación, y lejos del contexto alemán, Emile Benveniste, por ejemplo, las volvía a plantear en términos que no hubieran sonado tan disonantes a los oídos de aquellos.¹⁸ Pero son precisamente algunos de esos términos los que sí resultan extraños a los lenguajes más habituales hoy en el pensamiento histórico-social. Y es que contra la idea predominante de que la preocupación por el lenguaje concierne al interés en lo histórico del hombre definido por su oposición a la preocupación por su naturaleza, aquí la reflexión lingüística queda asociada, precisamente, a la preocupación por lo natural en el hombre en el sentido de las condiciones que hacen posible nuestra experiencia de animales humanos: “en términos kantianos se podría hablar de presupuestos trascendentales; en términos heideggerianos, de fundamentos ontológicos, en términos evolucionistas, de prerrogativas específicas de la especie”, dice Virno.¹⁹

Sin embargo, un planteo como el de Virno tiende a escamotear, a nuestro entender, un tercer rasgo peculiar de la reflexión herderiana sobre el lenguaje y la cultura: su remisión a una experiencia corporal, singular y situada. Herder dio cuenta por primera vez, como dice Adam Schaff, del rol de las lenguas nacionales en la configuración del pensamiento de los miembros de una nación. A partir de su conceptualización de la reflexión como disposición global de las

que lo exaltado de la crítica a la obra termina identificando a ésta en su positividad petrificada, con *toda* huella, tendiendo a asociar la praxis con la ausencia de ambas y por lo tanto liberando a la acción de los vestigios, las improntas, los reclamos que la habitan y la urgen.

¹⁸ Escribe Benveniste: “En realidad la comparación del lenguaje con un instrumento -y con un instrumento material ha de ser, por cierto, para que la comparación sea sencillamente inteligible- debe hacernos desconfiar mucho, como cualquier noción simplista acerca del lenguaje. Hablar de instrumento es oponer hombre y naturaleza. El pico, la flecha, la rueda no están en la naturaleza. Son fabricaciones. *El lenguaje está en la naturaleza del hombre, que no lo ha fabricado* (...) Nunca llegaremos al hombre separado del lenguaje ni jamás lo vemos inventarlo. Nunca alcanzamos el hombre reducido a sí mismo, ingeniándose para concebir la existencia del otro. Es un hombre hablante el que encontramos en el mundo, un hombre hablando a otro, y el lenguaje enseña la definición misma del hombre.” Benveniste, Emile. “De la subjetividad en el lenguaje” en *Problemas de lingüística general* I. México D.F.: Siglo XXI. 1971, págs. 179-180 (el subrayado es nuestro)

¹⁹ Virno, Paolo. *Cuando el verbo se hace carne*. Op. cit., p. 26.

fuerzas humanas, y de la razón como proceso formativo intersubjetivo, dejó indicado -enfatisa José Justo- tanto la naturaleza histórica de la razón como el hiato entre esa historicidad, propiamente humana, y la naturaleza biológica del hombre. Pero esa historicidad, que a nuestro entender termina siendo concebida en los términos abstractos de un devenir universal o que, como dice Herder, reconoce a una misma fuerza atravesando y orientando todo lo viviente, comienza a ser teorizada a partir de una conceptualización donde la cultura no se concibe a partir de las nociones de indeterminación, mutabilidad y fluidez del sentido, sino, por el contrario, a partir del análisis de la experiencia de un cuerpo singular situado, y marcado por la experiencia histórica sedimentada. Ese análisis da lugar a un impresionante estudio de la percepción que ya sea interpretado como un intento de resaltar la realidad sensible subyacente al habla humana o como el descubrimiento de la corporalidad en tanto lugar de producción de sentido no reductible a la conciencia, no deja de resultar poco común para lo que hoy consideraríamos como una reflexión eminentemente concentrada en los problemas del lenguaje y la cultura.

Esos aspectos hacen difícil identificarnos con Herder pero es probable que sea en esa ajenidad donde valdría la pena buscar un índice de la actualidad crítica de su pensamiento. Buscar ese índice supone, no obstante, tratar a Herder como una potencia pensante cuyos modos reflexivos favorecen ciertos sentidos y obstaculizan otros, implica concebirlo como un pensamiento con el que es posible establecer un diálogo, interrogarlo, es decir, tratarlo como un interlocutor teórico exponiéndose a las disonancias y sorpresas posibles en todo diálogo. Así son tratados, con mayor o menor suerte y en relación a diversos problemas, Kant, Hegel, Marx... por el contrario, la figura de Herder parece ausentada de los debates teóricos y reaparece únicamente como "caso", como ejemplar característico de una especie. Se le ha denegado el papel de interlocutor, de voz viviente. Su actualidad o inactualidad se juzgará de acuerdo a la coincidencia o no de sus ideas con los mudos acuerdos del pensamiento contemporáneo y, de acuerdo a ello, resultarán dignas de reprobación o de festejo, pero cuando sean referidas lo serán en tanto conjunto cerrado. Él ya no habla, sino que presenta la nitidez gélida de un cadáver ubicable y reubicable en distintas tipologías que no siempre habilitan el lugar para interrogar críticamente

los compromisos de esa filosofía con las tendencias predominantes de la razón occidental. Tal interrogación podría revelar, por ejemplo, una extraña semejanza entre la valoración de la volatilidad de los flujos del capital y el carácter “desterritorializado” de los flujos de la cultura, con las conclusiones de la filosofía de la historia herderiana, donde aun cuando la razón ha tenido que pasar por la experiencia de una materialidad que no es inerte, la gloria del espíritu efectivamente acontece cuando el alma puede desprenderse de sus lastres corporales, actuar “casi omnipotente sobre sus órganos, irradiando en sí misma con una conciencia que estimula lo más íntimo de sí misma” para “colocarse fuera del cuerpo, y hasta fuera del mundo, y dirigirlo.”²⁰ Y es que el “culturalismo” de los flujos significantes autorreferenciales y de las redes deslocalizadas está en el Herder que, vadeando los obstáculos que él mismo reconoció, consigue afirmar la autonomía de un espíritu que se vuelve absoluto e internamente homogéneo cuando logra digerir su propia carnalidad, cuando logra someter toda la naturaleza a la voluntad “histórica”, es decir, precisamente allí donde da rienda suelta a su impulso espiritualizante. Pero allí mismo, cuando triunfa el espíritu, el “culturalismo” ya no es identificable con la opción por la historia porque, como veremos, la misma distinción entre ambas se disuelve en aquel reconocimiento de que es un único espíritu el que recorre toda esa aparentemente multifacética y heterogénea pluralidad de lo viviente que ha devenido propiedad espiritual.

Es precisamente porque sospechamos que este tipo de “extrañas semejanzas” no son casuales que más arriba lamentábamos el carácter sesgado de las interpretaciones que ven en planteos como el de Herder una suerte de intromisión proveniente del exterior *en*, o un desvío marginal *de*, el “normal” devenir de la razón en Occidente. Dada la relevancia analítica e histórica que se le asigna a su posición como un caso de nacionalismo, no deja de resultar llamativa, como mencionábamos, la escasa atención que se le otorga al momento singular en la historia de la filosofía en que Herder hace su intervención. Es dudoso (o en todo caso problemático) que esta ausencia se deba a una simple omisión justificable por la especificidad filosófica de un debate de cuyas complejidades no tendría por qué dar cuenta una historiografía “más

²⁰ Herder, Johann G. *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*. Op. cit., p. 135.

general". Menos dudoso resulta el favor que dicha ausencia le presta a la postulación de una discontinuidad radical entre el pensamiento de Herder, y con él el del Romanticismo, y la tradición racionalista ilustrada. Porque si entre Kant y Herder se hace evidente el hiato entre una filosofía que parte del individuo y otra que parte de la sociedad como ejes de la comprensión del fenómeno de la subjetividad, no es tan claro que el nuevo sujeto haya abandonado sus compromisos con la dominación y la apropiación de la otredad como soporte de su "sí mismo". La definición de esa mismidad en términos culturales o espirituales y no ya en términos biológicos no la aleja necesariamente, por otra parte, de esa lógica de la dominación, sino que ésta puede constituir la forma superior de argumentación de su ineluctabilidad como destino humano. En estos términos, la pregunta por si el culturalismo o el espiritualismo son menos peligrosos que el racismo queda subordinada a la tarea de demostrar que ambos constituyen discursos legitimadores de una asimetría que se busca reproducir. Gran parte del esfuerzo deconstructivo de las identidades sociales que ha impulsado al pensamiento crítico durante las últimas décadas sería inconcebible independientemente del reconocimiento del papel que la construcción de sentido, y por lo tanto la "cultura", desempeña en el establecimiento y perpetuación de relaciones de poder. A partir de la deconstrucción se enfatizó que la cultura no es un lugar donde la dominación se manifieste sino uno donde se efectúa, y que la disputa por el sentido ocupa, por consiguiente, un lugar central en cualquier política emancipatoria. Pero si ya no es posible ni deseable retroceder frente a esta enseñanza, tal vez sería necesario agregar que lo que sólo se efectúa en la cultura no es exclusivamente cultural; que las discursividades mediante las que se busca dar cuenta de lo fundamental del conflicto político requieren, ellas mismas, ser interrogadas en su relación con una experiencia colectiva que no se reduce a prácticas discursivas, y aún menos a discursos concientemente producidos como parecería sugerir el constructivismo. Si nada de esto es posible cuando la cultura se comprende como mero epifenómeno de otra esfera más verdadera, tampoco lo es cuando se transforma en horizonte absoluto.

Este breve rodeo nos permite volver a plantear, ahora como una curiosidad, el modo en que los estudios histórico-sociales recuperan el "culturalismo" herderiano haciendo una extraña omisión de sus trabajos sobre el

lenguaje, en los cuales no sólo se cimenta la definición de cultura sino donde se postula la imposibilidad de concebirla en forma disociada de una experiencia corporal singular y situada. Parecería que ni aquellos que comprenden al culturalismo en oposición al biologicismo, ni aquellos que por culturalismo entienden una autonomía absoluta de los procesos simbólicos, encontrarán, en sus análisis, un lugar para el estudio de una filosofía del lenguaje que postula la actividad sensible de un cuerpo en su experiencia situada del mundo como origen del sentido. Tal vez precisamente por eso no pueda ser oído como movimiento (contradictorio, complejo, incoherente muchas veces) de pensamiento y presentado como (sólido, cerrado, finito) caso. El que tal vez constituya el rasgo más interesante del pensamiento de Herder en su crítica al purismo de la razón termina siendo impostulable en los términos en que su obra se vuelve citable. Él es impensable independientemente del criticismo kantiano y a su vez crítico de dicotomías tales como la de sensibilidad y entendimiento, cuerpo y alma, receptividad y espontaneidad.

Lejos del antirracionalismo con que se asocia al Romanticismo pero también de cuestionamientos más radicales de la razón moderna, parte de su desafío tal vez consista en postular que el cogito es irrenunciable y que a él se asocia la posibilidad de apropiación de un mundo por parte del hombre, pero que es necesario pensar su enraizamiento en un cuerpo y sus determinaciones históricas precisamente para no renunciar a él, para no detener arbitrariamente el movimiento del pensar en un purismo desanclado de la experiencia...por reverencia a un "papismo reglamentador."²¹ Por otra parte, y como ya sugerimos, antes que atribuir a un necesario déficit epocal el lastre de "naturaleza humana" que Herder acarrea en su intento de historización de la razón, tal vez sería productivo interrogar si, en su filosofía, naturaleza e historia constituyen verdaderamente conceptos antitéticos o si su oposición es trascendida por un tipo de unificación cuyo sentido será necesario interrogar. Interrogaciones de este tipo exigen que el pensamiento se exponga a fragilizar los propios presupuestos con que intenta catalogar las concepciones propias o ajenas. "No es posible embriagarse, como tampoco es posible calmar la sed, con

²¹ Herder, Johann G. "Entendimento e experiência. Uma Metacrítica à Crítica da Razão Pura", en Justo, José M. (comp.): *Ergon ou energeia: Filosofia da Linguagem na Alemanha Sécs. XVIII e XIX*. Op.cit., p. 61 (La traducción del portugués es nuestra)

etiquetas de una botella”, decía Valéry. La perpetuación de las categorías naturaleza e historia como términos colocados uno frente al otro, uno por debajo del otro o uno subsumido por el otro hasta desaparecer, tal vez constituyan hoy uno de los pares de etiquetas con los que el pensamiento social no consigue ni emborracharse ni calmar su sed. Es posible que la dicotomía Romanticismo/Ilustración, constituya, en su nivel propio, otro de los motivos de la deshidratación de un pensamiento que se agota en postular continuidades y discontinuidades absolutas sin detenerse a interrogar su sentido.

Así, si la interpretación de la filosofía del lenguaje del romanticismo como continuadora directa de la problemática trascendental desconoce por mor de un purismo categorial la dislocación en la historia de la razón filosófica que ella produce con un reclamo de historización -que es, él mismo, complejo-, su consideración al margen de la problemática de la *Aufklärung* en la cual surge, permite delinear la falsa imagen de una discontinuidad absoluta entre Romanticismo e Ilustración. Introducir a Herder a partir de su concepto de metacrítica no representa un camino intermedio entre ambas posibilidades sino más bien un intento de interrogación sobre los sentidos de esas continuidades y rupturas en la historia de la filosofía, pero también en la historia de la razón occidental. Si la metacrítica señala un momento en la historia del pensamiento en el que el concepto de crítica se vuelve problemático y donde se le exige a la razón que conciba sus propias determinaciones, ¿cuál es la índole de estas últimas? ¿Es compatible la terminología de la determinación con una lógica de la afinidad? y ¿en qué sentido -o sentidos- deberíamos comprender a esta última? Aún cuando privilegiáramos la lectura de una ruptura entre la determinación histórica y la natural ¿alcanzaría ello para cuestionar la asociación ilustrada entre ejercicio de la libertad y dominación? ¿La filosofía que puede pensar la participación de la exterioridad en la formación de la interioridad pone en cuestión las potestades de esa misma razón para imponerse al mundo? En otros términos: ¿La filosofía de la determinación de la razón es también crítica de la razón de la dominación?

3- Los modos del metacriticismo y el problema de la tradición

Queremos empezar entonces por referirnos a un texto que el hoy indiscutido referente del culturalismo romántico, para unos, o antecedente de la Filosofía analítica del lenguaje, para otros, publicaba en 1799 y que llevaba el título de "Entendimiento y experiencia: una metacrítica a la Crítica de la razón pura". Siguiendo los pasos de la "Metacrítica sobre el purismo de la Razón" escrita por Hamann en 1784, Herder empieza allí por cuestionar la posibilidad de llamar "Crítica" o incluso "Filosofía" a un pensamiento carente de una reflexión sobre su vocabulario y sobre su propia historicidad. Un pensamiento que no problematiza sus medios expresivos, se halla necesariamente confinado en los términos heredados de la tradición filosófica, había dicho Hamann. Y este confinamiento metodológico, determinado por la ausencia de una crítica de su lenguaje, lo conduce a reproducir infinitamente las dicotomías que, en la separación que establecen, esconden la unidad última de aquello de lo que hablan: la unidad de sensibilidad y entendimiento, de receptividad y espontaneidad, de lo dado y lo pensado, de la materia y la forma. Para Hamann, así como para Herder y Humboldt, instar a la filosofía a que problematizara sus "medios expresivos" significaba, no obstante, exigirle que pusiera en cuestión la concepción dualista²² de la relación lenguaje-pensamiento, es decir, precisamente la idea de que el lenguaje pudiera ser concebido como el "medio de

²² El fondo del problema, señala Schaff, consiste en determinar si es posible distinguir dos procesos: el del pensamiento puro y el de la verbalización secundaria del pensamiento (tesis dualista) o si se trata de un único proceso de pensamiento realizado en una lengua dada (monismo). La tesis monista no es contradictoria con la idea de que pueda haber identidad de contenidos de pensamiento en diferentes lenguas (incluso si éstas se basan en distintos soportes materiales de significación, ej: lengua de palabras, lengua de gestos). Tampoco niega el hecho de que el pensamiento humano se compone de ciertos elementos extralingüísticos, lo cual impide la identificación del lenguaje con el pensamiento. "El monismo es antidualista, se pronuncia contra la tesis en términos de la cual el lenguaje y el pensamiento son fenómenos no solamente distintos sino independientes el uno del otro. El monismo afirma su dependencia, e incluso su unidad orgánica. Pero 'formar una unidad' no equivale a 'ser idéntico e intercambiable con otro elemento de esta unidad'. No puede haber pensamiento sin lenguaje, pero esto no significa que sólo operaciones verbales se produzcan en el proceso de pensamiento y que, en consecuencia, lenguaje y pensamiento sean idénticos" (Schaff, op. cit., p. 175). Y, para Schaff, uno de los elementos centrales de esta no-identidad es el carácter prelingüístico de la producción y asociación de imágenes sensibles indispensable para la orientación en el mundo. Esta "*imagerie*", que en el caso del hombre es reorganizada y estructurada por el lenguaje, es un elemento que escapa al proceso puramente lingüístico y tiene su origen en la etapa prelingüística de orientación animal en el mundo.

expresión" externo y posterior de un pensamiento preconstituido. Pero esta puesta en cuestión remitía, a su vez, a un doble horizonte epistemológico y antropológico en el que no sólo se trataba de determinar el rol del lenguaje en el proceso de conocimiento, sino también su papel como conductor de la génesis de lo humano, como medium de formación de la razón filo y ontogenéticamente²³. Al ser incapaz de pensar el rol del lenguaje en el desarrollo de las funciones superiores del entendimiento, la Filosofía trascendental negaba tanto la naturaleza formativa de la razón -su objeto- en su experiencia del mundo, como su propia historicidad -en tanto práctica racionante sobre ese objeto. Al constituir aquel trascendentalismo un intento de reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la experiencia humana no determinadas por la experiencia humana efectiva, la reflexión sobre el lenguaje no podía parecerle a esa filosofía sino secundaria.

