

LA EXPERIENCIA MODERNA DE LA TEMPORALIDAD.
NATURALEZA E HISTORIA EN EL PENSAMIENTO DEL JOVEN HERDER

THE MODERN EXPERIENCE OF TEMPORALITY. NATURE AND
HISTORY IN YOUNG HERDER'S THOUGHT

María Verónica Galfione.

Universidad Nacional de Córdoba/CONICET¹

Resumen: El presente trabajo procura analizar el posicionamiento del joven Herder frente a las modernas filosofías de la historia y las perspectivas pragmáticas de la escuela historiográfica de Göttingen. Antes que nada, proponemos remitir el enfrentamiento de Herder con tales posturas a una concepción antagónica con respecto al fenómeno de la temporalidad. En segundo lugar, sostenemos que fueron las ciencias naturales de la época las que le ofrecieron a Herder algunos modelos conceptuales a partir de los cuales pensar una noción alternativa de la temporalidad. Finalmente, intentamos poder en evidencia el carácter específicamente moderno de la apelación del joven Herder a la guía providencial.

Palabras clave: Filosofía de la historia, Temporalidad, Ciencias naturales, Historia, Modernidad

Abstract: This paper aims to analyze the positioning of the young Herder face the modern philosophies of history and the pragmatic perspectives of the historiographical School of Göttingen. First of all, we propose to refer the Herder confrontation with such positions to an antagonistic conception of the phenomenon of temporality. Second, we argue that were the natural sciences of that time those they offered to Herder some conceptual models with which to think about an alternative notion of temporality. Finely, we try to evidence the specifically modern sense of Herders reference to the providential guidance.

Keywords: Philosophy of history, Temporality, Natural Sciences, History, Modernity

¹ E-mail: veronicagalfione@yahoo.com.ar

Lo que haces te lo dice recién el día de mañana.

Goethe, *Ilmenau*.

1. Introducción

Según sostenía el propio Herder, su pensamiento se hallaba determinado por la pretensión de establecer aquellas leyes que regulaban el desarrollo de los acontecimientos históricos. A este proyecto el autor se refería durante sus años de prédica en *Bückeburger Hof* en los siguientes términos:

Si pudiera encontrar una regla para relatar el orden y el desarrollo de la moralidad del género humano, la educación y el mejoramiento del mismo, según todas las pruebas de la naturaleza, de la historia y de la revelación, de una manera tan simple como Newton ordenó, pesó y contó el cielo entero con su ley natural. (Herder, 1884, 270)

La novedad del proyecto herderiano puede apreciarse con claridad si se advierte la profunda desvalorización del conocimiento histórico a la que dio lugar el declive de la historia sagrada hacia finales del siglo XVII (Krauss, 1966; Pross, 2008, 223s; Lepenies, 1976). En Alemania, este proceso alcanzó su punto culminante con la consagración de la filosofía racionalista de Christian Wolff, en la medida en que la misma asumía la preeminencia de los saberes dogmáticos por sobre el campo de los conocimientos históricos. El conocimiento histórico, señalaba un renombrado discípulo de Wolff, tenía como objeto "lo que existe y sucede" y se ocupaba, por ello mismo, "de cosas meramente singulares" (Gottsched, 1733, 38). En él eran presentadas verdades de carácter particular, mientras que las "doctrinas generales" (Gottsched, 1733, 95)² debían ser tratadas en el ámbito de los saberes dogmáticos.

² El conocimiento histórico "relata los acontecimientos singulares que sucederían en el mundo." Con independencia de que su objeto de estudio fuese, afirma Gottsched, la "historia natural, artística, política, erudita (o) de la iglesia", el

Esta tendencia comenzó a revertirse con el surgimiento de las filosofías ilustradas de la historia y el desarrollo del proyecto historiográfico de la escuela de Göttingen. Sin embargo, ya desde sus primeros escritos, Herder se mostró contrario a tales perspectivas. Desde su punto de vista, estas posiciones no lograban dar cuenta de las leyes que regulaban el desarrollo de los asuntos históricos porque asumían una concepción equivocada del principio de la temporalidad; esto es, una concepción que excluía toda posible asimetría entre el pasado y el futuro (Palti, 2004, 69).

Esta interpretación “reversible” de los procesos temporales había alcanzado importancia en el ámbito de los estudios embriológicos del siglo XVII. De la mano de las teorías preformistas,³ la misma había permitido conciliar el modelo explicativo mecánico–causal con la presuposición de una “disposición a fin” de los seres naturales organizados. El desacuerdo de Herder con respecto a esta interpretación del fenómeno de la temporalidad se desprendía del hecho de que, en su traducción historiográfica, obligaba a presuponer la existencia de una matriz humana de carácter estable y homogéneo. Para Herder, las teorías ilustradas del progreso resultaban análogas en este punto a las concepciones embriológicas de la preformación. Pues, si estas derivaban las formas orgánicas desarrolladas de una instancia germinal, aquellas concebían a los pueblos no europeos como manifestaciones inmaduras de una cimiento humana originaria.

La crítica herderiana a la concepción ilustrada del progreso ha sido interpretada en numerosas oportunidades en términos de una rebelión “antilustrada” frente a la progresiva racionalización de las relaciones sociales y al acelerado avance del conocimiento científico.⁴ Sin embargo, una lectura

mismo solo podía ser incorporado en la formación universitaria en términos estrictamente propedéuticos (Gottsched, 1733, 96; Adler, 1998, 7s).

³ Las teorías preformistas remitían la forma del organismo desarrollado a un diseño divino originario que se hallaba contenido en el germen y que luego se desenvolvía a través del tiempo en virtud de mecanismos naturales. A estas posturas se le opondrían, desde mediados del siglo XVIII, las posiciones epigenético-vitalistas a las que nos referiremos más adelante. Estas concepciones refutaban el presupuesto de la preformación y admitían la existencia de un verdadero proceso de carácter formativo. Para un análisis de ambas perspectivas se puede consultar mi trabajo “Historia natural y temporalización” (Galfione, 2013, 813-829).

⁴ Como ha puesto en evidencia Elías Palti (2001), la contraposición de racionalismo e historicismo constituye un supuesto común tanto de aquellas perspectivas que celebraron el pensamiento de Herder como superación de la concepción abstracta de la sociedad que había defendido la ilustración (Meinecke, 1959, 355; Berlin, 1984, 59s) como de aquellas que lo interpretaron como una anticipación de la teoría hitleriana del “Blut und Boden” (Rouché, 1940, 91). Esta contraposición persiste en aquellas investigaciones que proyectan al siglo XVIII la oposición decimonónica entre ciencias naturales y del espíritu (Leventhal, 1990, 187) o remiten la posición herderiana a una opción científica perdida,

semejante pierde de vista el hecho de que los primeros intentos por desarrollar un abordaje novedoso del principio de la temporalidad tuvieron su origen en el ámbito de los estudios naturales.⁵ De hecho, el proyecto herderiano de dar cuenta del carácter irreversible de los procesos históricos encontraba su fundamento en una serie de modelos explicativos que provenían de las ciencias naturales. La reconstrucción del uso que hizo Herder de algunas de estas perspectivas nos permitirá poner en evidencia, a lo largo de este trabajo, el sentido específicamente moderno de la concepción de la historia que desarrollaba el joven filósofo en *Auch eine Philosophie der Geschichte*.

2. Ilustrados y pragmáticos

En su reseña sobre la *Complete History of England* de Hume, Voltaire introducía la pretensión de desarrollar una historia *filosófica* de la humanidad (Hume, 1860, 208). Esta última debía dejar de lado la tendencia a concentrarse en los hechos particulares y refutar, además, aquellas perspectivas que derivaban el sentido de los mismos de una intervención divina en el plano de los asuntos seculares. A tales efectos, la historia proyectada por Voltaire introducía el presupuesto de una naturaleza humana de carácter inmutable que debía hallarse en condiciones de articular en *una* historia un sinnúmero de acontecimientos históricos particulares.

En un sentido similar se orientaban las *Philosophischen Muthmaßungen über die Geschichte der Menschheit*, en las cuales Isaak Iselin relataba la historia del perfeccionamiento del género humano desde sus orígenes “naturales” hasta el desarrollo del “estadio ético”. Al igual que en el caso de Voltaire, el autor postulaba una naturaleza humana de carácter invariable y brindaba una particular atención al desarrollo de las ciencias y de las artes. Este último punto se encontraba en consonancia con la tesis ilustrada que atribuía al desenvolvimiento de tales capacidades la liberación del hombre con respecto a los factores naturales. Al respecto, Iselin señalaba:

que habría privilegiado lo cualitativo por sobre lo cuantitativo (Adler, 1990; Irmscher, 1989, 54). Una lectura alternativa puede encontrarse en John Zammito (Zammito, 1997, 107s) y Wolfgang Pross (2008, 218s).

⁵ En este sentido, resultan de particular importancia las investigaciones embriológicas de Caspar Christian Wolff en la medida en que las mismas constataban el carácter irreversible del proceso evolutivo del embrión.

