

Herder o la cara sombría de la reivindicación de Spinoza¹

Herder or the Dark Face of the Vindication of Spinoza

VIRGINIA MORATIEL

(INVESTIGADORA INDEPENDIENTE)

Recibido el 3 de marzo del 2019 - Aceptado el 15 de junio del 2019

Virginia López Domínguez (Buenos Aires, 1954) estudió Letras en la Universidad del Salvador y Filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Doctora en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, donde fue profesora durante 30 años. Publicó ensayos como *La concepción fichteano del amor* (premiado en Argentina, 1981); *Fichte; Schelling o Fichte: acción y libertad*, así como numerosos artículos en revistas especializadas europeas y americanas. Entre sus traducciones destacan *El sistema del idealismo trascendental y Filosofía del arte*, ambos de Schelling, o *Antropología e Historia* de Herder. En 2008 adoptó el nombre de Virginia Moratiel para dedicarse a la literatura. Su primera novela *El tacuaral* recibió el Premio Cáceres 2009. Es autora de minirrelatos y del libro de cuentos *Artimañas. 11 trampas para cazar lectores desprevenidos*. Sus últimos ensayos publicados (*Mirando de frente al Islam. Del harem terreno al paraíso celestial*, 2013 y *Madres. Los clanes matriarcales en la sociedad global*, 2016) abordan temas de género. Colabora en la revista "El vuelo de la lechuza" con artículos sobre literatura. Desde 2014 ha sido Profesora Visitante en la UNAM, la UBA y la Universidad Michoacana. Investigadora invitada en la Universidad de Freiburg y *Visiting Scholar* en Harvard y Oxford.

¹ Este trabajo se realizó durante una estancia de la autora como *Gastwissenschaftler* en el Seminario de Filosofía de la Universidad Albert Ludwig de Freiburg (Alemania), efectuada entre enero y junio de 2019.

RESUMEN: Este artículo muestra el rol que jugó Herder en la interpretación del *Hen kai Pan* hecha por Schelling y los primeros románticos, al reivindicar a Spinoza desde una visión cristiana que hacía posible la síntesis del panteísmo y el teísmo. En afinidad con Goethe, creadores ambos de la *Naturphilosophie*, Herder pensó el *deus sive natura* despojado de materialismo y adaptado a la idea de finalidad, característica del providencialismo. Eso le permitió concebir la historia humana en continuidad con la naturaleza y otorgarle pleno protagonismo, como culminación de la propia evolución natural. Vico le ganaba la partida a Descartes a través de un pensamiento profético, sustentado en la revelación de signos, que invocaba a Spinoza para construir una visión universal desde la fe, apuntando ya hacia su concepción estética. El sentimiento y la empatía eran sus pilares, puestos al servicio de la defensa de la individualidad. Y ésta se hacía compatible con lo absoluto, gracias a un dios inmanente a lo finito, presente en los individuos por contracción, como en la Cábala luriánica. La vuelta del universo desde el caos a la armonía se realiza a través de los dos órdenes creados, siendo la humanidad una especie intermedia entre dos mundos.

PALABRAS CLAVE: Herder – panteísmo – sentimiento – individualidad – contracción

ABSTRACT: This article shows Herder's role in the way in which Schelling and the early Romantics interpreted the motto *Hen kai Pan*. Herder read Spinoza from a Christian perspective that overcame the contradiction between Pantheism and Theism. Thus, the paper develops the historical and conceptual origin of Herderian ideas. In affinity with Goethe, the other creator of the Philosophy of Nature, Herder conceived the *deus sive natura* without Materialism and adapted it to the idea of purpose, characteristic of Providentialism. This allowed him to conceive human History in continuity with Nature, conferring it great significance as the culmination of natural evolution. Vico defeated Descartes through a prophetic thought based on signs of revelation, which invoked Spinoza to build a universal faith, already directed towards an aesthetic conception. Feeling and empathy were its pillars, at the service of defending the idea of individuality. Individuality became compatible with the Absolute thanks to an immanent God in the finite, present in individuals by contraction, in the way of the Lurianic Cabala. The universe returns from chaos to harmony through the created orders, where humans constitute an intermediate species between two different worlds.

KEY WORDS: Herder – Pantheism – Feeling – Individuality – Contraction

Cuando en 1784 Herder obsequió un ejemplar de la *Ética* a Charlotte von Stein, la amiga de Goethe que habría de participar con ambos en la lectura y discusión del sistema spinozista, escribió una dedicatoria, donde puso de relieve la necesidad de rehabilitar al "filósofo maldito" y el sentido que para él tenía semejante rescate:

“Que Spinoza sea para vosotros siempre el santo cristiano”.² Fue el impulso por conseguir esta paradójica “santificación de Spinoza”, es decir, por establecer una alianza entre el panteísmo y el cristianismo, lo que guio desde un principio la interpretación de Herder. Pese a haber tergiversado ciertas ideas del filósofo judío,³ la asociación le permitió imponer su exégesis en la época, por ejemplo, a través de los escritos tempranos de Schelling, modulando la lectura del lema romántico del “*Hen kai pan*”.⁴ La adoración cristiana de un dios encarnado, que había descendido al transcurrir temporal para redimir a los hombres, justificaba el interés de Herder por la historia de la humanidad y su decisión de buscar para ella un hilo conductor que, en la línea de San Agustín, diese sentido a las acciones colectivas, como había hecho ya en *Otra filosofía de la historia* (1774). A su vez, el *deus sive natura* de Spinoza, despojado de materialismo y adaptado a la idea de finalidad característica del providencialismo, le había servido de punto de partida para sus estudios sobre la naturaleza, convirtiéndolo, junto con Goethe, en el iniciador de la *Naturphilosophie*. Al final, la conjunción de ambos intereses desembocaría en una cosmovisión que incorporaba el devenir humano en

² Herder, Johann Gottfried, *Sämtliche Werke*, ed. Bernhard Suphan, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1877-1913, vol. XXIX, p. 697 (de ahora en adelante cit. como SW, seguido por el número del volumen y el número de página).

³ En *Spinoza en Alemania*, donde se analiza con gran acierto y detalle la recepción germana del pensamiento de Spinoza, afirma Jimena Solé: “Estrictamente, Herder traiciona la letra de Spinoza en lo que se refiere a la noción de sustancia, a su doctrina de los atributos, a su rechazo de la existencia de un entendimiento en Dios, a su negativa de atribuir a la divinidad cualidades morales”, *Spinoza en Alemania (1670-1789), Historia de la santificación de un filósofo maldito*, Córdoba, Editorial Brujas, 2011, p. 358.