En el horizonte de la problemática epistemológica, la metacrítica representaría entonces un pasaje desde el planteamiento de problemas del lenguaje en la Filosofía, a la Filosofía del lenguaje como filosofía primera: el lenguaje podrá reivindicar para sí el lugar inaugural de condición de la reflexión filosófica. Pasaje que, si bien surge contra la idea kantiana de que la condición de validez de la investigación filosófica reside en una determinación anterior a toda experiencia, retiene el problema de la reflexión sobre las condiciones de posibilidad del pensamiento planteado por la *Crítica de la Razón Pura*. Pero, como señala José Justo, es sólo un énfasis absoluto en este segundo aspecto lo que permite afirmar a Apel que la novedad prefigurada en la Filosofía romántica

²³ José Justo enfatiza la necesidad de considerar conjuntamente esta doble dimensión epistemológica y antropológica de la crítica romántica. Tanto su planteo como el de Schaff buscan cuestionar la interpretación que ve en la emergencia de la Filosofía del lenguaje un mero desplazamiento en el marco del apriorismo y resaltan, en cambio, lo novedoso del reenvío a la experiencia intersubjetiva como origen de las categorías lingüísticas. Como conclusión de su polémica con las posiciones neo-kantianas, convencionalistas y neopositivistas, Schaff sostiene que el papel del lenguaje en el proceso de conocimiento y de pensamiento humanos sólo es aprehensible alejándose un paso tanto de "la teoría fantástica del lenguaje-creador", como de una teoría no dialéctica del reflejo, es decir, comprendiendo a las categorías lingüísticas como efectos de la orientación práctica del hombre en el mundo, en las cuales queda fijada la experiencia social. Según Schaff para el materialismo dialéctico la tesis de que el lenguaje crea una imagen de la realidad significa, entonces, que éste impone al individuo, en el curso de su aprehensión ontogenética del mundo, los modelos y los estereotipos formados con motivo de la experiencia filogenética de la especie humana y transmitidos gracias a la educación que es siempre lingüística.

del lenguaje consiste en que a partir de allí “el a priori del lenguaje se revela como un presupuesto trascendental de la propia Filosofía”. Contrarrestando “la ansiedad de Apel por demostrar que la filosofía del lenguaje del romanticismo alemán desemboca natural y directamente en la Filosofía Analítica”²⁴, Justo señala el doble carácter kantiano y no kantiano de ese trascendental: kantiano porque una vez formulado posibilita y valida el discurso filosófico que acrónicamente inaugura, no kantiano porque al ser formulado materializa la historicidad de su propia posibilidad, instaurando la situación escandalosa de un a priori determinado históricamente, es decir, imposible²⁵.

La depurada relectura analítica del romanticismo escamotea, en efecto, lo novedoso de heredar a Kant no para simplemente sustituir las categorías a priori del entendimiento por las categorías lingüísticas en el marco de la arquitectura de la subjetividad trascendental, sino para llamar la atención sobre la imposibilidad radical que el lenguaje esconde y que se expresa en la situación paradójica de un a priori al mismo tiempo necesario e imposible. Esa imposibilidad, o mejor, la perturbada intuición de que no es sino en imposibilidades radicales como ésta que se sostiene frágilmente toda posibilidad, parece constituir, por momentos, el verdadero tema de la abismada escritura de Hamann, o de aquella circularidad de los enunciados humboldtianos cuyas coordinaciones disyuntas nos salen infaliblemente al paso: el lenguaje expresa el desarrollo del espíritu humano y lo hace posible, es revelación y determinación, producido y productor, potencia y límite, Ergon y energeia.

¿Podía este escándalo de una imposibilidad que posibilita, este descubrimiento del valor de la circularidad y la aporía, ser enunciado desde el interior de la problemática epistemológica tal como ésta había sido planteada por la Filosofía sistemática? O mejor ¿podría haber sido enunciado ese valor si esa epistemología no hubiera resultado allí traspasada por un horizonte “transepistemológico”²⁶, por una pregunta antropológica que, si bien en muchos

²⁴ Justo, José. Op. cit., p. 16.

²⁵ Sin duda hay mucho Kant en esta idea de que el conocimiento es un conocimiento limitado, pero si allí se trataba de un límite al conocimiento, incapaz de acceder a lo nouménico, aquí se trata, en todo caso, del fundamento imposible del conocimiento posible.

²⁶ Apelamos al término intentando sugerir una cierta resonancia de esta situación con la descrita por Jameson a propósito del arte modernista. Cuestionando la identificación lisa y llana entre la dimensión estética y lo social operada según él por el Arte postmoderno,

aspectos recuperaba y presuponía nociones de la Filosofía sistemática (como la noción kantiana de facultades del alma), iba más allá de la pregunta sobre las *posibilidades* de la razón formuladas por el pensamiento especulativo?

“La cuestión no es saber cómo es *posible* el entendimiento humano o la razón humana como si estuviesen antes de establecerse o fabricarse a sí mismos. Una vez que ya están dados y establecidos, siendo además los dones más nobles que nos es dado conocer y usar, la cuestión que se plantea es otra: ¿qué son entendimiento y razón? ¿Cómo llegan a sus conceptos?”²⁷,

dice Herder en las primeras páginas de su metacrítica anunciando la necesidad de la “genealogía de los conceptos del entendimiento” que desarrollará a continuación. El cambio de pregunta con que se interrogará la estructura de la subjetividad, y que inaugura la indagación genealógica, pretende menos desterrar el pensamiento especulativo, que reconducirlo al análisis de una razón ya existente y actuante pero que, por ese mismo motivo, no puede ni debe ser deducida a priori, sino comprendida en el movimiento efectivo de su constitución. Sin duda, el papel que Herder otorga al lenguaje, a la percepción y a la existencia intersubjetiva del hombre en ese proceso formativo del entendimiento constituyen los elementos más originales de su planteo en cuanto a las problemáticas que inaugura, a ellos nos referiremos enseguida. Pero no menos original es el esfuerzo realizado para establecer la singularidad del modo de la crítica que él quiere encarnar y que produce también *como problemática* novedosa la cuestión de las formas de reapropiación de la tradición, en un

Jameson define al “sentimiento de que lo estético sólo puede realizarse y encarnarse plenamente allí donde hay algo más que lo meramente estético” y no a la experimentación con formas heredadas o la invención de nuevas, como el signo distintivo del Modernismo. Pero ese horizonte tanestético del Modernismo es necesariamente omitido por una estética filosófica. Ella “podrá describirlo todo sobre la obra de arte y sus funciones y efectos, salvo lo que trasciende todas esas cosas y erige en primer lugar a la obra como modernista: su transcendencia de lo meramente estético.” (Jameson, Frederic. *El giro cultural*. Op. cit.: p. 138). Algo semejante parecería ocurrirle a una perspectiva exclusivamente epistemológica en relación a las implicancias del “giro lingüístico” introducido por la filosofía del lenguaje del Romanticismo alemán, cuando evita pensar el horizonte sobre el cual aquella filosofía se planteaba el problema del conocimiento: el de la práctica (específicamente humana) de transformación de las condiciones naturales de existencia del hombre en su experiencia del mundo.

²⁷ Herder, Johann G. “Entendimiento e experiência. Uma Metacrítica à Crítica da Razão Pura”. Op. cit., p. 63 (el subrayado es nuestro)

intento -fallido a nuestro entender- de desplazar la figuración del movimiento crítico desde las metáforas espaciales a las temporales.

Si la Filosofía Crítica se perdió por preguntarse sobre las posibilidades trascendentales de la razón olvidándose a sí misma como razón existente, no será trascendiendo la transcendencia en un movimiento aún más ascendente, dice Herder, que se superarán sus límites. Y, sin embargo, tampoco se trata de un descenso: "no se piense que la crítica de la razón pura deba descender del elevado plano en que se sitúa y que la especulación más sutil se torne gramática"²⁸. Ni ascenso ni descenso, entonces, sino "retorno": "En vez de trascender, hagamos que la razón regrese a aquello que originariamente poseía, esto es, que regrese a sí misma con una pregunta: ¿cómo llegaste a ti y a tus conceptos?"²⁹, anuncia Herder en un planteo en el que puede leerse no únicamente el nuevo programa genealógico propuesto para la filosofía, sino también una problematización del tratamiento de la tradición filosófica por parte de la metacrítica. En otras palabras, si Kant -amén de su criticismo- no se había planteado el problema de indagar de dónde provenían las categorías que utilizaba, y había podido prescindir, por lo tanto, de un cuestionamiento sobre las formas de reappropriación de la tradición filosófica, éste era, en cambio, un problema central para Herder. Y es un problema novedoso en tanto es nuevo el gesto que lo postula como tal. En cuanto a los contenidos heredados de la tradición, si por un lado quedaba claro que la crítica no podía realizarse desde el interior de la filosofía de Kant -marcada por la doble ausencia de una reflexión sobre el lenguaje y sobre la historicidad del pensamiento-, debido precisamente a la centralidad de la *Bildung*, de una definición de la razón y la cultura como procesos formativos ininterrumpidos, tampoco podía hacerlo desde su exterior. Por eso, antes que contraponer la Filosofía Crítica a una verdad exterior a ella, lo que se le exige es, en definitiva, que ella se comprenda a sí misma como parte

²⁸ Ibidem, p. 62. Como veremos más adelante Herder coquetea, sin embargo, con la idea de que la verdadera crítica de la Razón devenga Fisiología: "Fisiología de las fuerzas humanas implicadas en el conocimiento", lo cual obviamente no le dejará de ser recriminado por Kant. La forma particular en la que Herder concibe esa Fisiología sería incomprensible, no obstante, al margen de la consideración de su filosofía de la naturaleza y su relación con la filosofía de la historia, cuestión que abordaremos enseguida. Pero cabe dejar señalado que si la posición de Herder conduce finalmente a un movimiento homogeneizador, éste consiste en una espiritualización de la materia y no en una biologización del Espíritu.

²⁹ Ibidem, p. 63.

de un devenir: se le exige que en tanto filosofía de la conciencia se reconozca como momento de la filosofía de la historia, anticipando un reclamo cuyo autor reconocido será Hegel.³⁰

Lo anterior sugiere no sólo que su posicionamiento en relación a Kant era problemático para los metacríticos sino que plantear la problematicidad de las formas de reapropiación de la tradición constituía uno de sus objetivos más relevantes. Pero esto significaba una mutación del concepto de crítica, y del mismo pensamiento, que apuntaba a señalar una compenetración, una íntima proximidad que sin embargo no era ni identidad ni mera repetición, del pensar con lo pensado, de la crítica con su objeto, del presente con el pasado, que el perspectivismo impedía pensar. La crítica no se desplegaba reclamando un cambio de perspectiva que contemplara al mismo objeto exterior -en este caso, el saber filosófico heredado- desde otro ángulo: ella cuestionaba que tal exterioridad fuera posible. El kantismo no podía ser desconocido como una filosofía simplemente errada y descartable, sino que estaba marcado por una inconciencia que podía, y debía, ser trabajada retornando reflexivamente sobre su propia relación con el pasado y con su lenguaje. En otros términos: ni la filosofía del lenguaje ni la de la historia pretendían reemplazar a la filosofía del cogito y al criticismo sino desarrollar lo que ellos no podían desarrollar. Pero tales observaciones nos ubican también en el umbral de otro problema que para nosotros resulta central y que es el de determinar en qué sentidos esos desarrollos perpetuaban y en cuáles transformaban el concepto de razón predominante en la filosofía hasta entonces. La crítica al purismo de la razón ¿introducía una discontinuidad radical en el pensamiento occidental? Si bien no es independiente³¹ de ella, esta cuestión excede la pregunta sobre si las

³⁰ Este esfuerzo por imaginar un modo de la crítica que trascienda la confrontación de espacios exteriores los unos a los otros se ve, a nuestro entender, necesariamente limitado por la ausencia de un cuestionamiento de la concepción espacializada y continua de la temporalidad que domina el pensamiento occidental y cuya conclusión lógica es una filosofía de la interioridad. Pero se trata de una interioridad que ha tenido que incorporar las "impurezas" de la determinación histórica y de la organización corporal del hombre, y que -sobre todo- ya no puede concebir ni al conocimiento ni al pensamiento en general, desconectados de la orientación práctica del hombre en un mundo preexistente.

³¹ Y no es independiente, entre otras cosas, porque tanto la interpretación analítica y formalista que no ve allí más que un perfeccionamiento de la reflexión sobre los esquemas normativos que enmarcan la acción, como los que se apresuran a denunciar la abrupta emergencia del mito en el seno de la sana razón occidental, impiden pensarla.

Filosofías del Lenguaje y de la Historia podían ser formuladas desde el interior de la Epistemología kantiana e introduce otra: la de si esas Filosofías consiguen superar - tal como, según el planteo de Hamann que citábamos más arriba, se lo proponían- la dicotomía espíritu/materia. En sus propios términos, únicamente una tal superación podría haber sido considerada no sólo como una verdadera discontinuidad en relación a Kant sino también al pensamiento occidental en general.

El problema que querríamos plantear es, entonces, el modo en que las filosofías del lenguaje y de la historia elaboradas por Herder ensayan esa superación sobre la base de una revisada Filosofía de la naturaleza. Pero antes de abordarlo, una palabra más sobre la singularidad herderiana del movimiento metacrítico y su relación con dos búsquedas, asociadas a dos modos de razonamiento y argumentación, que parecen contradictorias: la circular, aporética o paradójal, por un lado, y la genealógica por otro. Como señalábamos más arriba, es Herder mismo quien denomina "genealogía" al estudio del proceso de constitución de los conceptos del entendimiento y es también él quien sostiene la prioridad genealógica del lenguaje en relación a la formación de las funciones de aquel³². Ahora, bien, si por prioridad genealógica entendiéramos una antecendencia cronológica sería necesario suponer cosas tales como que sólo una vez definitivamente configurado todo el lenguaje sería posible comenzar a pensar, lo cual no sólo entraría en la más absoluta contradicción con la idea de una circularidad sino que tornaría impensable toda innovación lingüística. Para evitar confusiones semejantes es que, al referirse a la "íntima relación" entre la sensibilidad y el entendimiento, Herder aclara que si bien sin los sentidos no es pensable ningún entendimiento humano "en cada sensación que se procesa al nivel de los sentidos del hombre, está presente, desde la infancia, el entendimiento", dejando descartada la posibilidad de una relación sucesiva entre los términos. El planteo genealógico de Herder parecería estar más cercano a la afirmación de una antecendencia lógica (en el sentido ya aludido de, por ejemplo, el lenguaje como condición de posibilidad del pensamiento conceptual, es decir, su a priori) que ya no resulta incompatible con la afirmación de la impureza (es decir, de la no antecendencia cronológica) de la condición. Sin embargo lejos de

³² Como veremos enseguida, el mismo lugar genealógicamente prioritario ocupa la sensibilidad en relación al lenguaje y al entendimiento

ser unívocamente circular e intentar sostener hasta sus últimas consecuencias el planteo de la imposibilidad radical tal como hace Hamann, en nuestra opinión la búsqueda herderiana se halla traspasada por un doble movimiento: hacia adentro, sostenido en la necesaria co-presencia de los términos, en la demostración de la imposibilidad de pensarlos como exteriores o anteriores los unos de los otros sin llegar a postular su identidad; y "hacia abajo": conceptualizando esas diferencias como estratos diferenciales de una misma identidad, es decir, pensándolas como manifestaciones visibles de lo mismo, de una misma fuerza que los recorre y, a cuya luz, lo que parecía desafiar toda lógica de la subsunción, se revela como eslabón de una misma cadena.

Ahora bien, el pensamiento herderiano parecería moverse en un doble sentido no sólo en sí mismo, en la singularidad de su filosofía concebida como horizonte último, sino también en la forma en que se relaciona con la conciencia filosófica de su época. Más arriba sugeríamos que la postulación de la relación con la tradición filosófica como un problema, implicaba la conciencia novedosa de una distancia y una proximidad que debían ser tematizadas por el pensamiento pero para lo cual parecían insuficientes las metáforas de la interioridad y de la exterioridad: para Herder resulta tan inconcebible un pensamiento *fuera* de la tradición como una crítica que deje inalterados los términos presentes *en* ella. En la Alemania de finales del siglo XVIII, la razón, la conciencia, la subjetividad, eran algunos de esos términos claves que no se podían ni abandonar ni dejar inalterados y sobre los cuales el pensamiento de Herder se mueve constantemente, pero lo hace -creemos- nuevamente en una doble dirección. En primer lugar, *hacia adentro* de la conciencia filosófica de la época, profundizando la noción de sujeto como sí mismo, dueño de sus representaciones y libre en tanto dominador de la naturaleza externa e interna, pero ahora identificable -además- con la subjetividad efectivamente existente. El sí mismo no es ya una subjetividad trascendental, es decir, no describe ya la arquitectura de la *posibilidad* del sujeto sino la realidad efectiva del hombre, el destino de cuya humanidad sigue estando, para Herder, ineludiblemente asociado a la perpetuación de esa mismidad que es ahora concebida como un logro históricamente alcanzado. Sin embargo, en tanto piensa el ser social, corporal, e histórico de ese sí mismo, la reflexión de Herder parecería moverse, en segundo

lugar, *hacia abajo* de esa conciencia filosófica epocal en el sentido de la historia y la sociedad pero también en el de una redefinición de la naturaleza en general y de la naturaleza humana en particular.

