

Configuración del Romanticismo como movimiento nacionalista y corriente historiográfica

Ronald Villamil Carvajal

Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá
Colombia

Dedicado a Luz Yecenia Méndez Herrera

El Romanticismo es el movimiento cultural e ideológico desarrollado inicialmente en Alemania y en Francia durante la primera mitad del siglo XIX, teniendo por fin recrear y vigorizar el neoclasicismo imperante en la cultura y el pensamiento filosófico e ideológico del siglo XVIII del mundo occidental, el cual paulatinamente se fortaleció hasta manifestarse en distintas tendencias culturales e ideológicas de las que sobresalieron, de manera especial, las de carácter nacionalista. A pesar de la abundante producción escrita sobre dicho movimiento, se continúa debatiendo en torno a sus posibles orígenes y precursores, así como sus múltiples interrelaciones no sólo con manifestaciones literarias y artísticas -temas sobre los que recaen la mayoría de tratamientos existentes- sino ante todo filosóficas, ideológicas e historiográficas. Por lo tanto, será de particular interés en el presente texto indagar por los presupuestos conceptuales y el proceso de configuración del Romanticismo, estableciendo alternativamente sus contribuciones al conocimiento histórico y la producción historiográfica "universal" de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, que en dicha época pasaban por un proceso de reconfiguración epistemológica y filosófica.

Para tal fin exploraremos los aportes del pensamiento filosófico-histórico de uno de los filósofos alemanes más destacados de finales del siglo XVIII -Johann Gottfried von Herder- para la dinamización del proceso de configuración del Romanticismo, esforzándonos por desarrollar los siguientes cuestionamientos: 1) ¿por qué razones se considera a Herder como el padre conceptual del Romanticismo?; 2) ¿cuáles son las contribuciones de las doctrinas de Herder para la configuración del Romanticismo como tendencia cultural y como movimiento nacionalista?, y 3) ¿en qué medida las propuestas de Herder dinamizaron el pensamiento histórico y la producción historiográfica del siglo XIX?

I

Johann Gottfried von Herder (1744 - 1803) -pastor luterano, escritor, filósofo de la historia y poeta¹- ha sido recientemente reconocido por los investigadores en historiología como un pensador que no desarrolló una línea homogénea de investigación referida a un tema o problemática particulares dadas sus diversas inclinaciones políticas e intelectuales, pero precisamente, ese es el aspecto más relevante de su producción escrita, sobre todo la filosófica, ya que gracias a sus variopintas contribuciones, generadas durante el movimiento conocido como

¹ Para una información biográfica puntual. Cf. Benz (1978); Gerold (1978); Pucciarelli (1950); Ribas (1982).

la *Ilustración* (En Alemania: *Aufklärung*), varios movimientos o tendencias culturales empezaron a consolidarse posteriormente como tales. En efecto, a Herder se le considera como uno de los genios precursores de los movimientos *Idealista* e *Historicista* (Berlin, 1979; Mayos Solsana, 2004; Meinecke, 1943; Mondolfo, 1946); de haber dotado de una novísima y polémica profundidad filosófica el concepto volteriano de *Historia Universal* (Agoglia, et al., 1948; Alonso Núñez, 1971; Astrada, 1944-1945; Berlin, 2000b; Collingwood, 1952; Dujovne, 1959; Lehmann, 1929); de contribuir con valiosos y fecundos aportes en el campo de la investigación lingüística y literaria (Berlin, 2000a; González Stephan, 1987); y, muy especialmente, de ser un temprano opositor a los principales paradigmas de la *Ilustración*: racionalismo, clasicismo, cosmopolitismo, moralismo (Bermejo Barrera, 1987; Pucciarelli, 1950).

Ciertamente, la mayoría de los escritos del joven Herder -de índole poética, estética, teológica y filosófica- son ubicados dentro del *Sturm und Drang Zeit* (del alemán: período de tormenta e impulso), la tendencia ilustrada alemana de la que hizo parte como su principal líder, la cual se caracterizó por el carácter insurreccional contra todos los órdenes culturales permeados por el iluminismo, desarrollada durante los últimos lustros del siglo XVIII (ca. 1765-ca. 1785) en las ciudades de Jena y Berlín, y que sería el antecedente para la consolidación de los futuros movimientos Romántico e Idealista. El grupo, inicialmente dedicado a los temas literarios y estéticos, fue paulatinamente abordando con éxito críticas al pensamiento filosófico ilustrado, las cuales convergieron en planteamientos renovadores

del mismo; por lo tanto, para la posteridad se conocerá como el antecedente preromántico por excelencia. El *Sturm und Drang Zeit* tomó su nombre gracias a la publicación en 1776 - en la ciudad de Sturm- de la comedia *Winwarr, oder, und Drang*, cuyo autor fue el dramaturgo Friedrich Maximilian von Klingner (1752-1831).²

Pero ante todo, Herder es considerado como el *padre conceptual del Romanticismo* en tanto movimiento filosófico e ideológico³. Dicha corriente se desarrolló inicialmente sobre la base de sólidas elaboraciones epistemológicas y conceptuales de varios de los autores alemanes pertenecientes al *Sturm und Drang Zeit*, destacándose en dicho proceso el protagonismo y las obras de Herder. Posteriormente, al diapasón del agitado ambiente político e intelectual desatado en Europa durante la primera mitad del siglo XIX, el legado cultural e ideológico alemán fue recepcionado y apropiado de manera especial por intelectuales franceses, quienes fueron paulatinamente consolidando al Romanticismo no solamente como una corriente o tendencia cultural y artística, sino ante todo ideológica y nacionalista que se empeñó en renovar o revalorizar muchos de los principios centrales del neoclasicismo y racionalismo imperante en la cultura e ideología que el *Siglo de las Luces* imprimió al mundo occidental (Delannoi y Taguieff, 1993; Gellner, 1988; Kohn, 1949; Mayos Solsana, 1991; Pagès Blanch, 1991; Rémond, 1976; Weill, 1961).

En todo caso, el adjetivo "romántico" apareció por primera vez en Inglaterra hacia mediados del siglo XVII, como término utilizado para

² Sus promotores fueron los hermanos Schlegel: August Wilhelm (1767-1845) y Friedrich (1772-1829), así como Karoline Michaelis (1763-1809), esposa del primero. Junto a ellos, sus integrantes más relevantes fueron: Friedrich von Hardenberg (1772-1801), Friedrich Hölderlin (1770-1843), Friedrich Schiller (1759-1805), Jakob Michael Reinhold Lenz (1751-1805), Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854), Johann Georg Hamann (1730-1788), Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), Johann Gottfried von Herder (1744-1803) y Wilhelm von Humboldt (1767-1835).

³ Hipótesis sobre la cual convergen muy especialmente las investigaciones de José Miguel Alonso, Isaiah Berlin y Gonçal Mayos, la cual se opone a la suposición historiográfica común de que fueron exclusivamente ideólogos franceses, especialmente Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), los fundadores conceptuales del Romanticismo.

indicar algo fabuloso, extravagante, fantástico e irreal como se encuentra en algunas novelas caballerescas y cantares de gesta medievales. Fue redimido de esta connotación durante el siglo siguiente, en el que se utilizó para indicar escenas y situaciones placenteras, como las que aparecían en la narrativa y en la poesía "románticas", en el sentido antes indicado. Gradualmente el término "romanticismo" llegó a indicar el resurgir del *instinto* y de la *emoción*, que el racionalismo predominante en el siglo XVIII jamás había suprimido del todo a pesar de sus esfuerzos en tal dirección. Por otra parte, como categoría historiográfica y geográfica, el "romanticismo" empezó a designar el movimiento *espiritual* que incluía no sólo la poesía y la filosofía, sino también las artes figurativas y la música, el cual se desarrolló inicialmente en Alemania propagándose por el resto de Europa entre principios y mediados del siglo XIX. En Francia, el "Romanticismo" empezó a adquirir poco a poco tonalidades ideológicas en virtud del desarrollo de los principales acontecimientos políticos de la primera mitad del siglo: las revoluciones de 1830 y de 1848, donde los principios culturales, artísticos y filosóficos de corte romántico dinamizaron muchos de los movimientos nacionalistas que caracterizarían el ambiente político europeo y americano de la época. Con el empoderamiento del Romanticismo como elemento destacable de los movimientos nacionalistas, muchas disciplinas humanas y sociales se fortalecieron como herramientas necesarias en el análisis de las sociedades pasadas

y presentes. Lugar destacado tuvieron la ciencia política, el derecho, la historia, la filosofía, la filología y la lingüística. Así, el Romanticismo como movimiento cultural e ideológico se arraigó particularmente en Francia, luego en Italia, España, Inglaterra y en la gran cadena de estados de la Europa Oriental y, en cada uno de estos países, asumió rasgos peculiares y se vio sometido a transformaciones y/o adaptaciones, motivadas las más de las veces por las condiciones sociopolíticas particulares y del contexto europeo en general, que paulatinamente lo perfilaron de movimiento cultural a tendencia ideológica y política (Reale y Antiseri, 1992: 32-34).

Así las cosas, la exploración sucinta del pensamiento herderiano que se desarrollará en éste trabajo busca ofrecer al lector el legado dado para la sistematización y dinamismo del Romanticismo y de la Historia Universal⁴, ya que como movimiento cultural e ideológico, el Romanticismo se impuso no sólo en la producción artística y literaria sino también en el arte, en la valoración de lo político y la sociedad y, por supuesto, en el pensamiento y producción históricas. La base de dicho análisis consiste en la exploración hermenéutica⁵ de las dos obras que constituyen la médula del pensamiento filosófico-histórico de Herder: *Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad. Contribución a otras muchas contribuciones del siglo* (Riga: 1774; Madrid: 1982), obra pionera sobre filosofía de la historia que se ubica dentro del *Sturm und Drang Zeit*,

⁴ En tanto concepto paradigmático de la época, el término "Historia Universal" remitía a la necesidad de elaborar metarrelatos que permitieran dar sentido y trascendencia al conjunto del desarrollo histórico de la civilización occidental, desde las épocas más remotas hasta el futuro más deseable, además de permitir dar coherencia y legitimidad al proyecto de la modernidad. En la actualidad resulta más apropiado el empleo del término "Historia Mundial", motivado, entre otras muchas razones, por los profundos cambios epistemológicos e ideológicos desatados a partir de la década de los años noventa del siglo veinte, los cuáles generaron una aparente "crisis" de las disciplinas y discursos configurantes de la modernidad y posibilitaron al mismo tiempo el fortalecimiento del nuevo proyecto globalizado, que propende por la multidimensionalidad e interdependencia y reciprocidad de las sociedades y culturas del mundo. El desarrollo de la Historia Mundial "radica en una necesidad fundamental de los seres humanos: la necesidad de una idea, de un cuadro, de un relato, de alguna explicación del mundo y de su lugar en él." (Weiler, 2001: 193)

⁵ Entendiendo el análisis hermenéutico como "el conjunto de conocimientos y técnicas que permiten que los signos hablen y nos descubran sus sentidos", con el apoyo de herramientas semióticas valoradas como "el conjunto de conocimientos y técnicas que permiten saber dónde están los signos, definir lo que los hace ser signos, conocer sus ligas y las leyes de su encadenamiento." (Foucault, 1969: 38)

y que le sirvió posteriormente de base para el desarrollo de su obra cumbre *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (Riga: 1784-1791; Buenos Aires: 1959).

