



Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

Colegio de Filosofía

Sistema de Universidad Abierta

LA HISTORIA COMO CREACIÓN DEL SER HUMANO EN LA FILOSOFÍA DE JOHANN GOTTFRIED HERDER

Tesis que presenta

Andrés Inurreta Acero

Para optar por el título
de licenciado en filosofía

Asesor: Mtro. Rogelio Alonso Laguna García

Agosto 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Vivimos en un mundo que
nosotros hemos creado
Johann Gottfried Herder

Soy lo que hay aquí. Lo soy todo:
Lo que es, lo que era, lo que será.
Ningún mortal ha levantado mi velo.
Es único, y a esta individualidad
deben su ser todas las cosas.
Ludwig Van Beethoven

No, no es la solución
tirarse bajo un tren como la Ana de Tolstoy
ni apurar el arsénico de Madame Bovary
ni aguardar en los páramos de Ávila la visita
del ángel con venablo
antes de liarse el manto a la cabeza
y comenzar a actuar.

Ni concluir las leyes geométricas, contando
las vigas de la celda de castigo
como lo hizo Sor Juana. No es la solución
escribir, mientras llegan las visitas,
en la sala de estar de la familia Austen
ni encerrarse en el ático
de alguna residencia de la Nueva Inglaterra
y soñar, con la Biblia d los Dickinson,
debajo de una almohada de soltera.

Debe haber otro modo que no se llame Safo
ni Melisalina ni María Egipcíaca
ni Magdalena ni Clemencia Isaura.
Otro modo de ser humano y libre.

Otro modo de ser.

Rosario Castellanos, Meditación en el umbral

Índice

Agradecimientos [p.3]

Abreviaturas y traducciones de las obras de Johann Gottfried Herder [p.8]

Introducción [p.9]

1. La Filosofía de la Historia de Johann Gottfried Herder [p.12]

1.1 Dios, Naturaleza, Fuerza

1.2 La naturaleza humana

1.2.1 Cuerpo e historia

1.2.2 Lenguaje e historia

1.2.3 *Bildung* y palingenesis

1.3 La estructura finito-infinito de la historia

1.4 *Humanität* y heterogonía de los fines

1.5 La historia como proceso de autoconocimiento

2. El sujeto de la historia [p.46]

2.1 Dios y la historia

2.1.2 Providencia divina y desarrollo de la *Humanität*

2.2 Destino y libertad

2.2.1 Libertad y determinación en Herder y Leibniz

2.2.2 Libertad negativa y libertad positiva en Herder

2.3 El pueblo y el individuo

2.3.1 Individualidad

2.3.2 El Pueblo como individuo

2.3.3 La formación del individuo en su pueblo: tradición y asimilación

2.3.4 El individuo y su pueblo

3. El genio [p.102]

3.1 Shakespeare, la teoría del genio de Herder

3.1.2 El genio y la verdad

3.1.3 El genio y la historia

3.2 Beethoven y la Revolución en la *Sinfonía número 3 en Mi bemol o la Heroica*, op. 55

3.2.1 Beethoven y la reunificación alemana en 1989

3.3 Rosario Castellanos: otra forma de ser

3.3.1 La mujer como posible sujeto de la historia en la obra de Johann Gottfried Herder

3.3.2 La mujer en México a principios del siglo XX: Rosario Castellanos, entre las Sufragistas y la Nueva Ola.

3.3.3 Sobre cultura femenina: las bases de las preocupaciones de Rosario Castellanos y la perspectiva de género como categoría crítica de la mujer mexicana.

3.3.4 La abnegación no es una virtud. La libertad de la mujer como parte del proyecto de nación de individuos libres.

3.3.5 Mujer que sabe latín...

3.3.6 El legado de Rosario Castellanos

3.4 El genio como sujeto de la historia

Conclusiones generales [p.168]

Fuentes consultadas [p.172]

Agradecimientos

Esta tesis fue realizada gracias a la beca recibida en el marco del Programa UNAM-DGAPA-PAPIIT IN 403017 'Sofística y Pragmatismo'.

Pocas veces he podido dejar testimonio de estar agradecido y son tantas las veces que he sentido estarlo. Me han preguntado si agradezco a la vida; pero qué otra cosa es la vida sino los otros. Desde el comienzo de la existencia, la mía, he sido acompañado por los otros. Así mi gestación se ha debido a un acto biológico que para nuestra especie dispone a dos individuos, los cuales, con la ingenuidad de los que no saben lo que hacen, destinan sus energías para extender la humanidad en otro cuerpo. Con dos comienza la existencia. En mi cuerpo puedo ver su rastro. Pero estos rasgos que me componen no les han pertenecido sólo a dos. Detrás de éstos hay una cadena de vidas extendiéndose hasta los primeros seres que se pusieron en pie sobre dos extremidades y vieron el cielo; y de ellos salieron palabras para expresar lo visto. Comienzo entonces con quienes han unido en mí a los otros que no podrán leer estas líneas.

A mis padres, Fabiola Acero y Eduardo Inurreta, agradezco que cometieron al menos tres imprudencias; primero, enamorarse; segundo, concebirme y criarme; tercero, dejarme estudiar filosofía. De ustedes he recibido amor (con el peso radical de ésta palabra) en cada momento. Sin él yo no podría. Particularmente, a mi mamá le debo el interés por la filosofía vía sus libros de teología; y a mi papá, el empeño por aprender cosas nuevas.

Mis hermanos han sido siempre los compañeros de mis dichas y tristezas. Karla, Rodrigo, Daniel y Mariana, agradezco su aceptación, paciencia, tenacidad, apertura, sinceridad, ingenio y buen humor. Por cada una de estas cosas hay una gratitud inmensa que me apena de sobre manera no abarcarla con palabras. De igual forma, no alcanzo a expresar lo preciado de su cercanía.

Con Karla llegaron tres más a la familia. Aaron Morales, su esposo, y sus dos hijos, Patricio y Aitana. Ustedes cuatro son la ternura que pone pausa a la incertidumbre.

Mi familia es mi *imagen de mundo*. Alrededor de ella están mis amistades.

Comienzo con aquellos que comparten el *pathos* de la filosofía.

A mis compañeros del Seminario de Sofística y Pragmatismo agradezco los momentos en los que la solemnidad institucional (que no la seriedad) se rompe a causa de la familiaridad con la que ya nos tratamos. Han sido alrededor de dos años en los que me he maravillado del conocimiento e inteligencia que ustedes demuestran en cada sesión. Desde un comienzo me hicieron darme cuenta de que ignoro demasiado; pero cada semana aprendo algo nuevo de ustedes.

A la Dra. Mónica Gómez, directora de dicho seminario, por aceptarme en el grupo de trabajo; así como su amabilidad y el conocimiento que nos comparten cada coloquio.

En especial quiero agradecer a Rogelio Laguna, Gonzalo Zurita, Alberto Villalobos y Sebastián Reyes.

Rogelio, te agradezco el gran apoyo que me has brindado en mi formación como filósofo; las observaciones que realizaste para que yo hiciera una buena tesis, que a pesar de mi resistencia y carácter testarudo, siempre fueron afortunadas. Reconozco que has sido un gran asesor. Me tuviste paciencia cuando la melancolía me asaltaba y me dejaba paralizado. Sin duda, un trato distinto me hubiera llevado a claudicar. Me invitaste a ser tu profesor adjunto. He aprendido mucho sobre filosofía y docencia. Lo más valioso es que he podido compartir el aula con un profesor apasionado por la enseñanza y la formación del educando. No sólo fuiste un buen asesor, sino también un gran amigo. Agradezco tu amistad porque has estado dispuesto a escucharme, a compartir tus opiniones, alegrías y penas. Porque he encontrado en ti una amistad siempre dispuesta y sincera.

Zurita, contigo comparto gustos musicales y cinematográficos, así como una trasnochada confianza en la verdad. Tu platonismo es contagioso. También es contagiosa tu alegría, misma que me ha sacado de un mal día en varias ocasiones. Para sorpresa nuestra, siempre has sido la voz de la razón. Así que debo agradecer tus advertencias que me procuran mesura.

Alberto, porque no dudas en compartir lo que sabes, sea de filosofía, música, cine, literatura... y por ello he llegado a encontrar nuevas cosas; también a traer de vuelta a mí viejas filiaciones como por ejemplo la generación beat. Sin duda ha

sido una fortuna contar contigo dentro de mis amistades en estos años. Porque haces patente que a veces sólo hay que reafirmar el azar.

Sebastián, por la originalidad con la que tratas las cuestiones de la filosofía, lo cual me parece muy valiente. Tu irreverencia aligera las preguntas y muestra que éstas no son tan difíciles de sortear como parecen.

A Rómulo Mejía, muchas gracias por compartir conmigo tu interés por la filosofía. Desde un comienzo has sido un interlocutor de dudas y certezas, gracias a lo cual hemos podido madurar en esta disciplina. También te agradezco aguantar mis pláticas repetitivas.

Por suerte no todos mis amigos son filósofos.

Amanda Valle, siempre estaré agradecido de tu presencia, de apariencia ligera a pesar de las penas; detrás de esa levedad hay una fortaleza que se contagia a carcajadas. Porque no imagino una plática contigo en la que las risas se ausenten. Por tus fotos, tus cuentos, tus poemas.

Román Visenteño, somos amigos desde muy pequeños y tengo una gran cantidad de recuerdos significativos a tu lado; pero hoy tengo algo muy especial que agradecerte. Me recibiste en tu casa cuando más lo necesitaba. Tuviste tanta paciencia como la que le puedes tener a alguien; y demostraste tu afecto al verme cabizbajo. En el estudio de tu casa escribí gran parte de este texto. Muchas gracias.

Roberto Valadez, si no soy tu amigo desde corta edad es porque el destino tenía dispuesto que nos conociéramos diez años después de haber sido vecinos. Las razones se pueden encontrar en los efectos. Tal vez, de haber sido diferente, hoy apenas recordaría a un amigo de la infancia. Son quince años de amistad que giran en torno a la música; pero que van más allá de ella. Tú eres ahora un gran guitarrista y productor; yo, un amante de la armonía. Agradezco tu siempre sincera sensibilidad que acompaña a la mía hasta las lágrimas o el asombro mudo.

Enrique Bolaños, por tu plática ingeniosa, tu conocimiento, paciencia y tranquilidad. Sí, tranquilidad. Porque compartes tus letras conmigo. Por el cariño que nunca falta.

A Mario “Gran Amigo” Buendía y a Roy Muñoz, porque ambos han estado disponibles para mí en mis ataques de ansiedad, en las horas apacibles y en los días de alegría.

Erick Villanueva, has sido una compañía muy valiosa en estos meses. Agradezco que nunca te niegas a ayudarme, tu sentido del humor tan peculiar.

La Mar Mara, por las asesorías sobre feminismo en México y tu amistad. Muchas gracias por seguir presente aún con las inconsistentes reuniones.