Es como parte de este segundo movimiento descendente que Herder re-descubre el rol del lenguaje en la formación del entendimiento a nivel del individuo, y el de la educación y la tradición -en el cual aquel se presenta en un mayor nivel de complejidad- a nivel del desarrollo filogenético de la humanidad. El destino de la razón es -sigue siendo- dominar el mundo, pero prestándole atención al lenguaje comprenderemos que ella no nació ni como una facultad individual, ni independientemente de la organización corporal humana, y que tampoco ha estado dada tal como existe hoy desde el comienzo. La razón no es una posibilidad sino un existente, pero ese existente es *Bildung*, formación en la experiencia del mundo, y muta de acuerdo a ella. La preocupación por la participación del lenguaje en la génesis y transformación de lo humano se encuentra, de este modo, asociada a las otras dos búsquedas que constituyen la columna vertebral de este movimiento descendente: la de la intersubjetividad por debajo del sujeto y la del cuerpo por debajo de la razón. Pero ellas deben ser, a su vez, comprendidas en su asociación con una tercera: la de la *práctica vital* entendida como orientación general en el mundo y su transformación por el hombre, por debajo del conocimiento.

El pensamiento y la razón conocen el mundo pero lo conocen satisfaciendo deseos y necesidades del hombre. La orientación cognitiva del hombre frente al mundo debe ser comprendida dentro de este trasfondo vital y no éste reducido a aquella. El lenguaje no atesora únicamente las formas en que hasta ahora hemos conocido el mundo sino, sobre todo, aquellas en las que lo hemos vivido. Y esas formas de vida exponen a la razón filosófica ante el escenario de una máxima *variación*, determinada tanto por la diversidad de climas y geografías que van afectando la vida sensitiva de nuestra especie, como por las diferencias existentes entre las múltiples representaciones que los hombres se forjan del mundo en el que actúan y sin las cuales serían incapaces de orientarse en él. Ellas no nacen con cada individuo ni son producto exclusivo de sus sentidos, sino que constituyen formas culturales producidas intersubjetivamente y transmitidas por la tradición, en las que se combinan los más inmediatos conocimientos

prácticos con las más abarcativas textualidades mitológicas; pues “(d)ondequiera que haya movimiento en la naturaleza” –dice Herder- “donde una cosa parece vivir o mudarse sin que el ojo advierta las causas del cambio, allí oye voces y locuciones que le explican con algo no visto el misterio de lo visto.”³³ Así, “[c]ada nación posee un espíritu imaginativo propio y tanto más arraigado cuanto que es algo suyo peculiar, nacido de su cielo y de su tierra natal, de su estilo de vida, y transmitido de sus mayores y antepasados.”³⁴ Su estudio permitiría elaborar una verdadera “geografía del espíritu poético”. Pero, al mismo tiempo, nos revelaría que lo que “un pueblo juzga parte imprescindible de su acervo conceptual, otro no lo ha pensado jamás”, y así, atravesaríamos “la tierra errantes en un laberinto de fantasías humanas.”³⁵ Algo semejante sucedería si consideráramos aquella multiplicidad de formas diacrónicamente. Ella nos revelaría cuán transitorio es todo en la historia; entonces veríamos que con “nuestros pies hollamos el polvo de nuestros antepasados, y [que] nuestra vida transcurre sobre los escombros de constituciones y reinos destruidos”³⁶

Pero no es este camino de errancia el que ha de seguir la razón, cuya verdadera tarea consiste en “determinar el centro del laberinto al que retornan todos los caminos como los rayos fraccionados al sol.”³⁷ Y así, en lo que respecta a las orientaciones vitales a partir de las cuales los hombres forjan sus representaciones, será preciso reconocer un mismo proceso de observación, denominación, apropiación y dominio, atravesando las mayores distancias espaciales y perfeccionándose progresivamente en el sucederse de las generaciones; proceso que si bien se manifiesta en el despliegue de las ciencias y de las artes producido por el género humano, tiene su modelo en el lenguaje. “Por éste, y por él sólo, fueron posibles la percepción, el conocimiento, la percepción retrospectiva, la apropiación y una serie ordenada de pensamientos”³⁸ que más tarde dieron lugar al nacimiento de las artes y las ciencias; y esto debido a que

³³ Herder, Johann G. *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*. Op. cit., p. 229.

³⁴ Ibidem, p. 228

³⁵ Ibidem, p. 233

³⁶ Ibidem, p. 487

³⁷ Ibidem, p. 233

³⁸ Ibidem, p. 275

“el hombre que había captado una denominación simbólica de los animales, poseía con esto el fundamento para domesticar los domesticables, utilizar los utilizables y conquistar la naturaleza en general para sus fines personales. Cada vez que se apropiaba alguna cosa no hacía más que concebir un símbolo de un ser domesticable, utilizable y susceptible de pertenecerle en propiedad para luego designarlo por una palabra o comprobar el concepto mediante un experimento. En la mansa oveja, por ejemplo, observó la leche que mamaba el cordero así como la lana que calentaba su mano al tocarla, y luego trató de apropiarse tanto lo uno como lo otro (...) De esta manera se encaminó a todas las artes por nada más que el proceso de alguna característica captada y de su fijación por la acción, un signo”³⁹

Era él quien lo había producido y quien, produciéndolo, había configurado al mundo como compuesto de parcelas de unidades apropiables por él, quien pasaba a revelarse como su dueño, es decir, como el “sí mismo” que había sido capaz de “(encerrar) en diques la inmensa marea de sus afectos” dándole símbolos racionales mediante la palabra, y que como tal “sí mismo” revela un núcleo de humanidad trascendente a la muerte de los ejemplares, sean éstos individuos o pueblos, y en el cual es posible reconocer al espíritu victorioso:

“¡Áurea cadena de cultura que enlazas toda la tierra y tocas a través de todos los individuos hasta el trono de la Providencia: desde que me fue dado reconocerte en tus eslabones más gloriosos y seguir tus huellas a través de los sentimientos de padres y madres, amigos y maestros, la historia ya no es para mí lo que antes parecía: una devastación sacrílega sobre tierra sagrada!”⁴⁰

De este modo, la orientación “descendente” del planteo herderiano, que exigía detenerse en la multiplicidad de las formas de vida de los distintos pueblos, convive con una perspectiva universalista, que, como sugeríamos más arriba, lo lleva a adoptar e incluso profundizar ideas vigentes en aquella época, y concernidas, fundamentalmente, con la definición de un único concepto de razón

³⁹ Ibidem

⁴⁰ Ibidem, p. 266

y de humanidad reconocibles como lo mismo independientemente de las variaciones.

Pero ¿son compatibles estas dos orientaciones? Dicho de otro modo: ¿es posible fortalecer la idea de un sí mismo productor de la unidad y conquistador del mundo, mostrando el condicionamiento social del individuo, el enraizamiento corporal de la razón, y su mutabilidad? Esta pregunta introduce tres dimensiones. La primera, referida a la determinación social del individuo, se asocia a la centralidad que, en el pensamiento de Herder, pasarán a tener los pueblos como verdaderas unidades del análisis histórico. Al sostener que el lenguaje cumple un lugar irremplazable en la formación de la razón, siendo a su vez éste incomprendible como producción de un sujeto individual, Herder está sosteniendo la antecendencia lógica de la comunidad en relación al individuo. Si bien el organismo humano es un tejido dispuesto para el lenguaje⁴¹ éste sólo se desarrolla en la intersubjetividad acumulándose en él y transmitiéndose por él el saber, las experiencias y los errores de una comunidad dada, en cuyo seno se conforma la singularidad individual. Pero si queda claro que la sociologización mina la pretensión de autonomía de la razón individual, esto no implica necesariamente que el mismo concepto de subjetividad como mismidad dueña de sus representaciones y libre en tanto dominadora de la naturaleza externa e interna no pueda sea perpetuado en la figura colectiva de la sociedad. Si este fuera el caso, el giro intersubjetivo, no afectaría tanto a la definición de sujeto como a su identificación con la subjetividad individual.⁴² En cuanto al redescubrimiento de la corporalidad y a la idea de un devenir formativo de la razón ¿se trata de una contradictoria historización y naturalización de la razón? ¿De una naturaleza humana que queda excluida de la historia y aparece como su determinación exterior pero que permite pensar, al mismo tiempo, las determinaciones históricas del hombre? ¿De una naturaleza redimida de su condición de mero material de apropiación? ¿O de una historia y una naturaleza cuya misma diferencia se disuelve en las manos de un gran espíritu que detenta

⁴¹ Volveremos sobre este punto a propósito del problema de la naturaleza humana y su relación con el lenguaje y la historia en la obra de Herder.

⁴² Siempre que eluda la tentación de un determinismo unívoco y lineal, esa sociologización representa, no obstante, una complejización del problema de la mismidad puesto que la unidad del sujeto colectivo debe contemplar ahora la relación de mutua determinación entre el individuo y la comunidad.

los hilos y se expresa en ambas por igual vulnerando cualquier pretensión de exterioridad y postulando, al mismo tiempo, la más absoluta de las interioridades espirituales?

4- La impurificación de la razón y los sentidos de la “afinidad”

Como Hamann había dejado señalado en el irónico título de su artículo sobre Kant, la piedra de la discordia entre el “jurista de la razón” y los metacríticos era el “purismo” presupuesto en la arquitectura de la subjetividad trascendental. Ese cuestionamiento parecía avanzar en dos sentidos asociados pero no idénticos: el reenvío a la experiencia socavando la pureza del apriorismo de las categorías y las intuiciones, por un lado, y la impurificación de cada uno de los términos de las dicotomías, por el otro. El primero minaba la pureza kantiana del trascendental mostrando el origen mundano y patológico - es decir, contingente⁴³- de esas categorías que retenían, no obstante, su necesidad en tanto condición lógica del pensamiento. El segundo extraía las consecuencias de esa circularidad en relación a la identidad positiva de los conceptos que las dicotomías enfrentaban, es decir, atentaba contra el purismo mostrando la presencia de lo otro en lo uno: de la sensibilidad en el entendimiento, de la corporalidad en la razón, etc.. Pero ¿qué significaba para Herder pensar esa presencia y de qué modo era posible hacerlo? En primer lugar, unificando. Invirtiendo el camino presupuesto en el purismo, la metacrítica se proponía como unificación, es decir que, como señalábamos más arriba, debía argumentar la “unidad última” ocultada en las separaciones introducidas por las dicotomías. No obstante, puesto que su recusación consistía en la afirmación de una íntima *unión* y no de una igualdad, lo unido persistía como diferente, pero esa diferencia ya no era postulada como heterogeneidad radical de términos autosuficientes e independientes el uno del otro, sino como diferencia de lo *semejante* o *afín*. El problema que surge entonces es el de determinar de qué modo, o modos, argumenta Herder esa *afinidad* a partir de la forma en que define a los términos

⁴³ “Contingente” siempre y cuando ese mundo experimental no fuera concebido como ya predeterminado, lo cual, como veremos, no es necesariamente así en la filosofía herderiana de la historia. Pero aún en el caso de esa predeterminación, el elemento aporético persiste, en tanto aquello que aparece como condición del pensamiento es, al mismo tiempo, resultado de un devenir.

y su relación. ¿Se trata de atributos de una misma sustancia? ¿Son cuerpo y alma, espíritu y materia dos sustancias inconmensurables pero ambas activas y significativas que se hallan en una relación horizontal e inmanente de mutua determinación? ¿O se trata de una relación jerarquizada donde la afinidad de la materia con la fuerza que se manifiesta en ella está garantizada porque también aquella se encuentra teleológicamente “orientada” por una voluntad que, si bien en principio parecería trascendente a ambas, se le ofrece al alma como un espejo en el que reconocerse?

Como sugeríamos más arriba, es esta última posibilidad la que marca la intención argumentativa herderiana, particularmente en su Filosofía de la Historia de la Humanidad. En tanto reconocer la “afinidad” de lo viviente y “determinar el centro del laberinto al que retornan todos los caminos como los rayos fraccionados al sol” resultan allí dos movimientos indisociables, y puesto que esa determinación del “centro” significa, para Herder, comprender a lo múltiple como expresión/realización de una misma voluntad que aún cuando parezca contradecirse a sí misma aferra todos los destinos que a nosotros nos parecen irremediabilmente diversos en un único plan, la lógica de la afinidad se resuelve allí en una lógica de la identidad que comprende a las diversas formas de vida como eslabones de una misma cadena: la de la Historia Universal de la Humanidad. ¿Hasta dónde podría permitir ella pensar las diferencias sin ver amenazada su propia positividad, una positividad –recordémoslo- a cuyo reconocimiento se asocia la posibilidad de que la Historia ya no aparezca como “una devastación sacrílega sobre tierra sagrada”? Más adelante volveremos sobre este problema, señalemos por ahora únicamente que una de las formas en las que -en su afán por definir esta Filosofía positiva de la Historia que permita trascender la horrorosa visión de un cúmulo ruinoso- Herder concibe ese principio de “afinidad”, nos conduce a un concepto teleológico de la naturaleza y de la historia en el cual su misma diferencia se disuelve en el sentido de una espiritualización que, aún cuando deje librado el destino de los hombres a su propia productividad, postula *todo* devenir como el despliegue de una *misma* interioridad. En otros términos (que retomaremos más adelante), a nuestro entender, no basta con que Herder persista en diferenciar el carácter natural del cuerpo humano del desarrollo de su verdadera humanidad en la “cultura” y la

“historia”, si antes ha espiritualizado a la naturaleza de modo tal que también ella aparece como un eslabón de esa única cadena del sentido. “El fin de la naturaleza humana es ser humano y con este fin Dios puso el destino de la especie humana en sus propias manos”⁴⁴, dice Herder en una frase que bien podría haber sido extraída de las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* de Hegel, si no hubiera sido escrita alrededor de treinta años antes. Pero en Herder, aún más que en Hegel, las “propias manos del hombre” son predominantemente los medios expresivos de una voluntad que bien puede haber dejado de ser exterior sin haber abandonado su trascendencia. Ella se anuncia, interiorizada, en un ser que, al desplegarse como historia, realiza su esencia, pero lo hace, además, en armonía con una naturaleza orientada por las mismas fuerzas espirituales que se manifiestan en la historia:

“O bien la acción de nuestra alma no tiene nada de análogo en este mundo, y entonces no puede comprenderse como actúe en el cuerpo ni cómo otros objetos puedan influir sobre ella, o bien es ese celestial espíritu luminoso e ígneo, invisible, que corre por todo lo viviente y une todas las fuerzas de la naturaleza”⁴⁵

Este pasaje muestra de un modo sumamente elocuente que, para este Herder, la cadena que liga el último reducto de la materia inorgánica con las más elevadas producciones del espíritu es una y la misma, y que lo “afín” es, en definitiva, lo habitado por el mismo espíritu que –pura luz- no cesa de elevar a los mortales desde la tierra al cielo, liberándolos –exigiéndoles que se desprendan, sin penas y con promesas de gloria- progresivamente de su “envoltura exterior”. Es cierto que el costo de esta elevación podría parecer demasiado elevado –señala Herder, quien no evita considerar los elementos negativos-, puesto que convierte a una especie en botín de la otra; y, sin embargo, esa destrucción se transmuta inmediatamente en mera apariencia: “Alejad la envoltura exterior y desaparece la muerte de la creación, toda destrucción es un paso a la vida más elevada.”⁴⁶ Y no es otro que el argumento

⁴⁴ Herder, Johann G. *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*. Op. cit., p. 490.

⁴⁵ Ibidem, p. 135.

⁴⁶ Ibidem p. 137.

de esta gradual elevación al que Herder apela para explicar el origen y el destino de lo humano: en él, aquel espíritu luminoso, alcanzó

“la máxima finura a que podía llegar en una estructura terrenal; mediante ella el alma actuó casi omnipotente sobre sus órganos, irradiando en sí misma con una conciencia que estimula lo más íntimo de sí misma. Mediante ella, el espíritu se llenó de noble ardor y gracias a la libre autodeterminación supo, por así decirlo, colocarse fuera del cuerpo, y hasta fuera del mundo, y dirigirlo. Por lo tanto adquirió poder sobre él”⁴⁷

La odisea del espíritu culmina, previsiblemente, en la dominación del mundo, y el sentido de la afinidad se resuelve, de ese modo, en la justificación del sometimiento por la consecución del fin. (El espíritu universal tendrá que pisar algunas florecillas a su paso, diría Hegel...)

Y, sin embargo, las inconsecuencias herderianas dejan insinuados, como a la vera del camino principal, los rasgos de otro concepto de afinidad que si bien no resulta incompatible con el lema racionalista del conocimiento para el dominio, sienta, al mismo tiempo, las bases para la crítica de su justificación. Y tal vez sea en ese texto crítico sobre Kant, que mencionábamos anteriormente -y que es también uno de los últimos escritos por Herder- donde se despliegan los elementos más propiciatorios para semejante lectura de su obra.

5- ¿Un cuerpo *por debajo* del cogito?