⁴ Me refiero a *Sobre el Yo como principio de la filosofía* (1795): “Todo está en el Yo y para el Yo. En el Yo ha encontrado la filosofía su *Hen kai pan* al que ha aspirado hasta aquí como premio supremo de su victoria”, *Schellings Sämtliche Werke*, ed. M Schröter, C. H. Beck, München, 1927-1965, vol. I, p. 117 (de ahora en adelante cit. como SSW, seguido por el volumen y el número de página). Ver asimismo SSW I, pp. 90 s. y pp. 103, 119 y 116 s. Sobre el sentido de la lectura de Schelling de la sustancia spinozista, véase mi artículo “Sujeto y modernidad en la *Filosofía del arte de Schelling*”, en *Ideas* 1, 2015, pp. 80-108. Dice también Schleiermacher en *Sobre la religión* (1799): “¡Ofreced conmigo respetuosamente un rizo de cabello en honor al santo repudiado Spinoza! Él fue atravesado por el supremo espíritu del mundo, el infinito fue su principio y su final, el universo fue su único y eterno amor, en su santa inocencia y su profunda humildad se reflejó en el mundo eterno y vio que también Éste era su espejo más digno de amor; se encontró rebosante de religión y del espíritu de santidad; y por eso se encuentra allí, solo e inigualado, experto en su arte, pero por encima de la profana corporación, sin prosélito y sin carta de ciudadanía”, *Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Hamburg, Felix Meiner, 1958, p. 31 (trad. de la autora; de ahora en adelante, toda vez que no se indique la traducción al castellano, la misma ha de entenderse como a cargo de la autora).

continuidad con el mundo natural dentro de una historia teofánica iniciada con el origen mismo del universo, cuyo derrotero expuso en su magna obra, aunque inconclusa, *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad* (1784-1791). Así, se podría decir -como sostiene Villacañas⁵ que Herder completó el sistema de Spinoza, porque, al presentar al hombre en cuanto resultado de la evolución natural e incorporar la historia como culminación de la misma, agregó al atributo infinito de la extensión el del pensamiento, presentándolos como dos momentos complementarios de la manifestación de Dios.

Pero, en realidad, Herder no daba preponderancia ni autonomía plena al mundo natural. Al tratarse de una creación divina, más bien lo pensaba por analogía con el espíritu, es decir que tomaba al Yo como principio de toda la realidad, de un modo parecido a como poco después haría Schelling. Sólo que, a diferencia de él, Herder fue incapaz de trascender el dogmatismo, porque otorgó al juicio teleológico un valor constitutivo en el conocimiento y nunca creyó que considerar a la naturaleza como un sujeto pudiera ser el primer paso hacia un empirismo superior, depurado ya por el filtro del criticismo.⁶ En definitiva, el pensamiento de Herder y su visión de Spinoza dependían de su devoción, estaban sostenidos por una implícita confesión de fe. Por eso, en *Ideas* insiste en que la capacidad humana más elevada se alcanza en la religión, a la que define como “la flor más sublime del alma”, y que la filosofía, en su intento de desvelar la fuente de la vida o de establecer su última meta, inevitablemente converge con ella, de ahí que “la primera y última filosofía fuese siempre religión”.⁷ De este modo, Herder no sólo amplió sino que invirtió el pensamiento de Spinoza porque, con él, la filosofía dejaba de ser un ejercicio exclusivamente racional para apoyarse en el sentimiento de fe, mientras que la historia, llena de contradicciones, penurias y arbitrariedades, porque en ella se despliegan las

⁵ Villacañas, José Luis, *La quiebra de la razón ilustrada*, Madrid, Cincel, 1988, p. 63.

⁶ “El filósofo de la naturaleza trata a la naturaleza como el filósofo trascendental al Yo. Por tanto, la naturaleza misma es para él algo incondicionado”, Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Primer esbozo de un sistema de la filosofía de la naturaleza*, en SSW II, p. 12n. Sobre la posibilidad de construir un empirismo superior cf., Schelling, Friedrich W.J., *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, trad. de E. Maragat, Madrid, Abada, 2009 (Cartas I-V).

⁷ SW XIII, p. 162; trad. parcial en Herder, Johann G., *Antropología e Historia*, trad. de V. López-Domínguez, Madrid, UCM, 2002, pp. 119 s. (de ahora en adelante cit. como AH, seguido por número de página).

más bajas pasiones humanas -las pasiones tristes, según la clasificación de la *Ética*-,⁸ pasaba a primer plano en lugar de la naturaleza. Definitivamente, Vico le ganaba la partida a Descartes: la historia, y no la *mathesis universalis* -con su método geométrico-, se convertía en ciencia modélica y se mantendría en esa situación hasta el siglo XX, porque la verdad se encontró desde entonces en lo que el hombre hace y no en lo que piensa. Claro que, a la vista de lo hecho por la humanidad hasta ese momento, resultaba muy difícil mantener la fe. Por eso, frente a los desmanes históricos, Herder intentó hacer una interpretación positiva, presentándolos como momentos necesarios para que en su contraste resplandeciera lo divino y, con ello, la verdad, el bien y la belleza. Y, precisamente por eso, considerada desde el horizonte de la *Ética*, su actitud se parecería a la de un profeta, quien encadena sus ideas a través de la revelación de signos, en su caso, proporcionados por las imágenes de la naturaleza misma.⁹ En ese sentido, podría decirse que el pensamiento del alemán invoca el lado oscuro y sombrío de la filosofía de Spinoza.

En efecto, el origen de toda la obra de Herder se encuentra en el sentimiento debido a que ofrece un contacto directo con el mundo. Aunque a veces las emociones despertadas resulten indefinibles, considera que no se debe tanto a su carácter vago o confuso, sino al hecho de que las palabras son caracterizaciones generales que desdibujan lo individual a través de unas notas comunes. Al tratarse de una relación inmediata, el afecto siempre es certero. No engaña y, por tanto, no requiere ser racionalizado mediante ideas adecuadas. De ahí que Herder le dé rienda suelta y permita su expresión, lo cual determina notablemente su estilo, un modo de escribir que, desde sus primeros textos, él mismo definió como “semioscuro” o “semincomprensible”,¹⁰ porque oculta y devela a la vez, cual si se tratara de un enigma. Precisamente, en su reseña sobre *Ideas*, Kant critica este

⁸ Cf. Libro III: “Sobre el origen y la naturaleza de los afectos”, de Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. de Vidal Peña, Madrid, Orbis, 1980.

⁹ Cf., Abdo Ferez, Cecilia: “Imaginación, *vestigia* y repetición en Spinoza. Referencias políticas”, en *Conatus*. Filosofía de Spinoza, IV, 8, diciembre 2010, pp. 11-18; así como Vinciguerra, Lorenzo, *Spinoza et le signe: La g n se de l’imagination*, Paris, Vrin, 2005 y “The prophet and the sign”, conferencia pronunciada en el Birkbeck College en mayo de 2009, disponible en <http://backdoorbroadcasting.net/2009/05/laurenzo-vinciguerra-the-prophet-and-the-sign/> (consultado durante el mes de febrero de 2019).

¹⁰ Herder, Johann G., *Diariode mi viaje del año 1769*, en SW IV, pp. 439; trad. de Pedro Ribas, *Obra selecta*, Madrid, Alfaguara, 1982, p. 110.

proceder denunciando su falta de rigor conceptual en los siguientes términos:

No hallamos, por ejemplo, exactitud lógica en la determinación de los conceptos o una cuidadosa distinción y justificación de los principios. Antes bien, encontramos en su libro una mirada que se extiende hasta lo remoto sin detenerse por mucho tiempo en nada y una hábil sagacidad en el hallazgo de las analogías, que emplea con osada penetración. Además, tiene la habilidad para disponer favorablemente, por medio de sentimientos e impresiones, a que admitamos un objeto mantenido siempre en la más oscura lejanía. Tales sentimientos, entendidos como afectos de gran contenido intelectual o también como ambiguas indicaciones, permiten conjeturar más cosas que lo que una fría apreciación podría encontrar en ellos.¹¹