No podría haber terminado este texto sin los comentarios y observaciones de: el Mtro. Pedro Joel, la Dra. Rebeca Maldonado, el Mtro. Francisco Mancera, y la Dra. Luz Fernanda Azuela. Agradezco el tiempo que dedicaron para leer mi trabajo y darme instrucciones que son y serán de provecho para mí.

A la Dra. Azuela quiero agradecerle, además, la oportunidad que me ha dado de trabajar con ella. He aprendido bastante en tan poco tiempo sobre el oficio de investigar, así como de un área en la que no había incurrido antes, la historia de la ciencia mexicana. De igual forma, agradezco su dedicación y compromiso con los alumnos que están bajo su dirección, incluso a costa de dejar para después sus proyectos, los cuales, claro está, no descuida. Debo destacar la paciencia que me ha tenido en este tiempo de formación. Muchas gracias.

Al Dr. Rodrigo Vega debo agradecer las constantes invitaciones a participar en los coloquios que él organiza, ya sea como ponente o como público. También la oportunidad de trabajar a su lado; como la paciencia y que esto supone; y la confianza depositada en mí.

Por último quiero agradecer a la Universidad Nacional Autónoma de México, institución centenaria que a lo largo de las décadas ha formado a los grandes personajes de nuestra nación, y que me ha permitido dedicar mis días al estudio, actividad más alta del espíritu. Por supuesto que ésta no podría existir sin la colaboración de los mexicanos, quienes con sus esfuerzos diarios hacen posible que más y más personas, con cada generación, exploten sus capacidades. A los buenos profesores que me encontré por los pasillos de la facultad de filosofía, quienes se enfrentan a las condiciones que sufre un país ávido de oportunidades. Espero llegar a ser digno de esto.

Hay por tanto un sinfín de vidas *en* la mía, anteriores como simultáneas, presentes aún o parte ya de los recuerdos. Me gustaría extenderme más en cada uno de los mencionados y agregar a más personas. No podré agradecerles a todos, sea porque me ayudaron con la tesis o por cualquier otra cosa. Así que si lees esto y no viene tu nombre; pero en otras ocasiones te he dicho ya que te aprecio, por favor discúlpame. En fin, aquí me detengo porque aún faltan tres capítulos de tesis.

Abreviaturas y traducciones de las obras de

Johann Gottfried Herder

IFHH- *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, traducción de J. Rovira Armengol

OFH- *Otra filosofía de la historia ara la educación de la humanidad*, traducción de Pedro Ribas

EOL- *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, traducción de Pedro Ribas

SH- *Shakespeare*, traducción de Pedro Ribas

GOTT- *Dios, algunas conversaciones*, traducción de María Jimena Solé y de Andrés Inurreta¹

¹ En algunos momentos hago uso de los fragmentos de la obra de Herder que Solé comenta; en otros, traduzco una versión al inglés de Frederick H. Burkhardt.

Introducción

La filosofía de la historia se propuso plantear el decurso de los acontecimientos de acuerdo con el sentido que responde a la intencionalidad del sujeto histórico. De tal manera, los sucesos de la historia se continuarían unos tras otros de acuerdo con una racionalidad progresiva que marca un fin necesario.

Los problemas más acuciantes en la actualidad de la filosofía de la historia son aquellos que se plantean en la posthistoria que son los siguientes: 1) El rechazo a un metarrelato de los acontecimientos históricos, es decir, a la racionalidad tras los sucesos históricos que los encaminan a lograr un fin, se niega la necesidad de éste. 2) La eliminación del sujeto que imprime intencionalidad a la historia. Así, el decurso histórico pierde su universalidad debido a la multiplicidad de sujetos, o nulidad de éstos, y el sentido se transforma e azar. Con ello se ha complicado la proyección de la humanidad en el futuro. Ya que la inexistencia de los metarrelatos no afectaría el sentido si damos posibilidad al sujeto de actuar intencionadamente, en esta investigación me propongo contestar ¿quién es el sujeto de la historia? para lo cual acudo a la filosofía de Johann Gottfried Herder (1744-1803).

Herder se adelanta a las críticas a la filosofía de la historia que serán abundantes durante el siglo XX. Negará la existencia del progreso y el fin hacia el que éste se encamina, y que sea un solo sujeto quien actúa en la historia, a saber, el hombre occidental. Sin embargo afirmará una universalidad histórica planteada desde la diferencia y el sentido de los hechos de acuerdo con un orden propio, lo que tiene por resultado una heterogonía de los fines. Si bien no hay progreso, Herder afirmará que el ser humano es quien hace la historia con sus acciones, proponiendo diversos posibles sujetos según los distintos pueblos y sus individuos. En efecto, no hay un metarrelato que guíe la historia, sino una condición humana perfectible; tampoco hay un solo sujeto histórico, sino diversos sujetos. La universalidad se halla en el encuentro con el otro, actual o pasado, cada vez más cercano. Si no podemos comprender a cabalidad al otro, existe la posibilidad de intercambio por una capacidad de apropiación de ideas (actuales o del pasado); así como la conservación de ideas u obras. Es decir, con el tiempo la

historia se hará cada vez más universal porque los seres humanos estarán más cercanos unos a otros, afectándose mutuamente con mayor intensidad. Por ello una revisión a Herder será provechosa para replantear la historia en la posthistoria.

La historia encuentra sentido de acuerdo a la heterogonía de los fines. No es necesario un progreso lineal para asegurar que hay sentido en los sucesos históricos. Éstos dependen de un orden propio. Cada momento responde a una coherencia interna. De tal manera que la Historia tiene momentos culmen en los que se logran distintos fines. Alcanzar estos fines depende de las acciones humanas que la Naturaleza, tanto interna (configuración corporeomental) como externa (clima, recursos naturales, etc.), posibilita en circunstancias culturales, sociales y epocales específicas de los distintos pueblos. De tal manera que el decurso histórico no está determinado a priori, sino que se construye desde la inmediatez de los acontecimientos.

Mi tesis es que estos ordenes que surgen en las distintas épocas y lugares, pueden ser conducidos según la intencionalidad de un sujeto cuando los pueblos o los seres humanos particulares toman conciencia de su existencia y se disponen, por ello, a la autocreación. Éstos sólo pueden hacerse sujeto de la historia mediante el logro de la libertad, de lo contrario se actúa dentro de una causalidad ciega. La libertad consta en actuar según el orden de fuerzas que incrementen nuestras facultades creativas, lo que supone un esfuerzo constante y la transformación de la tradición. En el caso de los seres humanos particulares, quien logra esto se convierte en genio. Éste imprime una particularidad a un acto creativo, que puede ser una obra artística o no, del cual se generan nuevas rutas para quienes tienen contacto con lo producido por el genio. De tal manera que el genio es el ser humano particular que logra convertirse en individuo, y como tal, en uno de los sujetos de la historia.

La investigación queda presentada en tres capítulos que responden a tres preguntas: ¿qué es la historia? ¿quién es el sujeto de la historia? ¿qué es el genio? Creo que con estas tres preguntas podremos comprender el pensamiento de Herder; permiten una revisión de conceptos como dios, libertad, destino,

progreso, arte, individuo, que forma parte importante de nuestra imagen de mundo; así como presentar respuestas a las problemáticas actuales en torno a la filosofía de la historia.

Para su desarrollo tengo por fuente principal la obra Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad (1784). Me apoyo también en Ensayo sobre el origen del lenguaje (1771), Shakespeare (1771), Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad (1774) y Dios, unas conversaciones (1788). Sigo en algunos momentos los trabajos de Manuel Velázquez Mejía, Isaiah Berlín, Pedro Ribas, Marion Heinz y Michael M. Forster.

Capítulo Uno

La filosofía de la Historia de Johann G. Herder

La vida es la tarea del hombre en este mundo,
y así como los años pasan, así como los tiempos hacia lo más alto avanzan,
así como el cambio existe, así
en el paso de los años se alcanza la permanencia;
la perfección se logra en esta vida
acomodándose a ella la noble ambición de los hombres.

Friedrich Hölderlin, *El espíritu del tiempo*

En este capítulo me ocuparé de la pregunta ¿qué es la historia para Johann Gottfried Herder? Herder plantea la historia como la continuación del avance de las fuerzas (*Kräfte*) de la naturaleza. Éstas avanzan conformando distintos organismos según la manera en la que se organizan. En este avance imparable han llegado a organizarse en el ser humano logrando un salto respecto de otros seres vivos. El ser humano es autocreador y esta autocreación es la historia. Debido a ello, la humanidad adopta distintas apariencias y en cada una de ellas se van logrando fines (heterogonía de los fines).

La historia está fundamentada en ese vitalismo. Es la forma en que la vida se manifiesta en el avance de las fuerzas naturales lo que indica la unidad y sentido de los hechos humanos en la multiplicidad de formas que la humanidad adopta a lo largo del tiempo.

Para comprender a cabalidad lo que Herder presenta como historia, se debe partir de la relación naturaleza-historia. Por tal motivo, en primer lugar expondré el vitalismo de acuerdo con las fuerzas de la naturaleza. En segundo lugar mostraré como lo anterior repercute en la naturaleza humana como autocreación. En tercer lugar, la estructura finito-infinito que tiene por resultado la heterogonía de los fines y el avance de la historia.

1.1 Dios, Naturaleza, Fuerza

La materia para Herder está viva; no es una masa estática, sino que está compuesta de fuerzas dinámicas. Avance, movimiento, orden, pero también lo nuevo, la libre creación; una continuidad de ciclos que permitirán una

discontinuidad en la formación de cuerpos cada vez más complejos. De igual forma, la historia también será vida. Así explica Manuel Velázquez Mejía lo que Herder entiende por vida:

Esta frase [el alba de la vida], según parece, sintetiza y orienta a visión que Herder tiene de la Historia. En efecto, la vida inicia a ser tal cuando hay horizontes, confines, fronteras que la hacen inteligible, tangible, comprensible,... la vida inicia siendo impresión, percepción, concepción, sueño, esperanza, ilusión o decepción y siempre contradicción, lucha, agonía de lo experimentado y de lo adveniente. Inicia siendo niñez y adolescencia lo que significa de muchas maneras acumular los antecedentes de nuestro particular destino o quedar *bajo los dos grandes tiranos de la tierra: el azar y el tiempo, -die zwei größten Tryrannen der Erde, der Zufall und die Zeit.*²

La vida, y con ello todo lo que acontece en el universo, sucede en Dios. Por ello estamos forzados a revisar el planteamiento herderiano del cosmos si queremos entender lo que es la historia.

Herder comenzará la exposición de su filosofía de la historia en Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad [IFHH] con la descripción del devenir del universo, pasando de formas simples a organismos complejos.³ En este devenir actúa una sola substancia y sus distintas expresiones. La visión del cosmos que tiene Herder está se sostiene sobre una sola substancia que es Dios. Éste es fuerza (*Kräfte*).⁴ Para Herder, Dios es la naturaleza, pues él es *todo en*

² Manuel Velázquez Mejía, *Mythos, Utopía, Ideología: estructura de la historia. Johann Gottfried Herder*, p. 273. Velázquez Mejía hace referencia a una oración repetida a lo largo de los primeros capítulos de OHF, "El alba de la vida"; al final del párrafo, hace mención de las palabras de Herder en la introducción de IFHH, "[...] los dos grandes tiranos de la tierra, el azar y el tiempo." IFHH, p. 12.