Si bien indisociable del nivel de la intersubjetividad y su énfasis en el papel de la transmisión, la educación y la tradición en la constitución de la razón, en el texto “Entendimiento y experiencia” -que ahora volvemos a considerar-, la unidad en cuestión es la de lo humano en un sentido ontogenético, y el argumento polémico se centrará fundamentalmente en torno al papel de la sensibilidad en el proceso formativo del entendimiento en el horizonte de la experiencia del individuo. Pensar –señala Herder a Kant- es hablar interiormente,

⁴⁷ Ibidem, p. 135.

y al hacerlo nuestro espíritu crea permanentemente para sí la unidad a partir de la multiplicidad; pero,

“para aprehender esa multiplicidad en su conjunto y para descomponerla, la naturaleza no nos dotó de intuiciones huecas o de formas lingüísticas vacías a priori, sino de *sentidos reales*, esto es, de órganos que no sólo aportan al entendimiento *su material* sino que también lo *preparan* (...) De ahí que no sea desapropiado decir que el entendimiento ve por el ver y oye por el oído, pues sin estos sentidos no podría ni ver, ni oír, y, por consiguiente, tampoco podría ser entendimiento. Los sentidos hacen un trabajo previo de formación, esto es, dan al entendimiento la multiplicidad transformada en unidad, unidad que él no tiene que crear, mas sí reconocer, para de ella apropiarse, revelándose precisamente en ese acto como entendimiento.”⁴⁸

De la fantástica riqueza de esta cita, dos cuestiones llaman inmediatamente la atención y por motivos que parecerían diametralmente opuestos. La primera, relacionada con el trabajo formador y no meramente receptivo con que se asocia la actividad sensorial y que tematiza la presencia de un cuerpo productor e irreducible al sujeto de conciencia, debido a su notable originalidad. La segunda, referida a la identificación del entendimiento y la conciencia con la práctica de apropiación, y asociada explícitamente -por Herder- a la capacidad del espíritu para elevarse sobre lo otro y dominarlo, debido a su igualmente notable continuidad con los aspectos más ríspidos de la filosofía de la conciencia. Esa filosofía no sólo tiende a postular -como señala Merleau Ponty en un pasaje de la *Fenomenología de la Percepción* al que enseguida volveremos- “la transparencia de un objeto sin recovecos” y “la transparencia de un sujeto que no es más que aquello que piensa ser”, sino que en ella se perpetúa una tendencia más general del pensamiento occidental a oponer la actividad y espontaneidad subjetivas, a la pasividad y la receptividad de una materia cuya conceptualización no se limita a la materialidad externa, sino que abarca también aquello que en el hombre mismo era considerado como mera superficie de

⁴⁸ Herder, Johann G. “Entendimiento e experiência. Uma Metacrítica à Crítica da Razão Pura”. Op. cit., p. 68 (subrayado en el original)

impresión de la exterioridad: su cuerpo. Ahora bien, sostener esta definición del cuerpo como materia-pasiva-receptiva, no significa necesariamente postular una autonomía absoluta del pensamiento en relación a la corporalidad – el planteo de Kant, por ejemplo, supone el enraizamiento de la conciencia en el cuerpo humano y no concibe la actividad categorial independientemente de la sensibilidad-, pero sí significa que no es allí donde la filosofía de la conciencia considerará pertinente comenzar una reflexión sobre lo humano.

Como enfatiza Kant en su reseña del primer tomo de *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*⁴⁹, semejante estudio podría, en todo caso, ser revelador en cuanto a la animalidad del hombre pero no en cuanto a su humanidad. Éste debería comenzar allí donde es posible detectar el nacimiento de una unidad que no estaba previamente dada en el mundo y que, en tanto tal unidad, tiene su origen en las operaciones del esquematismo, es decir, en un sujeto epistemológico que, como conciencia, pone frente a sí al mundo en tanto objeto. Y podría decirse que lo que Herder cuestionará a esta formulación es menos su asociación de lo humano con la producción y el reconocimiento de la unidad como *suya*, que la idea de que ella constituya exclusivamente el producto de un sujeto de conciencia, desanclado de la experiencia de una corporalidad activa y cambiante: hay una actividad sensible que es dación de forma, que es organización de la multiplicidad y producción de la unidad, y que no sólo no es reducible a la actividad categorial del entendimiento, sino que –aún más– es su precondition. Y esto no debido a que sea cronológicamente anterior a la entrada en escena de la actividad intelectual, sino a que –para Herder– esta última sólo es concebible como actividad localizada en un cuerpo *productor*, él mismo, de síntesis sensibles y sitio de la experiencia sedimentada. Tanto la filosofía del lenguaje de Herder, como su noción de cultura, serían incomprensibles independientemente de ese enraizamiento de la conciencia que supone un “redescubrimiento de la corporalidad” cuyo sentido es –no obstante– necesario explorar. A los fines de especificar el objeto de la crítica herderiana cabe insistir, sin embargo, antes, sobre el hecho de que, en el texto que estamos considerando, la idea de que pueda existir una conciencia no localizada

⁴⁹ Kant, Immanuel. “Recensión de las ‘Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad’, de J. G. Herder” (1785), en *En defensa de la Ilustración*, Barcelona, Alba, 1999.

constituiría un absurdo no debido a que, como en Descartes o Kant, siendo el cuerpo el nexo ineludible de esa conciencia con la exterioridad, de ese modo ella no tendría nada que conocer, sino debido a que, constituyendo la corporalidad el sitio de su configuración, ella no podría llegar a constituirse. En otros términos, si para Kant la radicación de la conciencia en un cuerpo registrador era necesaria para hacer accesibles las impresiones del exterior a las categorías del entendimiento que eran las verdaderamente activas, aquí es el cuerpo mismo el que realiza una actividad sintética, actividad sin la cual no habría ni síntesis sensible ni formación posible del entendimiento.

Detengámonos, ahora, en esta doble dimensión en la que Herder concibe la *actividad sensible*. Ella es, en primer lugar, *formadora* de una unidad no asimilable a la síntesis intelectual pero indispensable para su formulación. La percepción no aporta al entendimiento un material amorfo sobre el cual operar sino que realiza un trabajo selectivo y organizativo en el océano de las sensaciones, imprimiéndoles un orden significativo para el sujeto. Y este trabajo, que no configura al mundo como objeto de conocimiento enfrentado a la conciencia, es, sin embargo, indispensable para la orientación vital del individuo en él: se trata de una *actividad* no comprensible como esquematización pero productora de una unidad de sentido. Provocador, Herder amenaza incluso con invertir los términos en los que la relación entre la sensibilidad y el entendimiento eran habitualmente concebidos, al asociar a la sensibilidad con el rol creador y al entendimiento con el “mero” reconocimiento de lo que le es “dado” por la percepción: son los sentidos los que dan al entendimiento la multiplicidad transformada en unidad, “unidad que él no tiene que crear, mas sí reconocer”. No se trata, sin embargo, de una inversión. Por un lado, debido a que –como ya mencionamos– Herder no identifica la síntesis sensible con la intelectual; que continúa siendo una prerrogativa del alma humana y no del cuerpo como sitio de la percepción. Si, por otra parte, las capacidades creadoras del entendimiento parecerían quedar momentáneamente en un segundo plano, a cambio se le otorga el poder del reconocimiento de la unidad para sí y de sí mismo en ese reconocimiento, poder que no sólo no es asimilable aquí con una pasiva receptividad sino que, en tanto garantiza su derecho a la apropiación, constituye la actividad verdaderamente singular del espíritu. Más adelante, en

este mismo texto, Herder describirá con pasmosa lucidez el núcleo irreductible del "sí mismo" sin intentar ocultar la lógica religiosa del reconocimiento especular que le subyace: "Te reconocerás a ti mismo; en cada dado reconocerás en la multiplicidad la unidad que te pertenece"⁵⁰, reza uno de los "mandamientos del entendimiento".⁵¹ Pero ya aquí había dejado establecido el vínculo inescindible entre reconocimiento/ autorreconocimiento y apropiación como la actividad finalmente distintiva del entendimiento humano: es en el acto de apropiación en el que él se revela como entendimiento, apropiación -incluso- del cuerpo en que se ha formado.

Ahora bien, hay un tercer motivo para descartar la hipótesis de la inversión y que, al mismo tiempo, nos permitiría desarrollar uno de los aspectos más interesantes, a nuestro entender, de la posición de Herder: la intuición de la práctica como un sitio donde espontaneidad y receptividad confluyen, y donde la unidad y el sentido no surgen de una decisión unilateral y normativa, sino de la elaboración de una sugerencia que le ha sido ofrecida al sujeto por una materialidad co-participante en la producción de lo nuevo y del sentido. Espontaneidad y receptividad confluyen en la percepción, que ahora es concebida como una instancia productora de síntesis y no pasivamente duplicadora de la exterioridad; pero coinciden también en una práctica intelectual entendida como la elaboración llevada a cabo por una conciencia de aquello que *le ha sido sugerido* por su cuerpo en la experiencia del mundo, y en la cual se da simultáneamente un conocimiento de la exterioridad y de la interioridad que, si en el segundo caso -es decir, en lo que respecta al conocimiento de sí- está lejos de la idea de una conciencia autotransparente, en el primero -es decir, en lo que respecta al conocimiento de la exterioridad- no procede imponiendo una forma abstracta sobre una materialidad inerte. Y es que en este análisis de las relaciones entre sensibilidad y entendimiento a partir del cual Herder busca dar cuenta del proceso de formación del pensamiento humano en esta dimensión ontogenética, no hay "actividad" que no contenga un componente receptivo/imitativo, al tiempo que toda mimesis es concebida como una suerte de traducción que, si implica una comunicación en la cual se formulan

⁵⁰ Herder, Johann G. "Entendimento e experiência. Uma Metacrítica à Crítica da Razão Pura". Op. cit., p. 82.

⁵¹ Ibidem

sugerencias, supone también un trabajo de transposición de lo comunicado en el cual se van constituyendo y transformando los dos componentes de esa relación, es decir, supone la idea de una mimesis activa y a lo mimético como constitutivo.

El segundo sentido en que la sensibilidad debe ser comprendida como actividad es particularmente elocuente en relación a este aspecto de su pensamiento. Al referirse a la forma en que la visión construye esas unidades a partir de un ordenamiento espacial de la multiplicidad que es propio de ese sentido, Herder señala que al entendimiento no sólo le son dadas esas contigüidades ya ordenadas sino también la "lógica de la visión" que las produce según reglas determinadas y que el entendimiento sólo descubre en sí mismo porque su instrumento, ese sentido, *se lo muestra*. Y entonces concluye:

"Es, pues, a través de la visión que el entendimiento *aprende* a ejercitar con extrema sutileza su función innata (...) En contraposición, las artificiosas intuiciones nunca le enseñan nada; en ellas no hay ni forma ni tampoco un modelo homólogo (*homólogon*) del entendimiento y su producción de juicios."⁵²

La actividad sensible no se limita a entregar al entendimiento un material de segundo orden, una materia preelaborada. En la producción de esas síntesis el cuerpo humano se reveló como órgano de una energía receptiva/creativa que ahora se le ofrece al entendimiento como un homólogo en el cual él puede reconocerse a sí mismo como potencia creadora de sentido. La sensibilidad, y con ella la corporalidad, pasan de este modo a desempeñar una actividad *educativa* sobre el entendimiento: ellas le *enseñan* lo que él puede y es *atendiendo a esas sugerencias* de su cuerpo que él se descubre a sí mismo como potencia creadora. Pero entonces, y al igual que la sensibilidad, el entendimiento se revela *al mismo tiempo* como potencia creativa y receptiva. Aprehendiéndose como entendimiento, como fuerza espiritual, el entendimiento reconoce lo que el cuerpo le ha comunicado y se reconoce al mismo tiempo como corporalidad. Sólo al saberse de este modo el entendimiento llega a saberse y a constituirse como conciencia. Pero en este saber de sí mismo como corporalidad el cuerpo no se le

⁵² Ibidem, p. 69 (El subrayado de "aprende" es nuestro)

da al entendimiento en la transparencia de un objeto colocado frente a sí; él ni siquiera comprende de qué forma ha recibido sus sugerencias, dice Herder.

La opacidad de la conciencia parecería surgir, entonces, como una de las conclusiones a las que conduce la demostración de su carácter encarnado y activamente receptivo de lo que la materialidad activa de su cuerpo le comunica. Pero es una conclusión que, a diferencia de la reflexión crítica sobre sus límites, no podía ser planteada en los términos de las dicotomías sujeto/objeto y cuerpo/alma, y que, en cambio, reclamaba un ejercicio previo de "impurificación" de la tradición cartesiana. Como señala Merleau Ponty en ese pasaje que evocábamos sólo parcialmente más arriba, ésta puede postular "la transparencia de un objeto sin recovecos" y "la transparencia de un sujeto que no es más que aquello que piensa ser", porque supone las nociones correlativas del cuerpo como una suma de partes sin interior, y del alma como un ser totalmente presente a sí mismo sin distancia; y agrega: "mientras esa purificación simultánea de ambos establece la claridad en nosotros y fuera de nosotros, la experiencia del propio cuerpo nos revela, por el contrario, un modo de existencia más ambiguo."⁵³ Unas páginas más adelante, se refiere, finalmente, a Herder, como habiendo descripto no sólo de una manera nueva la unidad del cuerpo, sino también -y a través de ella-, la unidad de los sentidos y del objeto, entendida como unidad antepredicativa del mundo percibido, fondo irreflejo presupuesto en toda expresión verbal y significación intelectual⁵⁴.

Al postular el carácter constitutivo de la comunicación entre un cuerpo sensible que indica, señala, muestra, y un entendimiento que se reconoce como potencia reconociendo esa actividad sensible del cuerpo y su propia receptividad, Herder parece estar conminando, efectivamente, a la reflexión a que reconozca ese estrato originario del sentir para realizar lo que Merleau Ponty postulará como la paradójica pero ineludible tarea de una reflexión radical: volver a encontrar la experiencia irrefleja del mundo para poder comprenderse a sí misma; una comprensión cuya paradoja radica en que si ella sólo puede ser reflexiva, *en* ella la reflexividad se mostrará como no plenamente reflexiva o, en otros términos, en que una verdadera reflexión será aquella que comprenda la

⁵³ Merleau Ponty, Maurice. *Fenomenología de la Percepción*. Barcelona: Planeta. 1993, p. 215

⁵⁴ Ibidem, p. 250

impureza de la reflexión. Pero si, según Merleau Ponty, la experiencia del cuerpo nos revela "un modo de existencia más ambigua", no es debido a que muestre a la experiencia sensible como la verdadera identidad de la reflexión, sino a que revela que lo singular de la reflexión se realiza en la comprensión de su no homogeneidad interna: sólo hay reflexión allí donde no hay sólo reflexión. Y así, en una asombrosa sintonía con el argumento más general de Herder sobre la existencia de una unidad sensible que, sin ser conceptual, está presupuesta en el surgimiento de la palabra (que la identificará como unidad) y del concepto, Merleau Ponty señala que : "La reflexión no capta su sentido pleno más que si menciona el fondo irreflejo que presupone, fondo del que se beneficia, fondo que constituye para ella como un pasado original"; y agrega: "un pasado que jamás ha sido presente."⁵⁵ Queda, de este modo, explicitada la ya aludida idea herderiana de que ese lugar fundacional, originario, no debe comprenderse como un momento anterior en el tiempo marcado por el reinado absoluto de la sensibilidad y luego del cual habría sobrevenido, recién, la actividad intelectual: si lo humano no comienza con una reflexión pura, como cree el artificialismo intelectualista, para Herder, tampoco lo hace como pura sensibilidad y, así, no nos es dable imaginar un pasado puramente sensible que haya sido, alguna vez, un presente humano al que sea posible retornar. Y bien, es precisamente esa impureza de su condición la que caracteriza, para Herder, su complejidad singular.