Pero eso que a los ojos de Kant constituye un defecto, es para Herder una virtud, porque el sentimiento consigue revelar la diferencia, lo que es único y no se repite, lo propio de cada individuo, siendo  sa la causa de que resulte irracional. Su elección de un lenguaje emotivo a la hora de expresarse representa una adhesión al rechazo militante del *Sturm und Drang* contra el uso nivelador que la Ilustración francesa hizo del entendimiento teórico mediante el concepto. Pero, además, supone un claro apoyo al pensamiento de su maestro Hamann, conocido como “el mago del Norte” y creador de la corriente de la *Glaubensphilosophie*, es decir que la reivindicación de los afectos está directamente relacionada con la idea protestante del encuentro con Dios, concebido como un camino personal que descubre lo divino en la interioridad del propio corazón. Este sentimiento de religación es el motor de la vida misma, la emoción que impele a actuar, a salir de sí para plasmar la aspiración a lo eterno. De acuerdo con esto, el hombre es un ser que intenta aferrarse a un punto fijo -y, por tanto, muerto-, mientras navega a merced de la marea por el gozne entre dos infinitos, una metáfora utilizada por Herder, que recuerda a San Agustín o a Pascal. Por supuesto, esta ansia de infinitud es también la impulsora de toda su obra. Así lo hace saber en el *Diario de mi viaje del año 1769*:

Mi alma está, pues, vertida hacia el sentimiento de lo sublime:

¹¹ Kant, Immanuel, *Rezension zu Johann Gottfried Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, en *Kants Gesammelte Schriften*, vol. VIII, Berlin, De Gruyter, 1969, p. 45.

este sentimiento orienta mi amor, mi odio, mi admiración, mi sueño sobre la felicidad y la desgracia, mi proyecto de vida en el mundo, mi expresión, mi estilo, mis modales, mi fisonomía, mi conversación, mi ocupación, todo. [...] De ahí precisamente mi gusto por la especulación y por lo oscuro de la filosofía, de la poesía, de los relatos, de los pensamientos; de ahí mi inclinación hacia las sombras de la antigüedad y la lejanía de los siglos pasados, mi inclinación hacia los hebreos, considerados como pueblo, hacia los griegos, egipcios, celtas, escoceses. [...] Mi vida es un paseo bajo bóvedas góticas o, al menos, por una avenida llena de sombras verdes: la perspectiva es siempre venerable y sublime; la entrada fue una especie de estremecimiento; pero del mismo modo se producirá otra turbación cuando la avenida se abra súbitamente y me encuentre al aire libre.¹²

No obstante, la opción por el sentimiento en cuanto acceso privilegiado a la realidad no responde sólo a una posición religiosa sino que implica también una postura política: la rotunda negativa a que lo colectivo absorba al individuo. Así, frente a un Kant, que predica la obediencia del ciudadano al Estado por temor a que su desaparición conduzca a una lucha indiscriminada de todos contra todos, Herder coloca a éste en un segundo término privilegiando los lazos afectivos, que son los que proporcionan verdadera felicidad y, de esta forma, recuerda que la comunidad espiritual -la agustiniana ciudad de Dios- ha de predominar siempre sobre la sociedad jurídico-política, fundada en nexos puramente externos:

Padre y madre, varón y mujer, hijo y hermano, amigo y hombre: mediante estas relaciones naturales somos felices. El Estado puede darnos instrumentos artificiales, pero desgraciadamente tiene la posibilidad de arrebatarnos algo mucho más esencial; nos puede arrebatar a nosotros mismos.¹³

¹² *Diario de mi viaje del año 1769*, en SW IV, pp. 438 s.; trad. al español de Pedro Ribas, *Obra selecta*, cit., pp. 109 ss. En las primeras páginas de esta obra aparece la metáfora de la vida como navegación entre dos infinitos: “¡Y qué amplia esfera de pensamiento ofrece un barco que flota entre el cielo y el mar! Todo otorga aquí alas, movimiento y atmósfera abierta al pensamiento: el flamear de la vela, el constante vaivén del barco, el murmullo de las olas, la nube que vuela, el horizonte amplio, infinito. En la tierra estamos sujetos a un punto muerto, encerrados en el estrecho círculo de una situación. Ese punto es a menudo la silla de estudio en un cuarto sombrío el asiento junto a una monótona mesa alquilada, un púlpito, una cátedra [...]. Alma mía, ¡qué será de ti cuando salgas de este mundo. Tu centro estrecho y limitado desaparecerá”, SW IV, pp. 348 ss.; trad. en *Obra selecta*, cit., p. 28.

¹³ *Ideas* II. 8.5, SW XIII, p. 341.

A nivel internacional, el principio de respeto a la diversidad evita que ciertas tradiciones culturales se erijan por encima de otras convirtiéndose en modelos universalmente válidos. Sin duda, constituye una apología del derecho de los pueblos a tener su propia identidad ante el intento de colonización cultural de un país por otro y, en concreto, se trata de un alegato contra la Francia de entonces que estaba invadiendo Alemania con su lengua, con el teatro clasicista y la filosofía de las Luces. En este contexto, hay que entender las frecuentes críticas de Herder a Voltaire, quien aboga por un cosmopolitismo abstracto, imperialista y cortesano, que, al despreciar la aportación popular a la cultura y considerar inferiores a todas aquellas naciones que no hubiesen contribuido a la visión racional del mundo irradiada desde Francia, encubre chauvinismo y un clasicismo fanático. Porque este nacionalismo es defensivo y sólo busca señalar los límites que aseguran el mutuo respeto, puede hacerse compatible con un cosmopolitismo federativo al estilo del que Kant propugna algo más tarde en su escrito *Sobre la paz perpetua*. Pero, lo que es aún más importante, permite hacer una historia en la que se valora la contribución de cada pueblo atendiendo a su propio centro y no al juicio de otras naciones. De algún modo, esto ya estaba asegurado al considerar la historia como una teofanía, porque la sacralización de todos los acontecimientos convertía a cada uno de ellos en una manifestación necesaria de lo divino. Al respecto, dice Herder en *Otra filosofía de la historia*:

Entre nosotros han desaparecido, gracias a Dios, todos los caracteres nacionales: todos nos amamos, o mejor: nadie necesita amar al otro; tenemos relaciones, somos iguales: educados, cortesanos, felices, no tenemos patria, no tenemos gentes “nuestras” para las que vivir, pero somos, en cambio, amigos de la humanidad y cosmopolitas. Todos los gobernantes de Europa, todos nosotros pronto hablaremos francés. Y entonces, ¡felicidad! La edad de oro vuelve a comenzar, “toda la Tierra hablará la misma lengua, habrá un solo rebaño y un solo pastor”. Caracteres nacionales, ¿dónde estáis?¹⁴

El carácter de una nación es el germen de lo que más tarde Hegel llamó “espíritu del pueblo”, su entidad diferencial, aquello que lo

¹⁴ *Otra filosofía de la historia para la formación de la humanidad*, en SW V, p. 550; trad. esp. de Pedro Ribas, *Obra selecta*, cit., p. 336. Y agrega en *Ideas* II.8.5: “El corazón disipado de los ociosos cosmopolitas no le proporciona una choza a nadie”, SW XIII, p. 339.

distingue de los demás dándole una identidad propia a pesar de los avatares que pueda sufrir en el tiempo. Herder retomó la idea de que cada pueblo construye a lo largo de su existencia un patrimonio cultural que lo define como tal y está formado por su lengua, sus costumbres, leyes, gobierno, etc. Si bien es cierto que para ello recoge muchos elementos anteriores que le han sido proporcionados por otras naciones, lo hace formando un entramado cultural propio en el cual siempre domina una serie de características que le confieren originalidad, pues inciden sobre los detalles prestados redefiniéndolos y otorgándoles un matiz semántico diferente. La comprensión histórica depende de la captación de este rasgo peculiarísimo que determina la dimensión colectiva de la subjetividad y que, al ser individual, no puede captarse por conceptos generales y abstractos sino mediante el sentimiento:

Hay toda una naturaleza anímica que domina sobre todo, que modela todas las demás inclinaciones y facultades del alma de acuerdo consigo misma, que colorea incluso los actos más indiferentes: para compartir tales cosas no basta que respondas de palabra: introdúctete en la época, en la región, en la historia entera; sumérgete en todo ello, sintiéndolo; sólo así te hallarás en camino de entender la palabra, pero de esta forma se desvanecerá también el pensamiento, como si tú mismo fueses todo eso tomado en particular o en su conjunto.¹⁵

El *organon* de la historia es lo que hoy llamamos empatía o endopatía, una noción que apareció en el ámbito de la estética del siglo XIX, pero que ya había sido utilizada por Aristóteles para explicar la tragedia. De Herder pasaría al poeta romántico Novalis, quien usó por primera vez el término *empfinden*, con el fin de oponerse a la captación de la naturaleza realizada por las ciencias empíricas. Frente a la mirada conceptual, que revela una naturaleza muerta y estática porque, al eliminar lo individual y presentar las relaciones en su mera exterioridad, paraliza el tiempo, Novalis reivindicó el conocimiento de una naturaleza transida de vitalidad. Esto requiere la proyección de las categorías de la acción subjetiva sobre el mundo natural, lo cual permite “sentir desde dentro” aquello que se describe, del mismo modo que lo hace un artista.¹⁶ Semejante coin-

¹⁵ *Otra filosofía de la historia para la formación de la humanidad*, SW V, p. 503; trad. esp. de Pedro Ribas, *Obra selecta*, cit., p. 296.

¹⁶ Habitualmente, el término *Einfühlung* suele remitirse a la *Estética* de Theodor Lipps,

cidencia no es arbitraria. Para Herder, la historia es un arte y no una ciencia, porque los hechos de los que da cuenta son singulares e irrepetibles. Precisamente por eso, no puede operar por inducción, con abstracciones que subsuman el contenido particular. En *Ideas para una Filosofía de la historia de la humanidad*, además, otorga a esta función empática, que nos coloca en el lugar de los otros y nos permite comprenderlos, un alcance más amplio, pues la convierte en una capacidad básica del hombre -denominada *Teilnehmung*, *Mitgefühl* o *Sympathie*-, gracias a la cual se edifica la cultura humana, ya que todo aprendizaje se realiza a partir de la imitación y ésta no es mecánica, como sí sucede en los animales.¹⁷

Sin embargo, esta defensa acérrima de la individualidad, tan necesaria para mantener la responsabilidad moral y justificar la salvación, tiene su talón de Aquiles. El problema es hasta qué punto concuerda con el panteísmo y cómo pueden sintetizarse ambas posiciones sin que la libertad del sujeto se convierta en mera expresión de la fatalidad universal. Herder fue consciente de la paradoja y la puso en evidencia en *Otra filosofía de la historia*, cuando aún no había profundizado en la *Ética* de Spinoza y todavía se mantenía dentro de los límites del teísmo.¹⁸ En efecto, desde las primeras páginas del libro, admite una Providencia que conduce las acciones humanas y parece dejar un espacio para el libre albedrío. Pero, a medida que avanza en la obra, las ideas luteranas de predeterminación van dominando, hasta que por fin éste se transforma -según expre-

(1903-6), pero él no es el primero que se refiere a esta noción, que ha sido expresada a través de múltiples denominaciones, ni tampoco el creador del término. Lo toma de Robert Vischer y su idea de que atribuimos belleza a un objeto a partir de nuestra consonancia “visual” con él, después de haber profundizado en su obra *Sobre el sentimiento óptico de la forma* (1873). El uso del vocablo “*empfinden*” se registra ya en los escritos del poeta Novalis, por ejemplo, en *Los discípulos en Saís* (1798), con el cual se refiere a la actitud cognitiva del hombre ante una naturaleza captada como totalidad viviente que -según él- elude la visión mecanicista y se desvela en cuanto *macroánthropos*, es decir, a través de una proyección que considera la naturaleza por analogía con el Yo, algo muy similar a lo que piensa Herder. Pero, en realidad, el uso estético de la empatía se da ya con Aristóteles, cuando en su *Arte Poética* señala a la piedad o compasión (*éleos*) y a la catarsis como motores emocionales de la tragedia.

¹⁷ *Otra Filosofía de la Historia*, SW V, pp. 501 ss., pp. 550 y ss., p. 555; trad. esp. de Pedro Ribas, *Obra selecta*, cit., pp. 296 ss.; 336 y ss.; p. 339; *Ideas* I.4.6.4 y 6, SWXIII, pp. 144 ss. y pp. 155 ss.; *AH*, pp. 101 y ss. y p. 111.

¹⁸ Herder conoció la filosofía de Spinoza muy pronto. La primera mención aparece en un texto de 1763-1765: *Problema: ¿Cómo puede la filosofía ser más universal y más útil para el beneficio del pueblo?* Sobre la presencia de Spinoza en otros textos de Herder, véase Solé, Jimena, *op. cit.*, nota 9, p. 333.

sión de Marcuse¹⁹- en *servo arbitrio*. La defensa inicial del individuo chocaba entonces contra una ley ciega y, por tanto, irracional. Vista desde la perspectiva humana, resultaba fortuita, fruto de un azar, porque no era ya Providencia sino destino:

¡Todo es un gran destino impensado, inesperado, no producido por el hombre! ¿No ves, hormiga, que no haces otra cosa que deslizarte sobre la gran rueda del destino?

Si nos introducimos algo más en las circunstancias de todas las llamadas ilustraciones del mundo, vemos siempre lo mismo. Aquí en gran escala, allí en pequeña escala, azar, destino, divinidad. [...] Hombre, nunca has sido, casi contra tu voluntad, más que un pequeño instrumento ciego.²⁰

Herder consiguió solucionar este problema en *Ideas* mediante el recurso a un dios encarnado en la naturaleza, de cuya presencia nos advierte en el mismo prólogo.²¹ Se trata del *deus sive natura* de Spinoza, aunque es evidente que el alemán amplía su significado de acuerdo con su propia interpretación. Por lo pronto, ya no admite una intervención divina en la historia, que produzca milagros, dirija a los seres humanos en uno u otro sentido o participe en los acontecimientos de forma directa. Reduce la labor divina a la creación en el hombre y en la naturaleza de una serie de fuerzas o disposiciones que se desarrollan inevitablemente según unas normas, y que son las mismas leyes naturales. En este punto, se apoya en la teoría genética de Bonnet y en su noción de una *scalanaturae* construida mediante gradación continua,²² compatible con un dios, que sólo es origen de las fuerzas y responsable de su ordenación. De ellas procede también la concatenación de las culturas²³ y, en general, la bella necesidad, “hija de la suprema sabiduría, hermana gemela de la potencia eterna, madre de todos los bienes, de toda felicidad, seguri-

¹⁹ Cf. el capítulo de Herbert Marcuse sobre Lutero en el volumen editado en 1936 por Max Horkheimer con el título de *Estudios sobre la autoridad y la familia*.

²⁰ *Otra Filosofía de la historia*, en *SW V*, p. 532; trad. de P. Ribas, *Obra selecta*, cit., p. 320.

²¹ Véase Prólogo de *Ideas*, *SW XIII*, pp. 9 y ss.; *AH*, pp. 47 y ss.

²² Bonnet, Charles (1720-1793): naturalista y filósofo suizo. Afirmó la partogénesis de los pulgones y agrupó los seres terrestres en cuatro clases: inorganizados, organizados inanimados, animados y animados dotados de razón, sin establecer distinciones entre animales y vegetales. Herder se refiere a su teoría de los gérmenes en *Ideas*, en *SW XIII*, p. 165; *AH*, p. 125 y a su escala natural en *Razón y lenguaje. Una metacrítica*, *SW XXI*, p. 248 y en los *Discursos para la escuela*, *SW XXX*, p. 406 s.