Otra Filosofía de la historia para la educación de humanidad [...] fue, en su contexto y momento, un libro polémico, y, para la posteridad, un clásico de la filosofía de la historia. En él, Herder se presenta como un pensador con bastante ansia juvenil que reacciona contra la Ilustración y rompe con ella. Hostil al racionalismo de la época de la Ilustración, su argumentación dirigió dardos contundentes contra el pensamiento histórico y la historiografía ilustrada, principalmente hacia Voltaire y, con no menor violencia, contra la imagen del pasado que dibujaban en sus obras históricas Hume, Robertson e Iselin. Censuró en ellos la estrechez de su horizonte valorativo, la unilateralidad de sus interpretaciones fundadas exclusivamente en las experiencias e ideales del tiempo presente, la ceguera para los valores del sentimiento, la insensibilidad para percibir lo poético, lo primitivo, lo popular, el medio natural. Los ilustrados se acercaban a la historia con el presupuesto de que ella ha de representar un movimiento ascendente desde el misticismo religioso y la superstición hacia una moralidad libre e irreligiosa. Pero, para Herder, si se contempla la historia a la luz de esos presupuestos, jamás se conseguirá entender su realidad concreta. Por lo tanto, trata de estudiar cada cultura y cada fase de ella por su propio interés, intentando entrar en su compleja vida y entenderla, dentro de lo posible, desde dentro, sin juicios de valor y sin estimar su mayor o menor felicidad. Cada nación, dice Herder, lleva consigo su propia felicidad y lo mismo puede decirse de cada período del desarrollo

de cada nación. En últimas, no podemos hacer legítimamente generalizaciones análogas acerca de las naciones en el curso de su desarrollo. Hay, sin duda, cierto historicismo en esta actitud, pero Herder insiste claramente en una posición importante, a saber, que para entender realmente el desarrollo histórico del ser humano hay que abstenerse de forzar los datos históricos recortándolos ó acomodándolos en un esquema preconcebido, que para la mayoría de los ilustrados eran el mundo helénico o la Europa moderna.⁶ Contribuyó, en gran medida, a formar la moderna *conciencia histórica*, a despertar el sentido de la individualidad y un significado más amplio del *progreso*. Asoció asertivamente la visión de la continuidad del curso temporal con el carácter peculiar de cada época y de cada pueblo. Confirió un *alma* al cuerpo entero de la historia, inerte y opaco hasta entonces, y aguzó la percepción para advertir su dinamismo interior y su infinita riqueza de contenidos y contrastes. Vio en la historia la obra de la *Providencia* o acción de Dios, y, como hombre de su tiempo y de su medio, aspiró a estimular el desarrollo de los valores vernáculos respetando, fiel a sus premisas metódicas, las individualidades nacionales extrañas.

Su posterior obra *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, reunió en su consideración histórica todos los aspectos previamente abordados en otras publicaciones de su haber: el lenguaje, la religión, la política, el arte, la economía, la poesía y la literatura⁷. Todo él está escrito con la convicción de que en la naturaleza y en la historia humana obra una potencia viviente, animada: Dios. En toda suerte de fenómenos cree percibir Herder la activa presencia de un mismo principio a su vez providencial y progresivo. A través de

⁶ Lo anterior nos parece hoy completamente obvio, pero dada la tendencia general de la Ilustración a utilizar la historia para probar una tesis, y una tesis discutible -la Europa ilustrada se enorgullece de su libertad, pero se silencia la invisible esclavitud de las clases y se exportan a otros continentes sus vicios-, la formulación de Herder no era en modo alguno una perogrullada en el momento en que él la hizo.

⁷ La entrada en escena de este monumental libro desde 1774 fue celebrada por Goethe y ejerció gran impacto sobre el despertar de la conciencia histórica dentro y fuera de Alemania, ocupando posteriormente un lugar de singular importancia en la historia del pensamiento histórico europeo. Para una información más detallada sobre las publicaciones de Herder, Cf. Ribas, 1982: XLV-XLVII.

la multitud de los hechos intuye una unidad fundamental y percibe que todo acontece porque ha de acontecer. Sin embargo, en esta obra Herder retoma el problema de la crítica a la historiografía ilustrada y se esfuerza por salvar el incómodo dualismo, que contraponía lo nacional a lo ecuménico, la patria a la humanidad. Intenta superar el relativismo de su primera obra sacrificando la visión pluralista de la historia, que afirma la equivalencia de los distintos pueblos, y a la que lo arrastraba el ideal patriótico de independencia cultural con base en las condiciones de dominación política que afrontaba la Alemania de su época, que era presa de la dominación de otros estados. Concibe, por otra parte, al hombre como ser destinado esencialmente al ejercicio de la razón y de la libertad, y, en nombre de su fe en el plan de la Providencia, que tiene por fin la educación de la humanidad por Dios, introduce, por lo menos en la esfera moral, la noción de progreso que había proscrito en nombre de la equivalencia de épocas y pueblos y de la ley de los ciclos de auge y decadencia. Incurriendo en un monismo, que por momentos roza el panteísmo sin caer en él, integra la humanidad en la naturaleza, afirmando la continuidad de lo físico y lo espiritual, y concibiendo naturaleza e historia como dos revelaciones de Dios, dos mensajes equivalentes. Puesta sobre el plano cósmico, la historia descubre los designios divinos bajo las iniciativas humanas, y de este modo alimenta la fe en la revelación progresiva de Dios en el curso de la creación y de la historia, tras lo cual termina afirmando el primado de la humanidad sobre el resto de la creación. La obra, en su conjunto, está concebida a escala gigantesca, a diferencia de la primera que es poco extensa. En las primeras dos partes, cada una de las cuales contiene cinco libros, Herder trata el entorno físico y la organización de la vida del hombre, con la antropología y el período prehistórico, por decirlo paradójicamente, del desarrollo del hombre. En la tercera parte, que comprende

los libros XI-XV, llega finalmente a la historia documentada, y lleva la exposición hasta la caída del Imperio Romano. La exposición se continúa en la parte cuarta, libros XVI-XX, hasta el año 1500 aproximadamente. No llegó a escribir la parte quinta. Estudioso incansable, Herder en este libro no concibió una teoría sistemática del mundo y de la vida humana si por teoría se entiende un desarrollo rigurosamente lógico de pensamientos. Su temperamento lo conducía a una visión "sentimental y ensoñada" de la realidad. Su inteligencia le reclamaba que diera a esa visión la estructura de un sistema razonado. Porque no lo consigue siempre, se advierte en sus escritos la superposición de los *argumentos* a las *intuiciones*. Pero, pese a la ambición del esquema y a la postura metódica, Herder no formuló pretensiones vanidosas, pues, hasta el título de la obra es significativo de modestia, y él mismo fue consciente de que sus capacidades se quedaban cortas para lograr desarrollar la totalidad del esquema planteado. No obstante, el resultado final bastó para hacer de Herder uno de los pensadores más reconocidos del mundo alemán y europeo moderno.

II

El proceso a partir del cual las ideas del movimiento *Sturm und Drang Zeit* atravesaron las fronteras alemanas para converger sobre la Francia de la Restauración se debe muy especialmente a la acción difusora de Anne Louise Germaine Necker Baronesa de Staël Holstein (París: 1766-1817) -más conocida como Madame de Staël- representante de la conocida tendencia ideológica *tradicionalista* francesa⁸, quien a través de su obra *Alemania* (París: 1810), dio a conocer en el medio cultural francés de la Restauración las novedades del pensamiento alemán de corte pre-romántico y

⁸ Cuyos integrantes, aparte de Madame de Staël, eran René de Chateaubriand (1768-1848), Louis de Bonald (1754-1840), Joseph de Maistre (1753-1821) y Robert de Lamennais (1782-1854).

pre-idealista del *Sturm und Drang Zeit*, después de vivir por un tiempo en Alemania a causa del exilio a que fue sometida por Napoleón⁹. El capítulo XVII de esta obra está dedica a ofrecer un perfil literario y poético de Herder, del cual vale la pena reproducir el siguiente fragmento:

“En Alemania, los hombres de letras son en muchos aspectos la reunión más respetable que el mundo ilustrado pueda ofrecer, y entre estos hombres, Herder merece un lugar aparte: su alma, su genio y su moralidad han ilustrado conjuntamente su vida. Sus escritos pueden ser considerados bajo tres aspectos diferentes: la historia, la literatura y la teología. Se ha ocupado de la antigüedad en general, y de las lenguas orientales en particular. La *Filosofía de la historia* es, quizá, el libro alemán escrito con mayor encanto. No se encuentra en él la misma profundidad de observaciones políticas que en la obra de Montesquieu sobre *Las causas de la grandeza y decadencia de los romanos*; pero como Herder intentaba penetrar en el genio de tiempos más remotos, quizá la imaginación, cualidad que poseía en grado sumo, sirviera mejor que cualquier otra para darles a conocer: se necesita una antorcha para penetrar en las tinieblas. Los diversos capítulos de Herder sobre Persépolis y Babilonia, sobre los hebreos y los egipcios, son de deliciosa lectura; nos parece pasear en medio del antiguo mundo con un poeta historiador, quien toca las ruinas con su varita mágica y reconstruye ante nuestros ojos los abatidos edificios.” (Necker, 1947: 137-138)

La imagen de la cultura alemana bosquejada por Madame de Staël se basa no sólo en sus propias observaciones, sino también en sus conversaciones con su amigo August

Wilhelm Schlegel, las cuales desarrollaron una fuerza atractiva logrando demostrar que los depositarios de la ideología alemana habían sido bastante disminuidos en su importancia mundial por Napoleón. Y, aun más, estimuló a los franceses al emular el sentimiento alemán de la vida. Lo que Madame de Staël dijo de los románticos alemanes y de sus propósitos y obras resultó más palpable todavía para los franceses y para toda Europa merced a las lecciones sobre arte dramático y literatura que fueron profesadas en Viena por los hermanos Schlegel y por Schelling.

Traducidas a todos los idiomas cultos, estas lecciones abrieron perspectivas en el concepto de la forma orgánica artística y explicaron al mundo el programa artístico de Goethe.¹⁰ Junto al grupo de los *tradicionalistas* y de Madame de Staël, también sobresalió la acción política de su discípulo Henri-Benjamin Constant de Rebecque (París: 1767-1830), quien se constituyó en un agudo observador y polemista de las condiciones políticas francesas previas al advenimiento de la Revolución de 1830. Gracias al pensamiento de Constant el Romanticismo logró fortalecer muchos de los principios de la otra gran corriente del siglo: el Liberalismo. Para muchos analistas fue en la eclosión de la Revolución de 1830 donde convergieron múltiples posiciones y debates en torno al aparente “fracaso” de 1789 y la consiguiente subida de la Restauración, situación que empezó a ser revertida gradualmente durante las próximas dos décadas de vida política en suelo francés y europeo (Giner, 2002: 421-424; Martínez de Sas, 1990: 23-30). Precisamente durante el lapso que media entre la Revolución de 1830 y la de 1848 -mejor conocida esta última

⁹ “La Alemania intelectual apenas es conocida por Francia: muy pocos hombres de letras se han ocupado de ella entre nosotros. [...] He creído, pues, que podía haber algunas ventajas en dar a conocer el país de Europa donde el estudio y la meditación han sido llevados tan lejos, que puede considerarse como la patria del pensamiento.” (Necker, 1947: 17)

¹⁰ El mismo Víctor Marie Hugo (París: 1802-1885) dio buena acogida a estos pensamientos y la vida alemana del pasado le impresionó lo bastante para utilizarla como poeta. Su preferencia por el misterio estremecedor fue abundantemente justificada por el romanticismo alemán y, sobre todo, por el escritor y compositor Ernst Theodor Amadeus Hoffmann (Berlín: 1776-1822), a quien los franceses estiman con particular atención (Walzel, 1956: 321).

como la *Primavera de los Pueblos*, paradigma del modelo nacionalista romántico en Europa- es que tomó impulso en Francia la consolidación de la ideología romántica, bajo el cruce de heterogéneas y hasta conflictivas tendencias de opinión y pensamiento. De hecho, en esta coyuntura tomó mayor contundencia la renovación de la cultura ilustrada por parte de la difusión de las obras pioneras del Romanticismo alemán¹¹, y en consecuencia, el pensamiento filosófico-histórico agudizó entonces su papel social, es decir, empezó a ser aplicado más de lleno a los problemas políticos, económicos y socioculturales de los pueblos.