³ El libro primero y libro segundo de la primera parte de esta obra está dedicada a la exposición detallada del paso de las fuerzas naturales en la escala de los cuerpos, así como la explicación de la formación del sistema solar y el planeta tierra.

⁴ Según María Jimena Solé, Herder hace aplicación del concepto de fuerza a partir de las teorías de Ruder Josip Boscovich, quien a partir de Newton y Leibniz, desarrolló una filosofía natural que busca solucionar la relación entre las fuerzas y los cuerpos; para lo cual postuló la existencia de "átomos inmateriales" o "puntos de fuerza". Sobre éstas, Solé nos dice "A diferencia de las mónadas de Leibniz, los puntos de fuerza de Boscovich no poseen facultades de representación y, por lo tanto, no son entidades psíquicas. Además, ocupan posiciones determinadas y se atraen y repelen mutuamente de acuerdo con las distancias, según las

sus obras.⁵ La esencia de Dios, y del cosmos entero, es ser fuerza dinámica y creadora. La naturaleza es concebida como un sistema de fuerzas que son expresiones de la forma en la que la fuerza primordial, es decir Dios, se organiza. El orden de la fuerza divina resulta en el conjunto de cuerpos. La interacción entre las fuerzas sucede orgánicamente según la constante atracción entre fuerzas contrarias, contradicción de la que se derivan nuevas fuerzas. La forma en la que esas fuerzas operan como naturaleza, da la pauta del orden cósmico; dado que la historia queda inscrita en el cosmos, también responde a la acción de la fuerza.⁶ De tal manera que Herder comience hablando sobre la manera en la que en la naturaleza ha ido colocando una creación y otra a través de los tiempos hasta completar el universo, antes de entrar al problema de la historia.

La forma en la que la naturaleza irrumpe con su creación es mediante el despliegue de fuerzas. El movimiento será su gran característica puesto que en la naturaleza *nada en ella está quieto, todo avanza o tiende a avanzar*,⁷ siendo potencia que en sí contiene la facultad de desplegarse sin esperar la acción de un tercero, que, a manera de engrane, eche a andar aquello con lo que entra en contacto. Así, la naturaleza responde a una lógica orgánica y no mecánica. Las fuerzas son un poder incontenible que conforma la realidad y anima la vida, aquello por lo que se organiza, y al organizarse forma cuerpos. Todo cuerpo que ocupa un espacio en la realidad es un cúmulo de fuerzas que se da en un momento determinado, pues éstas son dinámicas.

Cada una de las criaturas tiene en su cuerpo la configuración adecuada para lograr un equilibrio orientado a un fin determinado. Cuando éste cuerpo no puede continuar manteniendo en sí las fuerzas que le constituyen, muere.

leyes newtonianas.” María Jimena Solé, Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito, nota 57, p. 352.

⁵ IFHH, p. 13.

⁶ Velázquez Mejía afirma la influencia de Spinoza en el concepto de Dios. Sugiere un sincretismo de Leibniz-Spinoza, lo que resulta en un monismo espinosista cuyo dinamismo se explica por el concepto de fuerza de Leibniz. Dios es fuerza que forma el Todo del mundo, un mundo dinámico cuya multiplicidad se inscribe en la unidad. “Un Dios como *natura naturante* que permea e informa la *natura naturata*. Tal interpretación le ofrecía una visión interiorizada del devenir cósmico. Será necesario, sin embargo que el estático substancialismo de Spinoza fuese activado desde el interior y tomase en su evolución una orientación teleológica, a este fin socorría la fusión entre Spinoza y Leibniz [...]” Manuel Velázquez Mejía, *op. cit.*, p. 256.

⁷ IFHH, p. 136.

¿Qué es el crecimiento de una criatura sino el constante esfuerzo de la misma para unir a su naturaleza varias fuerzas orgánicas? Las fases de su vida están estructuradas para eso y, en cuanto es incapaz de afrontar esta tarea, tiene que decaer y morir.⁸

De tal manera el cuerpo de un ser vivo, en este proceso de crecimiento, se vuelve reflejo del mismo proceso que lleva a cabo la naturaleza. Hay un cambio constante que es producto de la distinta organización de las fuerzas que se suceden en el cuerpo. Así va creciendo un sujeto dado de cualquier especie en un cambio imparable que termina con la desaparición de ese cuerpo. Lo que se manifiesta es creación continua en el crecimiento. El crecimiento supone la modificación del orden de las fuerzas. Herder establecerá que sólo en el orden pueden existir las cosas, por lo que del caos adviene el orden, lo que resulta en un avance continuo, así como en la generación de nuevos cuerpos.

Para que un ser sea, es necesario el orden y lo mismo sucede en el caso del ser humano. La armonía se mantiene y permite que de los periodos de caos advenga el orden.⁹ Sin este orden, sería imposible que algo surgiera de entre las fuerzas. La organización surge de la interacción entre éstas, y al ser así, van dando origen a formas más complejas. Así como hemos visto que un espécimen de una especie tiende a crecer, sucede igual con toda la creación. Un cuerpo crece complejizándose así como sucede en la naturaleza.

La naturaleza va creando sistemas que se superan unos a otros en complejidad, de manera que mantiene un progreso ascendente: “y lo que se llama organización no es propiamente sino una guía que las conduce hacia una formación más elevada.”¹⁰ Se va pasando de entidades simples a más complejas: de la piedra se pasa a los cristales, de los cristales a los metales, de éstos a las plantas, de las plantas a los animales, del pez al anfibio, así hasta llegar al ser humano. Los cuerpos que forman las fuerzas se complejizan.

⁸ IFHH, p.259.

⁹ Se verá que esto está implicado en la Heterogonía de los fines más adelante en el capítulo.

¹⁰ IFHH, p. 258.

Desde la piedra al cristal, desde el cristal a los metales, desde éstos a la creación de los vegetales, desde los vegetales al animal, desde éste al hombre, vimos cómo la forma de organización asciende, y con ella también las fuerzas e impulsos de la criatura se diversifican, hasta que por último se reúnen todos en la figura del hombre hasta donde ésta puede abarcarlos. La serie se detuvo en el hombre; no conocemos a ninguna criatura que esté por encima de él, que esté organizada de modo más diverso y artístico; parece que él es lo más elevado para lo cual pudiera formarse un organismo terreno.¹¹

Con el ser humano, la naturaleza llega a un punto en el cual se ha logrado el cuerpo más avanzado. No puede haber cuerpo más sofisticado en el cosmos. Sin embargo, el avance de las fuerzas es imparable, si éste consistía en la formación de cuerpos cada vez más complejos, al llegar al del ser humano se da un salto cualitativo. Ya no habrá un cuerpo más complejo, por tanto, el avance de las fuerzas debe suceder en ese cuerpo: el ser humano debe manifestar el avance del cosmos en sí mismo. Para ello debe ser creador. Herder lo menciona con estas palabras:

Ella [el alma humana] que tanto ascendió por encima de todas las potencias de organismos inferiores hasta el extremo de que no sólo gobierna como reina miles de fuerzas orgánicas de nuestro cuerpo con una especie de omnipresencia y omnipotencia, sino que además (maravilla de maravillas) puede mirar en sí misma y dominarse. Nada aventaja en este mundo a la finura, rapidez y eficacia de un pensamiento humano; nada a la energía, pureza y ardor de una voluntad humana. Con todo lo que el hombre piensa, remeda a la divinidad ordenadora; con todo lo que quiere y hace, a la creadora, por irracional que sea su pensar, su querer.¹²

¹¹ IFHH, P. 129.

¹² IFHH, p. 132.

El ser humano es semejante a Dios porque al igual que éste puede ordenar sus fuerzas, creándose a sí mismo. Este proceso de creación del ser humano es la historia. El propósito de ésta se halla en que el ser humano continúe las fuerzas ascendentes de la naturaleza en actos autocreativos que tienen lugar en los pueblos e individuos, cuya propiedad es hacer aparecer a la *Humanität*, forma perfecta a la que tiende el avance de las fuerzas en el ser humano. Esto es así porque con el cuerpo humano se ha llegado al punto máximo del avance de las fuerzas en la creación de los cuerpos. El cuerpo humano permite continuar este avance en otra dimensión; el ser humano tiene un cuerpo que le coloca entre el animal y la *Humanität*, siendo ésta únicamente posible cuando el ser humano se encuentra en un grupo que le transmite una organización de fuerzas de la cual es posible continuar su autocreación de acuerdo a las circunstancias cambiantes. La Historia se hace debido a la configuración corporal del ser humano, que le dota para la autocreación que corresponde con el avance y organización de las fuerzas en sí mismo. Este salto cualitativo en los cuerpos enlaza a la historia con la naturaleza como su continuación en otro plano de creación. Si la naturaleza crea cuerpos, la historia crea seres humanos. En esto consiste la naturaleza humana.

1.2 La naturaleza humana

Hemos visto como la historia es producto del avance de las fuerzas constitutivas del cosmos. Herder coloca al ser humano como resultado de ese avance para continuarlo en sí a través de la historia. La naturaleza ha logrado la autoconciencia reflexiva y la autocreación en una de sus criaturas. La consecuencia es una entidad indeterminada y perfectible que se encuentra entre dos polos: la animalidad y la *Humanität*. Esto representa un salto cualitativo entre animales y seres humanos que es posible por el cuerpo. El ser humano se encuentra en una esfera más amplia de acción, es un ser sin instintos y sin habilidades innatas, condición errante que le coloca en la perfección, misma que sucede históricamente, de generación en generación y no en un solo individuo ni siempre al mismo resultado. Este salto cualitativo se da hacia la autoconciencia y la transformación histórica de la especie humana. A continuación veremos en qué

consiste. Para ello partiré del cuerpo humano para entender cómo las fuerzas que se suscitan en él pueden ser reordenadas racional y lingüísticamente, trayendo como resultado la creación histórica en los pueblos.

1.2.1 Cuerpo e historia

El monismo herderiano que se sostiene en la fuerza divina como constitutiva de los cuerpos le conduce a una unidad entre cuerpo y mente; ambas son producto del ordenamiento de las fuerzas y son inseparables. Las facultades mentales son propias de una constitución corporal determinada. Cada cuerpo propicia una experiencia distinta de la realidad de acuerdo con la organización de fuerzas que en él se da. En el caso del ser humano, su figura le coloca en un camino de perfectibilidad en la autocreación; desde ahí se funda el destino histórico del ser humano como transformación.