²³ *Ideas* I.5.1-3.

dad y orden”.²⁴ Por lo demás, el hombre es completamente libre para entregarse al ejercicio de sus facultades humanas o abandonarse a la bestialidad que aún reside en él, en suma, es libre para configurarse a sí mismo, y por este motivo es -como ya había dicho Marsilio Ficino-, un *deus in terris*:

Cuando la madre creadora completó su tarea y agotó todas las formas que eran posibles en esta Tierra, se quedó callada y contempló su obra, y cuando vio que a la Tierra le faltaba aún su adorno más noble, su regente y su segundo creador, entonces deliberó consigo misma, reunió todas las figuras y a partir de ellas formó la imagen principal, la belleza humana. Maternalmente le dio la mano a su última creación artística y le dijo: -¡Levántate de la tierra! Abandonado a ti mismo, serías un animal como cualquier otro, pero por mi especial benevolencia y amor ¡camina erguido y sé el dios de los animales!²⁵

En su obra de 1787 *Dios: algunas conversaciones*, con la que Herder interviene ante la polémica entre Jacobi y Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza representando de algún modo también a Goethe,²⁶ Herder dio una explicación filosófica de cómo es posible pensar un panteísmo que defienda la individualidad. Cuando se dice que Dios está en todas partes, no se afirma con ello que sea divisible, porque esto supondría convertirlo en una serie ilimitada de cosas finitas, en una suma de relatividades, que conduciría inevitablemente al ateísmo y al más craso materialismo.²⁷ No se alude a un dios externo que contiene dentro de sí lo creado, sino al revés: a un dios espiritual e inmanente a lo finito, presente en su totalidad en cada uno de los seres, como si el autor de la creación hubiese dejado su marca indeleble en la obra, igual que lo hace un artista.²⁸ Esas huellas evocan una eternidad, que no puede confundirse con una duración perpetua que incluya dentro de sí al tiempo terreno. No es

²⁴ Herder, Johann G., *Dios: algunas conversaciones*, *SW XVI*, p. 472.

²⁵ *Ideas* I.3.6, *SW XIII*, p. 114; *AH*, p. 61. Sobre la afinidad de Herder con Marsilio Ficino y Pico della Mirandola, véase también *Ideas* III.15.1, *SW XIV*, pp. 207 ss.

²⁶ Sobre la interpretación que Goethe y Herder dieron de Spinoza, véase Solé, Jimena, *op. cit.*, cap. X, “El spinozismo en Weimar. Herder y Goethe”, pp. 329-363. Las páginas 358-363 están dedicadas al análisis de *Dios: Algunas conversaciones*. Cf. también Bollacher, Martin: *Der junge Goethe und Spinoza. Studien zur Geschichte des Spinozismus in der Epoche des Sturms und Drang*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1969.

²⁷ Cf., *Dios: algunas conversaciones*, en *SW XVI*, p. 456.

²⁸ *Ibid.*, p. 487.

la temporalidad lo que unifica la creación, mucho menos el espacio y las relaciones externas que genera, es la presencia en la materia de fuerzas eficientes interconectadas, vestigios de un poder único que aún pervive en la obra creada y que, en su entrelazamiento, remiten a un sistema orgánico, en función del cual todas las piezas adquieren sentido y armonía. En cada forma, limitación o manifestación se revela lo divino mismo:

También el pensamiento es poder y, ciertamente, el poder más perfecto, absolutamente infinito, por el cual todo existe y pertenece a ese infinito poder fundado en sí mismo. El nudo entonces se desata y el oro yace ante mí. La fuerza originaria, la fuerza de todas las fuerzas, es sólo una y en cada cualidad de la misma -como si nuestra débil inteligencia pudiera partirla- es igualmente infinita. Según leyes eternas de su esencia, Dios piensa, actúa y es lo más completamente sabio que cada una de ellas sola podría llegar a pensar, es decir, la más perfecta sabiduría. No se trata de pensamientos sabios sino que es la sabiduría; no son buenos sólo sus efectos sino que es el bien; y todo esto no por coacción ni por capricho sino por su sempiterna naturaleza esencial, por el bien y la verdad originarios y perfectos.²⁹

Ya en su *Estudio sobre Spinoza* de 1784-5, Goethe había utilizado un argumento semejante para explicar que lo absoluto no puede disgregarse en los distintos seres particulares. Decía entonces: “Todas las existencias limitadas son en lo infinito; sin embargo, no son partes del infinito, sino que más bien participan de lo infinito”.³⁰

No dejaba muy claro de qué tipo de participación estaba hablando, aunque, en un principio, era evidente que se refería a la teoría platónica de las ideas y su relación con las cosas. El rechazo a la dispersión de lo infinito en la pluralidad de lo existente hacía pensar también que, para él, lo absoluto se concentra en cada ser finito como si se tratara de un rayo de luz al atravesar una lente de aumento. Años después, en el *Intento de explicar la metamorfosis de las plantas* (1790), afirmaba que en los nudos de los vegetales (sea en una semilla, un brote o un capullo) se encuentran condensados los futuros órganos del espécimen. La concentración (*Zusammenziehung*)

²⁹ *Ibid.*, p. 480.

³⁰ Goethe, Johann W., *Sämtliche Werke.*, ed. por Engelhardt & Wenzel, Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker Verlag, 1989, Sección I, tomo 25, p. 14 (de ahora en adelante cit. como *GSW*, seguido por número de volumen y número de página).

de la totalidad del ejemplar en el germen permitía comprender su futuro desarrollo y transformaciones, es decir que servía para elucidar el tránsito de la unidad a la multiplicidad, entendido como un despliegue donde se fragua la diferenciación a través del tiempo.³¹ Finalmente, Goethe terminó por extender semejante funcionamiento desde el ámbito vegetal a toda la vida orgánica. Así, su Morfología se sostenía sobre dos principios, el de contracción (*Kontraktion*) o convergencia y el de expansión (*Ausdehnung*) o crecimiento, que formaban los arquetipos (*Typus* o *Urformen*), afectando al conjunto de la *Gott-Natur*. De este modo, la explicación del origen del mundo en Goethe adquiriría un notable parecido con la Cábala de Isaac Luria a la hora de plantear la creación a partir del *Tsim Tsum*, ya que -para el místico judío- Dios sólo crea algo al reducir esa energía suya que todo lo llena, contrayéndose y dejando un espacio ideal para lo finito.³² La presencia en la ausencia constituiría la huella en los seres vivos de una creación hecha desde la nada. Y en esto, tanto el literato como el filósofo coinciden.

En efecto, a pesar de focalizar su atención sobre el individuo, Herder no encuentra su explicación última en la particularidad en sí misma sino en la carencia a la que ella remite, es decir, en lo que no es y precisamente por eso la determina. Dicho con más claridad, un pueblo o una persona no sólo se juzgan desde sí mismos sino también por el lugar que ocupan a la vista de la totalidad de relacio-

³¹ En *Sobre la metamorfosis de las plantas* (1831), Goethe daba a conocer que su estudio del mundo vegetal se había inspirado en tres autores: Shakespeare, Linneo y Spinoza (*GSW*, I, 24, p. 408), aunque ya había dejado en claro que la explicación de lo orgánico tenía que eludir necesariamente el mecanicismo y atender a la finalidad: “Cada planta busca su oportunidad como si exigiera una situación donde aparecer en plenitud y libertad”; *GSW*, I, 25, p. 746.