Una de las corrientes más sobresalientes de esta coyuntura fue el movimiento *ecléctico*¹², cuya figura más distinguida fue el filósofo Víctor Cousin, quien por medio de su celebre obra *Cours de Philosophie. Introduction à l'histoire de la Philosophie* (París: 1828; 1991), pondría en operatividad la síntesis del pensamiento alemán difundido por Madame de Staël y Benjamin Constant.¹³ Fue justamente bajo el influjo de Hegel que escribió su *Cours de Philosophie [...]*. Al iniciar sus lecciones de 1818, en la Escuela Normal primero y luego en la Universidad de París, Cousin expuso los fundamentos de un sistema de filosofía moral basado en las enseñanzas que había recibido de sus amigos alemanes, sobretodo de Goethe y Hegel: el *espiritualismo*. A dicho movimiento el

Romanticismo posterior le debe muchos de sus rasgos distintivos a nivel estético y filosófico. En efecto, el espiritualismo enseña la espiritualidad del alma, la libertad y la responsabilidad de las acciones humanas, las obligaciones morales, la virtud desinteresada, la dignidad de la justicia y la belleza de la caridad. El espiritualismo, además, enseña que más allá de los límites de este mundo hay un Dios, que crea a la humanidad, le confía una noble finalidad, y que no la abandonará a lo largo del misterioso desarrollo de su destino: la educación y el progreso. Más aún, el espiritualismo es la filosofía que defiende el sentimiento religioso y favorece el verdadero arte y la gran literatura. La filosofía espiritualista, en definitiva, es la aliada natural de todas las buenas causas. Y entre estas buenas causas, Cousin incluye el hecho de que dicha filosofía es el apoyo del derecho, rechaza por igual la demagogia y la tiranía; enseña a todos los hombres a respetarse y a amarse, y conduce poco a poco a las sociedades humanas hasta la verdadera república: la monarquía constitucional.¹⁴

En la citada obra de Cousin notoria es la presencia del pensamiento de Herder, en especial su obra cumbre *Ideas [...]*. Inclusive se encuentra un acápite especial dedicado a sus posturas históricas y filosóficas titulado "De là Herder, *Idées pour une philosophie de l'histoire*" (Cousin, 1991: 293-297). En opinión de

¹¹ Partimos del presupuesto de que hay una relación texto-contexto, a la hora de abordar el impacto de determinado escrito sobre el conjunto de las dinámicas de un proceso histórico. En esa medida, un texto no solamente es relevante por cuanto su posible riqueza interna -producto a su vez de una época- sino ante todo por su relación directa con el o los medios sociohistóricos con los que entra en contacto. Cf. White (1992).

¹² Cuyos principales integrantes eran Pierre Laromiguière (1756-1837), Victor Cousin (1792-1867), Pierre Paul Royer-Collard (1763-1843), Edgar Quinet (1803-1875) y Théodore Jouffroy (1796-1842).

¹³ Alumno de Laromiguière, profesor de la Escuela Normal y de la Sorbona, historiador de la filosofía, publicó investigaciones sobre Aristóteles, Pascal, filosofía antigua y filosofía medieval, traductor de Platón y de Proclo, editor de las obras de Descartes y de los trabajos inéditos del filósofo inglés Maine de Biran, Cousin tuvo ocasión de conocer personalmente -durante sus viajes por Alemania- a Jacobi, Schelling, Goethe y Hegel. Al igual que Hegel fue el filósofo del Estado prusiano, Cousin fue el filósofo oficial de la monarquía de Luis Felipe. Ocupó distintos cargos públicos y ejerció un notable impacto sobre el pensamiento filosófico francés del siglo XIX, dominando el escenario académico del país durante la primera mitad del siglo.

¹⁴ Cousin estuvo íntimamente vinculado con sociedades secretas y, al lado de Guizot, Thiers y Constant, se encargó de justificar ideológicamente la autoridad religiosa y política que se impuso durante la Restauración. Seguir las tesis de Cousin, por lo tanto, podía implicar algo más que adherirse a una doctrina filosófica; era tal vez acoger una teoría de la sociedad que sirvió de soporte a la Restauración en Francia (Loaiza Cano, 1998; Bréhier, 1944; Reale y Antiseri, 1995: 241).

Cousin: "La obra de Herder es un monumento que indica una constante superación intelectual para su época: él es el gran representante de su siglo después de lo hecho por Bossuet y por Vico. [...] Las razas, las lenguas, las religiones, las artes, las formas de gobierno, los sistemas de filosofía, todo tiene un importante lugar dentro de la historia de la humanidad que ha conseguido Herder" (1991: 294). Además, temas fundamentales para el Romanticismo como las relaciones entre la geografía y la historia, y la acción de las personalidades relevantes en la historia -que son expuestos en varios apartados de la obra- tienen su base en el pensamiento de Herder, como veremos más adelante. Dentro del movimiento *ecléctico* sobresalió además de la obra de Cousin la traducción del alemán al francés de la principal obra de Herder -las *Ideas* [...]-, realizada en 1827 por el historiador, poeta y político Edgar Quinet (París: 1803-1875) (Alberini, 1966: 48; Weill, 1961: 22). Célebre fue el prólogo de Quinet a dicha traducción, pues fue la síntesis interpretativa que sobre las propuestas de Herder elaboraron los eclécticos (Torres, 1997: 189).

III

Herder no compartió la creencia, generalizada en su época, de un progreso indefinido auspiciado por los logros de la razón humana como el motor de la evolución, ni aceptó el establecer ideales absolutos y metas definitivas propias de modelos especulativos (paradigmas del iluminismo). En cambio, invitaba a realizar el esfuerzo por comprender cada época desde sí misma, y no a partir de la última o más elaborada, o mediante una tabla abstracta de valores "universales", ya que, para Herder, en la relatividad y especificidad de cada época se halla efectivamente el fundamento para la apreciación imparcial de hombres y pueblos, ejercicio vinculado siempre a la acción de la evolución o progreso general de la humanidad (Pucciarelli). Por medio de su obra *Otra Filosofía*

de la Historia [...], Herder protestó ante el hecho de proceder a juzgar el proceso histórico de los diversos pueblos a partir de modelos griegos o neoclasicistas, método característico del sentido histórico de los ilustrados del siglo XVIII. Para él, las costumbres, el arte, la cultura, los gustos de cada pueblo habían de ser valorados desde o a partir del propio desarrollo cultural enmarcado dentro de determinada época, más no desde fuera, o a partir de los parámetros propios de una cultura ajena: "El tono general, filosófico y filantrópico de nuestro siglo ¿no concede gustosamente a toda nación alejada, a toda época del mundo, aun la más remota, 'nuestro propio ideal' de virtud y felicidad? ¿No es de esta forma el juez único capaz de juzgar las costumbres de esas naciones, de condenarlas, de recrearlas bellamente, todo ello según los propios criterios?" (302). Combate así la pretensión cosmopolita de universalidad o homogeneidad cultural y el uso de criterios absolutos pertenecientes al pensamiento ilustrado; una clara aptitud de ruptura ante las normas y principios formales vigentes de su época. Herder se esforzó desde entonces por comprender el pasado humano en su patente realidad -desde sí mismo y desde su originalidad- más no por medio de convencionalismos artificiales propios del tiempo presente; para él, indagar el pasado es buscar el significado de cada situación humana, cuyas sumatorias vienen a articular la conformación del devenir total de la historia universal de la humanidad (Alonso Núñez, 1971; Mayos Solsana, 1991):

"¿No debiera haber un progreso y un desarrollo evidentes, pero en un sentido más elevado del que se había creído? ¿No ves cómo corre ese río, cómo, tras haber nacido en una pequeña fuente, crece, arranca allí materiales, los deposita en otro lugar, serpentea siempre y sigue perforando cada vez más profundamente, pero continúa siendo agua, corriente, gotas, nada más que gotas, hasta desembocan en el mar? ¿Y si sucede lo mismo con la especie humana? ¿Ves ese árbol que crece, ves a ese hombre que aspira a elevarse? Tiene que atravesar diversas etapas en su vida, todas

ellas en evidente progreso; es un esfuerzo en sucesión continua. Entre cada una de esas etapas hay momentos de reposo aparente, revoluciones y cambios; y, sin embargo, cada una posee en sí misma el centro de su felicidad.” (Herder, 1982: 304)

Se presenta, pues, en la concepción historicista de Herder, un gusto por la dinámica de los sucesos concretos, una simpatía por lo particular anudado al carácter colectivo de la existencia, lo que permite una capacidad para dominar la unidad del proceso viviente de todas las épocas históricas. La esencia de dicho proceso es la idea de *Progreso* entendida como el fundamento y aspiración del espíritu humano.¹⁵ Herder concebía tal progreso como la realización en el tiempo del plan intemporal de la *Providencia* (o voluntad de Dios), cuyo propósito es la *educación* progresiva de la humanidad bajo los *ideales* de Dios de manera trascendente:

“Cuántas más cosas revelan las investigaciones sobre la historia de los pueblos más antiguos, sobre sus migraciones, su lengua, sus costumbres, inventos y tradiciones, tanto más aumenta con cada nuevo descubrimiento la verosimilitud de que toda la especie tenga un mismo origen. Nos acercamos progresivamente al clima feliz en el que una pareja humana, bajo la más suave influencia de la Providencia creadora y asistida por las más favorables circunstancias en derredor suyo, urdió el hilo que después se extendió tan confusamente a lo largo y a lo ancho del mundo, nos acercamos, pues, al punto en el que todos los primeros azares pueden considerarse como disposiciones de una maternal providencia para desarrollar los dos tiernos gérmenes de la especie entera con toda la selección y previsión que siempre tenemos que suponer en el creador de una especie tan noble y en su visión, que abarca siglos y eternidad.” (Cousin, 1991: 275)

El orden donde se puede apreciar mejor este proceso de transformación es el cambio gradual que se produce de la idea radical de Providencia a la no menos radical de Progreso como leyes históricas. Dicho proceso parte de la creencia en el *progreso de la providencia*, pasa por la secularización de la idea de progreso hasta su conformación como *progreso providente*, concepción optimista y utópica de éste, para radicalizarse en su propia autonomía como *progreso inmanente* en una teoría que se origina y sustenta así misma en su concepción axiomatizada en ley científica (Sevilla, 1993:68).