Las ciencias naturales recolectan las observaciones más fructificas para elevar la perfección de la agricultura y de las artes. Iluminadas por la metafísica, las ciencias naturales y la historia, la doctrina de las costumbres y las ciencias del estado se esfuerzan incansablemente para encontrar los medios más eficaces para mantener al hombre adulto en orden, satisfacer al que se halla en proceso de crecimiento con el amor al mismo y conducir tanto a uno como al otro a la sublime determinación. (Iselin, 1770, 426)

Pero no solo las filosofías ilustradas de la historia desafiaron el dictamen racionalista acerca de la particularidad y contingencia del conocimiento de los hechos históricos. Como ya indicamos, aquellas fueron secundadas por una importante tendencia historiográfica, que tuvo su origen en la Universidad de Göttingen y que encontró en las figuras de Johann Ch. Gatterer y August L. Schlözer⁶ a sus representantes más destacados. Estos dos investigadores compartían con las nacientes filosofías de la historia el rechazo por los relatos salvíficos y la pretensión de establecer algún tipo de ligazón entre los diversos acontecimientos históricos. Sin embargo, los mismos no se encontraban dispuestos a interpretar el carácter filosófico de la historia de un modo similar al que lo habían hecho las perspectivas ilustradas. Desde su punto de vista, lo que convertía a la historia en un relato *filosófico* no era la introducción de principios generales, tales como la libertad o la felicidad del género humano, sino la reconstrucción de la red de causas y efectos en el marco de la cual se inscribía la multiplicidad de los hechos históricos particulares. Al respecto, señalaba Gatterer:

⁶ Daniel Fulda caracteriza como "historia ilustrada" a aquella corriente historiográfica que reemplazó a la polihistoria (Fulda, 1996, 53). La emergencia de esta perspectiva puede situarse entre 1759 –cuando Gatterer fue llamado como profesor en Göttingen–, y 1785, momento en el cual apareció la *Weltgeschichte* de Schlözer. Hitos fundamentales en la conformación de la escuela fueron tanto la fundación del *Historisches Institut de Göttingen*, en 1765 y por obra de Gatterer, como el emprendimiento de la publicación *Allgemeine historische Bibliothek* (1767-1771), con el subtítulo *Abhandlungen sonderlich über die historische Kunst*. Este paradigma comenzará a decaer a partir de la década del 80. Así lo pone en evidencia la emergencia del proyecto kantiano de una historia universal en sentido cosmopolita (Kant, 1784), en la medida en que este redefinía el concepto de sistema, fundamental para la historia ilustrada, como un constructo vinculado a una idea directriz.

La preocupación principal de quien escribe la historia y se quiere elevar hasta la clase superior de la escritura de la misma –la pragmática-, es buscar allí las condiciones y causas de los acontecimientos llamativos y representar tanto como sea posible el sistema total de causas y efectos, de medios e intenciones, aun cuando al comienzo todo parezca colarse confusamente en recorridos que se cruzan o son paralelos. (Gatterer, 1767, 80)

La historia pragmática conjugaba la pretensión de garantizar el carácter deductivo de los enunciados históricos con el proyecto de explicar el desarrollo de los mismos en términos estrictamente mecanicistas. De esta manera, se superaba la tendencia a disponer el material histórico de un modo meramente cronológico y se introducía la exigencia de establecer un vínculo necesario entre los acontecimientos históricos.⁷ Sin embargo, en la medida en que el objetivo consistía en determinar la estructura de las acciones humanas, los historiadores de Göttingen sustituían las conexiones causales por los motivos que habían conducido a determinados “caracteres” a la realización de determinadas acciones. En este punto, se incorporaba un elemento que resulta fundamental a la hora de entender el modo en que los historiadores de Göttingen articulaban el saber histórico y el conocimiento filosófico. Pues, en la medida en que la práctica historiográfica establecía un nexo necesario entre los caracteres, las circunstancias y las acciones históricas (Gatterer, 1767, 88),⁸ la misma contribuía al desarrollo de una planificación racional de las acciones humanas (Kühne–Bertram, 1983, 169).⁹

En este sentido, los historiadores de la escuela de Göttingen derivaban la naturaleza filosófica de la historia (como *res gestae* y como historia *rerum gestarum*) tanto de la tendencia sistemática de la

⁷ Gatterer ironizaba con respecto al viejo procedimiento de la cronología en los siguientes términos: “estos buscadores de grillas, ¡los antiguos! ¿Para qué la relación interna de los acontecimientos? ¿Para qué la innecesaria búsqueda de la conexión entre las causas y los efectos? El orden temporal ya hace todo visible, mantiene todo en orden. Un lector inteligente podrá ver por sí mismo cómo averigua cuáles son las causas de tales efectos.” (Gatterer, 1767, 78).

⁸ En este aspecto es posible establecer un interesante paralelo con el teatro. De hecho, Lessing había fundado el valor formativo del teatro en la capacidad del mismo para poner en evidencia que “estos caracteres, en unas circunstancias determinadas, suelen generar y han de generar estos hechos.” (Lessing, 1993, 227)

⁹ Fulda critica la interpretación de Kühne en la medida en que esta identifica “pragmático” con práctico y pierde de vista la pretensión científica y sistémica de tales perspectivas históricas. Según la opinión de Fulda, pragmático, filosófico y sistemático operaban como sinónimos (Fulda, 1996, 60s).

misma como del carácter pragmático de los nexos que vinculaban entre sí a los diversos hechos del pasado. A partir de esta articulación entre filosofía e historia no solo resultaba posible rebatir el dictamen aristotélico, que colocaba a la última en una relación de inferioridad con respecto a la poesía, sino también legitimar la exclusión de todos aquellos elementos que tendían a diluir la especificidad del saber historiográfico. Entre estos últimos se encontraban las formas retóricas por medio de las cuales se había resaltado el carácter ejemplar de determinados acontecimientos históricos.¹⁰ Pero los supuestos epistemológicos de la escuela de Göttingen permitían rechazar, además, la reconstrucción ilustrada de la historia como un proceso de carácter progresivo. Pues, esta última solo lograba desplazar el antiguo gusto por las pequeñeces y la erudición por medio de la incorporación de principios especulativos que resultaban igualmente contrarios a un posible tratamiento científico de la historia de la humanidad.

Consciente de la profunda redefinición que había operado la escuela de Göttingen sobre la determinación aristotélica de la relación entre poesía e historia, Schlözer descalificaba a la filosofía de la historia de Voltaire al compararla con una novela, esto es, con aquel género literario, que, según la representación de la época, se caracterizaba por su tendencia a establecer vínculos fantasiosos o inverosímiles entre un conjunto más o menos caótico de acontecimientos históricos: “El escritor de novelas es un genio creador que crea su materia de la nada. El historiador en cambio no crea nada. Se lo considera negativamente incluso cuando él crea algo; es solo un ser que compila.” (Schlözer, 1772, 245)

¹⁰ Para Fulda (1996), se trataba de un proyecto destinado a fracasar en su intento de dar cuenta de la *Darstellung* de la historia. Según este autor, la perspectiva pragmática fue superada por una reestetización de la historia, que tomó como punto de partida la idea goethiana de símbolo. La lectura de Fulda cuestiona con razón aquellas interpretaciones que incorporan las diferentes concepciones historiográficas a un proceso a través del cual se realizaría un presunto ideal de científicidad. Sin embargo, su análisis resulta susceptible de una crítica similar en la medida en que no da cuenta del carácter histórico del problema mismo de la representación.

3. La balcanización de la historia

Según lo indicaba su propio título, *Otra filosofía de la Historia* se hallaba orientada a discutir el discurso histórico-filosófico que había dominado desde la segunda mitad del siglo XVIII.¹¹ En una primera instancia, esto afectaba a las filosofías ilustradas de la historia, en la medida en que las mismas habían introducido la necesidad de sistematizar los diversos acontecimientos históricos tras la caída de la perspectiva de la salvación. Herder criticaba el carácter especulativo de estas construcciones y la tendencia de las mismas a desconocer los hechos o a tergiversarlos en función de la necesidad de adaptarlos a un relato novelado:

Se han exagerado o inventado ciertos hechos y se han minimizado o silenciado los contraejemplos, se han ocultado páginas enteras, se han confundido las palabras con los hechos, la ilustración con la felicidad, las ideas prolijas y refinadas con la virtud, y así se han fabulado historietas sobre el perfeccionamiento progresivo del mundo, novelas en las que nadie creía o en las que, al menos, no podría creer el verdadero estudioso de la historia del corazón humano. (Herder, 1950, 60)

Pese a la similitud existente entre la defensa herderiana de la experiencia histórica efectiva y la contraposición entre hechos e imaginación, a partir de la cual la escuela de Göttingen había criticado a las filosofías ilustradas de la historia, las dos posturas mencionadas respondían a supuestos epistémicos diferentes. Como veremos más adelante, la apología herderiana de los datos empíricos incorporaba una serie de premisas que tornaban inadmisibles el tipo de articulación entre los sucesos históricos que había sido postulado por los historiadores de Göttingen. Tales diferencias epistémicas

¹¹ El carácter inmaduro y en principio meramente polémico de este pequeño tratado llevará a que Herder lo denomine “panfleto”. Así lo hacía en una carta de comienzos de noviembre de 1773, dirigida a Johann Friedrich Hartknoch (Herder, 1978, 35) y en otra, destinada a Johann Gottfried Eichhorn, del 3 de octubre de 1783 (Herder, 1979, 21). No obstante, algunos autores han descubierto en *Otra filosofía de la historia* una postura más prometedora que aquella que será presentada en *Ideas*, texto que se dirigía a salvar, según el propio Herder señalaba, las deudas del Pánfleto (Irmischer, 1997, 5s).

resultaban evidentes desde el momento en que, para Herder, el carácter “novelesco” de las filosofías ilustradas de la historia no respondía a la intervención de elementos fantasiosos, sino más bien al punto de vista que había asumido el hombre moderno en relación a la historia universal. Según Herder, lo que convertía a las concepciones ilustradas de la historia en una novela “de una mentira burlesca y unilateral” (Herder, 1950, 110) era el carácter sesgado de aquella perspectiva a partir del cual eran contemplados y enlazados los diferentes acontecimientos de la historia de la humanidad. Sin embargo, ni la adopción de un punto de vista particular, ni la proyección de este último sobre el conjunto de las configuraciones culturales, que era propia de la perspectiva moderna, se presentaban para Herder como el resultado de decisiones de carácter subjetivo (Herder, 1950, 109). Por el contrario, la primera tendencia hundía sus raíces en la estructura discontinua de la historia, mientras que la segunda lo hacía en la peculiar posición que ocupaba la modernidad en el conjunto de esta última.