³² En *Dios: algunas conversaciones*, Herder menciona en varias ocasiones la interpretación de J. G. Wachter, quien consideró la filosofía de Spinoza como expresión de la Cábala judía, para finalmente desacreditarla por completo. Según él, Spinoza estaría en las “antípodas de este delirio” místico. El permanente fluir de la sustancia sólo es expresión de su perfección, causación inmanente, no transitiva, y, por tanto, no puede considerarse ni como una emanación ni como una contracción; *SW* XVI, p. 524. Probablemente, Goethe incorporó la idea de *Tsim Tsum* inspirándose en una síncretis de conocimientos alquímicos y teosóficos con la mística neoplatónica aparecida en el *Opus Mago-caballisticum et theologicum* (1735) de Georg von Welling, obra conocida en el círculo cercano a Goethe a través de Susanne von Klettenberg, abadesa de la Iglesia de la Dama Blanca, consejera del joven escritor y amiga de su madre. Véase Goethe, Johann W., *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, hg. von W. Voßkamp-W. Wiethölter unter Mitarbeit von Chr. Brecht (mit Kommentaren sowie biographischen Angaben zu Susanne von Klettenberg), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, p. 54. Para más información, Blackwell, Jeannine and Susanne Zanto, *Bitter Healing: German Women Writers 1700–1830*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1990, p. 18.

nes cambiantes que entablan con el mundo. Esto significa también que la verdadera dimensión de algo sólo podría ser establecida desde una perspectiva divina que conoce el conjunto así como el final de la historia. Dice Herder: “Si, por medio de una lente de aumento hicieras del niño un gigante diez veces mayor y proyectaras luz sobre él, no lograrías explicar más cosas de él; toda su actitud infantil habría desaparecido y sería sólo un gigante”.³³

Lo que pueda significar este intento de conciliación del panteísmo con la defensa de la individualidad se aprecia mejor si se atiende al desarrollo de la cuestión en el idealismo. El mismo argumento que utilizan Herder y Goethe para rechazar los infinitos seriales -esos que, al ser aplicados al tiempo y al espacio, inevitablemente conducen a paradojas como las de Zenón de Elea-, vuelve a aparecer en la sección II de la *Filosofía del Arte* de Schelling, en un texto que será canónico para la estética romántica. Allí se construye la materia del arte, que es la mitología, o sea, que se deducen las formas particulares que están en lo absoluto mismo y pueden definirse también como ideas sensibilizadas o como dioses. Se trata, por tanto, de un acuerdo entre panteísmo y politeísmo, en la línea de la proclama hecha en *El más antiguo programa de sistema del idealismo alemán*, donde se aboga por una religión estética que facilite al pueblo el acceso a las ideas dando cuerpo a un “monoteísmo de la razón y del corazón” mediante un “politeísmo de la imaginación y del arte”.³⁴ En ese contexto, Schelling explica el paso de la unidad a la multiplicidad no como creación, participación, emanación o mero desgajamiento sino como contracción de lo absoluto.

Según el párrafo 26 de la *Filosofía del arte*,³⁵ donde se trata de probar que “en lo absoluto todas las cosas particulares sólo están verdaderamente separadas y son verdaderamente una, de manera que cada una es en sí el universo, cada una es el todo absoluto”, Schelling sostiene que el absoluto del que habla no es cuantitativo. Aunque no remita de forma explícita a Kant, es evidente que ya desde el criticismo, el número había quedado vinculado no a la eterni-

³³ *Otra filosofía de la historia*, SW V, p. 492; AH, p. 287.

³⁴ *Das älteste Programmsystem des deutschen Idealismus*. De autoría difusa, símbolo del proyecto colectivo de una generación de jóvenes románticos, este breve texto se encuentra tanto en las obras completas de Hölderlin como en las de Hegel.

³⁵ *Filosofía del arte*, SSW III, pp. 409 y ss.

dad sino al tiempo, pues surge en una sucesión. Representa, a su vez, dispersión, la que corresponde al ser en la medida en que se despliega en las tres dimensiones del fluir temporal. Por tanto, el número resulta contradictorio con lo absoluto. Así, una serie infinita, por ejemplo, la de los números, sólo podría considerarse como una suma de finitudes (de “carencias” y no de “dones” -diría Goethe-), es decir, una repetición potenciada de la limitación, divisible también hasta el infinito. En consecuencia, para Schelling, lo absoluto ha de ser puramente cualitativo, energía o fuerza con dos direcciones opuestas, una de expansión y otra de inhibición, una de afirmación y otra de negación, lo cual hace que la materia también sea forma. El paso de lo absoluto a la multiplicidad se realiza al irradiarse concentrando todo su poder en cada uno de sus rayos, es decir, en las ideas/dioses que surgen de él, distinguiéndose entre sí para componer el mundo eidético/olímpico.³⁶ De este modo, puede decir Schelling que lo absoluto es “la forma de todas las formas”, porque cada una contiene a todas las demás, constituyendo una red especular que refleja en los particulares su completa identidad con el todo. Al final, como ocurre en Goethe, en Herder y también en Schiller, el universo en su conjunto es belleza y forma supremas. Pero, dado que “se ha restaurado la infinitud en la finitud”,³⁷ reconociéndose la presencia de lo absoluto incluso en la carencia, en el mal y en la negación, como si se tratara de una chispa luminosa que destella en las profundidades sombrías, el orbe completo de las formas, el cosmos -eso que Schelling ha llamado “la forma de todas las formas”- es en realidad el caos, lo cual se capta a través de la intuición de lo sublime.³⁸ Todo esto conducirá finalmente a la espiritualización de la naturaleza y a la divinización completa del mundo en una teofanía que asciende gradualmente desde el reino de lo aparentemente inanimado a los niveles superiores de la organización hasta llegar al hombre, cuyo punto culminante se da en la recreación del proceso a través del arte, el cual permite la redención de lo finito y la reconciliación histórica del ser hecho jirones en la infinitud del espíritu. Así se reúnen panteísmo y politeísmo en un panenteísmo estético, expresión usa-

³⁶ *Ibid.*, p. 410.

³⁷ Esta última expresión es de Xavier Tilliette y aparece en *Schelling: Une philosophie en devenir*, Paris, Vrin, 1970, I, p. 124.

³⁸ *Filosofía del arte*, SSW III, 484 ss. En este pasaje, Schelling cita y comenta un texto de Schiller perteneciente al ensayo *Sobre lo sublime*.

da por Luigi Pareyson para caracterizar el período de la identidad en la filosofía de Schelling.³⁹ El término “panenteísmo” fue creado por Karl Ch.F. Krause para definir la síntesis entre el panteísmo y el teísmo tradicional, la que acepta la inmanencia de Dios en el mundo pero rechaza la identificación total con él. Como conclusión, la labor de Herder preparó con su interpretación de Spinoza el idealismo y el romanticismo, poniendo las bases para la aparición de lo que en literatura conocemos, justamente, con el nombre de romanticismo oscuro, que, si bien tuvo sus frutos en Alemania -por ejemplo, en Ernst T.A. Hoffmann- se expandió sobre todo en lengua inglesa a través del género del terror.⁴⁰

Pero todavía en Herder, la oscuridad se abre a la luz manteniendo importantes núcleos afines a la filosofía ilustrada, pues el filósofo cree que, a pesar de retornos y tropelías, al final se impondrá el progreso en el devenir histórico de la humanidad. Ello se debe a que esta naciente ontología estética sigue prendida de la fe en el mensaje salvífico del cristianismo, para el cual la historia es el lugar donde el hombre actúa libremente construyendo su condena o su salvación, a la vez que sirve de teatro para la puesta en escena de la actuación de la divinidad. Esa escenificación tiene un fin pedagógico. Dios es -igual que para San Agustín, Lessing o Fichte-⁴¹ el gran educador de la humanidad, quien da sentido a ciertos acontecimientos inexplicables por su crueldad, como la miseria, la guerra o el sufrimiento, transformándolos en lecciones de las que el hombre habrá de sacar provecho en el futuro. El mal, entonces, resulta neutralizado, hace

³⁹ Pareyson, Luigi, *Schelling. Presentazione e antología*, Torino, Marietti, 1975, 2ª, p. 47.