En el ser humano todo es función de la figura que ahora tiene; por ella se aclara toda su historia, sin ella nada, y como en ella, como sublime figura divina y principal belleza artificial de la tierra, parece convergir también todas las formas de formación animal, sin éstas, así como sin el reino del ser humano, la tierra parecería privada de sus joyas y de su corona dominadora: ¿por qué pretendemos arrojar al polvo esta corona de nuestra selección y nos obstinamos en no ver precisamente el centro del círculo en el cual parecen juntarse todos los radios? Cuando la madre creadora terminó su obra y agotó todas las formas posibles en esta tierra, se detuvo a meditar sobre sus obras y al ver que con todas ellas le faltaba a la tierra el adorno más delicado, su regente y segundo creador, entonces meditó, juntó todas las creaciones y formó con ellas su obra principal: la belleza humana.¹³

La figura humana coloca al ser humano en la perfección y transformación continua debido a que los sentidos se ven liberados de una sola percepción. La integración de las fuerzas suscita un tipo de sentidos, agudos o dispersos, que condicionan una serie de acciones. Herder pondrá el p de la araña. Ésta, debido a

¹³ IFHH, p. 90.

cómo es su cuerpo (ocho patas, cuatro ojos, glándulas productoras de seda) está determinada a un hacer específico, en este caso, tejer telarañas. Otro ejemplo que utiliza es el de la abeja. Debido a la manera en la que perciben el mundo, dadas las posibilidades que su cuerpo permite, se determine el mundo en el que viven. Hay una relación directa entre lo que un cuerpo puede percibir y lo que puede crear. Esta idea perdura a lo largo de la obra herderiana, en *Ensayo sobre el origen del lenguaje* [EOL] podemos leer:

Todo animal posee un círculo al que pertenece desde el nacimiento, en el que ha entrado inmediatamente, en el que permanece a lo largo de su vida y en el que muere. Pero es curioso que cuanto más agudos son sus sentidos y más admirables sus obras de arte, tanto más pequeño es su círculo, tanto más peculiar es su obra artística.¹⁴

Los animales, a pesar de realizar obras magníficas, quedan limitados a repetirlos siempre de igual manera. Lo que éstos producen es fruto de un cuerpo al actuar intencionadamente sobre lo que le rodea para crear una realidad, sin ser la intención necesariamente libre. El mundo de la araña o de la abeja está limitado a llevarse a cabo en la telaraña o el panal.

La abeja construye en su colmena con una sabiduría que Egea no era capaz de enseñar a su Numa. Ero, fuera de esas celdillas de su predeterminada labor en ellas, no es nada. La araña teje con el arte de Minerva, pero todo su arte se halla igualmente entretejido en ese limitado espacio de tela; ese es su mundo ¡Qué admirable es el insecto y qué estrecho su círculo de acción!¹⁵

En el caso del ser humano, será libre respecto de las determinaciones instintivas que condicionan a otros animales a vivir siempre en el mismo círculo. Debido a la sensibilidad poco especializada del humano, éste no realiza una tarea única para toda su especie. Al principio esto trae consigo una desventaja. A

¹⁴ EOL, p. 19.

¹⁵ EOL, p. 19.

diferencia de la avispa, la cual al salir de la crisálida debe esperar solamente unos cuantos minutos para desenredar las alas y estar volando en busca de néctar, el cachorro humano debe permanecer al cuidado de sus padres durante mucho tiempo y aprender de ellos a ser un ser humano. En IFHH esto lo identifica Herder como la indigencia de la humanidad, que debe errar por el mundo sin encontrar nunca “el lugar” o “la forma”; pero trae consigo un aspecto más importante, la posibilidad de lograr la máxima expresión de sus fuerzas o no distinguirse del animal.

[...] no puede detenerse [el ser humano] porque ninguna fuerza viva descansa en el reino de la bondad más activa; por consiguiente, tiene que encontrarse en vísperas de acceder a un nivel que, a pesar de serle tan próximo, le resulte tan elevado como lo es él mismo cuando, adornado con las más altas excelencias, linda con el animal.¹⁶

El cuerpo humano coloca a éste en una dicotomía entre lo animal y la *Humanität*, por lo que la existencia para el hombre se convierte en un vagar constante entre las fuerzas animales y las humanas, en eso consistirá la historia partiendo de lo que hacemos nosotros, pues la naturaleza nos constituye seres creadores; sólo así, en posesión de un cuerpo dispuesto para la creación y modificación tanto del exterior como de sí mismo. Por tal motivo, en analogía con la naturaleza, el ser humano es artista. “Con la marcha erguida el hombre se volvió una obra de arte, pues gracias a ella, que es el arte primero y más difícil que el hombre aprende, se consagra a aprender todas y a ser, por así decirlo, un arte viviente.”¹⁷

La historia es posible por este salto de la naturaleza en el cuerpo, por el que el ser humano debe recrearse. A diferencia de los animales que llegan completos y sólo deben procurar el incremento de fuerzas para su crecimiento, el ser humano debe organizarlas, con el orden que realiza de sus propias fuerzas adquiere nuevas formas “En una palabra: el hombre es lo que se pretende que sea (y a ello

¹⁶

¹⁷ IFHH, p. 251.

cooperan todas las partes): un árbol que quiere subir, coronado con las más bellas de todas las coronas: una primorosa formación de ideas.”¹⁸

El león siempre será el mismo porque su cuerpo le determina ano cambiar; el ser humano es histórico porque su cuerpo le coloca en la indigencia que le obliga a modificarse, organizarse, hacerse a sí mismo y perfeccionarse. Para librar dicha indigencia –para que el bebé pueda llegar a saber lo que es el ser humano en el que debe convertirse- los seres humanos tenemos lenguaje.

1.2.2 Lenguaje e historia

De las fuerzas que se suscitan según el orden corporal, aquella que nos coloca dentro de la posibilidad animalidad-humanidad y que nos dirige hacia la *Humanität* es la razón. La razón guiará el ordenamiento de las fuerzas e instintos en el ser humano. La razón no es una facultad superior dentro de una serie de facultades distintas, por el contrario, forma una unidad que se desarrolla dialógicamente. Para que la razón pueda servir de guía debe ser educada y entrenada; por sí sola no puede llevar acabo su tarea. Si alguna fuerza es más persistente, se deberá a una racionalidad que lo permita. Esta racionalidad se moldea según la colectividad en la que una persona esté inmersa debido a que la razón se compone lingüísticamente. El lenguaje no es un instrumento del pensamiento. En cuanto hablamos no expresamos una idea ya pensada, sino que es el momento mismo del pensamiento. El pensamiento se compone de los signos que hemos creado por medio del lenguaje. Para Herder, como podemos leer en el siguiente fragmento, la razón comienza a funcionar en cuanto comienza a usar signos, mismos que unifican la experiencia humana por completo (cuerpo-mente).

Solo gracias al habla llegó a despertarse la razón dormida, o mejor dicho, la capacidad desnuda, que de por sí habría permanecido eternamente muerta; se transformó por medio del lenguaje en fuerza viva y acción. Solo mediante el habla se unifican la vista y el oído, e incluso la sensación de todos los sentidos;

¹⁸ IFHH, p. 102.

solo gracias a ella se unen al pensamiento creador, al cual se limita a obedecer la obra de arte de las manos y otros órganos.¹⁹

El lenguaje surgirá de la relación corporal-sensual-mental que el ser humano tiene con el mundo. De la experiencia del mundo surgirá necesariamente el lenguaje. El cuerpo humano no está dispuesto para una sola tarea debido a la falta de especialización de sus sentidos. El lenguaje-razón ayudará a que lo percibido por los sentidos valla cobrando sentido. Así, cada sonido, imagen, sensación, es acompañada por un símbolo que le distingue, le da forma y lo sitúa en el flujo de sensaciones. La relación del símbolo con la sensación es poética en tanto que es creada por el ser humano de una experiencia con el mundo. La palabra y el pensamiento no se corresponden con el mundo como tal, sino que surgen de la experiencia sensual del ser humano y de sus capacidades creadoras de sentido. El pensamiento se despertará cuando se desarrolle el lenguaje, otorgando la capacidad de distinción entre cada uno de los sentidos dispersos que proporciona la sensibilidad corporal, con lo que se logra unificar la experiencia por la capacidad de reflexión y distinción que se abre con el lenguaje. Así lo expresa Herder:

El hombre demostrará poder reflexión si su facultad anímica actúa tan libremente que, en medio del océano de sensaciones que le invaden, es capaz de aislar una ola, si se le permite expresarlo así, de detenerla, de dirigir sobre ella su atención y de ser consciente de estarla observando. Demostrará que posee reflexión si es capaz de despegar un momento de atención frente a toda la pesadilla de flotantes imágenes que pasan por sus sentidos, de detenerse libremente en una de ellas, de observarla clara y serenamente, aislando sus rasgos de forma que su objeto sea éste, y no otro. El hombre pone, pues, de manifiesto la reflexión si es capaz, no sólo de conocer viva o claramente todas las propiedades, sino de reconocer una o varias de ellas como propiedades que se distinguen en él: el primer acto de este reconocimiento suministra un concepto claro; es el primer juicio del alma, y ¿por qué medio se ha producido tal movimiento? Por medio de un rasgo que el hombre ha tenido que aislar y que,

¹⁹ IFHH, pp. 107-108.

como rasgo de conocimiento reflejo, se le ha presentado con claridad. ¡Ea! ¡Lancemos el primer Eureka! Este primer rasgo del conocimiento reflejo ha sido una palabra del alma. Con él se ha inventado el lenguaje humano.²⁰

El lenguaje es el que permite que el ser humano habite un mundo; brinda continuidad a la experiencia al permitir el pensamiento reflexivo y la razón, así como trascender el tiempo actual al llevarnos más allá de los estímulos presentes. El pensamiento reflexivo permite la distinción de los estímulos y su comparación con experiencias pasadas y la proyección en el futuro. El fruto del pensamiento reflexivo, que es totalmente lingüístico, es el mito. Con el mito se establecerá el mundo que el ser humano habite y la relación que deberá guardar con éste. Cada aspecto de la vida del ser humano queda atravesado por el mito. Ese vivir el mundo del ser humano por el mito, que no está determinado por los instintos a hacer siempre lo mismo, y por ende a vivir el mismo mundo por siempre y en cualquier lugar, permite la Historia, pues sólo con ese paso al lenguaje es que la transmisión del mundo humano es posible.²¹ La Historia demanda que el ser humano constituya su propio mundo a través del tiempo; el lenguaje es la posibilidad de que se trascienda la vida del individuo y se logre la progresión en la transmisión de saberes.

Por lo tanto, en el habla empieza su razón y su cultura, pues sólo por ella se domina a sí mismo y ejerce la meditación y arbitrio de que es capaz en virtud de su organización [...] La diferencia de las cosas debe penetrar primero en su alma con la ayuda de otro, para que luego aprenda a comunicar su pensamiento, primero con aspiraciones y silbidos y luego con sonidos y cantos [...] sólo con la organización para el habla recibió el ser humano el aliento de la divinidad, la semilla para la razón y eterno perfeccionamiento, un eco de aquella voz creadora

²⁰ EOL, pp. 27-28.