“Así como hay un Dios en la naturaleza, también lo hay en la historia, porque también el hombre es parte de la creación y debe ajustarse aun en medio de sus más salvajes perversiones y pasiones a leyes que no son menos hermosas y excelentes que las que rigen todos los cuerpos celestes y terrestres. Ahora bien: como estoy convencido de que es posible y lícito para el hombre saber lo que debe saber, las escenas turbulentas que pasaron ante nuestra vista no me impiden acercarme con confianza y libertad de espíritu a las magníficas y elevadas leyes naturales que gobiernan también en medio de tanto aparente tumulto.” (Herder, 1959: 489)

En todo caso, Herder apoyaba dicha teoría en el presupuesto de que la Providencia ha otorgado a la humanidad “*la razón, el humanismo y la religión*, las tres gracias de la vida humana”, donde la religión “por diversas que sean sus apariencias externas, se la encuentra, o por lo menos sus vestigios, aun en el pueblo más pobre e inculto en los confines de la tierra” (Herder, 1959: 287). Inclusive, “ha sido la religión, y sólo ella, la que trajo a los pueblos las primicias de la cultura y la ciencia, más aún, que éstas no eran en un principio sino una especie de tradición religiosa” (Herder, 1959: 289). Herder percibe

¹⁵ Este aspecto fue resaltado de manera especial por Cousin en su celebre libro: “La obra de Herder es el primer gran monumento a la idea del progreso perpetuo de la humanidad en todo sentido y dentro de todas direcciones.” (Cousin, 1991: 295)

la importancia de los inventos técnicos y del nuevo conocimiento científico. Pero está muy lejos de la mentalidad ilustrada que consideraba el desarrollo deseable de la civilización como un movimiento de apartamiento de la religión. En consecuencia, Herder puede haber sido liberal como cristiano, pero estaba profundamente convencido de la indispensabilidad de la religión en la cultura humana (Copleston, 1996). No obstante la anterior postura teleológica, Herder aceptaba las capacidades propias del hombre, del individuo, afirmando el valor de las individualidades históricas y reconociendo sus procesos de desarrollo:

“¿Cuál es la ley fundamental que podemos observar en todos los fenómenos importantes de la historia? A mi juicio es que en todas partes de la tierra se desarrolla lo que en ella puede desarrollarse, ya sea según la situación geográfica del lugar y sus necesidades, ya sea según las circunstancias y ocasiones de la época, ya según el carácter innato o adquirido de sus pueblos. Introdúzcase fuerzas vivas humanas en determinada relación de tiempo y lugar en la tierra, y se observarán toda clase de efectos en la historia del género humano. [...] Sólo los tiempos, los lugares y las idiosincrasias, en una palabra, todo el juego de fuerzas vivas en su conjunto y con sus individualidades bien definidas, determinan todos los acontecimientos de la vida humana, lo mismo que todos los procesos de la naturaleza. Destaquemos esta maravillosa ley de la creación tal como lo merece.” (Herder, 1959: 391)

Cada pueblo posee, en consecuencia, una individualidad propia, un valor por lo que es; constituye un “todo” distinto, original y característico que se desarrolla por su fuerza interior, “el espíritu de un pueblo” (*Volksgeist*), su ser individual que se expresa en las manifestaciones propias (lenguaje, religión, arte, poesía, costumbres, etc.). La raza, la cultura, la educación y la mentalidad tienen “carácter genético” en cada pueblo. Las “fuerzas vivas”

(los tiempos, los lugares, las idiosincrasias [...]), conjuntamente pero “con sus individualidades bien definidas”, determinan los acontecimientos de la vida humana lo mismo que los procesos de la naturaleza: “Fuerzas humanas vivas son el motor de la historia humana. Puesto que el hombre nace de una raza y dentro de ella, su cultura, educación y mentalidad tienen carácter genético.” (Herder, 1959: 391)

En todo caso, para un observador actual resulta difícil no advertir una gran contradicción en la filosofía de la historia de Herder: el devenir, el transcurrir de la historia natural y humana bajo la acción imperecedera de la Providencia, donde, paradójicamente, el aparente rol de las individualidades con toda su dimensión creativa, quedaría limitado a un mero instrumento de una voluntad extramundana; es decir, el hombre no puede ser el único promotor del desarrollo histórico: “¡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?” (Herder, 1982: 320) Notamos aquí el estado de transición en el cual los filósofos de la época, sobre todo los opositores al pensamiento ilustrado, debatían en torno a la sistematización una propuesta filosófica-histórica donde predominara el conocimiento empírico (Historia Analítica) por sobre el teleológico (Historia Sistema), sin omitir ni desmeritar las potencialidades de la acción creativa del hombre y los pueblos, junto con las particularidades de los distintos procesos del desarrollo histórico de la humanidad.

De otro lado, Herder afirmaba que la evolución progresiva de la humanidad adoptaba modalidades concretas según las épocas y los lugares (Berlin, 2000b; Agoglia et al., 1948). En sus dos obras, pero más en las *Ideas [...]*, ilustra copiosamente la *teoría del medio telúrico-histórico* como una de las bases para explicar las formas del espíritu humano colectivo, teoría propuesta desde la Antigüedad Clásica

con pensadores como Polibio, Tucídides y Heródoto.¹⁶ En consecuencia, a Herder se debe, más que a Vico y Montesquieu, haber señalado la fuerza configurativa del ambiente natural en los hechos históricos (Berlin, 1979; 2000a; 2000b): “Verdad es que somos arcilla moldeable en manos del clima, cuyas manos empero saben moldear de manera tan variada que tal vez sólo un gran genio del género humano sería capaz de resolver la proporción de todas estas fuerzas en una ecuación.” (Herder, 1959: 202) Según Herder, las capacidades espirituales, culturales y hasta políticas de los distintos pueblos tenían características distintivas, las cuales eran resultado de las condiciones ambientales y geográficas donde habitaran. Y precisamente a la hora de valorar tal o cual manifestación cultural, el análisis debía incluir tal aspecto. De esta forma, revaloriza el papel *morfogenético* de todos los elementos del ámbito geográfico combinados con el de la cultura y de la tradición, descubriendo así, las potencialidades de la espontaneidad creadora, tanto en la naturaleza, como en el plano histórico y socio-cultural (Alonso Núñez, 1971; Berlin, 2000b; Pucciarelli, 1950):

“El influjo del clima abarca los cuerpos más diversos [...] Incide en mayor medida sobre el conjunto de las cosas que en los individuos, pero también en estos últimos a través de aquellos. No se manifiesta en un momento del tiempo sino que se extiende sobre épocas enteras, durante las cuales, tarde a veces, se manifiesta en un momento de poca monta. El clima no impone su influjo a la fuerza, sino que promueve una proclividad determinada; confiere una disposición apenas perceptible, que se puede observar en el cuadro conjunto de las costumbres y el estilo de vida de ciertos pueblos bien arraigados en su tierra, pero que se sustrae a una definición descriptiva por separado.” (Herder, 1959: 206)

Otra novedad, consiste en que Herder ampara o sustenta la crítica que realiza a las corrientes de pensamiento de su tiempo, a partir del concepto de *Naturaleza humana o Humanidad*, entendida como el estado natural u original de los hombres, que, según su percepción, era algo perdido o apagado por el iluminismo (Astrada, 1944-1945; Lehmann, 1929): “La naturaleza humana no es una divinidad espontáneamente orientada hacia el bien; tiene que aprenderlo todo, desarrollarse progresivamente y avanzar paso a paso en una lucha constante”. De ahí la importancia que le concede Herder a la acción de la *educación del género humano*, la cual imprime a la naturaleza humana “los aspectos desde los cuales es motivada hacia la virtud, la lucha o el progreso” (1982: 298). Dicho concepto, a su vez, se apoya en el esfuerzo por revalorizar cualidades individuales, y sobre todo comunitarias, que Herder creía olvidadas, negadas o ahogadas en su época. Parte de unas tendencias propias del espíritu humano canalizadas a partir de las *sensaciones*: unos impulsos, sentimientos y fuerzas originarias que constituyen la verdadera grandeza de los individuos, los pueblos y la humanidad entera: “Si se tiene en cuenta qué diferentes sensaciones externas percibe de un mismo objeto cada uno de nosotros, y luego dirige la mirada a los incontables millones de hombres que habitan todas las latitudes de la tierra, fácilmente se ve que nos encontramos ante un piélago insondable cuyas olas se pierden en el infinito.” (Herder, 1959: 219) Este destacado papel de los sentidos es lo que se denomina el *Sensualismo* herderiano, elemento subjetivo, el cual constituye un vínculo que liga naturalmente a todos los hombres, y que se hace más evidente entre los de una misma raza, nación, pueblo o cultura, el llamado *Genio o Espíritu nacional (Volksgeist)*. Y es que, para Herder, la idea sobre el hombre y sus creaciones va unida siempre a una destacada

¹⁶ A este respecto Cousin anotó lo siguiente: “Herder también considera que el hombre como criatura de este mundo no podría sustraerse de la influencia de los climas y lugares que habitase, y en consecuencia, la geografía física adquirió un importante papel entre sus manos, y en adelante un papel grande en la historia.” (Cousin, 1991: 295)

función de los sentidos. El radio de acción del espíritu depende de la capacidad y riqueza de las sensaciones, cuyo producto más valioso serían las tradiciones, creencias, leyendas, historias que la lengua es capaz de transmitir (Mayos Solsana, 1991). Por lo anterior fue que Herder reivindicó la producción poética y literaria de los pueblos primitivos, siendo un gran revelador y propagandista de las literaturas exóticas y lejanas, en particular las de los pueblos eslavos y las civilizaciones antiguas de Oriente Próximo. Según él, en los tiempos originarios, la poesía y el lenguaje, los cuales constituyen el espíritu de determinado pueblo, eran más libres, sin reglas o ataduras; es decir, cuanto más antiguo el lenguaje poético, más popular, más autóctono, más representativo culturalmente. Por eso, veía en las canciones y poemas antiguos el germen de la cultura nacional, de la configuración de la unidad de un pueblo a través del lenguaje y de su poesía (Copleston, 1996: 137-143; Ribas, 1982)¹⁷.

Sin embargo, anterior al concepto de cultura es el concepto herderiano de *pueblo*, íntimamente unido a la idea del *lenguaje*: “Ya el ojo debió aprender a ver, el oído a escuchar; y a nadie se le oculta con cuánto esfuerzo nos apoderamos del principal instrumento de nuestro trabajo intelectual: el lenguaje.” (1959: 259) Herder atiende especialmente al lenguaje

como el núcleo esencial del pensamiento, de las emociones y de la producción literaria. El lenguaje es para Herder algo así como la propia clave de la humanidad: “Toda la historia de la humanidad con todos los tesoros de su tradición y cultura no es más que una secuela de esta adivinanza resuelta” (1959: 267); por ello, “el más interesante ensayo sobre la historia y las variadas características del intelecto humano sería, por lo tanto, una Filología Filosófica Comparada; pues, en cada uno de los idiomas están expresados el carácter y el intelecto de un pueblo” (1959: 272). El lenguaje señala el tránsito del animal al hombre¹⁸ y define el carácter de cada pueblo, que sólo artificialmente se plasma en un *Estado*, una vez que ese pueblo accede a la cultura, al poner por escrito su lengua. Entonces, el lenguaje y la cultura de los pueblos se plasmaron en un principio en las tradiciones míticas y religiosas, y será a partir de esas tradiciones de donde deriven la filosofía y la ciencia: “El mundo debe la semilla de toda cultura superior a la tradición religiosa verbal y escrita” (1959: 290). La asimilación de la mitología¹⁹ con la filosofía y la ciencia, de las que representa un estado embrionario, le permitirá a Herder hacer compatible la idea de la diversidad de las culturas con la unidad de las capacidades humanas y la teoría del progreso, cuyo motor no será otro que el ajuste de los hombres con el medio (Bermejo Barrera,

¹⁷ Las investigaciones que Herder realizó sobre el lenguaje y la poesía constituyen otra de sus grandes facetas intelectuales aparte de la teología y la filosofía de la historia, las cuáles retroalimentaron constantemente su pensamiento teológico, filosófico e histórico, y fortalecieron posteriormente al Romanticismo en su dimensión estética y literaria. Por supuesto, el contexto de la teoría del lenguaje de Herder es la discusión acerca de la lengua alemana y sus potencialidades como herramienta de exaltación y construcción nacional. Las obras más representativas al respecto son: *Sobre el Origen del lenguaje* (1770), *Shakespeare* (1773), *Sobre las causas de la decadencia del gusto* (1775), *Plástica* (1778), *Del conocer y sentir del alma humana* (1778), *Influencia de la poesía sobre las costumbres de los pueblos* (1778), *Las voces de los pueblos a través de la poesía* (1778-1779), *Cartas para el fomento de la humanidad* (1793-1797), *El espíritu de la poesía hebrea* (1882-1883).