Una importante indicación con respecto al modo en que Herder concebía el problema del punto de vista puede encontrarse en el marco de sus reflexiones acerca de los fenómenos estéticos. Como es sabido, Herder consideraba problemática la pretensión neoclásica de establecer parámetros universales de juicio y aspiraba a desarrollar una perspectiva que pudiese dar cuenta de la peculiaridad de las diferentes representaciones artísticas. En este contexto, Herder introducía la siguiente imagen a los fines de poner en evidencia el carácter sesgado de toda posible perspectiva:

Todos los juicios generales sobre la literatura de un país son difíciles e inseguros. ¿Dónde debería uno pasarse para ver la totalidad? ¿Arriba, sobre ella, o en su esfera? ¿Sobre ella? ¿Quién puede subir hasta allí? ¿Juzgarla correctamente más allá del modo de pensar de un pueblo? ¿Quién se atrevería a abandonar la tierra, su madre y sostenedora y con alas que la naturaleza no nos ha dado, establecerse sobre una nube graciosa para representar el papel de

un fenómeno climático de talante crítico?¹² Y, si uno mismo es un punto en el círculo, ¿cómo se puede, cuando uno no está en el medio, ver la totalidad del círculo? Este se nos hunde en sombras, la perspectiva deviene aparente e incompleta. ¿Por qué? Uno está ya en la serie sobre la que quiere juzgar. Se debería tener un punto fuera del mundo, como Arquímedes, para mover el mundo en su totalidad. (Herder, 1877, 361)

A los fines de comprender la metáfora de la posición excéntrica con respecto al círculo de la historia resulta conveniente relacionar las reflexiones de Herder con algunos esquemas provenientes de las ciencias astronómicas de la época. Como ha mostrado Elías Palti (Palti, 2001, 144s), el modelo a partir del cual Herder lograba articular el conjunto aparentemente caótico de los acontecimientos históricos remitía a la representación del universo desarrollada por Johann H. Lambert en sus *Cartas cosmológicas sobre la composición del edificio del mundo* (1761). En este conjunto de cartas, Lambert intentaba configurar una representación del universo que permitiera vincular la totalidad de los cuerpos celestes bajo una misma ley de movimiento. A tales efectos, Lambert se valía de la analogía y de la extrapolación de lo conocido hacia lo desconocido y, rompiendo con la distinción entre el sistema solar y las estrellas fijas, proyectaba sobre estas últimas el mismo tipo de organización que era posible encontrar entre los cuerpos celestes más cercanos. De manera tal que, así como los satélites lo hacían en torno a los planetas y estos alrededor del sol, también las estrellas fijas obedecían a fuerzas centrales y componían, finalmente, sistemas mayores que giraban en torno a algún centro común de rotación.

Lo que volvía interesante este modelo ante los ojos Herder era el hecho de que el mismo combinaba la existencia de sistemas particulares, con centros propios de gravitación, con la postulación de un centro absoluto en torno al cual se agrupaba la totalidad de los subsistemas existentes. Trasladado al plano de la historia, este esquema hacía posible la superación de aquella perspectiva en virtud de la cual las filosofías ilustradas de la historia habían concebido a los pueblos

¹² Herder hace referencia a *Las Nubes* de Aristófanes.

no europeos como estadios intermedios en el tránsito hacia una cultura superior. En efecto, en función del esquema interpretativo de Lambert, se podía imaginar que las distintas épocas se relacionaban entre sí de tal modo que cada una de ellas funcionaba como fin y como medio de todas las demás. En este sentido, Herder señalaba “mira el universo desde el cielo hasta la tierra – ¿qué es medio, qué es fin? ¿Acaso no es todo medio para millones de fines? ¿No es todo fin de millones de medios?”(Herder, 1950, 114)¹³

Sin embargo, el diagrama de Lambert también obligaba a asumir que, en la medida en que nos encontrábamos en una posición excéntrica del universo, el propio movimiento relativo de los cuerpos celestes volvía imperceptible el centro absoluto de rotación. En palabras de Herder, *la totalidad del círculo se nos hundía en sombras, la perspectiva devenía aparente e incompleta* (Herder, 1877, 361). En el caso de los fenómenos astronómicos, el problema de la perspectiva excéntrica no resultaba insalvable puesto que el alejamiento del hombre con respecto al centro cósmico de gravitación podía ser compensado por medio del don de la ubicuidad (Palti, 2001, 145). Esto es, el hombre tenía la capacidad de adoptar simultáneamente distintos puntos de vista y de corregir la visión distorsionada del universo que era posible obtener desde la superficie de la tierra. Sin embargo, en el ámbito de los asuntos humanos este procedimiento se tornaba inaplicable, ya que la referencia a un centro particular de gravitación coincidía con la naturalización de una perspectiva valorativa de carácter particular.¹⁴

Desde este punto de vista, aquel famoso pasaje en el que Herder comparaba las distintas naciones con las esferas celestes, no solo ponía en evidencia su profunda sensibilidad para las especificidades culturales. Más allá de este hecho, el mismo dejaba entrever algunas de las consecuencias epistemológicas que traía aparejada la traslación del modelo astronómico de Lambert al ámbito de los asuntos humanos. Pues, si las naciones, al igual que los astros, giraban en torno a su propio

¹³ Esta imagen se repetirá en *Ideen*: “Todos sus medios [de la sabiduría suprema] son fines, todos su fines son medios para fines más elevados en los cuales se revela lo infinito. Lo que cada hombre es y puede ser, eso debe ser fin del género humano.” (Herder, 2002, 311).

¹⁴ La madre naturaleza había moderado “la mirada humana para que después de algún tiempo de hábito este círculo se le hiciera horizonte.” (Herder, 1950, 59)

centro de felicidad relativa (Herder, 1950 58), entonces no era posible imaginar un ángulo a partir del cual pudiese percibirse el tipo de relación que se establecía entre los diversos centros de rotación. En tales condiciones, parecía necesario admitir que cada cultura se hallaba condenada a considerarse a sí misma como el centro gravitacional del universo,¹⁵ tanto si se concentraba en los asuntos locales, como lo habían hecho las sociedades primitivas, como si se elevaba por encima de la serie de los fines relativos, como sucedía en el caso de la modernidad.

Frente a tales opciones, la postura adoptada por Herder distaba de ser unívoca. Por una parte, el joven autor enfatizaba el carácter saludable del localismo propio de las culturas naturales y condenaba la pérdida de todo eje gravitacional que caracterizaba a las filosofías ilustradas de la historia. En esta línea, puede ser interpretada la legitimación herderiana de los prejuicios y su recusación de las concepciones cosmopolitas. Pues, si los prejuicios “impulsan a los pueblos hacia su centro, los fortalecen en su tronco, los hace más florecientes en su idiosincrasia, más apasionados y por lo tanto más felices en sus tendencias y fines”, “los períodos de exploraciones en busca de ideales y los viajes llenos de esperanzas al extranjero ya significan enfermedad, hinchazón, plenitud morbosa, presentimiento de muerte.” (Herder, 1950, 59)

Sin embargo, tanto la pretensión de escribir *Otra* filosofía de la historia como el interés de Herder por las demás culturas, tornan problemática la reducción de su pensamiento a este estrecho localismo. Por cierto, contra una postura semejante se dirigía la reconstrucción providencialista de la historia, que proponía Herder en *Otra filosofía de la historia*, y la concepción genética del proceso interpretativo que subyacía al modelo de la *Einfühlung*. Por medio de esta última, a la que nos referiremos a continuación, el joven Herder procuraba superar el aislamiento de las diversas culturas sin que fuese necesario asumir una comprensión abstracta de la historia de la humanidad. Su reconstrucción providencialista de la historia, que abordaremos en el apartado número V, apuntaba a

¹⁵ “cada eslabón de la cadena es un eslabón en su lugar, depende de la cadena y no ve dónde acaba finalmente la cadena. Cada uno se consideraba a sí mismo ilusoriamente centro; en su ilusión solo puede percibir las cosas a su alrededor en la medida en que proyecta sus ondas o rayos sobre ese punto ¡Hermosa ilusión! Pero ¿dónde está la gran línea circular de todas estas olas, rayos y centros aparentes?, ¿dónde, quién, para qué?” (Herder, 1950, 114s)

asegurar, en cambio, el carácter unitario del desarrollo histórico frente al apego irreflexivo a los hechos singulares que había caracterizado a las perspectivas historiográficas de Göttingen. Esta doble pretensión era condensada por Herder en el siguiente pasaje de su obra:

Si lograra unir las escenas dispares sin entremezclarlas, si lograra demostrar en qué forma se relacionan, cómo se desprenden unas de de otras, cómo se pierden, se confunden entre sí, cómo cada una solo es un momento y solo por su encadenamiento es medio para fines. ¡Qué espectáculo! ¡Qué noble aplicación de la historia de la humanidad! ¡Qué estímulo para tener esperanzas para obrar, para creer incluso allí donde no se ve nada o no se ve todo! (Herder, 1950, 62s)

4. El problema hermenéutico

Como señalamos más arriba, la pretensión de desarrollar una perspectiva a partir de la cual fuese posible dar cuenta de la pluralidad histórico-cultural en el plano de la producción artística constituyó una de las preocupaciones fundamentales del joven Herder. En este contexto problemático resulta comprensible el tratamiento del sentido del tacto que realizaba el autor en *Plastik*, un escrito que constituyó un hito fundamental en el marco de la reedición alemana de la *Querelle* entre antiguos y modernos (Jauß, 1970, 67s). Pues, la referencia al sentido del tacto se hallaba destinada a eludir el peligro que suponía la observación distorsionada de aquellas representaciones que se distanciaban del modelo neoclasicista. En este punto, el trabajo de Herder sobre la escultura se encontraba en íntima conexión con su ensayo sobre la obra de Shakespeare. Ya que en este último, Herder cuestionaba el formalismo normativo de la poética clásica y enfatizaba la necesidad de sumergirse en “el genio que le daba vida a la estatua” (Herder, 1949, 17).

Si bien en este contexto no es posible analizar con detenimiento la concepción herderiana de la representación artística, resulta necesario hacer referencia a dos elementos de la misma que tuvieron un impacto considerable sobre el problema de la interpretación histórica. En primer lugar, es

importante advertir que el posicionamiento de Herder con respecto al sentido del tacto se hallaba orientado a poner en evidencia el carácter engañoso de aquellas interpretaciones que tomaban como punto de partida los elementos visibles de las obras artísticas del pasado. De hecho, una vez adoptado el esquema de Lambert y reconocido el carácter discontinuo de las configuraciones culturales, resultaba necesario asumir que las consideraciones artísticas mencionadas revelaban más acerca del punto de vista del observador que acerca de las características del propio objeto analizado. Esto último puede percibirse con claridad en el caso de la poética clásica, en la medida en que era la poesía moderna, y no la tragedia antigua, la que tenía necesidad de la simplificación del material artístico que introducían las tres unidades poéticas. Pues, a diferencia de lo que sucedía Grecia, donde la unidad se encontraba dada en la tradición, en las costumbres y en la lengua, en el contexto moderno la cohesión artística debía ser producida de una manera completamente artificial (Herder, 1984, 531).¹⁶

Pero tales consideraciones no solo cuestionaban determinados tipos de interpretaciones del pasado, sino que resaltaban la emergencia de una nueva dimensión para el análisis histórico. Como lo deja entrever su referencia a los centros relativos de rotación, Herder presuponía que el sentido de las partes constitutivas de una cultura se hallaba determinado por la inscripción de las mismas en una totalidad de carácter organizado.¹⁷ De manera tal que, aun cuando los elementos particulares resultasen similares, el significado de los mismos debía ser diferenciado en función de su pertenencia a distintos universos culturales. La disparidad de significado que se registraba en tales oportunidades puede constatarse con claridad a partir del análisis del surgimiento de la cultura griega que proponía Herder: “es innegable que Grecia haya recibido de otras partes la semilla de su

¹⁶ En este aspecto, la poética clásica operaba del mismo modo en que lo hacía la filosofía ilustrada de la historia, aun cuando sostuviese el carácter modélico de las obras artísticas del pasado. Ambas caían presas de la ilusión que ocasionaba la *perspectiva* en la medida en que se limitaban a enlazar, desde una posición excéntrica, los puntos visibles de una determinada cultura.

¹⁷ Esto último ha llevado a que autores como Zammito a calificar de holista el pensamiento de Herder (Zammito, 1997, 107s).

civilización, su lengua, sus artes y ciencias... pero continuando los razonamientos resulta igualmente cierto que los griegos no han conservado casi nada de todo esto.” (Herder, 1950, 47)¹⁸

En este punto, el planteo herderiano introducía un abismo radical entre los diferentes elementos culturales y el principio que respondía por la organización del conjunto. Tal oposición resultaba evidente desde el momento en que el joven filósofo se negaba a admitir la posibilidad de que la vista pudiese inferir la existencia de un cuerpo a partir de la mera percepción de su figura. La imposibilidad de este tránsito se hallaba fundada, según Herder, en la pluralidad de impresiones y de perspectivas que impactaban sobre el ojo durante el acto de la percepción:

El sentido de la vista actúa en términos planos, juega y se desliza en torno a la superficie con imágenes y color; por lo demás, encuentra ante sí tantas cosas y tan compuestas que con él nunca se alcanzará el fundamento. (Herder, 2006, 48)

El citado argumento pone de manifiesto hasta qué punto el énfasis herderiano en las especificidades culturales traía aparejada la transformación de las relaciones de sucesión temporal y yuxtaposición espacial en criterios inadecuados a los fines de reconstruir el desarrollo de los acontecimientos históricos. Pues, con la postulación de centros relativos de gravitación, dichas relaciones dejaban de recortarse sobre un espacio continuo y pasaban a sujetarse a la lógica que imponía un principio organizativo de carácter más profundo. De este modo se producía un importante desplazamiento en cuanto al objeto de estudio de las ciencias históricas. Puesto que, al igual que sucedía en el ámbito de los fenómenos naturales, aquel ya no podía ser ubicado en “un espacio de variables visibles, simultáneas, concomitantes, sin relaciones internas de subordinación o de organización.” (Foucault, 1984, 137) Utilizando el lenguaje de Foucault, sería posible decir que la articulación de los elementos particulares debía ser remitida a un principio que se hallaba situado

¹⁸ “¿No se practicaba la agricultura también en Asia? ¿los egipcios no tuvieron también alguna vez comercio con los fenicios? ¿los macedonios no eran acaso tan conquistadores como los romanos? ¿Aristóteles no tenía una mente tan especulativa como Leibniz?” (Herder, 1950, 53)

más allá del terreno de la representación –es decir, fuera del ámbito inmediatamente visible y sujeto a distorsiones-, “en una especie de trasmundo más profundo que ella y más espeso.” (Foucault, 1984, 234)

En términos más concretos, este viraje suponía el paso de una concepción de la historia que tenía como objeto las acciones singulares de un estado o de un jefe de estado a un modelo que tendía a concentrarse en totalidades culturales de carácter holístico, esto es, en los *pueblos* (Herder, 1950, 54s.). Esto último condenaba de antemano toda posible reconstrucción histórica que procediese por medio de la mera acumulación de relaciones singulares y obligaba a remitirlas a la acción de un principio formativo que se hallaba situado en un plano anterior al desarrollo de las mismas. Al respecto, sostenía Herder: “Hay 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.” (Herder, 1950, 296)¹⁹

De esta forma, era instituida la distinción entre un nivel visible y superficial, en el cual los sucesos se presentaban unos junto a -o detrás de- los otros, y una dimensión de carácter oculto, que vinculaba el desmembrado espectro de las formas emergentes. Pero si esta diferenciación de niveles permitía garantizar la particularidad de las configuraciones históricas, la misma tenía como efecto secundario la emergencia del problema de la comprensión. Como vimos, en el caso de las artes plásticas, Herder subsanaba el abismo que se abría entre los dos niveles mencionados por medio de la referencia al sentido del tacto. Pues, a diferencia de la vista, aquel lograba traspasar la apariencia visible de las cosas –esquivaba, por así decirlo, el ámbito en el cual la observación podía resultar distorsionada-, para sumergirse en las profundidades del cuerpo; para “comprenderlo”, como afirmaba Herder, acentuando la raíz del verbo *begreifen*.²⁰

¹⁹ En el caso de las artes plásticas, este giro se evidenciaba en el desplazamiento del carácter modélico de la pintura a favor de la escultura. En términos de Herder, la pintura se presentaba como sueño –y si es bella, como un sueño del sueño-, mientras que la escultura poseía una dimensión de verdad. La misma: “trabaja con las cosas *en profundidad*. Produce *una* cosa viva, *una* obra plenamente animada que *está ahí* y que dura.” (Herder, 2006, 55)

²⁰ “*Begreifen*” significa comprender y “*greifen*” asir.

En el ámbito de la historia, en cambio, Herder intentaba dar cuenta del problema de la comprensión por medio de una perspectiva de carácter genético. Esta última debía garantizar el acceso al principio organizativo de las diferentes configuraciones culturales y asegurar, de esta forma, la superación de aquellas distorsiones que hubiese provocado el tratamiento analítico de las mismas. Con respecto a este método, Herder señalaba en *Otra filosofía de la historia*:

La naturaleza total del alma predomina en el conjunto, configura todas las inclinaciones y fuerzas del alma, y también tiñe los actos más indiferentes de acuerdo a ella; para sentirla no contestes con la palabra, sino acude a la época, a la región, a toda su historia, compenétrete de todo. Solo entonces se desvanecerá en ti esa idea, así te hallarás en el camino de entender la palabra. (Herder, 1950, 52)

Como señalábamos más arriba,²¹ la teoría herderiana de la *Einfühlung* ha sido caracterizada en diferentes oportunidades como un anticipo de la distinción decimonónica entre ciencias naturales y ciencias del espíritu.²² Sin embargo, la emergencia de la misma debe ser colocada, desde nuestra perspectiva, en el marco de la crisis de aquellos métodos clasificatorios por medio de los cuales habían sido analizados tanto los fenómenos naturales como los asuntos históricos. Desde este punto de vista, el posicionamiento de Herder con respecto al problema de la comprensión respondería a una crisis epistémica de alcance epocal.²³ En este sentido, resulta necesario hacer referencia al

²¹ Cf. Nota nº 4.