²¹ Luís Duch afirma que para Herder el mito permite la construcción de formas e imágenes poéticas imprescindibles para la pervivencia del ser humano. Herder responderá con ello al acercamiento ilustrado al mito como un cúmulo de relatos irracionales pertenecientes a una minoría de edad del ser humano. Por el contrario, el mito haría patente las fuerzas creadoras del lenguaje poético, que encubre la verdad en sus imágenes y sensaciones, creando una imagen del mundo que varía históricamente junto con la razón que la produce. Luis Duch, *La interpretación del mito en Johann Gottfried Herder*, pp. 146-148.

para dominar la tierra, en resumen: el divino arte de las ideas, la madre de todas las artes.²²

Herder encuentra en la relación indisoluble entre razón y lenguaje la plasticidad de la racionalidad –que es análoga a la plasticidad del ser humano-. La razón es la que permite que las fuerzas e instintos del ser humano se alineen en el desarrollo de la *Humanität*, esto lingüísticamente y en comunidad. El ser humano sólo puede alcanzar a desarrollarse si vive en sociedad. Solo en ella el ser habita un mundo para sí. La Historia y el lenguaje se implican mutuamente.²³ La Historia se convierte en un *Bildung* que permite el cambio y persistencia de la *Humanität* en el ser humano gracias a la disposición corporal que permite la libertad de los sentidos y el desarrollo del lenguaje-razón como aparato de ideas y relaciones con el mundo, colocando al ser humano en una constante transformación.

1.2.3 *Bildung* y palingenecia²⁴

La racionalidad, que permite el desarrollo de la *Humanität*, es por sí la tendencia del ser humano a perfeccionarse. La historia es un proceso de aprendizaje que se replica en el miembro de un pueblo. Los saberes se transmiten de uno a uno, y se continúan o modifican de uno a uno. La razón es posibilidad del desarrollo y aprendizaje, así como el impulso mismo que conduce al ser humano a buscar su propio perfeccionamiento. Esto quiere decir que por un lado la racionalidad lleva al ser humano a formar la sociedad, y por el otro, que sin la sociedad, dicha racionalidad no puede desarrollarse. “Primero fue un aprendiz de los dos sentidos más delicados [vista y oído], luego el instinto artificial en el cual debe ser iniciado es la razón, la *Humanität*, el modo de vida humano, que ningún animal posee ni

²² IFHH, p.110.

²³ Manuel Velázquez Mejía, *Mithos, Utopía, Ideología: estructura de la Historia. Johann Gottfried Herder*, p. 241.

²⁴ El término “palingenecia” es usado por Enrique Marí en su artículo “Herder y el Sturm und Drang” para designar la visión de la Historia de Herder como un movimiento evolutivo. He decidido usarlo por la imagen que ofrece de la humanidad en una transformación constante en la que se manifiestan múltiples formas de la misma unidad, como el proceso palingenésico de algunos insectos al pasar de estado de pupa a una mariposa.

aprende.”²⁵ El ser humano deberá aprender todo, nada le ha sido dado más que su capacidad de aprender. La sensibilidad, la racionalidad, los mitos, las danzas, la poesía, la crueldad, cada aspecto de su vida queda cruzado por lo que le han enseñado; mas esa capacidad de aprender se corresponde con la de crear. Así el aprendizaje no condiciona a la repetición, sino a la posibilidad de perfeccionamiento.

Los “salvajes” sirven de ejemplo para Herder de la necesidad de cultura para el proceso histórico de manifestación de *Humanität* en el ser humano.²⁶ Al verse privado de la herencia lingüística, poética y sensible, de quienes lo preceden, el individuo pierde la oportunidad de desplegar sus fuerzas creadoras; el lenguaje le está negado y con ello la capacidad de ordenarse. Así, la palabra se convierte en un templo que se edifica y se transforma con las generaciones; pero que si se destruye o abandona, deja al descubierto una criatura indefensa ante el mundo. Herder afirma que *como el hombre aislado subsiste por sí solo de modo muy imperfecto, se forma en sociedad para alcanzar un máximo superior de fuerzas convergentes.*²⁷

La posibilidad de la historia se encuentra en la inserción del individuo a la cultura. El individuo por sí solo no puede encausar sus fuerzas; éstas pierden sentido y se desbordan sin control. Aquel destinado a la *Humanität* ve mermadas sus capacidades y vuelve a la animalidad. Antes de estar inmerso en un grupo, el ser humano no existe, es una masa con la propiedad de ser moldeada, esa es su única característica natural, la plasticidad. Para que esa masa llegue a convertirse en ser humano debe pasar por un proceso de aprendizaje. A su indigencia, ya antes mencionada, le corresponde por naturaleza el aprendizaje: “Precisamente porque el hombre necesita aprender todo, porque es su instinto y misión aprender todo.”²⁸

Por lo tanto, la naturaleza humana es entendida como *Bildung*; el ser humano sólo puede llegar a ser tal cuando se halla inmerso en un pueblo que le transmite

²⁵ IFHH, p. 112.

²⁶ Herder se refiere a los niños que son abandonados a su suerte, no a quienes forman parte de una cultura que otros llamarían “inferior”.

²⁷ IFHH, p. 286.

²⁸ IFHH, p. 112.

una forma de mundo (humano y sólo humano).²⁹ *Bildung* contemplará una forma especial de comprender la formación humana en la historia; de manera que el término alude a algo más que a la instrucción, como la adquisición de habilidades, a la cultura como creación grupal de objetos y valores, más que la sola educación o muy distinto de la civilización. *Bildung* contemplará a los términos aludidos pero no se agota en ellos. Reinhart Koselleck explica esta diferenciación así como su sincretismo:

El concepto alemán de *Bildung* se caracteriza por refundir el sentido de una educación [*Erziehung*] procedente del exterior, todavía inherente al concepto en el siglo XVIII, en una pretensión de autonomía que consiste en apropiarse personalmente del mundo. En este sentido, *Bildung* se diferencia de forma fundamental de *education*. En segundo lugar, el concepto alemán de *Bildung* se caracteriza por no referir ya el ámbito de la comunicación social a la *societas civilis* concebida políticamente, sino a una sociedad que primordialmente se concibe mediante la diversidad de la *Bildung* que le es inherente. En este sentido, el concepto alemán de *Bildung* se caracteriza por vincular las actividades culturales de la comunidad, a las que por supuesto también se refiere, a una reflexión personal interior sin la que no podría haber una cultura social.³⁰

Así tenemos que *Bildung* añade a la educación la apropiación que el individuo hace de lo transmitido; de igual forma *Bildung* coloca el acento en las relaciones, productos y objetos culturales de una comunidad en donde el individuo participa activamente mediante la continua reflexión. *Bildung* es entonces la acción humana que queda establecida por su naturaleza palingenésica, es decir, en transformación, por la cual sucede la reflexión historia de sus fuerzas creadoras. El término *Bildung* deriva de *bilden* que es creación. Esto tiene un origen teológico en la tradición mística alemana en la que se concibe a Dios como creador y al ser humano, creado a su imagen y semejanza, será creador de igual manera. Esto

²⁹ "No conocemos la razón de los ángeles, como tampoco podemos hacernos cargo del estado interior de una criatura inferior; la razón del hombre es humana." *Id.*

³⁰ Reinhart Kosellek, *Historia de conceptos*, p. 53.

tiene un fuerte eco en el uso del término *Bildung* a partir de su conceptualización a finales del siglo XVIII.³¹ Volviendo a Koselleck, éste autor afirma que Herder será quien de forma a esta acepción de *Bildung*, misma que no puede entenderse sin la historia:

La historia es el ámbito en el que tienen lugar tanto las acciones reales como su reflexión histórica. *Bildung* no es una forma previamente dada que haya que realizar, sino un estado procesual que mediante la reflexividad se modifica de forma constante y activa. *Bildung* es tanto el proceso de producción como el resultado de lo producido.

[...] A lo largo del siglo XIX ambos remiten uno a otro y se refuerzan recíprocamente de forma creciente. A partir de Herder, la historia sin *Bildung* y la *Bildung* sin historia no son compatibles. *Bildung* solo puede fundamentarse – como actividad y reflexión simultáneamente- en la evolución diacrónica. Es por tanto, histórica. Y la historia, como espacio de acción diacrónico, solo se lleva a cabo mediante actores que se autodeterminan reflexivamente, que constantemente se constituyen en formas nuevas y que a la vez son conscientes de estos procesos.³²

En esta cita queda establecido que para Herder *Bildung* es la acción humana continua como autocreación, que se lleva a cabo mediante la reflexión del ser humano sobre sus propias capacidades en un ámbito cultural. No hay un ser humano preestablecido a la *Bildung*, sino la capacidad de hacerse a sí mismo. La consecuencia de ello es que la humanidad sólo es posible en lo que hace según el ordenamiento de sus fuerzas en colectivo, no habrá un ser humano ideal único, sino la máxima exposición del uso de las fuerzas humanas en una conformación establecida culturalmente.

De la mano de la *Bildung* humana encontramos un ser que se transforma como en una metamorfosis. El ser humano, debido al instinto débil, deberá crearse el mundo a través del ordenamiento de sus fuerzas por medio de la razón lingüística. La consecuencia es la aparición de múltiples formas que cambian con

³¹ *Ibidem*, pp. 55-56.

³² *Ibidem*, p.55.

el tiempo. Dicho cambio es el desarrollo continuo e imparable del ser humano. La naturaleza humana es *Bindung* y palingenesia. La palingenesia es la capacidad de transformación temporal del ser humano; y *Bildung* el poder de creación reflexiva llevada a cabo por sí mismo y sobre sí mismo.

Podemos ver como los insectos viven en una palingenesia, pasan de larvas a crisálida, para salir del capullo en su forma madura. Así también el ser humano, pero a diferencia del insecto, cuya transformación siempre sigue las mismas fases y tiene los mismos resultados, la palingenesia humana sucede de generación en generación y sus productos son múltiples. A diferencia de otros animales que siempre se presentan igual, sin importar el tiempo o el lugar, el ser humano cambia. Un animal puede aprender ciertas cosas, incluso a pronunciar palabras; pero carecerá de la facultad de modificar lo que le ha sido enseñado. Un perro al que se le entrenó para dar la pata cada vez que se sopla un silbato no podrá establecer una relación distinta con ese mandato, ni inventar otro. Por más modificaciones que se susciten en un animal doméstico, éstas sólo sucederán en él y no podrá transmitir las a su descendencia. Por el contrario, el ser humano vive la transformación en el individuo y en toda la especie, es capaz de modificar lo aprendido, de crear nuevas cosas y transmitir las “El círculo completo de la vida humana es toda una transformación cuyos símbolos son las diversas edades del hombre; todo el género humano, pues, se halla en continua metamorfosis.”³³

La historia recogerá cada manifestación, cada identidad y rostro que el ser humano se ha dado, de las cuales ninguna quedará fuera. Ejemplo de ello será la objeción al racismo que levanta Herder, si el ser humano es en tanto ser cultural, poco importa si es negro, blanco, rojo, lo que interesa es ver cómo en cada cultura se crea un mundo humano que corresponde con la *Humanität*, cómo es que el ser humano llega a ser por medio de sus creaciones, una autocreación. Con las siguientes palabras, Herder deja en claro que la raza no será una categoría importante en relación al desarrollo humano de la historia.