6- Distinción y unificación: de la ambivalente crisis de las dicotomías

Para dar cuenta de aquella complejidad es necesario redefinir el concepto de reflexión; tarea que, como señala José Justo, Herder aborda tempranamente en su *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, escrito en 1770 como respuesta a la pregunta formulada por la Academia de Berlín: "*En supposant les hommes abandonés a leurs facultés naturelles, sont-ils en état d'inventer le langage?*" En la respuesta herderiana, Justo reconoce un triple movimiento, configurado, en primer lugar, por la formulación de un núcleo antropológico a partir de las

⁵⁵ Ibidem, p. 257

determinaciones naturales del cuerpo humano y que presenta la singularidad de considerar las carencias y debilidades del hombre como índice de su fuerza; su incompletitud y fragilidad como contracara -en el sentido de las dos caras de un mismo plano- de su complejidad. El argumento de Herder pasaría, en segundo lugar, a demostrar que, siendo condición necesaria para el desarrollo de lo humano, ese núcleo antropológico no alcanzaría para explicarlo, instalando así la necesidad -en tercer lugar- de pasar a considerar otro tipo de determinaciones distintas de las naturales para comprender la singularidad del hombre. Es de la ausencia de un desarrollo unilateral de los sentidos, de la carencia de instintos o capacidades innatas específicas del cuerpo humano y que lo orientarían ciegamente hacia este o aquel aspecto de lo real, argumenta Justo, de donde Herder parte para definir el concepto de reflexión como aquella posibilidad humana de disponer de la globalidad de sus fuerzas, de la globalidad de su equipamiento sensorial, cognitivo y volitivo. Esa posibilidad de disposición constituye, para Herder, un "privilegio de la libertad" exclusivo del hombre; pero puesto que la reflexión es únicamente desarrollable en un organismo que presenta la complejidad organizativa del cuerpo humano, aquella libertad aparecería asociada menos con una indeterminación que con una determinada determinación natural. El análisis herderiano del concepto de reflexión estaría postulando, de este modo, según Justo, un conjunto de determinaciones naturales como génesis de lo antropológico, una "naturaleza humana" como condición dada, improductiva y presupuesta como sustrato del desarrollo de lo propiamente humano. Ahora bien, puesto que -según señala Herder- aquellas determinaciones no alcanzan para garantizar, por sí mismas, el surgimiento de la reflexión (y del lenguaje), ni para explicar su devenir, como en cambio sí lo hacen las determinaciones históricas que Herder invoca a continuación, éstas se revelarían, dice Justo, como "fundamentalmente diferentes de las determinaciones de su génesis". De allí la necesidad del entrecomillado que Justo pone sobre esa "naturaleza humana" y que busca señalar la necesidad e impropiedad del concepto en el pensamiento de Herder, donde ninguna *naturaleza* humana podría ser propiamente naturaleza *humana*. Al sostener que el organismo natural del hombre constituye un "tejido dispuesto" para el desarrollo de las potencialidades humanas que no las contiene ya dadas en sí, a

través de su redefinición de la reflexión Herder estaría conceptualizando, entonces, un núcleo antropológico arrebatado al tiempo y a la historia que, sustrayéndose al problema del origen, le permite pensar las sucesivas determinaciones históricas: “Diríase una sustracción de la Historia para poder fundar la Historia –escribe Justo–, de hecho Hegel no anda lejos.”⁵⁶

La interpretación que Justo realiza del planteo de Herder tiene el gran mérito de insistir sobre el momento paradójico de su reflexión como el índice de su mayor productividad. Lejos de concebir al pensamiento como el desarrollo de posiciones correctamente encolumnadas, indaga las posibilidades abiertas por la instalación de hiatos y trata a las irresoluciones y aporías como momentos claves en la generación de nuevos problemas, concibiéndolas como parte fundamental de una reflexión verdaderamente viva. Esa vida del pensamiento supone, no obstante, que puedan ser conmovidas las propias categorías que despliegan a las paradojas como paradojas, lo cual, en este caso, afecta fundamentalmente a los conceptos de naturaleza e historia así como a la forma de su relación. El mismo énfasis en la distinción entre las determinaciones naturales e históricas que le permite a Justo subrayar el carácter paradójico y productivo de la formulación de “un origen que no es origen”, le impide observar que, según su propia reconstrucción del argumento herderiano, más llamativa que la diferencia entre la reflexión y las fuerzas de las que ésta “dispone” como globalidad, resulta su semejanza, su común estatuto de *fuerzas*. Es indudable que para Herder ello no supone que sea posible identificar las fuerzas sensoriales, cognitivas, volitivas del hombre ni entre sí ni con la reflexión, máxima fuerza espiritual humana, pero también lo es que esa diferencia surge de un sustrato compartido, de una común definición de todas ellas como potencias activas o modos de actividad singulares. Al ser la reflexión la fuerza de disponer de las fuerzas ella es, ante todo, semejante a aquello que elabora. *Eso* que elabora se parece menos, por su parte, a un conjunto de determinaciones naturales, arrebatadas a la historia y sobre las que se sobreimprimen las determinaciones históricas, que a un modo de existencia y actividad corporal irreverente frente a la dicotomía naturaleza / historia, ya sea porque el cuerpo mismo es concebido como temporalidad e historicidad (lo cual se podría insinuar en una relectura merleauPontiana de

⁵⁶ Justo, José. Op. cit., p. 36

Herder), o porque se lo considera un instrumento tan válido como cualquier otro de la teleología.⁵⁷

Estas dos alternativas resultan radicalmente opuestas en cuanto a sus consecuencias filosófico-políticas, puesto que mientras la primera sienta una base para cuestionar uno de los conceptos que colaboraron, entre otras cosas, a la fundamentación filosófica del dominio como destino humano -el de la razón concebida como imperio sobre una materialidad que, como dice Benjamin, "está gratis ahí"-, en la segunda se trama lo que Althusser llamaría una lectura religiosa de la historia que decodifica como armónica convivencia y plenitud significativa, la violencia efectiva. Pero, precisamente debido a las cruciales cuestiones políticas que allí se dirimen, es necesario analizar los modos, para nada asimilables, en que en cada caso son interrogadas las dicotomías en torno a las cuales se ha configurado el pensamiento occidental.⁵⁸

La crítica a la arquitectura del sujeto trascendental kantiano producida por Herder en su texto *Entendimiento y experiencia* sugiere, tal vez con mayor énfasis que otros textos anteriores, que uno de los modos de superación de la antinomia naturaleza/historia a partir del pensamiento de Herder estaría relacionada con aquel redescubrimiento del cuerpo como sujeto de la experiencia que dejamos sugerido más arriba en las proximidades de la *Fenomenología de la Percepción* de Merleau Ponty. Y es que en el texto "metacrítico" el movimiento "impurificador" herderiano no se contenta con señalar que el entendimiento se

⁵⁷ En el segundo caso, sobre el que volveremos, tanto los organismos naturales como las razones históricas, es decir, las culturas, encuentran su sentido y orientación en la voluntad de una única e inmutable Providencia que realiza sus designios por medio de todas sus criaturas sin prestar mayor atención a la diferencia entre organismos y espiritualidades.

⁵⁸ Una última reflexión a propósito de los términos utilizados por Herder para pensar las relaciones entre aquellas fuerzas singulares: ¿es posible considerar la organización peculiar del cuerpo humano como una "condición" o una "determinación" de la reflexión, como sugiere Justo? ¿o resultaría más propiamente herderiano pensarla como una trama propiciatoria de, un complejo de actividades orgánicas predispuestas a, el surgimiento de una actividad nueva y distintivamente humana? "Cuando se cerraron las puertas de la creación -dice Herder en *Ideas...*- los organismos ya elegidos existían como caminos y puertas determinados." No se trata, ciertamente, de postular una indeterminación que imagine la libertad surgiendo desde la nada, pero el vocabulario de los caminos y las puertas -que años más tarde retomaría Simmel- es reacto a la terminología aséptica del "condicionamiento" (a la cual, ciertamente, Herder no deja de recurrir, particularmente cuando su reflexión se resuelve, abiertamente, hacia la búsqueda de lo primero). Y que no hay terminología no comprometida en una cierta configuración de lo real es, finalmente, una de las más visibles herencias del gesto metacrítico.

forma y que lo hace en la experiencia del mundo, muestra también que su auto-reconocimiento como potencia creativa tiene lugar gracias a la educación que, a este nivel, le imparten los sentidos y que lo descubren como un complejo creativo/receptivo que no es inmediatamente transparente a sí mismo, ni independiente, en su constitución, de una corporalidad que, a su vez, ya no aparece como su antítesis.

Se minan, de este modo, dos pilares de la forma en que la tradición filosófica había comprendido la relación entre cuerpo y alma: el postulado de la homogeneidad interna de una entidad autosuficiente y cerrada en sí misma, por un lado; y la definición de esa unidad como pura espontaneidad en oposición a una corporalidad concebida, exclusivamente, como mera superficie de inscripción, es decir, el postulado de la actividad y la pasividad como instancias puras y nítidamente enfrentadas. La alusión al "modelo homólogo", a la semejanza que sin ser identidad promete una íntima compenetración entre el alma y el cuerpo, podría ser concebida, en este sentido, como una corrupción críticamente productiva de la pureza incontaminada del dualismo entendimiento/sensibilidad, conciencia/corporalidad, espíritu/materia. A partir de allí podría quedar indicado que Herder está pensando en una relación donde la comunicación de lo no idéntico se sostiene sobre un fondo de una afinidad bajo cuya lógica el cuerpo y su experiencia de la naturaleza se revelarían más como instancias de un ineludible diálogo que como materiales dispuestos para la apropiación.

Por otra parte, en aquel "redescubrimiento de la corporalidad" está implicado un gesto antiidealista en el sentido de un reconocimiento de que no puede haber constitución y mutación de la conciencia -es decir, lo que habitualmente se concibe como historia- independientemente del anclaje de esa conciencia en un cuerpo. Pero lo no convencional de esta idea radica en que amén de postular que la historicidad del hombre resulta inescindible de lo "natural" en él: su cuerpo, permite señalar, también, que esa "naturaleza" no podría caer ya por fuera de la historia como un dominio enfrentado a él, o permanecer como condición interna, ahistórica e inmutable en sí misma, de la historicidad, sino que pasaría a ser ella misma transitoria y mutable⁵⁹. En otros

⁵⁹ Esto nos remite al concepto de "fuerza orgánica" que analizaremos a continuación.

términos se podría decir que aquel redescubrimiento del cuerpo permitiría dejar de pensarlo como la posesión ahistórica, natural, de un sujeto histórico y que sufre pasivamente los impactos de la historia, para pasar a pensarlo a él mismo, en toda la materialidad de su configuración, como sujeto histórico, es decir, como instancia activa/receptiva de producción de sentidos y cosas en su experiencia irreductiblemente finita del mundo. Aquí naturaleza e historia se “indistinguen” no porque la historia sea sometida a la inmediatez de una existencia natural ya dada y que persiste en su ser actual, sino porque la naturaleza deja de ser identificada con el sitio en el que se manifiestan fuerzas dinámicas y eternas que provendrían exclusivamente de aquella.

Aunque es en el texto sobre Kant donde -creemos- esta dimensión del pensamiento de Herder se presta para un mayor despliegue, tal vez no sea completamente ajena a uno de los posibles sentidos de su conceptualización de la naturaleza en la monumental *Ideas para una Filosofía de la historia de la humanidad*, escrita entre 1784 y 1791. Los elementos para la reconstrucción de esa filosofía poco convencional de la naturaleza aparecen en el texto de forma fragmentaria y a contracorriente de lo que constituye el argumento principal, pero además de dar muestra de la asistematicidad del pensamiento herderiano en relación a las filosofías kantiana y hegeliana, esas incoherencias podrían leerse como índices de la presencia subterránea de la filosofía de Spinoza en el pensamiento occidental. Una de esas productivas disonancias surge cuando, a propósito del debate entre materialistas y espiritualistas, Herder pasa de considerar a la naturaleza en términos de la relación fuerza/ órgano a pensarla como un complejo de fuerzas espirituales y fuerzas orgánicas. Este subrepticio pasaje en el que Herder no sólo no se detiene sino del que tampoco parece percatarse, mina la idea de una única fuerza expresándose armónicamente a nivel fenoménico no sólo porque reconoce en ambas una multiplicidad de sentidos en pugna, sino, principalmente, porque al introducir el concepto de fuerza orgánica abre el concepto de fuerza a una pluralidad de *modos*. A diferencia de lo que sucede con el par fuerza/órgano, la diferencia entre la fuerza espiritual y la orgánica ya no puede establecerse ni a partir de la distinción entre espíritu activo/organismo pasivo, ni tampoco en los términos de una invisibilidad de la energía y una visibilidad de la materia en la que aquella se encarnaría. Las

fuerzas orgánicas y las espirituales parecerían constituir, más bien, dos modos singulares de actividad irreductibles entre sí y en mutua comunicación, que, sin llegar nunca a identificarse, realizan una constante y semejante actividad de descomposición y recomposición.

Si en este planteo es posible escuchar resonancias del paralelismo de los atributos de la sustancia postulado por Spinoza, esas resonancias parecerían amplificarse cuando, al tratar la relación entre alma y cuerpo humano, Herder insiste sobre la imposibilidad de explicar el surgimiento de la fuerza orgánica a partir de la espiritual y viceversa:

“Se me interpretaría indebidamente si se me atribuyera la opinión de que -como algunos se expresaron- nuestra alma racional se haya formado su cuerpo en la entraña materna y por cierto mediante la razón. Ya vimos cuan tarde empieza a formarse en nosotros la razón y que si bien venimos al mundo con capacidad para ella, somos incapaces de poseerla o adquirirla con nuestras solas fuerzas. ¿Y cómo sería posible semejante formación (...) si no la comprendemos en ninguna parte del interior o del exterior, y aun la mayor parte de las funciones vitales se opera en nosotros independientemente de la conciencia y de la voluntad del alma? Lo que formó nuestro cuerpo no fue la razón, sino los dedos de la divinidad, fuerzas orgánicas.”⁶⁰

Ni la razón, ni tampoco el lenguaje, máximas fuerzas espirituales del hombre íntimamente imbricadas entre sí, constituyen características innatas del animal humano. Las fuerzas orgánicas presentes en el cuerpo humano, el organismo más complejo, compuesto y diversificado de la naturaleza, no alcanzan para explicar su formación.⁶¹ Pero, a la inversa, las fuerzas espirituales del hombre no

⁶⁰ Herder, Johann G. *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*. Op. cit., p. 133-134.

⁶¹ Teniendo en cuenta el objetivo argumental del párrafo es prácticamente indudable que el “por nuestras solas fuerzas” de la cita remite a nuestras solas fuerzas *orgánicas*. Queda abierta, sin embargo, la posibilidad de interpretar que está remitiendo, también, a la idea de que la razón sólo se desarrolla en la intersubjetividad, en cuyo caso se trataría de “nuestras solas fuerzas” como individuos. Pero la tercera e ineludible referencia es a la voluntad de la providencia que está allí para asegurarse de que cumplamos nuestro destino. Enseguida retomaremos el tema de la caracterización herderiana del cuerpo humano y su relación con el problema de la existencia de un concepto de naturaleza humana en la filosofía de Herder.

sólo no son causa de la masa del cuerpo, de su existencia física como materia orgánica, sino que tampoco lo son de su ser animado. O, en todo caso: si las fuerzas espirituales actuarán sobre el cuerpo y las orgánicas sobre el alma, son estas últimas las que lo foman y animan⁶² según su propia lógica de combinación hasta constituirlo en una criatura. Cuanto más organizada está ella, tanto más su organismo se compone de todos los demás, dice Herder, y es ese trabajo de composición, descomposición y recomposición de organismos el que define a las fuerzas orgánicas. Ahora bien, es precisamente esa noción de "combinatoria", de organismos que se *componen* los unos de los otros para volver a descomponerse y recomponerse, y de la naturaleza misma como un gran organismo compuesto de ese tipo, la que nos sugiere otra posible resonancia del pensamiento spinoziano en el concepto herderiano de la naturaleza. Ningún ojo vio gérmenes preformados que estuvieran dispuestos desde la creación y que se limitaran a desarrollarse, dice Herder,

"lo que observamos desde el primer instante de la génesis de una criatura son fuerzas orgánicas en acción (...) La fuerza orgánica tiene que destruir al ordenar; junta partes y las separa; es más: parece como si varias fuerzas rivalizaran y quisieran formar primero un engendro hasta que llegan a su equilibrio y la criatura se convierte en lo que debe ser según su especie"⁶³

y más adelante:

"¿Qué es el crecimiento de una criatura sino el constante esfuerzo de la misma para asociar a su naturaleza varias fuerzas orgánicas?"

Sólo que aquí predominarán las disonancias previsibles entre dos concepciones difícilmente reconciliables de la totalidad y la causalidad. El Dios herderiano es irrecusablemente teleológico, y tanto las autonomías parciales de los distintos espíritus como los eventuales conflictos y disonancias de las fuerzas estarán

⁶² "La materia de nuestro cuerpo existía, pero informe y sin vida, antes de que las fuerzas orgánicas la formaran y animaran" (Herder, Johann G. *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*. Op. cit., p. 154). Aquí prevalece, sin duda, la idea de una materia como sede del espíritu que predomina en el argumento de Herder. Cabe destacar, no obstante, que se trata, todavía de *un* espíritu, el orgánico, y no de *El* espíritu.

⁶³ Herder, Johann G. *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*. Op. cit., p. 133.

orientadas por los designios de esa voluntad providencial que, desde las alturas, guía todos sus movimientos, y reconduce ineludiblemente lo múltiple a lo uno como su verdad profunda. Así, si la formación (génesis) es una acción de fuerzas internas orgánicas que *parecerían* rivalizar entre sí, reprimirse o limitarse mutuamente, éste es sólo el panorama que pueden captar nuestros limitados ojos, pero "¡qué otro reino debe ofrecer a la vista del omnisciente! (...) El supremo administrador ve y mantiene la cadena de todas las fuerzas apretadas entre sí."⁶⁴

Las constantes herderianas no tendrían por qué constituir, no obstante, un argumento minimizador de sus inconstancias. ¿Tendría algún sentido exigirle coherencia o producirla sobre él por nuestra propia cuenta? En ese caso ¿no le estaríamos pidiendo a los saltos argumentativos o categoriales que se sometan a la unidad (en todo caso, incompleta) de una obra, a la que le formulamos, precisamente, el reproche de haber concebido (también) ese modelo de unidad? ¿Y no sería críticamente más productivo reconocer un recorrido argumental que ciertamente no renunciará a la terminología de un espíritu expresivo que se eleva sobre sus dominios y los domina, afronta, también, la fértil inconsecuencia de estar gestando, al mismo tiempo, temas que serán centrales para elaborar la crítica de esa misma terminología, tales como el concepto de una materialidad cualificada y activa, y el de una conciencia opaca a sí misma? Así como la conceptualización del cuerpo formulada por Herder en "Entendimiento y experiencia" permitía pensar la actividad y historicidad de una materialidad singular y situada, la idea de una "fuerza orgánica" parece proponer un modelo de afinidad entre "lo orgánico" y "lo espiritual" que no se reduce plenamente a la expresión del segundo en el primero. Sin duda no es subestimable el hecho de que lo haga a través del concepto de "fuerza", comprendida, la mayor parte del tiempo, como animación de lo inerte; y, sin embargo, la posibilidad de una materia inerte es desechada por Herder en el mismo momento en que es postulada debido a que ella presupondría una radical heterogeneidad entre ambas. La materia y los cuerpos aparecen, en cambio, una y otra vez, en su obra, sugiriendo sentidos, predisponiendo cursos de acción, y es esto –creemos– lo que no siempre permite captar el lenguaje de dos tipos de determinación

⁶⁴ Ibidem, p. 131.

radicalmente diferentes. Porque si es innegable que a cada paso Herder distingue las disposiciones corporales *de* su uso, las características innatas del hombre *de* la pluralidad de formas que adquieren según los modos de la práctica intersubjetiva, aquel descubrimiento de la actividad productiva y singular de los cuerpos, no se da en base a una noción de la corporalidad y la naturaleza como lo antitético al sentido. Lo que antes llamamos "indistinción" entre naturaleza e historia sería, en esta línea interpretativa, el efecto de una verdadera distinción de modos singulares de actividad que pondrían en cuestión la concepción del cuerpo como el reducto de naturaleza persistente en su inmutabilidad puesto en movimiento por la dinámica histórica. Las composiciones orgánicas informan a las espirituales tanto como éstas a aquellas. El lenguaje de la sensación no alcanza para definir al hombre pero constituye un lenguaje con significaciones propias que se producen, corrigen y sedimentan en la experiencia corporal del mundo dando lugar a un tipo de memoria que no tiene su sede en la conciencia ni se traduce necesariamente en el lenguaje del concepto.