²² Nos referimos aquí a la lectura de Herder como precursor del método de la “intuición genial”, que realiza Dilthey (Dilthey, 1949, 106), o al intento de Gadamer por distanciar a la teoría herderiana de la *Einfühlung* de los supuestos objetivistas que se hallarían presentes en la hermenéutica romántica o en la propia concepción diltheyana de las ciencias del espíritu (Gadamer, 1993, 318s). Una interpretación de la concepción herderiana de la *Einfühlung* como superación del concepto monológico de tradición que se encontraría presente en la hermenéutica gadameriana puede encontrarse en el trabajo de Kristin Gjesdal (2007, 275s). Para un análisis detenido de la influencia de la obra de Herder sobre Dilthey, Windelband, Rickert, Wundt, Simmel y los demás pensadores del fenómeno del *Verstehen*, el lector puede remitirse al trabajo de Francisco Contreras Peláez (Contreras Peláez, 2004, 114).

²³ En este sentido, la crítica de Herder al modelo explicativo mecánico-causal no debería ser equiparada con la crítica a las ciencias naturales en general. En este mismo contexto puede ser leída la condena de las formas estatales existentes que desarrollaba Herder a través de la metáfora del estado-máquina. La misma no solo reflejaba la aspiración a la libertad política de una burguesía en ascenso (Innerarity, 1993, 69s) sino que daba cuenta también del quiebre epistémico que suponía el abandono de las formas absolutistas de ejercicio del poder.

paralelo existente entre el modelo historiográfico de Winckelmann o de Montesquieu y el método taxonómico de Linneo, a los fines de poner en evidencia el carácter análogo de los problemas que se desprendían de los mismos. Puesto que, así como la concentración exclusiva en los rasgos visibles de los seres naturales había impedido que Linneo descubriera la importancia del parentesco sanguíneo para el desarrollo del sistema clasificatorio (Galfione, 2013), el abordaje analítico de los historiadores mencionados había desplazado el problema de la determinación histórica de los diferentes elementos culturales. Esto último se ponía en evidencia tanto en el juicio winckelmanniano acerca del arte egipcio (Herder, 1950, 40), como en la tendencia de Montesquieu a desconocer el influjo de los factores regionales en la configuración de las diversas formas de gobierno.²⁴

Para obtener mayores precisiones acerca del paralelo existente entre el método de la *Einfühlung* y las nuevas corrientes de las ciencias naturales resulta conveniente analizar el modo en que Herder justificaba la introducción de un abordaje genético de las formaciones culturales. De hecho, el joven autor se valía en este punto de algunos ejemplos provenientes de las nascentes ciencias de la vida, en los cuales resultaba visible el carácter dinámico de los fenómenos naturales. Como puede observarse en el pasaje que citamos a continuación, la búsqueda de los orígenes que proponía Herder no apuntaba a reconstruir aquellas formas que se hallaban prefiguradas en el embrión –como creía el preformismo (Pross, 1984, 702; Metzger, 2002, 214)-, sino que hacía referencia a la necesidad de sumergirse en las diferentes configuraciones culturales a los fines de ver crecer *desde dentro* cada uno de los elementos que las componían.²⁵

²⁴ Al respecto, Herder sostenía en “Gedanken bei Lesung Montesquieus”: „tanta formas de gobiernos haya, tantas cosas o datos habrá para abstraer, y si no existen dos formas de gobierno, dos países o dos pueblos idénticos en el mundo, el universalismo se encarga de pasar por alto estas diferencias, es decir, de conocerlas, de ordenarlas”. (Herder, 1878, 465)

²⁵ La vinculación que sugerimos aquí entre el concepto herderiano de origen y las concepciones epigenético-vitalistas del fenómeno de la generación ha sido cuestionada por algunos especialistas. Desde el punto de vista de algunos autores, la concepción herderiana se hallaría determinada por las teorías preformistas de la generación; esto es, por aquellas perspectivas que sostenían que la totalidad de las formas de los organismos adultos se hallaban prefiguradas desde antes de la fecundación. Así, Tino Markworth sostiene que la noción de origen adquiere importancia para Herder “porque según la representación de los teóricos preformistas él (el origen) contiene en sí la esencia total de un fenómeno” (Markworth, 2005, 51; también Irmscher, 1997, 38). También Palti (2001) y Nisbet (1970, 65s) se inclinan

No es solo placentero sino también necesario buscar el origen de los objetos que uno quiere entender con cierta completitud. Con el origen, perdemos obviamente una parte de su historia, y ¡cuán importante es la historia para la explicación del todo! Y además la parte más importante de la historia, de la cual se deriva todo; porque, como el árbol se puede derivar de sus raíces, así también el desarrollo y florecimiento de un arte se puede derivar de su origen. Él contiene en sí la esencia completa de su producto como la planta entera, con todas sus partes, se halla escondida en la semilla, y me sería imposible derivar del estado tardío el grado de explicación que produce genéticamente mi explicación. Dado que mi objeto se modifica permanentemente, no sé dónde podría encontrar una unidad. Cada vez que llevo al animal al microscopio, él se presentaba bajo una forma diferente. Si lo tomo solo en un estado, entonces mis observaciones se vuelven fragmentarias e incompletas. Si lo tomo esos estados uno tras otro, entonces me falta el primero, y con él me falta justamente el ovillo a partir del cual lo siguiente se desarrolla. (Herder, 1984, 10)

La búsqueda herderiana de los orígenes se apartaba, así, de aquellas perspectivas que explicaban el surgimiento de las formas desarrolladas a partir del desenvolvimiento mecánico de un germen de carácter originario. Pues, el tratamiento genético de los asuntos humanos que realizaba Herder respondía a la pretensión de reconstruir aquel proceso que había hecho posible el surgimiento de las diversas configuraciones culturales. Esta exigencia encontraba su fundamento en la propia caracterización de la historia que proponía Herder en *Otra filosofía de la historia*. Puesto que, si cada cultura se hallaba dotada de un centro relativo de rotación, entonces resultaba necesario

por esta interpretación. Sin embargo, a favor de la interpretación epigenético-vitalista pueden esgrimirse numerosos argumentos. En primer lugar, resulta conveniente hacer referencia a la deriva explícitamente antipreformista que asumirá el pensamiento de Herder en *Ideas* (2002, 157). En segundo lugar, al carácter dinámico de la filosofía de la historia de Herder y, en tercer término, al hecho de que el abordaje genético fuese mencionado por Herder en el marco de su discusión con las posiciones ilustradas acerca del origen del lenguaje. Por otra parte, es importante tener en cuenta que, aun cuando Herder no conoció el trabajo de Caspar Christian Wolff antes de la década del 80, ya desde 1765 se encontraba familiarizado con las investigaciones de John Neddham. Este vitalista de origen inglés había introducido el concepto de *vis plástica* en orden a explicar el proceso de la generación espontánea (Pross, 1984, 702).

desarrollar un tipo de abordaje que se encontrase en condiciones de superar el análisis de las relaciones espacio-temporales a los fines de acceder a aquel principio formativo que había hecho posible el propio surgimiento de las mismas.

5. La unidad de la historia

Como vimos al comienzo, el objetivo del joven Herder había consistido en determinar aquellas leyes que regulaban el curso de los acontecimientos históricos. Sin embargo, el modelo astronómico de Lambert, a partir del cual había intentado organizar el material histórico, antes que resolver el problema, parecía dotarlo de un dramatismo particular. En efecto, la postulación de centros relativos de gravitación ponía en cuestión aquel presupuesto sobre la base del cual se habían asentado los diferentes intentos por restablecer el carácter regular de la historia tras la caída del relato de la salvación. Pues, tanto si se le atribuía a la historia un sentido progresivo, como sucedía en el caso de las filosofías ilustradas de la historia, como si se comparaba el desarrollo histórico con el movimiento de las aguas del mar, como sugerían los historiadores de Göttingen, la contingencia de los acontecimientos históricos era mitigada mediante la remisión de los mismos a una naturaleza humana de carácter invariable. El pluralismo cultural de Herder, en cambio, obligaba al historiador a renunciar a un recurso semejante y lo colocaba ante la necesidad de introducir nuevas estrategias a los fines de demostrar la pertenencia de los diferentes ciclos culturales a una única historia de la humanidad.