³³ IFHH, p. 192.

La palabra Raza induce a pensar en una diversidad de origen que aquí no corresponde, o, por lo menos, comprende a las razas distintas en cada una de esas diferentes regiones o colores. Todo grupo étnico homogéneo es ya un pueblo, tiene su cultura nacional lo mismo que su idioma, aunque la zona donde habita le imprime unas veces un carácter propio, otras sólo una ligera modalidad peculiar, sin que lo uno y lo otro basten para destruir la conformación original y típica de una nación. Esta evolución se puede seguir hasta en las familias y sus transformaciones son imperceptibles como variables. En una palabra: no hay en la tierra cuatro o cinco razas, ni variedades exclusivas.³⁴

La forma en la que impacta el cuerpo sobre la historia no se encuentra en sus variaciones raciales, son en lo mencionado ya, en una estructura general que impide la especialización sensorial e instintiva. De esta manera, lo que importa en la historia es la capacidad de producir identidades por medio del ordenamiento de las fuerzas en un grupo, no las particularidades raciales. Cada facultad, cada fuerza, sensibilidad, idea, pensamiento, tendrá como fondo y posibilidad un pueblo. Entonces, no hay una separación entre lo que el ser humano hace y lo que es. Aquello que hace el ser humano es historia.

Hemos visto como a este propósito sirven el cuerpo, la razón, el lenguaje, toda la conformación humana está creada para llevar a cabo esa palingenesia, para crearse y transformarse. Aunque necesite de la cultura para ordenar sus fuerzas, la cultura ha sido creada por él. Su naturaleza creadora le abre miles de posibilidades. Cada una de ellas se va realizando en cada uno de los pueblos que resguardan las creaciones de sus individuos y las perpetúan en las siguientes generaciones. Por tanto, el ser humano es lo que realiza, lo que crea le da un mundo, una forma y le permite continuar con su transformación. La naturaleza humana es histórica en cada aspecto, ahí donde comienza el ser humano comienza la historia. Para Herder no pueden separarse la una de la otra. Así lo expresa.

³⁴ IFHH, p. 195.

Así, pues, la historia de la humanidad se convierte, al fin y al cabo, en un teatro de transformación cuya visión completa posee solamente Aquel que inspira todas esas formas y se complace en su variedad. Él edifica y destruye, retoca las figuras y las modifica cambiando el mundo que las rodea. El peregrino sobre la tierra, el hombre de vida efímera, no puede hacer más que admirar los prodigios de este gran Espíritu en una parte ínfima de su extensión, gozar de la propia figura que le ha sido otorgada en el conjunto de sus congéneres, hacer un acto de adoración y desaparecer luego con ésta figura. “¡También yo he visto Arcadia!” es el epitafio de todos los mortales en medio de la continua transformación y renacimiento de la creación.³⁵

La historia es la transformación palingenésica de toda la especie humana; transformación que se corresponde con una naturaleza necesitada de darse forma y organización. A todas las formas que adopta el ser humano a lo largo del tiempo, les corresponde una unidad que es propia de la continuidad de la Naturaleza en la Historia en vías de la *Humanität*. Cada forma particular hará patente este fin. Con ello, hemos visto cómo el avance de las fuerzas divinas genera la naturaleza humana, misma con la que se inaugura un avance nuevo en la autocreación, la Historia. Nos queda por explicar cómo es que ésta sucede. El efecto sobre la estructura y avance de la historia que tiene la naturaleza humana y la continuidad del cosmos en ella es la relación finito-infinito, cada particularidad como parte de un todo universal; la heterogonía de los fines, cada momento hace patente el fin de la historia; la relación destino-libertad, la naturaleza humana contiene en sí todas las fuerzas creadoras, pero ello se debe a la conformación que le ha dado Dios, por tanto, su libertad creadora será su propio destino.

Al ser la historia la condición existencial del ser humano, y no sólo un proceso en el que éste anticipa, cada aspecto de su vida debe ser considerado históricamente, es decir, como partícipe de un movimiento que abarca toda la especie humana en sus transformaciones, dotadas de sentido, así como resultado de ese movimiento y de esos sentidos. Así, cada particularidad se inscribe en un espíritu que contempla la historia en su totalidad. La historia es entendida por

³⁵ IFHH, p. 193.

Herder bajo una lógica orgánica que adopta de la mónada leibniziana: su existencia es un proceso evolutivo en el que se cumplen distintas etapas, cada una de ellas logra los fines que debe lograr en su momento, aportando al Todo, en el cual permanecen, desaparecen o continúan los aspectos logrados por las partes. La fuerza que impulsa estos cambios se encuentra en la naturaleza de la entidad que los experimenta.³⁶ En esto consiste la historia, en la naturaleza cultural del ser humano. Herder lo deja claro con las siguientes palabras:

He aquí el principio de la historia humana sin el cual no existiría tal historia. Si el hombre recibiera todo de sí mismo y lo desarrolla todo independientemente del mundo externo tendríamos la historia de un hombre, pero no la de los hombres, es decir, de toda la especie humana. Pero puesto que nuestro carácter específico consiste precisamente en que, nacidos casi faltos de instintos, nos vamos haciendo hombres a fuerza de ejercitaciones de toda una vida, y basándose en ello tanto la perfectibilidad como la corruptibilidad de nuestra especie la historia de la humanidad se hace forzosamente un solo conjunto, es decir, una cadena de la convivencia social y la tradición formadora desde el primer eslabón hasta el último.³⁷

1.3 La estructura finito-infinito de la historia³⁸

Herder adopta un modelo orgánico para la Historia, la cual se convierte en una entidad vida, como tal, experimentará distintas etapas en el dinamismo de su desarrollo, correspondiendo con la imagen de la palingenesia de la naturaleza humana: un gran ser en metamorfosis. Ernst Cassirer plantea que este modelo metafísico de la historia tiene como influencia a Leibniz. Sugiere que la substancia leibniziana, que experimenta transformaciones a lo largo de su existencia pero que mantiene la unidad, sin que multiplicidad y uno se contravengan entre sí, sino que

³⁶ Ernst Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, p. 57.

³⁷ IFHH, p. 260.

³⁸ Quien sugiere que Herder piensa la Historia en términos de la relación finito-infinito es Villacañas; sin embargo, él planteará esa estructura como expresión de la igualdad entre los Pueblos que se suceden en la Historia. Ninguno de ellos representará el fin de la Historia, por lo que ésta debe verse como la totalidad de los momentos particulares. Yo planteo la relación finito-infinito desde la lógica orgánica de Herder ya mencionada que recojo de Cassirer.

ambos sean condiciones de lo real, se convierte en el desarrollo de la humanidad en la historia. Cada etapa o sujeto de ésta, sin importar las grandes diferencias que guarden frente al resto, son parte de una unidad que necesita de tal diversidad para alcanzar sus potencias.

El concepto de la sustancia de Leibniz tiene a mostrar lo permanente en el cambio; pero, por otra parte, supone la relación entre unidad y multiplicidad, entre duración y cambio, como una pura relación de reciprocidad. No intenta subordinar lo múltiple a lo uno, lo cambiante a lo permanente, sino que parte del supuesto de que ambos momentos no pueden explicarse más que recíprocamente [...] En lugar de la concepción estática tenemos la dinámica: la sustancia es “sujeto” o “ substrato en la medida en la que es fuerza, en la medida en que se nos muestra directamente activa y manifiesta en la serie de sus actividades su propio ser [...] Su metafísica [de Herder] de la historia puede enlazarse con Leibniz.³⁹ Ernst Cassirer, *La filosofía de la ilustración*, pp. 255-257.

De esta manera Herder logra explicar el dinamismo de la Historia en tanto que las múltiples formas de la sustancia en el tiempo manifiestan su unidad. La lógica orgánica nos lleva a una relación de efectos recíprocos entre la parte y el todo, ya sea en su configuración espacial o temporal. En el primero, la relación constitutiva de las partes con el todo, y en el segundo, la relación de un momento presente del todo y sus partes en relación con el pasado y el futuro del todo y sus partes. La estructura en ambos casos es de finito-infinito.

En la configuración espacial, la unión de las partes resulta un salto cualitativo de una dimensión a otra nueva: la de la parte autosuficiente, en conjunción con otras; a la del todo. Un rosal constituye algo más que hojas, flores y raíces; la sierra es más que un conjunto montañoso; los sueños, anhelos, sentidos, deseos, son más que neuronas en sinapsis electroquímica. Lo individual se inscribe en el todo, el cual resulta ser distinto de la suma de sus partes, y éstas, a su vez son entendidas como unidades completas. El todo es un algo independiente de la

³⁹ Ernst Cassirer, *La filosofía de la ilustración*, pp. 255-257.

suma de sus partes; así también las partes son unidades completas cuyo valor puede medirse dentro del sistema o independiente de él. Una rosa es parte del rosal, pero por sí sola tiene unidad; lo mismo sucede con sus pétalos; la hoja de un árbol puede convertirse en un esqueje y dar origen a un nuevo árbol.

En cuanto al aspecto temporal, el modelo orgánico contempla el movimiento y cambio de una entidad (totalidad) integrando las etapas que a lo largo de su existencia puedan suceder. Esto quiere decir que el dinamismo es propio de la existencia de esa entidad, por el cual ésta pasa por distintos estados que jamás permanecen, sino que resultan de estados previos y preparan los consecutivos. Un árbol, para llegar a ser lo que es, tuvo necesariamente que haber sido una semilla, la cual al germinar no da paso inmediato a un árbol, sino a un retoño. En la semilla se encuentra el retoño, y en este, el árbol. En el estado actual se suscitan los anteriores y los venideros.⁴⁰ De tal manera que ni el árbol ni la semilla son más importantes unos que otros, pues sólo el conjunto de los casos expresa a la entidad por completo. No obstante, cada uno de los casos es importante en tanto que son una forma de subsistencia de la totalidad de la entidad en un momento, si alguno de éstos se ve frustrado, la totalidad también lo será.

Herder adoptará este modelo para encontrar unidad en la historia: la suma de partes que dan lugar a un sistema dinámico, en el que desaparecen cualidades y aparecen otras que son propias de un estado pertinente a un momento del desarrollo de ese sistema. La historia es el conjunto de las transformaciones del ser humano que se suceden de una manifestación a otra con el paso del tiempo y el cambio de circunstancias.⁴¹

⁴⁰ Ernst Cassirer, *Antropología Filosófica*, p. 82.