⁴⁰ Por poner algunos ejemplos, citamos el *Doctor Frankenstein* de Mary Shelley, *El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde* de Robert Louis Stevenson, *Drácula* de Bram Stoker, *El retrato de Dorian Gray* de Oscar Wilde, los cuentos de Edgar Allan Poe o los *Mitos de Cthulhu* de H. P. Lovecraft, sin entrar en los poetas malditos franceses o en Giacomo Leopardi, quienes también pertenecen a esta línea literaria que se abre a partir de aquí. Sin embargo, Herder jugó un papel complejo en la gestación del romanticismo alemán y en la expansión de sus ideas a las islas británicas, porque éste fue un movimiento de mutua inspiración. En efecto, él dio a conocer y transmitió su admiración por ciertas obras en lengua inglesa, como es el caso del teatro de Shakespeare, *El paraíso perdido* de John Milton o los cantos de *Ossian* de James Macpherson, que sirvieron para configurar un estilo, así como el gusto por algunos temas, en su propio país.

⁴¹ Cf., Agustín de Hipona, *Las confesiones*, trad. de A. Uña Juárez, Libro II; Madrid, Tecnos, 2012; Lessing, Gotthold Ephraim, *La educación del género humano*; Barcelona Azul, 2008; Fichte, Johann G., *Beitrag zur Berechtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution*, *Fichtes Werke*, hg. I. H. Fichte, Berlin, Walter de Gruyter, 1971, VI, p. 39 (*Contribuciones a la rectificación del juicio del público sobre la revolución francesa*).

surgir el bien y conduce hacia él, gracias al perdón y la redención de todos los desastres históricos. Al superar sus errores, la humanidad consigue avanzar hacia su meta, que es el desarrollo de todas las capacidades y determinaciones que le son propias, tales como la racionalidad, la libertad o la religión.⁴² Este es el fin que le viene impuesto por una naturaleza sacralizada, no pensada en su caída sino en la restauración de su divinidad. De hecho, según Herder, la evolución natural va desde el caos hacia el orden.⁴³ A esta conclusión llega mediante la observación de signos, concibiendo los fenómenos como efectos cuya causa última remite al ser divino.⁴⁴ El método genético-histórico, por tanto, sólo rehúsa las explicaciones metafísicas en superficie. Por el contrario, a partir de dichas señales, infiere un Dios inteligente como causa del mundo, con lo cual la profecía de la que hablábamos en un principio está servida: se trata de la conquista de la libertad y la felicidad en el reino de los cielos.

Para Herder, la misma creación es antropocéntrica. Así, el hombre aparece como la coronación de un movimiento creador que, a partir de fuerzas internas, recorre toda la naturaleza desde el reino mineral, evolucionando a través de las distintas especies vegetales y animales en un encadenamiento ascendente. El mismo proceso se reproduce en el ser humano porque el niño atraviesa en el vientre de la madre por todos los estadios biológicos que preceden a su especie y nace sin alcanzar una formación definitiva. Tiene instintos, como los demás animales, pero los ejerce de una manera más delicada.⁴⁵ Y esta falta de completitud, esta precariedad, constituye el reverso de su libertad obligándolo a desarrollar la razón, una capacidad de origen natural, producto de una fuerza genética que, al alcanzar una cota determinada, vuelve sobre sí y se hace contemplativa. En efecto, la anatomía del hombre hizo posible la existencia de esta facultad gracias al bipedismo y la postura erguida que lo

⁴² Aunque Herder atribuya a Leibniz el principio de que toda capacidad aspira a su desarrollo y perfeccionamiento (Cf., SW XVI, pp. 470 y ss.), tal principio se remonta a Agustín, pues -según *Confesiones XI-*, el tiempo corresponde al modo de ser finito y constituye una oportunidad para que éste se complete, acercándose a la perfección. Sobre los dones que distinguen a la especie humana, véase, por ejemplo, *Ideas I.4 o III.15*.

⁴³ Cf. *Ideas III.15.2 y III.15.4*; *Dios: algunas conversaciones*, SW XVI, p. 568.

⁴⁴ *Ideas*, “Prólogo”, SW XIII, pp. 9 y ss.; AH pp. 47 y ss.

⁴⁵ *Ideas I.4.4*, SW XIII p. 142; AH, p. 97.

acompaña. Durante el proceso de hominización, se produjeron las modificaciones corporales necesarias para que el animal, apegado a la tierra y esclavizado a ella por la posición cuadrúpeda, se elevara hasta convertirse en el “primer liberto de la creación”.⁴⁶ Su mirada pudo dirigirse hacia el cielo y tornarse en derredor, permitiéndole vincularse al reino de los ideales superiores y a su propio entorno, en especial a sus congéneres, convertido ya en un ser social. Éste es –según Herder– el sentido de la palabra *ánthropos*⁴⁷:

*Mira, pues hacia el cielo, ¡oh, hombre!, y alégrate estremecido de tu inmenso privilegio que el Creador del mundo asoció a un principio tan sencillo: tu figura erguida. Si anduvieras agachado como un animal, si tu cabeza estuviese formada para la boca y la nariz, precisamente en la dirección que implica el devorar, y tu estructura ordenada hacia allí, ¿dónde estaría tu más alta fuerza espiritual, imagen de la divinidad, invisiblemente depositada en ti?*⁴⁸

Todas las características constitutivas del ser humano: el bipedismo, la libertad, la religión, el lenguaje y la historicidad, son el resultado de las fuerzas divinas que condujeron a la elevación de la naturaleza hacia la espiritualidad, porque –según las Escrituras– el hombre fue creado a imagen de Dios. A diferencia de Kant y en consonancia con Rousseau, la construcción social y la cultura en su conjunto no representan para Herder una ruptura sino una continuación del estado natural. Los principios de la estética y la ética pueden ser derivados a partir de la ley de la equidad y el equilibrio, que también lo rige, sin recurrir a artificiosos razonamientos. Éste es el caso del imperativo moral: “Lo que no quieres que otros te hagan, tampoco lo hagas tú; lo que quieres que te hagan, hazlo también tú”.⁴⁹

⁴⁶ Ideas, SW XIII, p. 146; AH, p. 103.

⁴⁷ Ideas I.3.6, SW XIII, p. 110; AH, p. 55. Aunque de etimología desconocida, se cree que la palabra *ánthropos* procede de las raíces *aner/andrós*: varón + *ops* = vista. La imagen del hombre “caminando en dos pies, sirviéndose de las manos [...], dirigiendo sus miradas sobre la naturaleza y midiendo con ella la vasta extensión del cielo” aparece en la primera parte del *Discurso sobre la desigualdad de los hombres* de Rousseau (véase también la nota 3 del mismo) y puede retrotraerse a las *Metamorfosis* de Ovidio, donde, en contraposición a los animales, se atribuye a Prometeo la capacidad de mirar al cielo y elevarse hacia las estrellas. Asimismo, cf. *Cartas para el fomento de la humanidad* (carta 28), donde Herder vuelve sobre el tema y remite al *Cratilo* de Platón (SW, XVII, 3990).