En las páginas de *Otra filosofía de la historia*, Herder enfrentaba este problema a partir de dos perspectivas diferentes. En primer lugar, remitía las diferentes formaciones culturales a un ciclo formativo de carácter paradigmático. En segundo lugar, equiparaba la naturaleza humana con una sustancia proteica que se transformaba a través del desarrollo de la historia y de los diversos desplazamientos espaciales. La primera tendencia tendía a mitigar las consecuencias desestabilizadoras del pluralismo cultural por medio de la postulación de un origen común para la historia completa de la humanidad. Al respecto se refería Herder en los siguientes términos:

Estos primeros desarrollos eran, por supuesto, tan simples, tan delicados y maravillosos como los que se advierten en todas las manifestaciones de la naturaleza. La semilla cae en la tierra y desaparece; el embrión se forma en lo oculto, como tal vez no lo aprobaría a priori la lente del filósofo, y la planta surge totalmente formada. (Herder, 1950, 26)

La referencia de Herder al proceso formativo del embrión pone en evidencia hasta qué punto el joven filósofo se apartaba de los supuestos preformistas de las filosofías ilustradas de la historia e introducía algunos elementos provenientes de las posturas epigenéticas o vitalistas. Sin embargo, el desarrollo de las primeras sociedades patriarcales era colocado por Herder más allá del influjo de los factores contingentes que introducía la existencia espacio-temporal. De manera tal que, así como la planta se desarrollaba plenamente en la semilla, antes de ver el sol, la exposición de la especie humana a la acción de los agentes ambientales solo tenía tras la consumación del proceso formativo del embrión:

Nos aproximamos cada vez más al clima feliz en que una pareja humana, bajo los influjos más suaves de la providencia creadora, asistida por circunstancias favorables, preparó el hilo que luego se extendió tan lejos, con tanto enredos; en que todas las primeras contingencias pueden ser consideradas también como disposiciones de una providencia maternal tendientes a desarrollar el delicado germen de la especie entera. (Herder, 1950, 25)

Como lo deja entrever el carácter idílico del pasaje mencionado, la sociedad originaria no representaba el primer estadio de la historia de la humanidad, sino que remitía a un momento previo a la emergencia de la misma. Por este motivo, dicho proceso formativo podía ofrecernos una imagen condensada del desarrollo histórico en su conjunto. Según es posible suponer, Herder habría querido derivar de este ciclo originario la totalidad de las posibilidades históricas de la humanidad. De allí su

referencia al principio de la diversificación²⁶ y su caracterización del proceso histórico en términos de una progresiva complejización de aquellas estructuras que habían tenido su origen en el marco de las formaciones primitivas. Desde el punto de vista de Herder, este proceso de diferenciación asumía un sentido decadentista. Pues daba lugar a una ampliación del campo perceptivo, que traía aparejada una drástica disminución de las energías vitales. Este sesgo decadentista se tornaba aun más evidente en la interpretación herderiana de las formas cognoscitivas más abstractas. Según Herder, la tarea de estas últimas consistía en compensar la pérdida de inmediatez que se desprendía del proceso de diferenciación de la sustancia originaria que tenía lugar a lo largo de la historia. Así entendido, el desarrollo de la humanidad quedaba asociado al envejecimiento de la misma y el grado de racionalización de las sociedades modernas era vinculado al progresivo agotamiento de sus impulsos naturales. El pensamiento conceptual se convertía, entonces, en un sustituto ineficaz frente al descenso de las fuerzas originarias: “Ese libre pensamiento querido, lánguido, fastidioso e inútil, sustituto para todo lo que quizás más necesitan: corazón, calor, sangre, humanidad, vida.” (Herder, 1950, 92)

Si bien aún en *Ideas* es posible encontrar algunas huellas de esta interpretación de la historia de la humanidad (Herder, 2002, 297), no se trataba de una lectura que pudiese resultar completamente satisfactoria para Herder. Pues, la misma suponía una reformulación de los supuestos antropológicos ilustrados y producía, en tal sentido, una nivelación similar de los diferentes ciclos formativos.²⁷ De hecho, al colocarse en el centro absoluto de los centros relativos de gravitación —esto es, al asumir el punto de vista del embrión—, Herder podía reconstruir el orden de los acontecimientos históricos y determinar el tipo de relaciones que se establecían entre los diversos sistemas rotativos. No obstante, la reinterpretación de estos últimos a partir del principio de diferenciación tenía como consecuencia

²⁶ Herder utilizaba este principio en su artículo sobre Shakespeare, en el cual comparaba la monotonía y simplicidad de las obras de Sófocles con la tendencia a la diversidad de las de Shakespeare (Herder, 1984, 535s.)

²⁷ “Nadie en el mundo percibe tanto como yo la invalidez de las caracterizaciones generales... Al que ha observado lo inefable que es la peculiaridad de un hombre, lo imposible que resulta expresar distintamente lo distinto, tal como él lo siente y lo vive, ¡cuán peculiares se le presentan todas las cosas después de haberlas visto su ojo!” (Herder, 1950, 51)

el ocultamiento de los horizontes relativos y la traducción de las diferencias culturales en términos meramente cuantitativos.

Los primeros signos de este problema pueden percibirse en la explicación herderiana de los orígenes del mundo griego. Puesto que, en función de la peculiaridad de la cultura griega, el surgimiento de la misma no podía ser remitido al simple refinamiento de los elementos preexistentes:

los griegos no han conservado casi nada de todo esto [los elementos transmitidos por los pueblos precedentes], pues le han conferido una naturaleza nueva, y lo bello en el sentido estricto de la palabra es sin duda alguna su propia obra. Su carácter no conservó ningún rasgo oriental ni fenicio ni egipcio; se hizo griego. (Herder, 1950, 47)

Estas dificultades se tornaban insostenibles en el momento en que Herder procuraba explicar el origen del universo cristiano-medieval. Puesto que, una vez concluido el recorrido que llevaba desde los egipcios hasta los romanos, solo resultaba posible justificar la existencia de un nuevo ciclo formativo en la medida en que el mismo se encontrase en condiciones de introducir algún tipo de novedad. Sin embargo, la caracterización de los diferentes pueblos como ramas cada vez más delgadas de un tronco generativo de carácter unitario no permitía dar cuenta del surgimiento de formaciones históricas verdaderamente novedosas. Por ello mismo, Herder introducía en este punto una segunda estrategia argumentativa. Esta última se caracterizaba por rechazar toda posible identificación de la especie humana con una forma antropológica determinada y por concederle a la misma infinitas posibilidades de transformación.

Este segundo modelo permitía dar cuenta de la multiplicidad de las formaciones culturales, en la medida en que cada una de ellas era presentada como una realización parcial o limitada de las incalculables potencialidades humanas. En virtud de su propia finitud, los diversos cierres culturales se hallaban condenados a recorrer un determinado proceso formativo y a ser reemplazados por otras

configuraciones igualmente limitadas. Sin embargo, los logros de este planteo resultaban indisociables del nivel de contingencia que introducía en el plano de los asuntos humanos. Pues, si las diferentes manifestaciones de la naturaleza humana parecían hallarse asociadas al influjo de un cúmulo de factores contextuales –“Solo se perfecciona aquello para lo cual el tiempo, el clima, la necesidad, el mundo, el destino dan la oportunidad” (Herder, 1950, 55) –, el mero concurso de los mismos no bastaba para explicar ni el surgimiento de las diversas totalidades culturales ni la articulación de estas últimas en el marco de una historia de carácter universal.

Como puede inferirse de lo expuesto, lo que resultaba problemático en este punto no era la mera introducción de los elementos contextuales en el marco de la explicación de los acontecimientos históricos. A decir verdad, este paso ya había sido dado por los planteos climatológicos de la ilustración sin el mismo hubiese bastado para poner en duda el sentido racional de la historia de la humanidad. Lo que amenazaba con introducir el caos y la incertidumbre en el ámbito de los asuntos humanos era el hecho de que en el pensamiento de Herder, a diferencia de lo que sucedía en las posiciones ilustradas, el clima, el tiempo y la necesidad ya no ejercían su influjo sobre un sustrato antropológico de carácter invariable. En este sentido, la crítica a las perspectivas climatológicas, que Herder articulaba en el conocido pasaje que transcribimos a continuación, no concernía en verdad a las posturas ilustradas sino más bien a su propio pluralismo cultural:

Otros que percibieron la fragilidad de esta ilusión no llegaron a una conclusión mejor. Reconocieron que los vicios y las virtudes varían con los climas, que las perfecciones surgen y sucumben como la primavera; que las costumbres y los sentimientos humanos vuelan y revolotean como hojas del destino. ¡Sin plan, sin progreso, eterna revolución -tejer y destejer- trabajo de Penélope! Cayeron en un remolino, en un escepticismo con respecto a toda virtud, felicidad y destino del hombre, que lo introducen en la historia, religión y ética. El tono de moda más nuevo de los filósofos más recientes, sobre todo de los franceses, es la duda, duda

en mil formas, pero todas con el título deslumbrante: “tomado de la historia del mundo”
(Herder, 1950, 61)

El esfuerzo de Herder por garantizar el orden y la unidad de la historia, una vez asumido el carácter proteico de la naturaleza humana, tuvo como consecuencia el abandono de los criterios espaciales y el desarrollo de una perspectiva temporal de los acontecimientos históricos. Como lo ponía en evidencia el fracaso de la primera estrategia herderiana, la discontinuidad que introducía el modelo astronómico de Lambert no podía ser superada por medio de la disolución de las diferencias culturales en una imagen prototípica de la humanidad. Mucho más adecuada resultaba, en cambio, la posibilidad de reinterpretar las formaciones culturales en términos temporales. Pues, de esta manera, cada una de ellas podía ser concebida como un momento peculiar en el marco de un proyecto histórico de carácter universal. En este sentido, es posible entender el hecho de que Herder volviese a referirse al *telos* o el sentido de la historia una vez que había descartado las perspectivas teleológicas de la ilustración. Puesto que, a diferencia de estas últimas, la teleología herderiana procuraba articular un conjunto de figuras –los diferentes pueblos o configuraciones culturales²⁸– que ya no podían ser reducidas a una forma de carácter paradigmático e involucraba, en tal sentido, un componente de naturaleza temporal.