Creemos que esta es una lectura posible y que haría justicia a algunos rasgos sumamente originales de la obra de Herder permitiendo asociar parte de su búsqueda, a las preocupaciones de un pensador tan singular como Merleau Ponty o a las de uno tan subterráneo como Spinoza. Ciertamente no se trata de los rasgos predominantes de su pensamiento, pero sí de intuiciones que insisten en manifestarse en una obra que no siempre logra, como aparentemente querría, integrarlas en una totalidad armónica. En esa obra no es inusual ni que las conclusiones se impongan sobre los razonamientos, ni que la significación de los conceptos mute a mitad de camino para facilitar el tránsito hacia ellas. Los conceptos de fuerza orgánica y de individuo compuesto introducen saltos argumentativos, pero esos saltos son tan herderianos como la unidad espiritual que los llama al orden y que, habitualmente, consigue aplacarlos en un recorrido argumental donde la "afinidad" tiende a no ser más que un término al que se apela para mentar la identidad absoluta bajo el imperio de lo uno.

Demasiado preocupado por demostrar las diferencias existentes entre el planteo herderiano y las teorías que explican la diversidad de lo humano a partir de diferencias biológicas, el gesto que hoy asocia el nombre de Herder al "culturalismo" prefiere no detenerse en su teoría del cuerpo como sitio de la

actividad significativa y sedimento de la experiencia, que está en la base del concepto herderiano de lenguaje y de cultura. Éstos adquieren, entonces, una volatilidad y arbitrariedad de la que allí carecen. Pero, al mismo tiempo, la distancia del pensamiento de Herder con aquellas ideologías que pretenden derivar los destinos históricos de las diferencias raciales, parecería proporcionar, allí, la base para una exculpación demasiado apresurada de su historicismo. Porque si es cierto que Herder quiere poner el destino de los hombres en sus manos, no es menos cierto que, para él, el ejercicio de esa libertad -cuyos avatares son el tema de la Historia de los pueblos- sólo es concebible en los términos de aquella eterna cruzada del alma humana que, como veíamos al comienzo de este capítulo, se reveló capaz de ascender "por encima de todas las potencias de organismos inferiores" para extender su gobierno sobre ellos, así como de "mirar en sí misma y dominarse". En esos términos, el reconocimiento y el estudio de la historicidad de la razón se agota en la narración de una progresiva conquista de sí y del mundo por parte de un espíritu victorioso, y es ahora la historización -y no su rechazo- la que pasa a proporcionar la base para la legitimación del dominio. Del mismo modo, y aún cuando su análisis de la sensibilidad se detiene a interrogar la línea de demarcación trazada entre espontaneidad y receptividad, en esa lógica de una progresiva dominación que identifica la libertad con la capacidad ascensorial del espíritu sobre la escoria mundana, el cuerpo reencontrado ya no cuenta más que como plataforma de lanzamiento, y el resto del mundo como propiedad.

En este último sentido podría decirse que el culturalismo herderiano es idealista no porque esté concernido con procesos que la otra versión del idealismo, el economicismo, llamaría superestructurales, sino porque lo que exalta como una objetividad participante de la subjetividad - la lengua, la tradición, el pasado, el territorio nacionales- finalmente no son más que las cosas (atributos, bienes) poseídas por el espíritu, relevantes en tanto nos remiten a él. Es idealista porque borra de esa objetividad toda huella de heterogeneidad en relación a la identidad actual del pueblo y sólo la valora en la medida en que sea posible establecer su participación en la constitución de lo que ha prevalecido. Eso que ha prevalecido es el punto de partida del movimiento genealógico, donde el presente constituye la dimensión temporal central a partir de la cual se

organizan todas las demás como “confluyendo hacia” o “proyectándose desde” la identidad actual. Y es porque establecer la plenitud de esa identidad constituye el fin último del movimiento reflexivo herderiano, que aquella indiferencia y arbitrariedad del sentido que comenzaba por cuestionar termina siendo finalmente exaltada como la verdadera potencialidad espiritual que el trabajo del pensamiento ha permitido reconocer: es nombrando, es decir, atribuyendo arbitrariamente un signo a la cosa percibida, que el hombre comienza a dominarla, y es gracias a esa apropiación simbólica, que la cosa puede ser luego “domesticada”, tenida en propiedad, nos ilustra muy bien Herder a propósito de aquel ejemplo ovino que referíamos más arriba⁶⁵. A partir de allí lo subjetivo –y con él la libertad- queda identificado, a pesar de toda la complejidad interna que ese movimiento de identificación suponga, con la capacidad –y el derecho- de imposición arbitraria de sentido sobre una materia inerte. Una imposición que, en su momento más ideológico, la indistinción entre naturaleza e historia promovida por el modo en que Herder recurre a las analogías, permite presentar como armónica convivencia de los hombres entre sí y con una naturaleza cuya apropiación, iniciada con el nombre, bien podría llevar el título de “espiritualización” que un autor como Leopoldo Lugones le daría cien años más tarde⁶⁶. Al igual –en este sentido- que el hombre, sólo como tal espiritualidad podría ascender, en definitiva, esa naturaleza a la *inmortalidad*, verdadera meta de lo viviente de acuerdo a (esta) Filosofía de la Historia Universal:

⁶⁵ Rememoramos: el hombre que había captado una denominación simbólica de los animales –dice Herder- “poseía con esto el fundamento para domesticar los domesticables, utilizar los utilizables y conquistar la naturaleza en general para sus fines personales. Cada vez que se apropiaba alguna cosa no hacía más que concebir un símbolo de un ser domesticable, utilizable y susceptible de pertenecerle en propiedad para luego designarlo por una palabra o comprobar el concepto mediante un experimento. En la mansa oveja, por ejemplo, observó la leche que mamaba el cordero así como la lana que calentaba su mano al tocarla, y luego trató de apropiarse tanto lo uno como lo otro.” Herder, Johann G. *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*. Op. cit., 275.

⁶⁶ Dice Lugones en *El Payador*: “Lo que está en el cuadro, es el don de reproducir aquellos estados de nuestro espíritu (...) por la influencia de esta cosa sobre el conjunto de la materia inerte que el cuadro es, éste se transforma en materia espiritualizada. Ahora bien, la espiritualización de la materia constituye el objeto mismo del arte. Por este procedimiento, llegamos a la comunicación directa con la naturaleza y con nuestros semejantes; es decir, a la máxima expansión de nuestro ser, que es la tendencia primordial de todo cuanto vive. Cuando el artista inmortaliza dicho “valor vital”, fijándolo de una manera irrevocable en sus obras definitivas, ha efectuado para la raza esta cosa divina y enorme: la negación de la muerte.” (Lugones, Leopoldo. *El Payador*. Bs. As.: Huemul. 1972. P. 37).

"Nuestro cuerpo se pudre en el sepulcro y el recuerdo de nuestro nombre pronto palidece y pasa al reino de las sombras; sólo incorporándonos a la voz de Dios, es decir, a la tradición formadora, perdura nuestra acción, aunque anónimamente, en las almas de los nuestros (...) La filosofía de la historia que sigue fielmente la cadena de la tradición, es, por lo tanto, la única verdadera historia de la humanidad, sin la cual todos los acontecimientos externos del mundo no son más que humo o fantasmas espantosos. Horrendo es el aspecto de las revoluciones que amontonaron ruinas sobre ruinas, eternos comienzos sin fin, trastornos del destino sin intención duradera. Sólo la continuidad de la cadena formativa sabe ordenar tantas ruinas en un conjunto donde, si bien desaparecen las figuras humanas, sobrevive victorioso el espíritu de la humanidad." ⁶⁷

7- Razón y reconciliación

"Es señal de la máxima superficialidad el hallar por doquiera lo malo, sin ver nada de lo afirmativo y auténtico. La edad nos hace más moderados, en general"

G. W. F. Hegel

"Un hombre realmente equilibrado e inteligente, pasa por estos tres estados: a los dieciocho años rompe vidrios (lo que a veces no es malo porque da aire a las construcciones demasiado cerradas); a los treinta años debe poner vidrios; a los cuarenta, debe fabricar vidrios."

Leopoldo Lugones

En un hermosísimo ensayo sobre el ensayo G. Lukàcs contraponía la vida trágica, coronada por el final que a todo da significación, sentido y forma, a la vida ensayísticamente configurada. En esta última, decía, se formula una pregunta y se profundiza tanto que se convierte en la pregunta de todas las preguntas. Pero luego queda todo abierto porque de afuera, de la realidad, que

⁶⁷ Ibidem, p. 265.

no está en ninguna relación con la pregunta, llega algo que lo interrumpe todo. Y agregaba: "(e)sta interrupción no es un final, no llega de la interioridad, pero es al mismo tiempo el final más profundo, pues habría sido imposible finalizar desde dentro (...) es un profundo símbolo de la vida –y por eso aún más profundamente humorístico- que lo esencial siempre sea interrumpido por cosas así."⁶⁸ Precisamente: que la unidad de una vida no sea interrumpida por cosas así, que ella se vuelva reconocible como tal unidad, constituye el propósito manifiesto de las Filosofías de la Historia herderiana y hegeliana. Filosofías que, habiendo dado cuenta de la historicidad de la razón, procedieron a proyectar la razón (dominante) sobre el plano continuo de una Historia en la cual, como decía Herder, es posible reconocer la supervivencia victoriosa del espíritu de la humanidad, espíritu *universal* para el cual –como luego agregará Hegel- "no hay pasado y que permanece siempre el mismo en su fuerza y su poder."⁶⁹

El sustrato compartido por esas dos Filosofías de la Historia es, desde el punto de vista de su posicionamiento en relación a la tradición del racionalismo anterior, la crítica de esas dicotomías que, como había afirmado Hamann en su metacrítica, en la separación que establecen, "esconden" la unidad última de aquello de lo que hablan⁷⁰. A ellas se refiere Hegel –en un pasaje citado por Lukacs en *Historia y conciencia de clase*- en los siguientes términos, términos que parecerían replicar el argumento metacrítico casi al pie de la letra:

"Los contrapuestos que antes eran significativos bajo la forma de la materia y el espíritu, el alma y el cuerpo, la fe y el entendimiento, la libertad y la necesidad (...) se han transformado, en el proceso de la cultura, en la forma de las contraposiciones de razón y sensibilidad, inteligencia y naturaleza, y, para el concepto general, en la forma de la

⁶⁸ Lukács, Georg. "Sobre la esencia y la forma del ensayo" en *El alma y las formas y Teoría de la novela*. México D. F.: Grijalbo. 1985. Traducción de Manuel Sacristán, p. 33.

⁶⁹ Hegel, Georg W. F. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid: Alianza, 1999. Traducción de José Gaos, p. 46.

⁷⁰ Hamann, Johann G. "Metacrítica sobre o Purismo da Razão", en Justo, José M. (comp.): *Ergon ou energeia: Filosofia da Linguagem na Alemanha Sécs. XVIII e XIX*. Op. cit.

subjetividad absoluta y la objetividad absoluta. Superar esas contraposiciones cristalizadas es el único interés de la razón”⁷¹

Pero Hegel agrega:

“éste, su interés no significa que ella se oponga a toda contraposición y limitación; pues (...) la vida se forma contraponiéndose eternamente: y en la vitalidad suprema la totalidad no es posible más que por la restauración a partir de la separación suma.”⁷²

Y Lukács resume:

“Las figuras de la fragmentación se retienen como etapas necesarias en el camino que lleva al hombre restaurado, y se resuelven en la nada de la inesencialidad al ponerse en su verdadera relación con la totalidad entendida, o sea, al hacerse dialéctica.”⁷³

Si tanto la metacrítica como la dialéctica comienzan problematizando el fijismo de las dicotomías, sólo ésta última reconocerá la objetividad de la escisión, señalando los límites de una retórica del ocultamiento, y postulando al reconocimiento de la necesidad de lo particular, negativo y fragmentario, como condición de la conceptualización de la verdadera unidad. En otros términos, mientras para Herder todavía era posible producir aquella “superación” de lo escindido aludiendo a la unidad en un lenguaje de afinidades y analogías que, amén de sus ambivalencias, tendía a hacer depender la afirmación de lo positivo y universal de un rechazo de lo negativo y particular que concluía en la postulación de una unidad ininterrumpida de todo lo viviente, en Hegel no sólo el conocimiento de la verdadera unidad, de la unidad dialéctica, exige el detenimiento del pensar sobre las figuras de la fragmentación, sino que el trabajo de la negatividad –exclusivo del espíritu y ajeno a la naturaleza- aparece como verdadero motor de la Historia. De este modo, y a diferencia de lo que ocurre en esa filosofía de la historia herderiana, donde la analogía entre naturaleza e historia, la homología entre sensibilidad y entendimiento, la idea de una afinidad entre fuerzas heterogéneas y, finalmente, el modelo preponderante

⁷¹ Hegel, Georg W. F. “Diferencia entre el sistema de Fichte y el de Schelling”, citado por Lukács en *Historia y conciencia de clase*. Madrid: Orbis. 1985. Traducción de Manuel Sacristán, p. 69.

⁷² Ibidem

⁷³ Lukács, Georg. *Historia y conciencia de clase*. Op. cit., p. 69.

de una unidad armónica de todo lo viviente, conviven asistemáticamente, Hegel comenzará sus Lecciones definiendo al espíritu propiamente dicho -es decir, a la manifestación de la idea en el medio que le es más propio: el del concepto- como lo contrario de la naturaleza, y al progreso como una característica exclusiva del devenir histórico en oposición al curso cíclico y repetitivo en el que "la impotencia de la vida natural" se encuentra necesariamente atrapada. La cadena que Herder imaginaba enlazando desde la más ínfima molécula de material hasta el máximo logro de la civilización, se parte, con Hegel, definitivamente. Ella sólo es válida para la Historia; y el círculo - que por momentos detenía a Herder en movimientos aporéticos irresolubles- queda para la naturaleza. Y, sin embargo, podría decirse que sólo Hegel consume ese afán de la razón por "determinar el centro del laberinto al que retornan todos los caminos como los rayos fraccionados al sol"⁷⁴ que orientaba a la Filosofía de la Historia herderiana, y que sólo *su* modo *dialéctico* consigue -para retomar los términos críticos de Althusser- revelar a la vida histórica como un verdadero círculo de círculos que no tienen más que un centro.⁷⁵ No es éste, no obstante, el lugar para introducir subrepticamente un planteo -como el althusseriano- que merecería una consideración más detenida, única que permitiría hacerle justicia. Más propicio parecería, en cambio, apelar al lenguaje de ese joven Lukàcs que evocábamos más arriba. En ese lenguaje el gesto hegeliano se revela, ante todo, como una suerte de conjura frente a la interrupción. Y, así, en ese lenguaje podríamos decir que es gracias a Hegel como la vida del espíritu consigue -conquista su libertad para- "finalizar desde adentro"; o bien, que es *con* Hegel como el espíritu se vuelve conceptualmente pensable como dueño de un final que sólo podría llegarle desde la más absoluta interioridad. Pero para decir todo esto es preciso detenernos brevemente, aunque más no sea, en la definición del Espíritu que Hegel retoma en la introducción a su Filosofía de la Historia Universal, para pasar a considerar luego tanto las principales categorías de intelección de lo histórico propuestas allí, como la tarea que, en relación a ellas, Hegel

⁷⁴ Herder, Johann G. *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*. Op. cit., p. 233.

⁷⁵ Althusser, Louis. "Sobre la dialéctica materialista. (De la desigualdad de los orígenes)" en *La revolución teórica de Marx*. Op. cit.

encomienda al pensamiento, es decir, a la consideración racional de la Historia, es decir, a la Filosofía de la Historia Universal.