⁴⁸ Ideas 1.4.1, SW XIII, p. 129; AH, p. 85.

⁴⁹ Ideas I.4.6, SW XIII, p. 160; AH p. 117. Con esta ley Herder recoge la idea de la bondad

Es más, el cuerpo humano, sin uñas, dientes feroces u órganos agresivos, no está preparado para el ataque sino para la defensa. Su pecho, abierto hacia los demás, amparado sólo por las dos extremidades superiores, tiende al abrazo. La boca, recubierta de labios, agrega a la función de la alimentación, compartida con los animales, el beso y la articulación del lenguaje, convirtiéndose en órgano de comunicación. Incluso el impulso sexual se vuelve un vehículo para lo espiritual. Por naturaleza el hombre es un ser pacífico, aunque la evidencia de las constantes luchas le hacen suponer a Herder que se trata de una figura de transición.

Como ocurre en Nietzsche, el hombre ha de ser superado, porque tan sólo es el enlace entre dos mundos: el sensible y el inteligible.⁵⁰ La *Menschheit*, la humanidad, en su derrotero histórico de espiritualización, es una especie intermedia y, por eso, tiene que desembocar necesariamente en la *Humanität*, en un mundo angélico, enteramente ideal, que, a diferencia del reino de los fines kantianos, no es una utopía inalcanzable sino la meta del alma inmortal y el último nivel con el cual se cierra la historia. A los ojos de estos espíritus superiores, el hombre sólo es un aprendiz a quien, en cierto sentido, compadecen pero no desprecian. Sin su intervención, a Herder le parecen inconcebibles ciertos pasos de gigante que se han dado en la historia, por ejemplo, la invención del lenguaje o de la primera ciencia. La prueba de su existencia son nuevamente los signos que aporta la naturaleza, aunque a esta altura resulta evidente que la interpretación está mediada por la fe religiosa:

Venimos y nos vamos, cada instante trae a la Tierra a miles y se lleva a otros miles; es un albergue de peregrinos, estrella errante a la cual llegan aves de paso que rápidamente la abandonan. El animal disfruta de vida y, aunque en vista a fines superiores no la agote según los años, siempre alcanza su finalidad interna, sus habilidades existen y él es lo que debe ser. Sólo el hom-

natural del ser humano como resultado del sentimiento de piedad, que aparece en el *Discurso sobre la desigualdad de los hombres* de Rousseau (Barcelona, Península, 1973, p. 63). Dentro del propio pensamiento herderiano, la ley funda la acción a partir del sentimiento de compasión, de la *Einführung* -o más precisamente- de la *Mitteilung*. Su referencia última se encuentra en la frase bíblica: “Lo que no quieras para ti, no lo hagas a nadie” (*Tobías* 4; cfr. *Talmud*, Sabbath II, 5, 31 a).

⁵⁰ Ideas I.5.6, cuyo título es: “El estado actual de los hombres es probablemente el miembro de enlace entre dos mundos”, SW XIII, p. 194; AH, p. 141. En la edición Suphanaparece un comentario del propio Herder a la idea de “*Humanität*” equiparándola a “la verdad luminosa, la belleza pura y el amor efectivo”; SW XIII, p. 201.

bre está en contradicción consigo mismo y con la Tierra, pues la criatura más perfeccionada entre todas las organizaciones es al mismo tiempo la menos perfeccionada en su propia disposición nueva, aunque se vaya del mundo harta de vida. Evidentemente, la causa es que su estado, el último para esta Tierra, es al mismo tiempo el primero para otra existencia, ante la cual parece un niño en sus primeros ejercicios. Así pues, representa dos mundos a la vez, y esto es lo que provoca la duplicidad aparente de su ser.⁵¹

Por eso, la visión histórica del universo entero, desde el origen del cosmos hasta la maduración de la humanidad, concluye con un vaticinio y la incitación a aceptar la vida en la eternidad:

Coronado con el gorro de la libertad y ceñido con el cinto celestial, toma otra vez alegremente tu bastón de caminante. Y así como la flor se puso de pie y al elevarse cerró el reino de la creación subterránea aún inanimada para gozar de la primera vida en la región del sol, así se yergue también el hombre por encima de todos los que se agachan hacia la tierra. Con la mirada en alto y las manos levantadas está en pie como un hijo de la casa, aguardando la llamada de su padre.⁵²

⁵¹ Ideas I.5.6, SW XIII, pp. 195 y ss.; AH, pp. 143 y ss.

⁵² Ideas I.5.6, SW XIII, pp. 200 s.; AH, p. 151.

Bibliografía

- Abdo Ferez, Cecilia, "Imaginación, *vestigia* y repetición en Spinoza. Referencias políticas", en *Conatus. Filosofía de Spinoza*, IV, 8, diciembre 2010, pp. 11-18.
- Blackwell, Jeannine-Susanne Zanto, *Bitter Healing: German Women Writers 1700–1830*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1990.
- Bollacher, Martin, *Der junge Goethe und Spinoza. Studien zur Geschichte des Spinozismus in der Epoche des Sturms und Drang*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1969.
- Fichte, Johann G., *Werke*, hg. I. H. Fichte, Berlin, Walter de Gruyter, 1971.
- Goethe, Johann W., *Sämtliche Werke*, ed. por Engelhardt & Wenzel, Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker Verlag, 1989.
- , *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, hg. von W. Voßkamp-W. Wiethölter unter Mitarbeit von Chr. Brecht (mit Kommentaren sowie biographischen Angaben zu Susanne von Klettenberg), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.
- Herder, Johann G., *Sämtliche Werke*, hg. von B. Suphan, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1877-1913
- , *Antropología e Historia*, estudio preliminar, trad. y notas V. López-Domínguez, Madrid, UCM, 2002.
- , *Obra selecta*, prólogo y trad. Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1982.
- Horkheimer M., Fromm E., Parsons T. y otros, *La familia*, introd. Ralph Limtorn y trad. de Jordi Solé Tura, Barcelona, Península, 1970.
- Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften*, Berlin, De Gruyter, 1969.
- Pareyson, Luigi, *Schelling. Presentazione e antología*, Torino, Marietti, 1975, 2^a.
- Rousseau, Jean J., *Discurso sobre la desigualdad de los hombres*, Barcelona, Península, 1973.
- Schelling, Friedrich W.J., *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, trad. de E. Maragat, Madrid, Abada, 2009.
- , *Filosofía del arte*, estudio preliminar, trad. y notas V. López-Domínguez, Madrid, Tecnos, 1999.

- , *Sämtliche Werke*, hg. von M Schröter, C. H. Beck, München, 1927-1965.
- Schleiermacher, Friedrich, *Ueber die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Hamburg, Felix Meiner, 1958.
- Solé, Jimena, *Spinoza en Alemania (1670-1789), Historia de la santificación de un filósofo maldito*, Córdoba, Editorial Brujas, 2011.
- Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. de Vidal Peña, Madrid, Orbis, 1980.
- Tilliette, Xavier, *Une philosophie en devenir*, Paris, Vrin, 1970,
- Vinciguerra, Lorenzo, *Spinoza et le signe: La g n se de l' imagination*, Paris, Vrin, 2005.
- , "The prophet and the sign", conferencia pronunciada en el Birkbeck College en mayo de 2009, disponible en <http://backdoorbroadcasting.net/2009/05/laurenzo-vinciguerra-the-prophet-and-the-sign/>
- Villacañas, José Luis, *La quiebra de la razón ilustrada*, Madrid, Cincel, 1988.