²⁸ En este punto resulta de fundamental importancia comparar el concepto herderiano de pueblo con la noción leibniziana de mónada. Pues, pese a sus notables similitudes (Contreras, 2004, 63s), las mismas presuponían concepciones diferentes acerca del fenómeno de la temporalidad. Esto último se torna evidente si tenemos en cuenta la crítica que le dirigía Herder al pensamiento leibniziano en “Über Leibnizens Grundsätze der Natur und Gnade”. En este texto procedente de 1769, el joven filósofo colocaba a Leibniz entre los defensores del preformismo y se distanciaba claramente del mismo: “Tampoco el cuerpo orgánico, que se presenta como la masa del alma, debe ser un autómata frente a esta” (Herder, 1899, 226). En su interesante trabajo sobre el concepto de vida en el pensamiento de Herder, Elías Palti discute las interpretaciones vitalistas de los conceptos mencionados (Palti, 2001). Desde su punto de vista, ni la noción leibniziana de mónada ni el concepto de pueblo, introducido por el joven Herder, anticiparían las nuevas concepciones epigenéticas o vitalistas, como ha sido sostenido por diferentes autores (Dreike, 1973, 70s; Zammito, 1992, 189s). Sin embargo, Herder interpretaría el preformismo leibniziano de una manera peculiar en la medida en que le atribuiría al mismo un sentido múltiple. Esto es, siguiendo el modelo de las mónadas, Herder concebiría a los pueblos como gérmenes prefigurados pero introduciría la posibilidad de sucesivas intervenciones divinas que se encontrarían destinadas a dar forma a nuevas totalidades culturales. De esta manera, Herder incorporaría una noción irreversible de la variable temporal, sin romper completamente con la concepción clásica de la preformación. Como señalamos más atrás (Cf. Nota 25), consideramos discutible la interpretación que realiza Palti del concepto herderiano de pueblo pero acordamos con él en lo que respecta a la necesidad de diferenciar las interpretaciones del fenómeno de la temporalidad que se registran en los dos autores mencionados.

Este cambio de perspectiva otorgaba un dramatismo particular al problema del azar. Dicho desplazamiento puede advertirse con claridad si se toma en consideración el debate que mantuvo Herder con Schlözer hacia 1772. Al reseñar la obra de este último, Herder lamentaba el hecho de que la misma no hiciese referencia a un principio que estuviese en condiciones de articular el desarrollo de los diferentes acontecimientos históricos. Como lo pone de manifiesto el pasaje que citamos a continuación, Herder tenía en mente la existencia de un *telos* de la historia a partir del cual los fines inmanentes a cada cultura pudiesen presentarse como fines de carácter relativo o instrumental. Al respecto, señalaba Herder:

¿dónde está el único y gran poste final? ¿Por dónde pasa el camino directo hacia él? ¿Qué significa “marcha del género humano”? ¿Es la ilustración? ¿El mejoramiento? ¿El perfeccionamiento? ¿Más felicidad? ¿Dónde está la medida? ¿Dónde están los datos para la medida en tiempos y pueblos tan diferentes? (Herder, 1772, 395)

La respuesta de Schlözer a la interpelación herderiana ponía en evidencia la distancia epistémica que mediaba entre ambos pensadores. Pues, desde el punto de vista de Schlözer, la pregunta por el sentido de la historia podía ser respondida de una manera completamente satisfactoria por medio de la referencia al movimiento de las aguas del mar. En efecto, si Schlözer se conformaba con esta respuesta, en apariencia banal, era porque, desde sus presupuestos, aún resultaba posible garantizar el carácter sistemático de la historia a partir de la reconstrucción del encadenamiento causal de los diferentes acontecimientos históricos. Expresado en otros términos, la remisión de las cadenas causales a un principio homogéneo e invariable –esto es, a una presunta pareja originaria-, le otorgaba a Schlözer la posibilidad de interpretar el azar como un déficit cognoscitivo que debía disolverse con el transcurso del tiempo y el progresivo avance de las investigaciones historiográficas.

Desde la perspectiva herderiana, en cambio, esta inocente semblanza del azar se volvía insostenible. Pues, aun cuando fuese posible reconstruir la cadena completa de las causas históricas y develar los motivos que habían conducido a “determinados hombres” hacia “determinadas acciones”, de este modo nunca se llegaría a dar cuenta de la unidad de la historia ni se explicaría el peculiar entramado que se desprendía del cruce de la multiplicidad de las acciones singulares. Una vez asumido el carácter temporal de los acontecimientos históricos, la salvación de la racionalidad de los mismos ya no podía sustentarse por medio de la referencia a un principio originario sino que hacía necesaria la inclusión de un agente trascendente que estuviese en condiciones de tutelar el desarrollo de los diferentes momentos de la historia. Dicho de otro modo, solo desde el punto de vista de la providencia resultaba posible redefinir aquello que emergía del choque de las acciones o de los factores singulares en términos de una finalidad histórica de carácter general. Al respecto, afirmaba Herder en *Otra filosofía de la historia*:

¡Qué gran obra a la que pertenecen tantos grupos difusos de naciones y épocas, figuras colosales casi sin horizonte ni perspectiva, tantos instrumentos ciegos que obran todos con la ilusión de libertad y a pesar de eso no saben qué hacen ni por qué, que no prevén nada y con todo colaboran tan afanosamente como si su hormiguero fuese el universo! ¡Qué gran obra ese todo! En el tramo más pequeño que podemos abarcar hay tanto orden y tanta complejidad, nudo de la tragedia y comienzo del desenlace, ambas cosas, seguridad y garantía, para la inmensa magnificencia que reina en el conjunto... ¿Qué he de decir yo del gran libro del dios que se extiende por los mundos y los tiempos de los que apenas soy una letra, de los que apenas veo tres letras alrededor mío? (Herder, 1950, 144s)

6. Conclusiones

Como puede inferirse de lo expresado, la respuesta herderiana frente al problema de la contingencia suponía la reinscripción de los acontecimientos históricos en un relato novelado y la

interpretación de este último en términos de una historia de carácter providencial. En este sentido, Herder no solo fracasaba en su intento de dar cuenta de las leyes del devenir histórico sino que acababa traicionando, además, sus propias pretensiones ilustradas. Desde este punto de vista, la filosofía herderiana de la historia no sería más que una nueva forma de la vieja historia de la salvación, en la medida en que el sentido de los acontecimientos históricos se hallaría determinado por un plan de carácter trascendente. Sin embargo, contra esta lectura sería posible hacer referencia a dos elementos del pensamiento herderiano que ponen en evidencia el núcleo propiamente moderno del mismo.²⁹ Esto es, a la temporalización del plan de la Providencia, por una parte, y la insistencia de Herder en la opacidad propia de las acciones históricas, por la otra.

En orden a clarificar estos dos elementos resulta interesante comparar la estructura narrativa de la filosofía ilustrada de la historia con aquella que introducía el abordaje herderiano. Como ya ha sido señalado, los presupuestos preformistas de la primera se traducían en la incorporación de un sujeto unitario -la humanidad- que se desplegaba *a través* del tiempo en función de un esquema que se hallaba preestablecido de manera germinal. En el marco de esta perspectiva, el punto de fricción quedaba situado en el exterior del sujeto de la historia y el sentido de esta última era determinado por la progresiva neutralización de aquellos obstáculos que impedían el correcto despliegue de las formas ya prefiguradas. En el caso de la filosofía de la historia de Herder, en cambio, aquella distinción ilustrada entre un interior preformado y un exterior perturbador tendía a desdibujarse y el conflicto pasaba a ubicarse en el centro mismo del sujeto de la acción. Por este motivo, la filosofía de la historia herderiana se veía obligada a desechar la posibilidad de una organización lineal de los acontecimientos históricos y debía buscar en la Providencia un principio de articulación que fuese capaz de vincular los momentos discontinuos de la historia de la humanidad. Como ya vimos, en este punto resultaba determinante la sensibilidad de Herder frente al fenómeno de la diversidad cultural y su afán de sostener la especificidad del arte moderno contra las pretensiones universalistas del neoclasicismo francés. Sin embargo, también jugaba un papel central la creciente complejización

²⁹ Para una lectura diferente con respecto a este punto, se puede consultar Contreras Peláez (2003, 240s.)

y temporalización de las relaciones sociales, que había tenido lugar hacia finales del siglo XVIII. Como lo muestra la insistente referencia de Herder a los límites de la planificación humana, la experiencia del progresivo ensanchamiento de la brecha que separaba a las intenciones subjetivas de los resultados efectivos de la acción³⁰ no resultaba dissociable del paulatino abandono de la metáfora de los gérmenes y de la búsqueda de nuevos modelos históricos que permitieran dar cuenta de la contingencia de los acontecimientos históricos.³¹

Colocada en este contexto, la apelación herderiana a la providencia ya no puede ser equiparada con el modelo de la salvación. Pues aun cuando remitiese a una instancia trascendente, lo hacía de tal forma que parecía confirmar, antes que superar, el carácter fragmentario de los sujetos históricos y la naturaleza insondable de toda perspectiva de naturaleza general. Esto último se desprendía del hecho de que el plan providencial se desarrollara *en el* tiempo, y no solo *a través de él*, como sucedía en el caso de la ilustración, y permaneciera oculto, por ello mismo, para quienes gozaban de una existencia meramente temporal. El actor, concentrado en su papel, sostenía Herder, se hallaba privado del espectáculo que ofrecía el conjunto de la representación y no resultaba capaz de intuir ni siquiera el curso que asumía su propia acción.³² En este sentido, nada parecía contradecir tanto la imagen tradicional de una conducción divina de los acontecimientos históricos como la representación de la historia universal que ofrecía Herder a lo largo de sus primeros trabajos filosóficos.