Cabe recordar, en primer lugar, que en las *Lecciones* hegelianas esa definición del espíritu tiene lugar en el contexto de la conceptualización de la razón como sustancia; conceptualización que Hegel introduce, allí, como pieza central en su polémica con la historiografía empirista, por una parte, y con el racionalismo formalista, por otra, y a partir de la cual procede a fundamentar la posibilidad –y la necesidad- de una Filosofía de la Historia. La historia se refiere a lo acontecido. El concepto, que se determina esencialmente por sí mismo, parece, pues, contrario a su consideración; y en ese parecer se apoya el reproche que la historiografía le hace a la Filosofía de venir a la historia con pensamientos propios, que la especulación produce por sí misma y sin consideración a lo que existe, con arreglo a los cuales trata la historia. Puesto que la historia debe recoger fielmente lo dado, la actividad del concepto en este campo debería limitarse, en todo caso, al pensamiento lógico, al contenido formal, universal, de los hechos, a los principios y las reglas, y así la consideración racional de la historia se resolvería en la concurrencia de una materia y una forma que vienen cada una por su lado. Pero para la Filosofía – dice Hegel- la razón no es un punto de vista para la consideración de una materia externa sino

“aquello por lo cual y en lo cual toda realidad tiene su ser y consistencia; *potencia* infinita, porque la razón no es tan impotente que solo alcance al ideal, a lo que debe ser, y sólo exista fuera de la realidad, quién sabe dónde, quizá como algo particular en la cabeza de algunos hombres; *contenido* infinito, por ser toda esencia y verdad y materia para sí misma, la materia que ella da a elaborar a su propia actividad.”⁷⁶

Lo racional es el ser en sí y por sí que descansa y tiene su fin en sí mismo, que se da a sí mismo diversas figuras, a las cuales la consideración racional no les viene desde afuera, dice Hegel, por cuanto ella misma constituye una figura de lo racional como sustancia; mejor: constituye el tipo de consideración que el espíritu es capaz de producir cuando se conoce a sí mismo como momento de la

⁷⁶ Hegel, Georg W. F. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Op. cit., p. 43.

sustancia y conoce a lo real como una totalidad racional. Ahora bien, el máximo interés de esa consideración racional es, dice Hegel, el conocimiento de aquel fin inmanente que orienta a la razón en su infatigable actividad, por cuanto de ese conocimiento depende la posibilidad de superación de las antinomias, es decir, la posibilidad de que las figuras de la fragmentación se resuelvan –como decía Lukács- en la “nada de la inesencialidad” al ser reintegradas como momentos de la totalidad dialéctica. Es partiendo de estas consideraciones –que para la Filosofía, dice Hegel, no constituyen ningún presupuesto aún cuando puedan parecerle chocantes a personas no habituadas al modo filosófico- como Hegel introduce en las *Lecciones* la conceptualización del Espíritu Universal y del Espíritu de Pueblo, sustancia de la Historia; pero lo hace reponiendo, al mismo tiempo, lo que anuncia como “algunas consideraciones abstractas sobre la naturaleza del espíritu”, y que se hallan estructuradas, fundamentalmente, en su contraposición con la naturaleza y/o con la materia.

En primer lugar: si todo lo sucedido son figuras de la razón, así en la naturaleza como en la historia, si todo lo real es racional, sólo en la Historia universal, que es una de las figuras particulares en que la razón se revela, es posible aquel conocimiento del fin inmanente de la razón, puesto que mientras la naturaleza es el campo donde la razón como sustancia, la Idea, existe en el elemento de lo que carece de concepto, en lo espiritual, cuyo escenario es la Historia, “está en cambio en su propio terreno, y aquí justamente es donde ha de ser cognoscible”⁷⁷ Así, en lo que respecta al concepto de espíritu en un nivel abstracto, es decir, como espíritu en general, éste se define, en primer lugar, como una conciencia que se tiene a sí misma por objeto, que existe para sí, y que se figura, se hace una determinada representación de sí, de lo que es esencialmente, en el proceso de comprender lo que es. Así es como el espíritu llega a un contenido, dice Hegel: no lo encuentra, sino que se hace su propio objeto, se hace el contenido de sí mismo y, así, tiene su centro y su unidad en sí mismo, es decir, es libre. La libertad es la sustancia del espíritu; producirse, hacerse objeto de sí mismo, saber de sí, ser para sí mismo, es su tarea. Cuando realiza esta tarea el espíritu tiende a un centro, a lo que él esencialmente es,

⁷⁷ Ibidem, p. 52.

pero puesto que en ese tender el espíritu se hace el contenido de sí mismo, cuando él tiende a su centro, tiende a perfeccionar su libertad. Y así, podríamos decir que, en la búsqueda de su sustancia, él realiza progresivamente lo que sustancialmente es: libre. Las cosas naturales, por el contrario, no existen para sí mismas, no se hacen su propio objeto ni se dan su contenido; y si bien también la naturaleza es una figura de la razón, y por lo tanto un sistema racional, por cuanto no es objeto de sí misma, ella no está en sí y tiene su centro fuera de sí, es decir, no es libre. De este modo, la libertad, que constituye la sustancia del espíritu, está ausente de la naturaleza, como queda claro al comparar, dice Hegel, al espíritu con su perfecto contrario: la materia. Hay en ella un impulso hacia un centro y hacia la unidad, pero ella no encuentra ni el centro ni su unidad en sí misma, ergo es dependiente,

“tiene su sustancia fuera de sí. El espíritu, por el contrario, reside en sí mismo; y esto justamente es la libertad. Pues si soy dependiente, me refiero a otra cosa, que no soy yo, y no puedo existir sin esa cosa externa. Soy libre cuando estoy en mí mismo.”⁷⁸

El espíritu está en sí mismo –enseguida volveremos sobre esto- ante todo porque es para sí, es decir, una conciencia y también su objeto, una autoconciencia; y es la búsqueda de esa autoconciencia por el saber de lo que ella es esencialmente, la que desencadena el proceso por el cual realiza su concepto, lo que es en sí, en tanto es en ese trabajo de autoconocimiento como ella emprende la tarea propiamente espiritual de producirse. Esta productividad no se agota, no obstante, en la interioridad del autoconocimiento, puesto que el espíritu quiere, dice Hegel, hacer objetivo este saber, y procura que esto que sabe de sí mismo sea realizado también. Así, es muy distinto que el espíritu sepa que es libre o que no lo sepa, pues si no lo sabe –dice Hegel- no sólo es esclavo sino que produce un mundo acorde al concepto de esclavitud. Puesto que de lo que sabe de sí el espíritu en cada momento depende lo que él efectivamente es como existente, al tiempo que lo producido por el espíritu en el mundo, depende, a su vez, de la conciencia que el espíritu tiene de su propia esencia (es la

⁷⁸ Ibidem, p. 62.

objetivación de este saber), "todo se reduce a la conciencia que el espíritu tiene de sí propio"⁷⁹, y lo fundamental consiste en determinar lo que el espíritu sabe de sí en cada momento, cosa que Hegel hace, preliminarmente, en el nivel abstracto (desde la perspectiva de la historia) del individuo humano, y luego, concretamente, en el nivel de los verdaderos individuos históricos: los pueblos. En este segundo nivel es aquella pregunta por el saber (objetivado) de la esencia de lo humano, es decir, la pregunta por la "superficialidad o profundidad con que (los pueblos) han sondeado, concebido, lo que es el espíritu"⁸⁰ y han hecho objetivo este saber -pregunta que Hegel traduce inmediatamente como una indagación del concepto que el espíritu (Universal) tiene de sí mismo en un momento particular de la historia y que se manifiesta en un pueblo determinado⁸¹-, la que permitirá ordenar y comprender como una unidad la multiplicidad de actividades en que los hombres han comprometido sus empeños, y que se volverán inteligibles como momentos de la consumación de un único fin absoluto: la realización de la libertad. Pero es la genealogía de ese saber que Hegel traza en relación a la conceptualización abstracta del espíritu como individuo humano, la que, por el momento, nos interesa considerar, por cuanto en ella se definen tanto el modo en que Hegel concibe la especificidad de lo humano en relación a la naturaleza, como, fundamentalmente, los elementos a los que queda asociado aquello que llamaba la sustancia del lo espiritual, es decir, la libertad.

Lo primero que, en ese nivel abstracto del individuo humano, sabe el espíritu de sí, es que siente, y lo segundo que tiene impulsos. Los seres vivos pueden sentir y tener impulsos sin ser autoconcientes, sin tenerse a sí mismos como objetos frente a sí, sin saberse sujetos a sensaciones e impulsos, y

⁷⁹ Ibidem, p. 63.

⁸⁰ Ibidem, p. 65.

⁸¹ En pocas partes los efectos de esta sorprendente autotraducibilidad hegeliana en la que Adorno vio consumarse la "primacía del universal" sobre el reclamo hegeliano del conocimiento como un conocimiento de lo particular, es tan visible como en el siguiente pasaje. Escribe Hegel: "los espíritus de los pueblos se diferencian según la representación que tienen de sí mismos, según la superficialidad o profundidad con que han sondeado, concebido, lo que es el espíritu. El derecho de la moralidad en los pueblos es la conciencia que el espíritu tiene de sí mismo. Los pueblos son el concepto que el espíritu tiene de sí mismo (...) El espíritu de pueblo es, por tanto, el espíritu universal vertido en una forma particular, a la cual es superior en sí; pero la tiene, por cuanto existe". (Ibidem, p. 65-66).

entonces están entregados –dice Hegel- meramente a sus intuiciones e impulsos inmediatos, a la satisfacción y producción de estos impulsos, es decir, están “sitos inmediatamente en lo externo”, o bien, para emplear los términos hegelianos que invocábamos en una cita anterior, son dependientes: se refieren a otra cosa, “que no soy yo”. En tanto viviente, el hombre es también un padecedor de sensaciones e impulsos, pero él puede interponer algo entre la violencia del impulso y su satisfacción, y ese algo es, precisamente, *un saber*, el saber de sí, el saber de lo que lo determina, y *una voluntad* para dejar o no correr el impulso. Pudiendo reprimir sus impulsos y siendo un ser pensante, el hombre puede representarse lo que quiere y obrar según fines, y en esto consiste su independencia, que queda asociada, nuevamente, a su posibilidad de “estar en sí mismo”. Pero el hombre no es independiente, dice Hegel, porque el movimiento comience en él sino porque puede inhibir el movimiento, porque puede *autolimitarse*, porque, a diferencia del animal que no puede llevar a cabo la inhibición, el hombre puede “romper su propia espontaneidad”, negarla como algo que amenaza anular su libertad y en lo que podría perderse. Así, mientras que lo que el espíritu quiere –dice Hegel más adelante- es alcanzar su propio concepto, para alcanzarlo ha de vencerse a sí mismo, porque es en esta infinita lucha contra sí mismo, mentada aquí como ruptura de su espontaneidad y como autolimitación, que él deja de ser dependiente, es decir, de referirse a un centro que no está en él, para residir en sí mismo, para ser “señor sobre sí mismo”⁸², es decir, libre.

Si la *autoconciencia* era el elemento clave para llevar a cabo la *autolimitación*, ésta lo es para conquistar la *independencia*, en la cual la libertad se realiza como *señorío* –en principio- sobre sí mismo, pero que se prolonga en la conquista de la indiferencia y/o el sometimiento del mundo externo, cuyas influencias deben ser, cada vez, “superadas”, es decir, cuyos efectos deben ser, cada vez, anulados, como única condición posible de salida de ese estado de vulnerabilidad que Hegel concibe como un estado de enajenación, es decir, de ausencia de libertad. Y es que, como señala Ezequiel Ipar,

“en la dialéctica hegeliana sólo se dice de un movimiento humano que es una acción si el mismo se ha independizado de la naturaleza de la que

⁸² Ibidem, p. 102.

surge, creando su propio universo desgajado (...) Para la órbita en la que es concebido este sujeto, su ser alienado es sinónimo de estar determinado por la naturaleza del mundo externo, alcanzándose su superación exclusivamente en la independencia, en la anulación de los efectos de la misma.”⁸³

Esta anulación es, sin dudas, para Hegel, una anulación perseverante y que no se realiza de una vez, pero a ella parecería estar inextricablemente asociado el corazón de esa libertad que constituye la sustancia del espíritu, y que, en el pensamiento de Hegel, no parece poder escapar nunca del férreo círculo trazado por los conceptos de autolimitación, independencia y señorío. En ese círculo la actividad “propiamente” humana queda necesariamente asociada a la conquista del título de “independiente” frente a una naturaleza –incluido el “ser natural” del hombre- visualizada exclusivamente como amenaza para una interioridad “que sólo consigo tiene que habérselas” y que sólo en este estar infinitamente en sí misma es libre.

Ahora bien, como ya señalamos, para Hegel, este estar infinitamente en sí mismo que caracteriza al espíritu -y que está inextricablemente ligado a las nociones de autoconciencia, autolimitación e independencia- no consiste en una suerte de perseverancia en un ser inmóvil, sino en una constante actividad de negación que tiene a la realización del concepto como resultado y no como un pasado de plenitud. Así, si “el pensamiento de que se es un yo constituye la raíz de la naturaleza del hombre”, este pensamiento no es algo inmediato que -en lo que respecta al nivel abstracto del concepto de espíritu que aquí seguimos considerando- el individuo humano concibiera desde un principio, sino que surge de la negación de la inmediatez y de la vuelta del espíritu sobre sí mismo, vuelta que le es esencial. El espíritu es lo que ha vuelto sobre sí mismo, dice Hegel, y sólo lo que vuelve sobre sí mismo es sujeto; así: el espíritu es esencialmente reflexivo. Pero esto no únicamente en el sentido de que sólo el espíritu se tiene para sí y se produce su propio contenido, sino también en el de que él es sólo tras ese haber vuelto sobre sí, es decir, en el sentido de ser sólo como resultado

⁸³ Ipar, Ezequiel. “George Lukàcs y la cultura moderna” en Catanzaro, Gisela e Ipar, Ezequiel. *Las aventuras del marxismo. Dialéctica e inmanencia en la crítica de la Modernidad*. Bs. As.: Gorla. 2003, p. 135.

y en el de ser, como resultado, algo cualitativamente diverso a lo que se era en el punto de partida. Es aquí donde se define una nueva diferencia suya con la naturaleza, determinada a partir del sentido diverso que la *variación* tiene en cada caso, y que es desconocida, según Hegel, por las filosofías que definen el progreso humano a partir de la categoría abstracta de perfectibilidad, o a través de las categorías meramente cuantitativas de “educación” o “cultivación”. Ellas fallan, dice, no sólo porque dejan indeterminado el fin del lo humano, sino también porque desconocen el hecho de que, en el mundo espiritual, la evolución “no es un mero producirse, inocente y pacífico, como en la vida orgánica, sino un duro y enojoso trabajo contra sí mismo.”⁸⁴ Si tanto en aquel como en ésta el individuo se produce a sí mismo haciéndose lo que es en sí, en la naturaleza esa evolución “se verifica de modo inmediato, sin oposiciones”: “(e)ntre el concepto y su realización, entre la naturaleza (en sí misma determinada) del germen y la acomodación de la existencia a dicha naturaleza, no puede introducirse nada”⁸⁵; y, por ello, con toda su mutabilidad y despliegue, las variaciones en la naturaleza muestran sólo un círculo que se repite siempre, mientras que en las variaciones que se verifican en la esfera del espíritu surge algo nuevo. Ahora bien, el análisis hegeliano de la categoría de la variación nos interesa particularmente porque entendemos que, junto con la definición del espíritu como independencia, autolimitación y mismidad, y con la definición de lo racional como sustancia –definición a la que subyace la postulación de esa identidad entre el concepto y la realidad resistida en aquel realismo kantiano del que Herder fue un heredero–, ese análisis de la variación resulta clave en aquello que más arriba llamamos la conjura de la interrupción premeditada por Hegel en su Filosofía de la Historia Universal.

Al comienzo de sus *Lecciones* Hegel introduce a la “variación” como una de las categorías en que la historia se presenta al pensamiento, siendo las otras dos la del “rejuvenecimiento” y la del “fin último”. Ese pensamiento de la variación tiene ante todo, dice, un aspecto negativo, por cuanto nos revela la naturaleza caduca de todo lo mundano. Es decir, nos revela el hecho de que, en tanto seres naturales, así el hombre como los animales y las plantas nacen, se desarrollan y

⁸⁴ Hegel, Georg W. F. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Op. cit., p. 129.

⁸⁵ Ibidem.

mueren; pero también que los pueblos y los Estados son perecederos: el pensamiento de la variación los muestra como una incesante sucesión que acumula ruina sobre ruina. Y, así, bajo este aspecto negativo de la categoría de la variación, comprendemos, con cierta melancolía, que la más bella vida encuentra su ocaso en la historia, y que en ella “caminamos entre las ruinas de lo egregio.”⁸⁶ Sin embargo, otro aspecto se enlaza enseguida, continúa Hegel, con esta categoría de la variación: la idea de que una nueva vida surge de la muerte. Así, en la vida vegetal, la cimiento no sólo está en el origen de la planta, que se desarrolla a partir de ella, sino que es también el resultado de la vida entera de la planta, resultado a partir del cual se inicia una nueva vida más fresca y en el cual nos es dable observar el aspecto positivo de la variación: el rejuvenecimiento. Este segundo aspecto de la categoría de la variación, es, dice Hegel, el que el pensamiento oriental ha representado en la imagen del Fénix, que se prepara eternamente su propia pira, se consume en ella, y vuelve a emerger rejuvenecido de sus cenizas. Pero

“esta es sólo una imagen oriental; conviene al cuerpo, no al espíritu. Lo occidental es que el espíritu no sólo resurge rejuvenecido, sino sublimado, esclarecido. Oponiéndose a sí mismo y consumiendo su figura presente, elévase a una formación nueva.”⁸⁷

Lo “occidental” –del cual las nociones de perfectibilidad y cultivación que mentábamos anteriormente hacen, para Hegel, caso omiso– es, en otros términos, la posibilidad de concebir la negatividad del espíritu como la diferencia sustancial que lo eleva sobre la “impotencia de la vida natural”, permitiéndole “introducir algo” entre el concepto y su realización y elevarse, con cada negación, a una formación nueva:

“El rejuvenecimiento del espíritu no es un simple retorno a la misma figura; es una purificación y elaboración de sí mismo. Resolviendo su problema, el espíritu se crea nuevos problemas, con lo que multiplica la materia de su trabajo. Así es como en la historia vemos al espíritu propagarse en inagotable multitud de aspectos, y gozarse y satisfacerse en ellos. Pero su trabajo tiene siempre el mismo resultado: aumentar de nuevo su actividad y consumirse de nuevo. Cada una de las creaciones,

⁸⁶ Ibidem, p. 47.