¹⁸ Herder cree que el hombre pudo evolucionar a partir del animal, el animal a partir del vegetal, el vegetal a partir de lo mineral y lo mineral a partir de lo celestial. La primera parte de las *Ideas [...]* está dedicada a sustentar dicha tesis evolutiva. Por ello, en la segunda parte, admitirá la tradición bíblica acerca del origen de la humanidad en el desierto del Oriente Patriarcal, donde se pueden apreciar en los grupos humanos comportamientos análogos a los de ciertas razas animales pastoriles, lo que posteriormente será correspondido como uno de los *mitos románticos*, pero racionalizándolo a modo de historia natural.

¹⁹ “La *mitología* de cada pueblo es un calco de su propia manera de ser y de considerar la naturaleza y revela si halló en ella mayor abundancia de bienes o de males, o a la inversa, según su clima y genio peculiar, y cómo tal vez se explique lo uno por lo otro. De esta manera, la mitología, aun en las zonas más salvajes y mostrando los rasgos más deformados, es un ensayo filosófico del alma humana que antes del despertar se complace en soñar y permanecer en la infancia.” (Herder, 1959: 231)

1987: 263). Por lo tanto, el genio nacional de una lengua es también el genio nacional de una nación (Berlin, 2000a). Además, lengua y poesía están condicionadas por el ambiente geográfico, las tradiciones y el proceso histórico. De allí que Herder tenga una concepción social de la literatura, particularmente sobre la vida cultural de una nación. Y viceversa, la constitución y el sentido político de un pueblo, es a su vez, la causa principal para el surgimiento y desarrollo de un pensamiento cultural, de un genio nacional (González Stephan, 1987). Del mismo modo, estos postulados proclamaron la necesidad de vincular la producción y el análisis literario en tanto manifestación particular de sociedades concretas; ello habilitó de forma acertada la diversidad de culturas, porque con este renovado sentido empirista, se avaló la existencia de diferentes climas, razas, geografías, lenguas y costumbres que inevitablemente influyen en la formación y carácter cambiante de los productos literarios y culturales los pueblos (Alonso Núñez, 1971; Berlin, 2000b; Pucciarelli, 1950).

IV

En términos metodológicos, los anteriores planteamientos de Herder permitieron en su momento histórico superar la concepción limitante de los análisis clasicistas y neoclasicistas -los cuáles valoraban el pasado humano con base a modelos preestablecidos de antemano, buscando “justificar” los desarrollos del proceso civilizatorio del presente- y abrir el horizonte valorativo hacia la comprensión de culturas ajenas o distintas a Occidente, entendiéndolas como el resultado de condiciones naturales, sociales e históricas particulares. Una crítica al modelo “cosmopolita” de la historia que,

como hemos subrayado, fue una constante en las obras de Herder, a pesar de que él compartía muchas de las premisas moralistas de dicha tendencia. Tal posición fue incluso para él motivo de agudas polémicas y debates con otros pensadores de la época, especialmente con los “ilustrados”, y a este respecto no deja de ser ejemplificante la aguda polémica entablada entre Herder y su maestro Immanuel Kant (Königsberg: 22 de abril de 1724 - 12 de febrero de 1804), polémica que produciría el distanciamiento entre ambos filósofos, la cual se manifestó por parte de Kant en su célebre reseña de las *Ideas [...] de Herder: Recensiones sobre la obra de Herder “Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad”* (Riga y Leipzig: 1784. Publicada anónimamente el 6 de junio de 1785 en el *Allgemeine Litteraturzeitung*), que sería, a su vez, el preámbulo de su posterior respuesta al debate: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (Riga y Leipzig: 1784)²⁰. En dicha reseña, referida especialmente a las dos primeras partes de las *Ideas [...] de Herder* (diez primeros libros), se advierte la enorme distancia intelectual entre Kant y Herder sobre distintas tópicos o aspectos propios de la teoría sobre la regulación de la sociedad y el Estado, sobre la ética y la moral y sobre la epistemología y fines de la filosofía de la historia. El preámbulo de la reseña resulta explícito en tal situación:

“El espíritu de nuestro ingenioso y sugestivo autor evidencia en este escrito su ya reconocida originalidad. Por tanto, no cabe juzgarlo conforme a los patrones habituales, tal y como ocurre con muchos otros escritos salidos de su pluma. Es como si su genio no acumulara las ideas del vasto campo de las ciencias y de las artes para enriquecerlas con otras dignas de ser comunicadas, sino que las “metamorfoseara” (tomando prestada su propia expresión) en su específico modo de pensar según una determinada

²⁰ Los dos textos aludidos se encuentran en: Kant, Immanuel (1987). Años después, la respuesta de Herder fue su célebre obra *Metakritik (Metacrítica)* publicada en 1799, en la que entra en debate tanto con las *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita [...]*, como la *Crítica de la razón pura* de Kant.

ley de *asimilación* muy peculiar, razón por la cual sus ideas se diferencian notablemente de aquellas mediante las que se sustentan y engrandecen otras almas y se hacen menos susceptibles de ser comunicadas. Por eso, también podría suceder que la expresión "Filosofía de la Historia de la Humanidad" tuviera para él un significado completamente distinto al habitual. A su modo de ver, esta disciplina no requiere una precisión lógica en la determinación de los conceptos o una cuidadosa distinción y verificación de los principios, sino una mirada que abarca mucho sin reparar en nada, una sagacidad bien dispuesta para el hallazgo de las analogías y una osada imaginación en el empleo de las mismas que se alía con la habilidad de captar su objeto -mantenido siempre en una enigmática lejanía- por medio de sentimientos y emociones, los cuales se presentan como resultados de una enjundiosa meditación o como insinuaciones que permiten conjeturar mucho más de lo que un examen desapasionado encontraría en él. Como, a pesar de todo, la libertad de pensamiento (que aquí se da en tan generosa medida) ejercitada por una mente fecunda siempre proporciona materia para la reflexión, procuraremos resaltar -¡ojala lo consigamos!- las ideas más importantes y originales del mismo, exponiéndolo con sus propias expresiones, si bien al final añadiremos algunas observaciones respecto del conjunto." (Kant, 1987: 25-27)

No obstante las agudas críticas no sólo de Kant sino de muchos más autores "ilustrados",

los planteamientos de Herder le permitieron paulatinamente establecer una concepción original -aunque bastante compleja- de filosofía de la historia²¹, la cual sin duda alguna también dinamizó en su momento histórico la reflexión, práctica y producción históricas²². En primer lugar aparece su insistencia en la necesidad de un examen *objetivo y desapasionado* de cada cultura por sí misma, sin teorías preconcebidas. Regla excelente para el historiador, por supuesto. Luego tenemos su teoría de la *vida de las culturas por analogía con los organismos*, y esta teoría parece tender a una interpretación que recuerda la teoría viquiana de los ciclos. Pero en tercer lugar tenemos la *idea de humanidad*, la cual encaja mejor en una teoría del progreso que en una teoría de ciclos. De todos modos, es perfectamente posible armonizar los dos puntos de vista. Cada cultura tiene su ciclo, pero el movimiento general tiende a la realización de la potencialidad de humanidad latente en el hombre; con ello, Herder parece afirmar que el desarrollo o progreso gradual de la humanidad es inevitable, a pesar de la presencia constante de todas las fuerzas destructivas que puedan presentarse, las cuáles en última instancia van a generar o conservar fuerzas y trabajo para el desarrollo del todo. Así las cosas, en cuanto historiador hostil a la tendencia a juzgar todas las culturas a la luz de la civilización de su época, Herder se inclinaba profundamente por el historicismo y el relativismo, difícilmente compatibles con el dogma del progreso ilustrado²³. Pero como filósofo que creía no sólo en la bondad

²¹ Entendemos la filosofía de la historia como la "mediación entre las puras exigencias filosóficas de una época y la esfera de lo político. Nosotros hemos sido testigos, en efecto, de cómo numerosos planteamientos *políticos* reclaman para sí una determinada representación de la *historia* y de cómo ésta, a su vez, legitima sus exigencias con base a una articulación científica con la realidad, lo que implica una determinada *filosofía*. La filosofía de la historia, pues, hunde, por un lado, sus raíces en firmes postulados filosóficos pero alarga sus ramas, por otro, hasta las contingencias políticas." (Mate, 1993: 15)

²² "¿Qué es la historiografía? Nada más que la historia del discurso -un discurso escrito y que dice ser cierto- que los hombres han hecho sobre el pasado; sobre su pasado. Porque la historiografía es el mejor de los testimonios que podemos tener sobre las culturas desaparecidas, sobre la nuestra también, suponiendo que exista todavía y que la semi-amnesia de que parece adolecer no revele su muerte. Una sociedad no se descubre jamás tan bien como cuando proyecta tras de sí su propia imagen. La historia de Clío es la nuestra. [...] la dignidad de la historia, "ciencia humana", no está ni en su estatuto científico ni en su objeto humano, sino en la índole felizmente demasiado humana del historiador." (Carbonell, 1986: 8)

²³ Para iluminismo el progreso era acumulativo y se entendía en términos de cantidad y extensión; para el historicismo, en cambio, el progreso es selectivo-evolutivo y era aplicable al cambio de los pueblos como libre voluntad adquisitiva y transformadora, fundamento de una sociabilidad estable y sin desequilibrios.

y la perfectibilidad naturales del hombre, sino también en la obra de la divina providencia en y por las acciones del hombre, Herder se inclinaba naturalmente por la conclusión de que las potencialidades supremas del hombre se realizarán a pesar de todos los obstáculos y retrocesos que se den por el camino (Alonso Núñez, 1971: 99-101, 103-107; Copleston, 1996: 173-175).

La crítica romántica a la propuesta ilustrada de la historia enfatiza en esta inmutabilidad de la especie humana -por más que sus virtualidades se desplieguen en el tiempo- reivindicando la historia concreta, la de los individuos y la de los pueblos. Se historiza la historicidad. Las biografías individuales o el “espíritu de los pueblos” (*Volksgeist*) sustituyen de momento la abstracción de la naturaleza humana y, más tarde, al “espíritu del mundo” (*Weltgeist*). No obstante, por más conservadora que fuera esta crítica romántica, hay que reconocer su inspiración ilustrada, aunque fuera dirigida contra la Ilustración, ya que se llevaba al terreno de la historia la pretensión ilustrada de la autonomía del sujeto. Esta forma de “historicismo” aplica a la Ilustración la misma medicina que ésta aplicara más tarde a la metafísica premoderna. En efecto, si la Ilustración replica a la naturaleza trascendente de la premodernidad con una naturaleza inmanente, este historicismo opone a esa inmanencia natural el devenir histórico (Mate, 1993: 14).