⁴¹ Como el dinamismo es propio de la entidad, se encontrará en ella las condiciones para experimentar el crecimiento, decrecimiento y transformación; no hará falta un factor externo para que el proceso se lleve a cabo. Ernst Cassirer hace énfasis en la influencia del pensamiento de Leibniz en el modelo orgánico que Herder retoma y adapta a la Historia. La mayor diferencia respecto a Leibniz es que Herder no concibe a la realidad compuesta por mónadas cerradas, sino por individualidades abiertas; conserva la idea de una fuerza interior, propia de la naturaleza de la individualidad, que le lleva a realizar ciertas cosas y determina sus posibilidades. Por su parte, Villacañas ve un aso hacia la temporalidad dado por Herder respecto del monismo de Spinoza, el cual hacía de Dios el modo infinito de la extensión, Herder llevará este planteamiento al tiempo “Herder, al descubrir el tiempo como estructura básica del experimentar finito, hace de la Historia universal, que recorre el tiempo infinito, ese otro rostro o modo infinito de Dios” José Luís Villacañas Berlanga, *El quiebre de la razón ilustrada: idealismo y romanticismo*, p. 63. Sin embargo, no encuentro contradicción alguna entre el monismo adoptado de Spinoza y el modelo orgánico de las fuerzas

En *Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad* [OFH], Herder utilizará las etapas de la vida de un ser humano para identificar distintas épocas históricas: la niñez corresponderá al despotismo oriental, la adolescencia a Egipto, la juventud a Grecia, la adultez a Roma. Herder destaca la necesidad de cada eslabón, así como los fines ordenados según cada uno. El modelo orgánico toma la apariencia de árbol en otro momento de la obra con la misma progresión, cambiando ahora raíces, tronco y ramas. Leemos a Herder en la siguiente cita.

¿Ves ese árbol que crece, ves 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, cambios; y sin embargo, cada una posee en sí misma el centro de su felicidad. El adolescente no es más feliz que el niño inocente y satisfecho; el sosegado anciano no es más infeliz que el hombre de esfuerzos violentos.⁴²

A pesar de que el mismo Herder juzgará insuficiente esta historiografía de representar la historia,⁴³ ambos modelos sugieren la conexión de una época con otra, de los tiempos y cambios de la humanidad, con la intención de mostrar coherencia en el devenir, sirviendo así al gran propósito de Herder de afirmar la unidad de la historia en un plan universal. La historia se convierte en el espíritu que recoge todas las transformaciones humanas en pos de la *Humanität*. Así, una persona es totalidad que se inscribe en un pueblo, el pueblo a la época, y ésta a la Historia, la cual atravesaría todas las experiencias que fueron representadas como escena de una gran obra dramática.

Con este modelo orgánico, la historia cobra una estructura finito-infinito: una forma finita, que está destinada a desaparecer, es parte de una cadena de desarrollo de una entidad. En ese aparecer y desaparecer de las artes, se

de Leibniz. El monismo del primero es complementado por el dinamismo orgánico del segundo cuando Herder hace de Dios una fuerza incontenible, incansable y por tanto dinámica. La lógica orgánica explica el movimiento de la substancia divina en cada una de sus formas.

⁴² OFH, p.137.

⁴³ Me refiero a la cadena que sugiere se sigue de los hebreos a los egipcios; de éstos a los fenicios y de ellos a los griegos; así hasta el siglo XVIII. IFHH, p. 2.

continúan, modifican, surgen, fuerzas que son abarcadas por el espíritu de la historia. Al dar paso al modelo orgánico, Herder pretende mostrar cómo lo particular, lo finito, es necesario en la condición dinámica del cosmos infinito; el caso expresa un momento de la Totalidad, y ésta es tal en cuanto contemple cada uno de los casos. Lo universal abarca lo particular en sus particularidades. Por ese motivo, cada uno de los pueblos debe ser tomado en cuenta en la historia. No hay un dentro o un fuera de la historia para los pueblos, y los individuos que han pasado por la *Bildung* y se hallan en pos de la *Humanität*. Cada uno de los pueblos son una etapa en el desarrollo de la historia.

Como una sola forma de la humanidad y una sola región de la tierra era incapaz de abarcarlo [Herder se refiere a la idea de virtud y de felicidad], se dispersó en mil formas de humanidad y recorre ahora –como Proteo- todos los continentes y todas las épocas; sea cual sea el modo según el cual se mueve y avance, no es mayor la virtud ni la felicidad a la que aspira el individuo; la humanidad sigue siendo simple humanidad; a pesar de ello se hace visible un plan de avance progresivo, ¡mi gran tema!⁴⁴

El ser humano, como Proteo, el dios marino que cambia de forma, encuentra en cada época, cada pueblo, cada individuo, un momento de la historia, que así mismo es una parte de la naturaleza. “La historia es un drama de infinitas escenas, una epopeya divina a través de todos los milenios, de todos los continentes, de todas las generaciones humanas, una fábula con mil formas y llena de sentido grandioso.”⁴⁵

La estructura finito-infinito de la lógica orgánica supone que un momento no vuelva a suceder; el árbol no volverá a ser semilla o retoño. De igual manera, una individualidad acontecida en la historia no se repetirá jamás, ya sea un pueblo o una persona. Herder defenderá por ello la individualidad acontecida en los pueblos. Ésta se vuelve necesaria en el desarrollo de la historia como caso del modo infinito del cosmos en su extensión y temporalidad. Cada creación de cada

⁴⁴ OFH, p.136.

⁴⁵ OFH, p.(Buscar página)

pueblo, cada forma humana que tiene lugar en esta creación pone en la realidad a la historia y sirve para sí y para el todo. Pero el momento no puede agotar la totalidad, sino solo formar parte de ella. El salto cualitativo del que hemos hablado anteriormente respecto de la parte, en unión con otras, al todo, al ser llevado a la historia hace que cada época, cada pueblo o individuo sea una forma imperfecta que cobra valor cuando se le coloca en la totalidad. Como las pinceladas por sí solas, o las letras, no pueden decir nada, sino sólo representar manchas o ruidos, las épocas mismas, finitas, alcanzan su propósito como parte del conjunto, de tal manera que ninguna de éstas sea superior a la otra. Al respecto Herder escribe.

Grande tiene que ser un conjunto en el que cada uno de sus detalles manifiesta por sí solo el todo, en el que, al propio tiempo, cada detalle únicamente revela tal unidad indeterminada en relación con el todo, ¡en el que las pequeñas conexiones proporcionen por sí solas un significado grande, mientras que los siglos no constituyen más que sílabas y las naciones nada más que letras, o quizá signos de puntuación que, por sí mismos, carecen de sentido, pero que tanto significan a la hora de entender el todo!⁴⁶

Hay una relación entre la época, el individuo y el pueblo, entre aquí y el ahora, con el todo de la historia, misma que guarda una relación con el cosmos entero. Cada parte tiene valor por ser ella misma y al estar conectada al todo, como fase de su desarrollo. Surge con esta estructura finito-infinito de la lógica orgánica una heterogonía de los fines: en cada momento, desde cada pueblo e individuo, la historia cumplirá un fin ajustado al momento actual de una fase de su desarrollo.

⁴⁶ OFH, p. 198.

1.4 *Humanität* y heterogonía de los fines⁴⁷

La estructura finito-infinito que se deriva del modelo orgánico que Herder adopta para la historia, supone una heterogonía de los fines. Esto significa que la historia consigue su fin en cada momento de su desarrollo. La historia es la condición de existencia del ser humano como escala del avance de las fuerzas divinas; la historia no es un recorrido de un punto A a un punto B, sino una forma de existencia en una criatura del cosmos. Cada transformación de esa criatura es una etapa de la historia, la cual se cumple al momento en el que el ser humano actúa, no antes ni después. Por tanto, no hay un fin que deba lograrse al final de un proceso, sino que este fin adviene a cada momento, logrando el ser humano alcanzar la *Humanität* según la estructura finito-infinito antes explicada, es decir, ajustada a un caso que es parte de un todo.

Se ha mencionado que la conformación de fuerzas en el cuerpo humano le coloca en una indigencia ontológica que le puede llevar a la animalidad o a lograr la *Humanität* a través del ordenamiento de dichas fuerzas por medio de la *Bildung* cultural. El ser humano contiene en sí todas las posibilidades de lograr la *Humanität*, que es entendida como la manifestación del mejor ordenamiento de las fuerzas humanas mismas que responden a horizontes de sentido propios del pueblo en el que se forme el ser humano. Herder no niega el perfeccionamiento como proceso de la historia, pero afirma el carácter local de ese perfeccionamiento.

La *Humanität* se logra cuando eso sucede, cuando uno o varios de los individuos de un pueblo llegan a manifestar el máximo uso de las fuerzas que se han ordenado en ese pueblo. No obstante, no todo lo que hace el ser humano puede ser considerado parte de la *Humanität* debido a que también tiende a la animalidad. Así, para Herder la *Humanität* es el conjunto de virtudes que el ser humano puede lograr de acuerdo a sus circunstancias irrepetibles. La *Humanität* se muestra como lo pujante en la naturaleza humana que se logra de distintas

⁴⁷ El término lo retomo de la acertada interpretación de Friedrich Meinecke. Según Meinecke, Herder adapta la teoría de Guillermo Wundt, quien afirma que “los efectos de una acción dirigida por fines contiene siempre, a su vez, efectos accesorios que conducen a nuevos e imprevistos resultados.” Friedrich Meinecke, *El Historicismo y su génesis*, p. 334. La forma en la que esto se adapta al decurso de la Historia es que en cada momento, cada uno de los efectos de las acciones humanas, se conduce a lograr un fin.

maneras en distintos momentos. Sobre la *Humanität* y la historia Cassirer esclarece la relación:

La humanidad [*Humanität*] esa, para él, una norma universal, un nexo al que nada podía sustraerse y sin el que la historia no podía tener unidad ni, por tanto, sentido. Los pueblos y las épocas, cada uno de por sí, no son sino los eslabones de una gran cadena; son, simplemente, estaciones de paso en la gran ruta de la humanidad hacia su suprema meta.

Pero, por otra parte, esta meta no es simplemente un punto infinitamente lejano y jamás alcanzado o inasequible que se proyecta ante nuestra vista. Se halla directamente presente ante nosotros en todos y cada uno de los momentos en que se manifiesta una auténtica y real espiritualidad, una existencia humana plena y cumplida. El instante no es nunca más que un momento aislado, pero cada uno de estos momentos aislados es algo más que un punto de transición para otro, un medio para otro fin: encierra un sentido propio y sustantivo, posee un valor propio incomparable. De aquí que Herder no rechace, ni mucho menos, todo cierto modo, a santificar una determinada época o una determinada nación y a convertirla en canon para las demás [...] A pesar de la gran veneración que por ellos siente y aun considerándolos como un bien eterno e inalienable, no acierta a reconocer a los griegos un valor absoluto. No hay en la historia, para él, nada que sea simple medio, nada que encierre un simple valor instrumental y no tenga un valor sustantivo propio.⁴⁸

Así entonces, la *Humanität* se concreta en las acciones, lo que supone que no es un ideal inalcanzable que su contenido no está determinado a una forma exclusiva, sino que en cada grupo humano se tiende a su realización de acuerdo a las particularidades. Por tanto, el logro de ésta no puede darse de manera final en un solo individuo o pueblo.⁴⁹ Esto responde a una *ley de equilibrio* y una *ley de*

⁴⁸ Ernst Cassirer "La eclosión del historicismo. Herder" en *Teoría del conocimiento* Vol 4, p. 269.