³⁰ “Oh dios, que conoces la materia fundamental del espíritu humano y te has acomodado en sus añicos corporales, ¿ha sido necesario para el todo o para la felicidad de lo particular que haya almas que entren en el mundo por medio de un angustiante bautismo, jamás sepan lo que hacen ni lo que devienen, jamás lleguen a donde querían llegar o a donde habían pensado que habían llegado, nunca están, donde están, y solo por medio de este escalofrío de la vivacidad pasen de un estado a otro, y se asombren donde se encuentran? Oh Dios, tú padre de las almas, si encontraran estas la paz y el compás filosófico.” (Herder, 1984, 359)

³¹ “¡No! Todas las obras del genio no han surgido por medio de reglas: si tuviésemos una historia de los inventos, entonces se podría mostrar que la mayoría de las cosas más valiosas se las debemos agradecer al dios del azar... entonces deberíamos concluir, en función de la similitud, que la mayoría de las invenciones han nacido según la cosmogonía de Epicuro.” (Herder, 1984, 25)

³² “todas las escenas pueden construir un todo, una representación total, de la que, por cierto, cada actor reconcentrado en su papel no podría saber ni ver nada, mientras que los espectadores convenientemente ubicados lo verían todo y esperarían tranquilamente que transcurran todos los hechos.” (Herder, 1950, 114)

Bibliografía

- Adler, Hans (1998). “Monumentalfragment und Totalität: Johann Gottfried Herders Stellung zum diskursiven Konstrukt der Geschichtsphilosophie”, en *Monatshefte* Vol. 90/1, pp. 5-16.
- (1990) “Herder Holismus”, en Müller-Vollmer, F. (ed.), *Herder today*, Gruyter, Berlin, pp. 31-45.
- Berlin, Isaiah (1984). *Contra la corriente*, FCE, México.
- Contreras Peláez, Francisco (2003). “El concepto de progreso: de San Agustín a Herder”, en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 37, pp. 239-269.
- (2004). *La filosofía de la historia de Johann G. Herder*, Universidad de Sevilla, Sevilla.
- Dilthey, Wilhelm (1949). *Introducción a las ciencias del espíritu*, FCE, México.
- Dreike, Monica (1973). *Herders Naturauffassung in ihrer Beeinflussung durch Leibniz’ Philosophie*, Steiner, Wiesbaden.
- Foucault, Michel (1984). *Las palabras y las cosas*, Planeta, Barcelona.
- Fulda, Daniel (1996). *Wissenschaft aus Kunst. Die Entstehung der modernen deutschen Geschichtsschreibung 1760-1860*, Gruyter, Berlin/New York.
- Gadamer, Hans Georg (1993). “Herder und die geschichtliche Welt”, en *Gesammelte Werke*. IV, Mohr Siebeck, Tübingen, pp. 318-335.
- Galfione, María Verónica (2013). „Historia natural y temporalización”, en *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*. Vol.20/n.º3, pp. 813-829.
- Gattener, Johann Christoph (1767). “Vom historischen Plan und der darauf sich gründenden Zusammenfügung der Erzählung”, en *Allgemeine historische Bibliothek* I, Gebauer, Halle, pp. 15-89.
- Gjesdal, Kristin (2007). “Aesthetic and polical Humanism: Gadamer on Herder, Schleiermacher, and the origins of modern Hermeneutics”, en *History of Philosophy Quarterly* 24 (3), pp. 275-296.
- Gottsched, Johann Christoph (1733). *Erste Gründe der Gesamten Weltweisheit* I, Breitkopf, Leipzig.
- Herder, Johann Gottfried (1884). “An Prediger zwölf Provinzialblätter”, en *Sämmtliche Werke* VII. Weidmann, Berlin.

- (1978). *Briefe Gesamtausgabe 1763-1803*. Tomo III, Dobbek y Arnold, Weimar.
 - (1979). *Briefe Gesamtausgabe 1763-1803*. Tomo V, Dobbek y Arnold, Weimar.
 - (2006). *Escultura: algunas observaciones sobre la forma y la figura a partir del sueño plástico de Pigmalión*, Universidad de Valencia, Valencia.
 - (1950). *Filosofía de la Historia para la educación de la humanidad*, Nova, Buenos Aires.
 - (1877). “Fragmente über die neuere deutsche Literatur”, en *Sämmtliche Werke* Tomo V, Weidmann, Berlin.
 - (1878) “Gedanken bei Lesung Montesquieus. Pädagogische Schriften”, en *Sämmtliche Werke* Tomo IV, Weidmann, Berlin.
 - (1984). *Herder und der Sturm und Drang 1764-1774*, Hanser, München/Wien.
 - (2002). *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Hanser, München/Wie.
 - (1772). “Rezension: A. L. Schölzers Vorstellung seiner Universalhistorie”, en *Frankfurter Gelehrte Anzeigen vom Jahr 1772*, N° LX, pp. 473-478.
 - (1899) „Über Leibnizens Grundsätze der Natur und Gnade“, en *Sämmtliche Werke* Tomo XXXII, Weidmann, Berlin.
- Innerarity, Daniel (1993). *Hegel y el Romanticismo*, Tecnos, Madrid.
- Irmscher, Hans Dietrich (1989). “Aneignung und Kritik naturwissenschaftlicher Vorstellungen bei Herder”, en Hibbert y Nisbet (eds.), *Texte, Motive und Gestalten der Goethezeit*, Niemeyer, Tübingen, pp. 33-63.
- (1997). “Aspekte der Geschichtsphilosophie Johann Gottfried Herders”, en Heinz, M. (ed.), *Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus*, Rodopi, Amsterdam/Atlanta, pp. 5–47.
- Iselin, Isaak (1770). *Über die Geschichte der Menschheit*, Orell/Geßner/Fueßli, Zurich.
- Jauß, H. R. (1970). “Schlegels und Schillers Replik auf die “Querelle des Anciens et des Modernes”, en *Literaturgeschichte als Provokation*, Suhrkamp, Frankfurt, pp. 67–106.
- Krauss, Werner (1966). *Antike und Moderne in der Literaturdiskussion des 18. Jahrhunderts*, Akademie, Berlin.

- Kühne-Bertram, Gudrun (1983). "Aspekte der Geschichte und der Bedeutungen des Begriffs "pragmatisch" in den philosophischen Wissenschaften", en *Archiv für Begriffsgeschichte*-27, pp. 158–186.
- Lambert, Johann H. (1761). *Cosmologische Briefe über die Einrichtung des Weltbaues*, Klett, Augsburg.
- Lepenies, Wolf (1976). *Das Ende der Naturgeschichte*, Hanser, München/Viena.
- Lessing, Gotthold Ephraim (1993). *Dramaturgia de Hamburgo*, Asociación de Directores de Escena de España, Madrid.
- Leventhal, Robert Scott (1990). "Critique of subjectivity in Herder", en Müller-Vollmer, F. (ed.), *Herder today*, Gruyter, Berlin, pp. 173-189.
- Markworth, Tino (2005). *Unsterblichkeit und Identität beim frühen Herder*, Schöningh, München/Paderborn.
- Meinecke, Friedrich (1959). "Die Entstehung des Historismus", en *Werke* Tomo III, Oldenbourg, München.
- Metzger, Stefan (2002). *Die Konjektur des Organismus Wahrscheinlichkeitsdenken und Performanz im späten 18. Jahrhundert*, Fink, München.
- Nisbet, Hugh (1970). *Herder and the philosophy and history of science*, Modern Humanities Research Association, Cambridge.
- Ordoñez, Javier (2002). "El romanticismo como programa científico. La protoastronomía", en Montesinos Sirera *et. al.* (eds.), *Ciencia y romanticismo*, Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, Maspalomas, pp. 81 – 103.
- Palti, Elías (2001). *Aporías. Tiempo, modernidad, sujeto, historia, nación*, Alianza, Buenos Aires.
- (2004). "Koselleck y la idea de *Sattelzeit*. Un debate sobre modernidad y temporalidad", en *Ayer* 53, pp. 63-74.
- Pross, Wolfgang (1984). "Anmerkungen", en Pross, W. (Ed.), *Herder und der Sturm und Drang 1764-1774*, Haner, München/Wien.

- (2008) “Naturalism, anthropology, and culture”, en Goldie, M *et al.* (eds), *The cambridge history of eighteenth-century political thought*, University Press, New York, pp. 218 – 250.
- Rouché, Max (1940). *La philosophie de l'histoire de Herder*, Les Belles-lettres, Paris.
- Schlözer, August L. (1772). *Vorstellung seiner Universalhistorie II*, Dieterich, Göttingen/Gotha.
- Voltaire (1860). *Oeuvres complètes de Voltaire VII*, De Ch. Lahure, Paris.
- Zammito, John H. (1997). “Herder, Kant, Spinoza und die Ursprünge des deutschen Idealismus”, en Heinz, M. (ed.) *Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus*, Rodopi, Amsterdam/Atlanta, pp. 107 – 145.
- (1992). *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, University Press, Chicago.