⁸⁷ Ibidem, p. 48.

en que se ha satisfecho, se le presenta como una nueva materia que exige elaboración.”⁸⁸

El empeño que el espíritu pone en estos trabajos siempre renovados nos ofrece el espectáculo de la “alegría de su actividad”, pero, al mismo tiempo, nos enfrenta a un escenario de proliferantes creaciones particulares que parecerían agotarse en sí mismas y que, presentándose en la escena en incesante sucesión, renuevan la melancolía del espectador (hegeliano) frente a un mundo donde todo parecería pasar y nada permanecer. Peor aún: la contemplación (inmediata) de ese escenario parecería revelar a aquella misma actividad espiritual, como la causante de la miseria, el dolor, la infelicidad y la muerte, es decir, de lo ruinoso, que ya no aparece sólo como el efecto del mero devenir temporal, de la caducidad a la que están sometidos los cuerpos, sino como producto de la actividad de un espíritu que *sacrifica* los más ingentes esfuerzos reduciéndolos al polvo que, como decía Herder, hollamos con nuestros pies. Pero el espectador hegeliano no sólo ve en el espectáculo de la alegre actividad del espíritu, de la elaboración entusiasta y de la elevación, también el espectáculo de la devastación, sino que tiene que detenerse en esa imagen. Él no podría apresurarse a correr los cadáveres de la escena, pues ha reconocido a cada una de esas vidas particulares mutiladas como algo sustancial, como una figura de la razón, que exige el detenimiento del pensar sobre su tragedia. Para él no cabe, pues, rechazar la imagen de la historia como el ara ante la cual han sido sacrificados la dicha de los pueblos, la sabiduría de los Estados, y la virtud de los individuos. Tampoco es posible refugiarse en la playa tranquila de nuestro presente para contemplar las confusas ruinas como un hecho del pasado, dice Hegel (quien –como veremos enseguida– tiene muy particulares motivos para censurar esta actitud); y así, el pensamiento que no se contenta con rechazar el duelo o escapar de él, debe, hegelianamente, atender la muerte de lo particular. ¿De qué modo? Interrogándolo por su sentido. Más precisamente: sabiendo que la historia “no es el terreno para la felicidad”⁸⁹ y que las vidas particulares, que deben ser “justificadas”, sólo pueden serlo demostrando su participación en un sentido que, lejos de verse amenazado por la emergencia de lo fallido, lo penoso,

⁸⁸ Ibidem.

⁸⁹ Ibidem, p. 88.

y lo trunco de esas existencias, *se conserva* y *se realiza* a través de la negatividad y del fragmento, que, a partir de allí adquiere el estatuto de "momento", de "figura" de una unidad perseverante que en él "se hace carne". Ese sentido es lo que en su Filosofía de la Historia, Hegel llama "fin último", tercera categoría en que la historia se le presenta a ese pensamiento que ya ha considerado tanto la variación como el rejuvenecimiento, y que en los recovecos de estos conceptos ha encontrando particularidad, fragmentos y muerte. Y es que ante ese espectáculo de la decadencia y el horror, la pregunta que se le plantea –enseguida, dice Hegel, siempre y necesariamente– al pensamiento es "*¿a quién, a qué fin último ha sido ofrecido este enorme sacrificio?*"⁹⁰

Pero volvamos sobre los elementos que componen el drama del espectador hegeliano expuestos hasta aquí. Él no ha rechazado la visión del horror y ha considerado atentamente la proliferación de formas y creaciones particulares; ha atravesado la melancolía y el espanto, y, fatigado ante la sucesión, se ha preguntado: "¿cuál es el fin de todas estas formas y creaciones?". Luego, se ha respondido:

"No podemos verlas agotadas en su fin particular. Todo debe redundar en provecho de *una* obra. Este enorme sacrificio de contenido espiritual ha de tener por fundamento un fin último. *Se impone*, pues, la pregunta de si tras el tumulto de superficie no habrá una obra íntima, silenciosa y secreta, en que se conserve la fuerza de todos los fenómenos."⁹¹

Ahora bien, esa pregunta "se impone", como explicita Hegel al comienzo de sus *Lecciones*, porque la necesidad de producir un conocimiento racional de la historia –que es precisamente el que su Filosofía de la Historia viene a ofrecer– surge del "deseo de hallar en la idea la *justificación* de semejante decadencia"⁹². La filosofía, dice más adelante, quiere "conocer el contenido, la realidad de la idea divina y justificar la despreciada realidad", ella debe "llevarnos al conocimiento de que el mundo real es tal como debe ser."⁹³ Sabemos entonces que aquella búsqueda del sentido, del fin último, y la

⁹⁰ Ibidem, p. 80. (Subrayado en el original)

⁹¹ Ibidem, p. 48. (El subrayado de "se impone" es nuestro)

⁹² Ibidem (El subrayado es nuestro)

⁹³ Ibidem, p. 78.

pregunta por lo que se conserva, surgen de un deseo de justificación de la vida de lo particular, que empieza en un reclamo de atención a eso fenoménico y singular despreciado por las panorámicas universalistas abstractas del racionalismo formalista, y que muta en una justificación de lo existente. Sabemos también que, para Hegel, ese deseo sólo puede satisfacerse si la justificación es hallada en la Idea, es decir, en algo infinitamente superior a una mera valoración moral subjetiva que, falsamente, se arrogaría el derecho de administrar condenas y eximiciones. En la idea, es decir, en el único lugar en que se podría hallar una verdadera justificación, puesto que

“el ser mundano es un ser temporal, un ser que se mueve en intereses particulares; por tanto, un ser relativo e injustificado, que sólo alcanza justificación cuando su alma universal, su principio, está absolutamente justificado; y esto sólo se verifica haciéndose conciente como determinación y existencia de la esencia de Dios.”⁹⁴

Ahora bien, ¿qué significa que las vidas deban ser “justificadas”?

En el argumento hegeliano, la justificación sin dudas remite, por una parte, a la determinación causal, es decir, al conocimiento de la necesidad inmanente que opera en la historia; conocimiento que, para Hegel, no puede satisfacerse ni con una comprensión de lo real como casual combinado de hechos aleatorios, ni con un modelo de explicación causal transitiva. Pero, al mismo tiempo, es porque en Hegel la causalidad asume un papel simbólico, en el sentido, precisamente, de dotar con un sentido glorioso, un sentido que introduce en la plenitud y en la inmortalidad, a lo que parecería presentarse como fragmentario y yacente, que él puede dar, a la causalidad, el nombre de “justificación”. De otro modo: “justificación” y “sacrificio” no son meras eventualidades en el lenguaje hegeliano. Ambos términos remiten a una comprensión de la causa como una voluntad que se hace carne en lo real para luego volver a recoger en su seno a sus desventuradas criaturas, en un reencuentro que, ahora sí, permite correr todos los cadáveres de la escena, volatilizar todo dolor, mostrándolo como un estadio necesario en la formación de

⁹⁴ Ibidem, p. 112.

lo que vive, de lo que se afirma como plenitud presente en el presente. El conocimiento de la necesidad inmanente de la historia deviene entonces reconocimiento de la necesidad de los sacrificios como eslabones de la cadena que conduce hasta el presente, hasta la subjetividad presente, con *cuya* justificación parecería estar desde el mismo comienzo comprometida la indagación que, precisamente, en *su* presente halla, realizada, la clave para proyectar la totalización retrospectiva. En ella no hay lugar ni para la ajenidad del pasado ni para la ausencia de sentido sino, únicamente, para los esfuerzos y sacrificios *significativos*, que, en tanto permiten delinear el camino que conduce a la subjetividad actual, como legado vigente, sobreviven a su propia muerte, ingresando a un tiempo en el universo de lo justificado, de lo pleno de sentido y de lo que no encuentra su ocaso en la caducidad, sino que se afirma a través de ella.

No es sino en tanto revelan su participación en esa eternidad espiritual – que, en la Filosofía de la Historia Universal, es la del Espíritu Universal-, que la vida de los pueblos queda justificada; y, con esa justificación, ellos acceden a la eternidad distintiva de *lo universal espiritual* y victorioso que, como mencionábamos al pasar al principio de este apartado, en la conceptualización hegeliana se revela como aquello que

“comprende todas las cosas, que está presente en todas partes (porque el espíritu está eternamente dentro de sí mismo), para el que no hay pasado, y que permanece siempre el mismo en su fuerza y su poder.”⁹⁵ Pues bien, es en esta imposibilidad del pasado, donde se consuma la conjura de la interrupción que Hegel había premeditado en su definición del espíritu y de la sustancia como conciencias intencionales y autocentradas. “Siempre nos ocupamos del presente cuando recorremos el pasado”⁹⁶, contesta él, con buenos motivos, a la pretensión historicista de acceder a la época “tal como era” en una supuesta entrega a la empiria que en realidad se constituye en la abstracción de la actividad efectiva del pensamiento. Pero sería ingenuo creer que, en el universo de su Filosofía de la Historia, esa afirmación se agota en la crítica a un empirismo irreflexivo. Y es que, para Hegel, cuando nos ocupamos *seriamente* del pasado, es decir, cuando lo atendemos bajo el modo de la justificación, descubrimos que

⁹⁵ Ibidem, p. 46.

⁹⁶ Ibidem, p. 150.

el pasado no es en realidad *pasado*, es decir, una singularidad irrecuperable y en cierta medida perdida para la razón actual, sino un presente, éste presente, prefigurado. Mejor: descubrimos que si la verdad histórica de ese pasado consiste en ser la antesala de este presente, tanto éste como aquel constituyen figuras, momentos, de un presente eterno y absoluto, que bien podría no finalizar en la contemporaneidad y seguir siendo, no obstante, la misma interioridad absoluta tomando, progresivamente, conciencia de sí misma, y afirmándose ininterrumpidamente en todas sus transformaciones como una y la misma voluntad.

Conocer la participación de la vida de las naciones en esa voluntad afirmativa que se realiza en la Historia, constituye, para Hegel, la verdadera tarea del conocimiento, que “aspira a lograr la evidencia de que los fines de la eterna sabiduría se han cumplido en el terreno del espíritu, real y activo en el mundo, lo mismo que en el terreno de la naturaleza.”⁹⁷ Y este conocimiento que, como vimos, es (por momentos, al menos) una justificación de lo existente, es también, agrega Hegel, el único medio de la reconciliación y el máximo interés de la razón. El trabajo de ésta no consiste –como equivocadamente creyó Leibniz- en ser capaz de concebir el mal existente en el mundo; sino en producir la reconciliación precisamente allí donde la masa entera del mal concreto aparece del modo más evidente ante nuestros ojos. Pero tal reconciliación sólo puede ser alcanzada mediante el conocimiento de lo afirmativo “en el cual lo negativo desaparece como algo subordinado y superado.”⁹⁸ Así, la razón, rechaza lo negativo y “quiere más bien en su lugar algo afirmativo”. En la época de su madurez, sabe que lo sustancial está en el “aspecto afirmativo de las cosas.”⁹⁹ Pero puesto que eso afirmativo no se revela inmediatamente en el fenómeno, en lo particular, que nace y perece, que anhela y fracasa, al igual que el Espíritu Universal, la razón deberá aplastar algunas florecillas a su paso, elevando su mirada más allá de esta “inmediatez”. Identificados con el modo en que los “grandes hombres”, los Héroes, se hacen su composición de la totalidad, los ojos de la razón hegeliana “superan” la particularidad y, con ella, el sufrimiento de los cuerpos singulares, para ver “en lo que nace y perece, la obra que ha brotado del

⁹⁷ Ibidem, p. 56.

⁹⁸ Ibidem, p. 57.

⁹⁹ Ibidem, p. 78.

trabajo universal del género humano”¹⁰⁰, es decir, para dirigirse sólo a Él, al gran Sujeto de conciencia e intención cuya voluntad no ha cesado de afirmarse en la historia, precisamente, como una conciencia intencional que sólo estando en sí misma, siendo Amo de sí misma, y ejerciendo su dominio sobre un mundo revelado exclusivamente como sinónimo de amenaza y alienación, es libre. Pero entonces, como señalarán Adorno y Horkheimer¹⁰¹, el “espíritu libre” es el espíritu victorioso, el espíritu triunfante, y “lo racional”, la razón dominante y la razón del dominio a la vez. Así es como sobrevive *victorioso* el espíritu de la *humanidad*. Pero si es precisamente allí, en la victoria, en el anhelo de independencia y de eternidad, donde los dialécticos ojos hegelianos se encuentran con los de Herder señalando lo que probablemente constituya un derrotero necesario de las Filosofías positivas de la Historia, sería vano asumir que el descrédito actual de esas palabras y del filosofar sobre lo universal constituya una evidencia sobre el ocaso de la universalidad del dominio. Tanto Herder como Hegel, nombraban, al menos, a las cosas por su nombre, llamando “victoria” y “universal” a la historia del sometimiento efectivamente acaecida. Luego las palabras se perdieron, sin que por ello la realidad ganara algo en lo que respecta a una justicia tan irrealizada como entonces, y a la cual parecerían hoy faltarle, aún más que entonces, los conceptos, los nombres, capaces de expresar el sufrimiento y propiciar su interrupción; una realidad que por momentos parecería, incluso, casi “satisfecha” en la falsa eternidad de su presente.

¹⁰⁰ Ibidem, p. 57.

¹⁰¹ Adorno, Theodor y Horkheimer, Max. *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Trotta. 1994.

Bibliografía

Adorno, Theodor y Horkheimer, Max. (1994). *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Trotta.

Althusser, Louis. (1999). *La revolución teórica de Marx*. México D. F.: Siglo XXI.

Benjamin, Walter. (1998). "Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los humanos" en *Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus. 59-74.

Benveniste, Emile. (1991). "De la subjetividad en el lenguaje" *Problemas de lingüística general I*. México D. F.: Siglo XXI. 179-187.

Berlin, Isaiah. (2000). *Las raíces del romanticismo*. Madrid: Taurus.

Chabod, Federico. (1997). *La idea de nación*. México D. F.: FCE.

Devoto, Fernando. (2002). *Nacionalismo, facismo y tradicionalismo en la Argentina moderna*. Bs. As.: Siglo XXI.

Espósito, Roberto. (1996). *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*. Madrid: Trotta.

Espósito, Roberto. (2003). *Comunitas. Origen y destino de la comunidad*. Bs. As.: Amorrortu.

Gadamer, Hans G. (1992). "La historia del concepto como filosofía" [1970], en *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme.

Hamann, Johann G. (1986). "Metacrítica sobre o Purismo da Razão", en Justo, José M. (comp.). *Ergon ou energeia: Filosofia da Linguagem na Alemanha Sécs. XVIII e XIX*. Lisboa: Apaginastas. 49-58.

Hegel, Georg W. F. (1999). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid: Alianza.

Herder, Johann G. (1959). *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*. Bs. As.: Losada.

Herder, Johann G. (1986). "Entendimento e experiência. Uma Metacrítica à Crítica da Razão Pura", en Justo, José M. (comp.) *Ergon ou energieia: Filosofia da Linguagem na Alemanha Sécs. XVIII e XIX*. (pp. 59-100). Lisboa: Apaginastas.

Ingenieros, José. (1915). "Las ideas sociológicas de Sarmiento", en Sarmiento, Domingo Faustino. *Conflicto y armonías de las razas en América*. Bs. As.: La cultura Argentina.

Ipar, Ezequiel. "George Lukàcs y la cultura moderna", en Catanzaro, Gisela e Ipar, Ezequiel. (2003). *Las aventuras del marxismo. Dialéctica e inmanencia en la crítica de la Modernidad*. Bs. As.: Gorla. 105-202.

Jameson, Frederic. (1989). "Sobre la interpretación". *Documentos de cultura, documentos de barbarie*. Madrid: Visor. 15-82.

Jameson, Frederic. (1999). *El giro cultural*. Bs. As.: Manantial.

Justo, José M. (1986). "Princípio, Meio e Fim: Em redor da Filosofia da Linguagem do Romantismo Alemão", en Justo, José M. (comp.) *Ergon ou energieia: Filosofia da Linguagem na Alemanha Sécs. XVIII e XIX*. Lisboa: Apaginastas. 7-48.

Kant, Immanuel. (1991). *Crítica de la Razón Pura*. México D. F.: Ed. Porrúa.

Kant, Immanuel. (1999). *En defensa de la Ilustración*. Barcelona: Alba.

Lugones, Leopoldo. (1972). *El Payador*. Bs. As.: Huemul.

Lukàcs, Georg. (1985). *Historia y conciencia de clase*. Madrid: Orbis.

Lukàcs, Georg. (1985). *El alma y las formas y Teoría de la novela*. México D. F.: Grijalbo.

Martínez Estrada, Ezequiel. (1992). *Análisis funcional de la cultura*. Bs. As.: CEAL.

Merleau-Ponty, Maurice. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta.

Oyarzún Robles, Pablo. (2001). "Sobre el concepto benjaminiano de traducción". *De lenguaje, historia y poder. Nueve ensayos sobre filosofía contemporánea*. Santiago de Chile: Departamento de Teoría de las Artes, Facultad de Artes, Universidad de Chile. 161-206.

Palti, Elías. (2002). *La nación como problema. Los historiadores y la "cuestión nacional"*. Bs. As.: FCE.

Schaff, Adam. (1969). *Langage et connaissance*. Paris: Anthropos.

Villacañas, José L. y Oncina, Faustino. (1997). "Introducción", en Koselleck, Reinhart y Gadamer, Hans G. *Historia y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.

Virno, Paolo. (2004). *Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y naturaleza humana*. Bs. As.: Cactus/Tinta Limón.