La filosofía de la historia de Herder puede ser considerada, con base en lo anterior, como *saber ideográfico* (Castro, 1999: 93)²⁴ por dos razones fundamentales: primero, porque hace del tiempo el factor básico sobre el cual se despliega la vida social y cultural de los seres humanos: “La filosofía de la historia que sigue fielmente la cadena de la tradición, es, por lo tanto, la única verdadera historia de la humanidad, sin

la cual todos los acontecimientos externos del mundo no son más que humo o fantasmas espantosos” (Herder, 1959: 265); y segundo, por su pretensión de cientificidad, al concebir su filosofía como un *sistema analítico de la historia* muy propio, por cierto, de la filosofía idealista alemana desde Herder hasta el último Schelling: “El filósofo de la historia no puede basarse en una abstracción, sino únicamente en la historia, y si no ordena los innumerables hechos aislados bajo un punto de vista común, corre peligro de obtener resultados erróneos” (Herder, 1959: 219). Tenemos, entonces, que en la filosofía de la historia elaborada por Herder encontramos la *cultura* convertida en *objeto ideográfico* de conocimiento. Así las cosas, el concepto ideográfico de cultura jugó, durante el agitado ambiente intelectual y político del siglo XIX el papel de una cartografía destinada a ordenar, clasificar y codificar a las personas y a las sociedades, asignándoles no sólo un papel en el devenir de la historia, sino también una función en tanto que miembros orgánicos de la nación, y en tanto que ciudadanos obedientes a las políticas disciplinarias del Estado (Castro, 1999; Foucault, 1969: IV-V; White, 1992b: I- Cap. I).

V

No es extraño, entonces, que en la propuesta de Herder -bajo presupuestos ideológicos y políticos- las *naciones* sean presentadas como unidades *orgánicas*, es decir, como productos naturales, a la manera de árboles y plantas (1959: 279-280). Y, al igual que una planta, el Estado para Herder sería *telúrico*: nace de la tierra y guarda por ello una ligazón íntima con la geografía en donde el pueblo ha nacido y crecido. Un Estado no se inventa, nos dice Herder, sino que *se hereda*. Cuando el Estado se desliga culturalmente del pueblo, es decir,

²⁴ Según éste autor “los saberes ideográficos [...] hacen de las leyes que rigen la vida humana un producto del desarrollo histórico de la humanidad”.

cuando el Estado no es *nacional-popular*, como ocurre con los Estados cosmopolitas, se convierte en una *maquinaria*, en un ente sin vida y sin raíces telúricas, que se sostiene exclusivamente mediante la ayuda del absolutismo y la tiranía militar (1959: 283-284):

“La naturaleza educa a las familias; de ahí que el estado más natural sea también un pueblo con un carácter nacional. Éste se conserva por miles de años y puede desarrollarse con mayor naturalidad si el príncipe respectivo se empeña en ello; pues un pueblo es una planta natural lo mismo que una familia, sólo que ostenta mayor abundancia de ramas. Por consiguiente, nada se opone tanto al fin de los gobiernos como esa extensión antinatural de las naciones, la mezcla incontrolada de estirpes y razas bajo un solo cetro. El cetro de un hombre es muy débil y pequeño para reunir partes tan heterogéneas. Se los aglutina unos con otros dentro de una máquina precaria que se llama máquina estatal, sin vitalidad intrínseca ni simpatía de los componentes. Reinos de esta índole que tan problemático hacen el título de padre de la patria a cualquier monarca, aunque fuera el mejor, ocupan en la historia el lugar de aquellos símbolos monárquicos en el sueño del profeta, donde la cabeza del león se une con la cola del dragón y el ala del águila con la pata del oso en un conglomerado estatal que lo es todo menos patriótico. En ocasiones, tales máquinas, cual otros caballos de Troya, forman un frente común garantizándose mutuamente la inmortalidad, siendo así que carentes de un

carácter nacional no poseen vida auténtica y a los que viven dentro de ellas, unidos a la fuerza, sólo una maldición del destino podría condenar a la inmortalización de su desgracia.” (Herder, 1959: 285)

En consecuencia, para Herder un buen gobernante no es aquel que busca transformar a su pueblo en otra cosa diferente a lo que por naturaleza es, sino el que es capaz de ajustar las instituciones políticas a la cultura del pueblo²⁵; en últimas, la cultura hace los Estados, la naturaleza hace las naciones. De manera que las “instituciones naturales” propias de una nación se caracterizan para Herder por su “organicidad”: todos los individuos gozan de su propio lugar y son miembros del conjunto social como un todo orgánico que se autorregula y busca la armonía global. Mientras que en las “instituciones artificiales” del Estado ilustrado, los individuos son piezas intercambiables, elementos sin valor propio y personalidad en la pretendida totalidad social (1959: 284-286). Y para el posterior movimiento ideológico romántico esta diferencia será uno de los aportes fundamentales para el desarrollo de su propuesta nacionalista.

De acuerdo con el ya comentado espíritu insurreccional de su pensamiento, esta crítica de Herder al despotismo ilustrado y al Estado “artificial” es también la crítica a la visión liberal de la sociedad y el Estado propios de su época y contexto socio-histórico²⁶, al concepto

²⁵ “Todos los gobernantes cristianos se llaman instituidos ‘por la gracia de Dios’ confesando con ello que han llegado a ceñir la corona no por sus propios méritos, que mal pudieron tener antes de su nacimiento, sino por el beneplácito de la Providencia que los hizo caer en esta posición. El mérito tienen que adquirirlo con su propio trabajo; con él tienen que justificar, en cierta manera, a la Providencia que los juzgó dignos de su alto cargo, porque el oficio del príncipe no es otro que el de ser Dios entre los hombres, genio superior con figura mortal. Cual estrellas en la noche oscura de los gobernantes comunes, rutilan los pocos que comprendieron tan extraordinaria vocación y confortan al desorientado peregrino de la historia política en su triste excursión.” (Herder, 1959: 286)

²⁶ En los últimos lustros del siglo XVIII -a quince años de desatarse la Revolución Francesa-, la nación germánica estaba dividida en una amalgama de estados (*Kleinstaaterei*), unos bajo el Imperio Austriaco, otros bajo el Reino Prusiano, y otros, autónomos. El feudalismo estaba vivo, aunque en Prusia coexistía con una monarquía centralista y militante, creadora de una vasta burocracia estatal, que sin duda alguna motivó el desencadenamiento de la postura antiilustrada por parte de Herder y los demás teorizadores románticos e idealistas. No obstante esta situación, los alemanes irían cobrando conciencia de una nacionalidad compartida. Pero esa conciencia, en la época de Herder es aún sólo cultura, sólo propuestas optimistas, y de momento se llega a la conclusión de que Alemania es una *Kulturnation* frente a las *Staatnationen* del resto de Europa, salvo, por supuesto, Italia Giner (2002: 366-368).

meramente jurídico y abstracto de nación, al concepto de pueblo como mera suma aritmética de individuos teóricamente iguales y movidos por parecidas pretensiones. Piensa que sobre estos conceptos vacíos se edifica un Estado que esconde grandes injusticias bajo las consignas de libertad y armonía social, *laissez faire, laissez passer*. Herder, además, acusa a ese Estado de haber nacido por la fuerza y la guerra, ser el resultado no de un contrato social pacífico entre individuos iguales sino de la destrucción del substrato comunitario previo. Lo califica de "monstruo" (*Ungeheuer*) porque está unido a "punta de lanza" y por querer abarcar "cien pueblos y ciento veinte provincias" (1959: 368). Desprecia -al contrario de Kant- lo que puede aportar a sus súbditos (recordemos: la ley, el orden social, el derecho, la moral, la paz) ya que su artificialidad violenta el espíritu del pueblo (*Volksgeist*) y remarca la contrapartida a esperar por lo que considera sus ínfimos servicios: "todo cuanto el Estado puede darnos será siempre artificial (*Kunstwerkzeuge*), pero, por desgracia, puede robarnos algo mucho más esencial: ¡a nosotros mismos!" (Herder, 1959: 256). También para Herder el despotismo conlleva la degeneración del pueblo, que termina adorando a aquél que lo tiraniza (1959: 283-285). Coincide incluso en señalar que cuanto más se incrementa la artificialidad del Estado, más crecen los peligros (1959: 255). Para él la conclusión es clara: lo que el hombre ha hecho, que no la naturaleza, es decir las instituciones artificiales, el hombre mismo lo puede deshacer o rehacer si le place. El Estado es obra de los hombres, aunque muchas veces obre en contra de ellos mismos. Es un producto artificial y no responde al ser natural de la humanidad, por ello nada imposibilita su transformación, el levantamiento contra su despotismo. Aún

más, el hombre plenamente integrado en la comunidad, consciente de que coinciden el bien común y el bienestar personal, tiene el derecho y el deber de liberarse de los males que le afligen a él y a la colectividad (Herder, 1959: 518; Mayos, 2004: 146-148).

Así las cosas, de acuerdo con la cartografía ideográfica de Herder, los pueblos, las naciones, están constituidos por un *alma individual* que se manifiesta fundamentalmente en el idioma materno. El desarrollo del idioma materno es, por tanto, el presupuesto fundamental de la nacionalidad (1959: 273-274).²⁷ Como expresión máxima del genio de la lengua, la literatura se convierte así en la expresión más pura del carácter nacional, cuyo argumento supremo descansa en lo orgánico, en lo vivo, en lo palpable, y que establece al mismo tiempo, un contacto entre principios individuales y principios colectivos. Además, muy ligado a la importancia del desarrollo de una *literatura nacional*, gracias al pensamiento herderiano el Romanticismo bajo ópticas estéticas eligió como fuente básica lo más próximo a la percepción sensorial: el yo, el individuo, lo particular y sus contornos. También la apreciación de la inspiración libre y espontánea, los impulsos pasionales, el acondicionamiento histórico y geográfico en la vida de los hombres y los pueblos, en fin, la literatura como evocación de un pasado nacionalista y como propaganda para un futuro progresista. El intento por individualizar los pueblos se expresaría en un culto a los nacionalismos. Son aspectos que poseen un fondo de armonía entre lo subjetivo y lo objetivo que se expresa en efusiones indefinidas (Anderson Imbert, 1954; Carrilla, 1975; Franco, 1980; González Stephan, 1987).

²⁷ Así por ejemplo, Grecia no hubiera podido ser lo que fue si no hubiera expresado su sentir más profundo a través de la lengua griega. Grecia fue grande porque logró constituir una *mitología nacional*, un conjunto de representaciones y simbolismos sobre la vida y el mundo, que reflejaban fielmente el carácter del pueblo griego, la geografía en donde se desplegaba su vida, el tipo de relaciones sociales que lo constituían. Y aquí jugaron un papel fundamental los poetas, los verdaderos articuladores del idioma materno. Homero fue para Grecia lo que Shakespeare para Inglaterra, Goethe y Schiller para Alemania o Cervantes para España: todos ellos fueron verdaderos "padres de la nacionalidad".

Todo lo anterior, en sí mismo, podía resultar en una fútil nostalgia del pasado, en un anhelo, por ejemplo, de resucitar la Edad Media o la Antigüedad Clásica; pero de hecho esa tendencia no se desarrolló a causa de la otra faceta del Romanticismo, a saber, la concepción de la historia como progreso, como desarrollo de la razón humana o de la educación de la humanidad.²⁸ De esta manera se contrarrestó la tendencia de la Ilustración de preocuparse tan sólo del presente y del pasado más reciente, y la gente se inclinó a pensar en el pasado como todo él digno de estudio y como integrando una totalidad. El radio de acción del pensamiento histórico se ensanchó enormemente y los historiadores comenzaron a pensar en toda la historia del hombre como en un proceso único de desarrollo desde su principio en el salvajismo hasta su final en una sociedad perfectamente racional y civilizada (Collingwood, 1952: 108-110).

VI

De este modo, la semilla ideológica inspirada por Herder impregnó todo el movimiento romántico del siglo XIX y fue un poderoso estimulante para todo el pensamiento nacionalista de la Europa central y oriental de principios de siglo, y en particular para los jóvenes intelectuales eslavos, en cuyo pueblo Herder había centrado toda su admiración. El Romanticismo posterior

comportó un renacimiento lingüístico y literario sin precedentes en la historia europea, pero comportó también un renacimiento en muchos otros campos de las ciencias humanas y sociales.²⁹ En todas partes se recopilaban y editaban documentos del pasado y de las formas culturales del lenguaje, así como del impacto del medio geográfico en los grupos sociales; el pueblo empezó a sentir un renovado interés por su propia historia y su territorio, y éstos se convirtieron también en un instrumento cultural de exaltación nacionalista. Por primera vez, fuentes como la literatura y la poesía, la música y las artes tuvieron un importante y respetable papel para la reconstrucción de la historia.

Por otra parte, junto con la historia surgió una nueva escuela jurídica romántica³⁰, interesada en estudiar el derecho específico de cada pueblo. El derecho era considerado como fruto de la conciencia de cada pueblo, que lo creaba a su semejanza y según sus necesidades. Sobre la base de la reflexión histórica y jurídica la producción filosófica encontró un fértil terreno para la sistematización de las propuestas características del agitado siglo XIX, la mayoría de las cuáles identificadas por el sufijo final *ismo*, -el cual denota un permanente estado de transición-, dentro de las cuáles tomaron profunda importancia el *liberalismo*, el *conservatismo*, el *nacionalismo*, el *idealismo* y el *historicismo*, en especial por sus profundas interrelaciones con el Romanticismo ideológico³¹. Por último,

²⁸ Bajo esta perspectiva, los románticos concebían el valor de una etapa pasada de la historia, como por ejemplo la Edad Media, de doble manera: en parte como algo de valor permanente en sí mismo, como logro único del espíritu humano, y en parte como tomando su lugar en un curso de desarrollo que conduce hacia cosas aun más valiosas.

²⁹ Así, por ejemplo surgió, de una parte, una nueva escuela histórica interesada en buscar en el pasado las señas de identidad nacional colectiva, sintetizadas en formas narrativas que se interesaban tanto en desenmarañar el entramado sociocultural presente en la riqueza de la lengua y geografía de cada pueblo, como en construir figuras metafóricas de personajes heroicos como los propulsores de los cambios históricos, a propósito del legado del particularismo romántico. La nueva escuela histórica romántica tuvo su epicentro en Francia, a la cabeza de Jules Michelet como su figura más representativa, difuminándose por el resto de Europa en consonancia con las necesidades ideológicas y discursivas de los procesos nacionalistas que se fraguaron a lo largo de la primera mitad del siglo XIX. En tal sentido, tomó una especial relevancia la acción difusora y propagandística del movimiento romántico por parte del líder carbonario italiano Giuseppe Manzini, inicialmente en los estados italianos y posteriormente en el resto de Europa. Historiadores pioneros de la tendencia romántica también serían en Inglaterra Thomas Carlyle y en Alemania Georg Niehbur.

³⁰ Cuyo epicentro estuvo en Alemania a la cabeza de los juristas Friedrich Karl von Savigny y Johann Gottlieb Fichte.

³¹ La figura relevante en dicha operación es Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

los estudios filológicos y literarios de Herder iniciaron también una oleada general de interés por las canciones populares y por el folclore de los pueblos, en especial de aquellos en condición de subordinación o dominación ideológica o política, o en proceso de configurar sus lineamientos socioculturales y políticos (Delannoï y Taguieff, 1993: 45-52; Pagès Blanch, 1991: 23-24).

Con lo expuesto hasta aquí podemos afirmar que el Romanticismo fue un movimiento muy complejo y múltiple. Es tan múltiple porque en él se fundan y se desarrollan todas las oposiciones de que aquí hemos hablado. En el Romanticismo encuentran cobijo representantes de las más contradictorias convicciones: conservadores y revolucionarios, partidarios de la razón, partidarios del espíritu y partidarios de la naturaleza; filósofos, artistas, poetas, historiadores, literatos, políticos, juristas, etc. Por eso, al principio resulta complejo definir en palabras claras dicho movimiento, precisamente porque quiere vivir el caos mismo de pensamientos contradictorios dominantes en su tiempo, sin preocuparse de buscar un punto de vista fijo que pueda poner límite a la exuberancia de ese caos. Por eso puede llamarse romántico casi todo lo que hemos indicado aquí como propiedades contradictorias de la época (Walzel, 1956: 270). No obstante, a pesar de esta naturaleza *ecléctica*, lo que hemos argumentado en las líneas precedentes es que el Romanticismo posee desde sus orígenes una sólida base epistemológica y analítica que a la postre le permitió no solamente su posterior apogeo como movimiento cultural, sino extender sus ramas hacia manifestaciones ideológicas y políticas.

VII

Para el pensamiento hispanoamericano de la época post-independentista las teorías románticas van a tener consecuencias fecundas, ya que estimularán de manera conceptual y metodológica a que se comprendieran las culturas americanas como resultado de condiciones propias y a estudiarlas y valorarlas en cuanto tales, siendo a la vez instrumentos de lectura eficaces por parte de las elites de los países del Cono Sur a la hora de plantear proyectos de carácter nacionalista, sobre todo a partir de la década de 1830³². No obstante, hay que tener presente que el posible impacto del Romanticismo sobre el pensamiento político y el nacionalismo hispanoamericano, fue una de las múltiples fuentes de inspiración que los escritores del período post-independentista emplearon con el fin de analizar sus respectivas realidades y plantear las estrategias que permitieran los cambios anhelados una vez conseguida la independencia política de España (González Stephan, 1987: 110). Los aspectos románticos que más se destacaron en Hispanoamérica fueron una intensa valoración de la subjetividad basada en el yo y lo particular; la búsqueda de la originalidad a través de la apreciación del paisaje, del medio geográfico y la interacción de éste con los distintos grupos humanos que habitan en él; las maneras de vivir en las diferentes circunstancias sociales e históricas; la fe en el genio nacional y en las personalidades relevantes de la historia; la ruptura con normas o formalismos que opacan la originalidad de los pueblos; la exaltación de la espontaneidad; el entusiasmo por la libertad y la ambición por un progreso liberal, donde el pasado es evocado y rescatado con el fin de instaurar una nacionalidad acorde con dicho empeño (Anderson Imbert, 1954:

³² Esta hipótesis la he venido trabajando de manera particular sobre los casos de Cuba, Chile y Argentina (Villamil, 2001, 2005a, 2005b, 2006).

237, 240; Franco, 1980: 95-96). Igualmente, célebre fue el debate académico en torno a temas de filosofía de la historia e historiografía desarrollado en Chile a mediados del siglo XIX con la participación de personajes como Bello, Alberdi, Mitre, López, y Lastarria, y en donde se percibe el impacto de las obras de Cousin, Quinet y Herder en las elaboraciones que dichos autores escribieron, especialmente bajo la forma de *Memorias*. Características similares tuvo la sistematización de la idea de nación que paulatinamente construyeron los integrantes de la *Joven Argentina* a través de la escritura de obras paradigmáticas como las *Bases [...]* y el *Fragmento preliminar al estudio del derecho* de Alberdi, el *Dogma Socialista* de Echeverría y la posterior *Constitución de la Confederación Argentina* de 1853. Por último, a nivel literario, sociológico e historiográfico, sobre todo en Chile y Argentina, a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX tomó vigor un conjunto de trabajos que por sus características han constituido el denominado *naturalismo histórico*, cuyas obras paradigmáticas son el *Facundo [...]* de Sarmiento, *El matadero* de Echeverría, las obras literarias *gauchescas* y la historiografía política liderada por Bello, Mitre y López. Hablamos, pues, de un vasto programa investigativo cuya resolución aún esta en proceso.

Conclusiones

Las teorías de Herder fueron enriqueciendo paulatinamente el proceso de secularización de la disciplina histórica durante los primeros lustros del siglo XIX, dando como resultado la implantación de la *Historia Analítica* en contraposición de la *Historia-Sistema*, proceso en el cual se abandona el marcado trasfondo providencialista y especulativo de ésta última, para adoptar como base crítica e interpretativa al saber empírico que caracteriza a la primera. No obstante, tanto en Herder, como en dicho proceso de secularización, la renuncia a los planteamientos teleológicos de

la historia-sistema, amparados en postulados judeocristianos, es lenta y con marcadas contradicciones, por cuanto la aspiración era, y sigue siendo, desplazar la fe por la razón, en cuanto herramienta básica del conocimiento histórico que persigue hallar sentido al tiempo, a la existencia y al devenir humanos, es decir, la racionalización de la historia y de la realidad que pretende reconstruir y recrear como parte configurante de la modernidad. Tal aspiración permite vislumbrar dos tendencias tanto en el proceso general de secularización inmerso en la época, como en la propuesta herderiana: el despliegue de la *sensibilidad histórica*, con el descubrimiento de lo histórico como una noción global que se indaga en lo particular y posibilita un saber viendo la subjetividad en la historia; y la *historia racionalista*, que en su modalidad ilustrada describe la historia generalizadamente desde la razón con su programa realizador de mejoría humana y libertad, viendo la historia en la razón a la luz de la idea de progreso ascendente. Aunque sus intentos originales de considerar la historia filosóficamente son propios de su período histórico, su incidencia problemática en la conciencia filosófica y en la histórica se abre y continúa en tratamientos posteriores.

El desarrollo de la síntesis también permitió demostrar que el pensamiento de Herder configuró la base conceptual y doctrinaria del Romanticismo, a partir de la formulación o replanteamiento de términos como providencialismo, plan, medio natural, teoría del medio telúrico-histórico; progreso, educación, evolución; humanidad, ideal, naturaleza humana; sensualismo, originalidad, lengua y poesía; particularismo, el yo, la nación; genio o espíritu nacional, nacionalidad, época, pueblo. Con base en esta heterogénea red conceptual e ideográfica Herder desarrolló la teoría de que la nación es un organismo telúrico, producto de la herencia común de una misma lengua y una misma historia; de esta manera, la nación como comunidad nacional se fundamentaría en el espíritu del pueblo o alma

colectiva -*Volksgeist*- cuyas manifestaciones se concretan en la potencialidad de la lengua, la geografía, la poesía, las artes, las tradiciones, etc. Así, las naciones no se diferencian por el tipo de sociedad o de organización política sino por los lenguajes, las literaturas, la educación, las costumbres y las instituciones a partir de las cuales la nación forja un alma, destinada a perpetuarse de generación en generación. Todas estas semillas ideológicas inspiradas por Herder impregnaron todo el movimiento cultural y nacionalista romántico del siglo XIX, siendo tarea de los filósofos, historiadores y políticos alemanes y franceses de la primera mitad de dicho siglo, dotar al Romanticismo de toda su profundidad analítica y expresiva como movimiento ideológico, cultural y político, presentándose conjuntamente sus contribuciones en la producción literaria, en el arte, en la valoración de la sociedad y en el pensamiento filosófico e histórico.

En este sentido, el Romanticismo europeo debe ser considerado, más que como un movimiento literario, como un vasto plan ideológico de la Europa moderna por quebrantar un sistema único y total como el movimiento ilustrado, para fragmentarlo en lo múltiple e individualizante y asegurar por ese medio la liberación del hombre y el autodeterminismo de pueblos y naciones. El plan, desde luego, comprendía la expansión al Nuevo Mundo, tanto en términos de revolución como de conquista, a la vez, político económico, social y cultural.

Bibliografía

Fuentes primarias

- Cousin, Victor (1991). *Cours de Philosophie. Introduction à l'histoire de la Philosophie* (París: 1828). Texte revu par Patrice Vermeren. Paris. Librairie Arthème
- Fayard. Corpus des Œuvres de Philosophie en Langue Française.
- Herder, Johann Gottfried von (1959). *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. Buenos Aires. Editorial Losada. Traducción de J. Rovira Armengol.
- Herder, Johann Gottfried von (1827-1828). *Idées sur la philosophie de l'humanité*. 3 vol. Traducción y Prólogo por Edgar Quinet. Paris. F. G. Levrault.
- Herder, Johann Gottfried von (1982). "Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad. Contribución a otras muchas contribuciones del siglo". *Obra Selecta*. Traducción y notas por Pedro Ribas. Madrid. Ediciones Alfaguara. p. 273-367.
- Kant, Immanuel (1987). "Recensiones sobre la obra de Herder 'Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad'". *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid. Editorial Tecnos S.A. Colección Clásicos del Pensamiento. p. 25-56. Traducción de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo.
- Necker Baronesa de Staël Holstein, Anne Louise Germaine (Madame de Staël) (1947). *Alemania*. Buenos Aires. Espasa-Calpe S.A. Colección Austral. Traducción de Manuel Granell.
- Alberini, Coriolano (1966). *Problemas de la historia de las ideas filosóficas en la Argentina*. Prólogo de Rodolfo Agoglia. La Plata. Universidad Nacional de La Plata. Instituto de Estudios Sociales y del Pensamiento Argentino.
- Alonso Núñez, José Miguel (1971). *El pensamiento historiográfico alemán en el siglo XVIII. Investigaciones sobre*

Fuentes secundarias

Agoglia, Rodolfo et al. (1948). *Vico y Herder. Ensayos conmemorativos del segundo centenario de la muerte de Vico y del nacimiento de Herder*. Buenos Aires. Universidad de Buenos Aires. Sección de Filosofía.

- Herder y los orígenes de la filosofía de la historia. Madrid. Universidad de Madrid. Facultad de Filosofía y Letras.
- Anderson Imbert, Enrique (1954). *Historia de la literatura hispanoamericana. vol. I*. México. Fondo de Cultura Económica. Colección Breviarios.
- Astrada, Carlos (1944-1945). "El pensamiento filosófico-histórico de Herder y su idea de humanidad". *Revista Humanidades*. La Plata. Universidad Nacional. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Tomo XXX. p. 21-36.
- Benz, Ernest (1978). *Johann Gottfried Herder: 1744-1803*. Bonn. Inter Naciones. Traducción de Ernesto Garzón-Valdés.
- Berlin, Isaiah (1979). *Contra la corriente. Ensayos sobre la historia de las Ideas*. México. Fondo de Cultura Económica. Traducción de Hero Rodríguez Toro.
- Berlin, Isaiah (2000a). *Las raíces del romanticismo*. Madrid. Grupo Santillana de Ediciones. Traducción de Silvia Marí.
- Berlin, Isaiah (2000b). *Vico y Herder. Dos estudios en la historia de las ideas*. Madrid. Ediciones Cátedra. Colección Teorema. Traducción de Carmen González del Tejo.
- Bermejo Barrera, José Carlos (1987). *El final de la historia. Ensayos de historia teórica*. Madrid. Ediciones Akal Universitaria. Serie Interdisciplinar.
- Bréhier, Émile (1944). *Historia de la Filosofía. Tomo segundo: Filosofía Moderna y Contemporánea*. Prólogo de José Ortega y Gasset. Buenos Aires. Editorial Sudamericana. Traducción de Demetrio Nández.
- Briggs, Asa y Clavin, Patricia (2000). *Historia Contemporánea de Europa 1789-1989*. Barcelona. Editorial Crítica. Traducción de Jordi Ainaud.
- Carbonell, Charles-Oliver (1986). *La historiografía*. México. Fondo de Cultura Económica. Colección Breviarios. Traducción de Aurelio Garzón del Camino.
- Carrilla, Emilio (1975). *El Romanticismo en la América Hispánica, Tomo I*. Madrid. Editorial Gredos. Biblioteca Romántica Hispánica.
- Castro, Santiago (1999). "Fin de la modernidad nacional y transformaciones de la cultura en tiempos de globalización". Barbero, Jesús Martín et al. (Editores). *Cultura y Globalización*. Bogotá. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Centro de Estudios Sociales. p. 78-102.
- Collingwood, R. G. (1952). *Idea de la Historia*. México. Fondo de Cultura Económica. Traducción de Edmundo O'gorman y Jorge Hernández Campos.
- Copleston, Frederick S. I. (1996). *Historia de la Filosofía. vol. VI: De Wolff a Kant*. Barcelona. Colección Ariel Filosofía. Traducción de Manuel Sacristán.
- Delannoï, Gil y Taguieff, Pierre-André (Compiladores) (1993). *Teorías del Nacionalismo*. Barcelona. Ediciones Paidós. Traducción de Antonio López Ruiz.
- Dujovne, León (1959). *La Filosofía de la Historia desde el Renacimiento hasta el siglo XVIII*. Buenos Aires. Ediciones Galatea. Colección El hombre, la sociedad y la historia.
- Foucault, Michel (1969). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las Ciencias Humanas*. México. Siglo XXI Editores. Teoría y Crítica. Traducción de Elsa Cecilia Frost.
- Franco, Jean (1980). *Historia de la Literatura Hispanoamericana. A partir de la Independencia*. Barcelona. Editorial Ariel. Traducción de Carlos Pujol.
- Gellner, Ernest (1988). *Naciones y Nacionalismo*. Madrid. Alianza Editorial. Colección Alianza Universidad. Traducción de Javier Setó.
- Gerold, Karl Gustav (1978). *Johann Gottfried Herder, 1803/1978*. Bonn. Inter Naciones. Traducción de Eduardo Espert.
- Giner, Salvador (2002). *Historia del Pensamiento Social*. Barcelona. Editorial Ariel. Colección Ariel Historia.
- Goetz, Walter (Director) (1956). *Historia Universal. Desarrollo de la Humanidad en la Sociedad y el Estado, en la Economía y la Vida Espiritual. Tomo VII: La Revolución Francesa, Napoleón y la Restauración (1789-1848)*. Madrid. Espasa Calpe. Traducción de Manuel García Morente.

- González Stephan, Beatriz (1987). *La historiografía literaria del liberalismo hispanoamericano del siglo XIX*. La Habana. Ediciones Casa de las Américas.
- Kohn, Hans (1949). *Historia del Nacionalismo*. México. Fondo de Cultura Económica. Traducción de Samuel Cosío Villegas.
- Lehmann, Rudolf (1929). *Herder y su ideal de humanidad*. Madrid. Ediciones de la Lectura. Traducido por Rosario Fuentes.
- Loaiza Cano, Gilberto (1998). "La formación de la cultura política de la exclusión en América Latina durante el siglo XIX". Arango, Luz Gabriela et al. (Editores). *Cultura, política y modernidad*. Bogotá. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Centro de Estudios Sociales. p. 196-213.
- Mate, Reyes (Editor) (1993). *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. vol. 5: Filosofía de la Historia*. Madrid: Editorial Trotta. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 310 p.
- Martínez de Sas, María Teresa (1990). *Las Claves de la Restauración y el Liberalismo 1815-1848*. Barcelona. Ed. Planeta. Colección *Las Claves de la Historia*. n° 23.
- Mayos Solsana, Gonçal (2004). *Ilustración y Romanticismo. Introducción a la polémica entre Kant y Herder*. Barcelona. Herder Editorial.
- Meinecke, Friedrich (1943). *El historicismo y su génesis*. México. Fondo de Cultura Económica. Versión de José Mingarro y San Martín y Tomás Muñoz Molina.
- Mondolfo, Rodolfo (1946). "Humanismo y Nacionalismo en Herder". Mondolfo, Rodolfo. *Ensayos críticos sobre filósofos alemanes*. Buenos Aires. Ediciones Ponán. Serie Panorama de la Filosofía de la Cultura IV. p. 61-90.
- Pagès Blanch, Pelai (1991). *Las Claves del Nacionalismo y el Imperialismo 1848-1914*. Barcelona. Editorial Planeta. Colección *Las Claves de la Historia*. n° 24.
- Pucciarelli, Eugenio (1950). "Herder y el nacimiento de la conciencia histórica". Herder Johann Gottfried von. *Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad. Contribución a otras muchas contribuciones del siglo*. Buenos Aires. Editorial Nova. p. 11-23.
- Reale, Giovanni y Antiseri, Darío (1995). *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico. Tomo Tercero: Del Romanticismo hasta hoy*. Barcelona. Editorial Herder. Traducción de Juan Andrés Iglesias.
- Rémond, René (1976). *Introdução à História de Nosso Tempo. vol. 2: O Século XIX 1815-1914*. São Paulo. Editora Cultrix.
- Sevilla, José (1993). "El concepto de filosofía de la historia en la modernidad". Mate, Reyes (Editor). *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. vol. 5: Filosofía de la Historia*. Madrid. Editorial Trotta. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. p. 65-84.
- Solsana, Gonçal (1991). "Teoría política de Kant y Herder: Despotismo ilustrado y legitimidad de la Revolución". Bello, Eduardo (Editor). *Filosofía y Revolución. Estudios sobre la Revolución Francesa y su recepción filosófica*. Valencia. Universidad de Murcia. Grupo de Investigación "La Filosofía y los procesos sociohistóricos contemporáneos". p. 137-156.
- Torres, Carlos Arturo (1997). *Estudios de crítica moderna. Estudios Ingleses - Estudios Americanos- Estudios Varios*. Tunja. Academia Boyacense de Historia.
- Villamil Carvajal, Ronald (2006). "Contribuciones del pensamiento de Herder al Romanticismo y a la Historia Universal del siglo XIX". Colección *Cuadernos del CES*. n° 16. Bogotá. Universidad Nacional de Colombia. Centro de Estudios Sociales CES.
- Villamil Carvajal, Ronald (2005a). *Recepción y Apropiación de la Filosofía de la Historia de Herder y del Nacionalismo Romántico por parte de la Joven Argentina del siglo XIX*. Trabajo de Grado para optar al título de Historiador. Director: Roch Charles Little. Bogotá. Universidad Nacional de Colombia. Carrera de Historia.
- Villamil Carvajal, Ronald (2005b). "La filosofía romántica de la historia de Herder y sus aportes a la Joven Argentina del siglo XIX". *Revista Historia Crítica*. Bogotá. Universidad de Los Andes. n° 30. p. 139-161.
- Villamil Carvajal, Ronald (2001). "El pensamiento de Herder y su influjo sobre la Nueva Generación Romántica de la Argentina". *Suma Cultural. Revista de Cultura Contemporánea*. Bogotá. Fundación Korand Lorenz. n° 4. p. 127-149.

Weill, Georges (1961). *La Europa del siglo XIX y la Idea de Nacionalidad*. México. Editorial Hispano Americana. XIX. Traducción de José López Pérez.

Weiler, Vera (2001). "Sobre Historia Mundial Hoy". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura (ACHSC)*. Bogotá. Universidad Nacional de Colombia. Departamento de Historia. n° 28. p. 185-208.

White, Hayden (1992a). *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. Barcelona. Editorial Paidós. Traducción de Jorge Vigil Rubio.

White, Hayden (1992b). *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México. Fondo de Cultura Económica.