⁴⁹ Así Meinecke "Pero el nuevo sentido de los genético de Herder se manifiesta en que sólo atribuye al hombre la disposición para tales contenidos y en que deja su realización, en grados y fases individualmente diferentes, al hombre, actor de la historia." Friedrich Meinecke, *El historicismo y su génesis*, p. 358.

compensación,⁵⁰ mismas que se coimplican. LA primera se refiere al constante ordenamiento dinámico de las fuerzas en el cosmos e la dialéctica destrucción-creación; la segunda es la intermitencia de las virtudes logradas en un puesto o persona. De ambos se sigue la heterogonía de los fines.

Herder piensa que en la organización de las fuerzas hay una forma de actuar que relaciona con lo que llama *ley de equilibrio*. Esta ley garantiza que las fuerzas lleguen a tomar forma en un cuerpo; pero su paso de una a otra es a través de la destrucción, que corresponde al desequilibrio. Con ello pretende Herder justificar la violencia omnipotente de la naturaleza como una necesidad en el avance. Un cuerpo se degrada debido a su incapacidad de contener las fuerzas que le componen; una especie desaparece de la faz de la tierra para dar lugar a otra; un animal devora a otro para apropiarse de las fuerzas. Así también sucede con la historia. El ser humano sufrirá el desequilibrio necesariamente como movimiento de las fuerzas que se suscitan en uno o varios pueblos, el orden que se había logrado, la forma humana alcanzada, no puede continuar para siempre y las fuerzas que les componían a los individuos de esos pueblos se desequilibran. Así ha caído Roma y Atenas, así han caído y desaparecido todos los pueblos, pues el resultado del desequilibrio es la guerra, el conflicto, la desintegración, la pérdida de sentido. Sin embargo, de este desequilibrio surgirá un equilibrio nuevo, una nueva organización de fuerzas humanas en un pueblo o individuo.

El conflicto infranqueable, la destrucción, como pasos a otras formas hacen de la *Humanität* una intermitencia que se da imparcialmente en todos los pueblos, las cuales, cambian dependiendo el lugar y el tiempo. El cambio, el constante movimiento de las fuerzas, imposibilita que la *Humanität* sea alcanzada en un pueblo por completo. Lo que hay en su lugar es el logro de virtudes en algunos aspectos. De esto se sigue la Ley de compensación, como la *Humanität* no alcanza a permear todos los ámbitos de un pueblo, cada vez que suceda el equilibrio de fuerzas, se ganarán o perderán virtudes.

⁵⁰ El término lo tomo de Contreras, quien lo explica con estas palabras “La ley de compensación exige la coexistencia de luces y sombras en el seno de cada “individuo” histórico: cada cultura incorpora valores de las que carecían las anteriores, ero pierde otros” Francisco J. Contreras Peláez, *La Filosofía de la Historia de Johann G. Herder*, pp. 77-78.

En cada una de ellas [refiriéndose a los pueblos] describe grandes altibajos y tiene máximos de toda clase, algunos de los cuales se excluyen o se limitan entre sí, de tal modo que sería engañoso al encontrar en una nación una única perfección se pretendiese concluir acerca de todas las demás [...] Tampoco dentro de una misma nación puede ni debe durar eternamente cualquier máximo alcanzado con bello esfuerzo. Porque no es más que un punto en la línea de los tiempos.⁵¹

Podemos observar nuevamente la estructura finito-infinito. Un pueblo no puede contener en sí toda la *Humanität*, pues es sólo un caso que tiende a la degradación. Sin embargo, como parte de la Historia, que nos mostraría a la *Humanität* entera, debe manifestarse a ésta de una manera y otra manera. La intermitencia de las virtudes por la *Ley de compensación* trae consigo una Heterogonía de los fines. Cada uno de los pueblos e individuos que lo conforman estarán destinados a llevar un máximo de expresión de fuerzas que logren la *Humanität* según las particularidades del tiempo y lugar en el que se encuentra el pueblo. De esto surge el cumplimiento de fines determinados para cada caso. Volvamos al modelo que Herder utiliza caracterizando cada época con una etapa de la vida de un ser humano. La existencia del niño no puede ser reprochada por los mayores, sus problemas y forma de actuar están ajustados a su tiempo; de igual manera, el adulto no puede guiar su vida según los fines y valores que perseguía en su juventud. Esto significa que los fines que persigue el niño son legítimos sin importar lo diferentes que sean a los que se plantea el adulto. Cada momento demanda que los seres humanos ajusten sus fines. Con las circunstancias que se mueven en el tiempo, así se ajustarán los fines, porque serán pertinentes al momento, formando horizontes de sentido. Esto es la heterogonía de los fines. Contrario a que la historia se encamine a un solo fin, por tanto un solo horizonte de sentido, se manifiestan distintos fines como tantas individualidades surjan. Cada una de las épocas tendrá en sí sus propios límites y posibilidades según el carácter individual de los pueblos y sus individuos, el cual

⁵¹ IFHH, p. 283.

surge de una experiencia única e irrepetible. “Es así como las naciones se van modificando según el lugar, el tiempo y su carácter innato, cada una lleva en sí su medida de perfección, incomparable con los demás.”⁵²

Así entonces, a la individualidad le corresponde un momento actual del que surge su propia y única experiencia. Este momento se inscribe en el decurso histórico, no se anulan ni el pasado ni el futuro; pero el sentido del momento lo da la actualidad de éste mismo. De acuerdo a esa actualidad surge la originalidad. El resultado es la necesidad de una renovación de la individualidad, que entra en crisis a cada momento. Ese momento representará el límite de la individualidad, puesto que el pasado sólo se comprende-siente parcialmente y el futuro se desconoce. No se puede hacer menos los esfuerzos de las generaciones pasadas ni ponerlas a su servicio como medios; tampoco se llega a igualar a los pueblos o personas que se admiran.

Así, por ejemplo, no puede pensarse algo superior a una pirámide egipcia o a alguna de las obras de arte griegas y romanas. Son problemas que, en su género, el entendimiento humano ha resuelto permanentemente y para los cuales no puede darse un discurso poético arbitrario que dude sobre la solución dada o proponga una mejor, pues el concepto puro de lo que debían ser ha sido agotado en la forma más sencilla, rica y bella. Cualquier modificación sería un error que, si fuera repetido y mil veces multiplicado, obligaría siempre a volver a aquella meta que es una cima en su género y un punto único.⁵³

Para Herder, las circunstancias temporales y especiales determinan una forma de humanidad que persigue sus fines de acuerdo a esas circunstancias; aquello que se logra es una imagen humana que puede ser tomada por universal en tanto que cualquier ser humano puesto en esas circunstancias, desde su génesis hasta el punto de su madurez, llegaría a la misma imagen de la *Humanität*. Esta imagen queda inscrita en la totalidad de la historia, la cual, de acuerdo con la *ley de equilibrio* y la *ley de compensación* va avanzando, no de

⁵² IFHH, p. 282.

⁵³ IFHH, pp. 282-283.

manera lineal, sino a través de esfuerzos, apariciones y desapariciones, creaciones y destrucciones, en pos de formas más depuradas de la *Humanität*.

El efecto que esto tiene para la historia es que se debe comprender cada momento desde sí mismo. La heterogonía de los fines coloca aquello que se debe alcanzar en la inmediatez de los actos. Con la actualidad de nuestras obras, en el ahora siempre presente, se mide la posibilidad de alcanzar los fines de una humanidad autocreadora. Por tanto, lo que ayer fue un logro, pero que hoy se ha desgastado, no es prueba de un avance sin sentido, sino la muestra de la abundancia de la naturaleza humana que no puede ser contenida en una sola forma. El acento que esto pone en la actualidad tiene su importancia para nuestro problema en tanto que las obras de los sujetos históricos debe comprenderse como algo anclado en un momento, sus alcances no son eternos. El avance de la historia se nos presenta así como discontinuidad. Sin embargo, a pesar de las rupturas, Herder ve en la historia un proceso de autoconocimiento, mismo en el que sucede el olvido, la recuperación y la invención, sirviendo siempre a la pertinencia de las circunstancias actualizadas en el presente de quienes toman algo por guía para sus vidas.

1.5 La historia como autoconocimiento

Hay avance en la historia en medio de ese esfuerzo y penar. Nos dice Herder que *igual a la máquina de nuestro cuerpo, la obra de los tiempos avanza a través de un antagonismo necesario hacia el bien del género humano conservando su salud*.⁵⁴ De tal manera que aunque las circunstancias temporales y espaciales generen una búsqueda de fines distinto, en el equilibrio logrado se podrá encontrar una nueva forma de *Humanität* que suponga un aprendizaje respecto del desequilibrio previo. La historia es un proceso de *Bildung* de la *Humanität* en su totalidad, así como sucede con los individuos en los pueblos, y aunque siempre sea de manera parcial la especie completa tiene la posibilidad de servirse de lo hecho por las generaciones pasadas en pro de alcanzar los fines planteados según su actualidad. El encadenamiento de sucesos es una especie de avalancha

⁵⁴ IFHH, p.288.

que ha manifestado regularidades cíclicas al descender en línea recta hacía un final incognoscible. Nosotros pertenecemos a un momento que tiene su campo de visión tanto hacía delante como hacía atrás. Pertenecemos a un ahora dentro de un proceso educativo divino. Así como los niños aprenden todo, el ser humano como especie aprende de igual forma. La historia es el desarrollo de la humanidad en un proceso educativo de autoconocimiento. Herder lo expresa con estas palabras

Por consiguiente, o bien el Creador se equivocó con la meta que nos propuso y con la organización que tan artísticamente combinó para lograr, o esa meta está más allá de nuestra existencia y la tierra es sólo lugar de ejercicio, morada de preparación. Evidentemente, en ella tuvieron que asociarse aún muchas cosas bajas con lo sublime, y el hombre en conjunto sólo se elevó un pequeño peldaño por encima del animal. Más aún, entre los hombres mismos tenía que darse la máxima diversidad, puesto que todo es tan heterogéneo en la tierra y en muchas regiones y situaciones nuestra especie de halla muy agachada bajo el yugo del clima y de la miseria. Por lo tanto, el proyecto de la Providencia formadora debió abarcar con una mirada todas esas fases, esas zonas, esas degeneraciones y saber conducir al hombre más allá en todas ellas, del mismo modo que paulatinamente conduce a un nivel más elevado las fuerzas inferiores sin que ellas se percaten.⁵⁵

De tal manera que para Herder lo que perdura o se actualiza adquiere un significado según los fines que se persiguen de acuerdo a la época. Herder escribe:

Ninguna verdad, ni siquiera una inventada, se conserva sin provecho para el género humano en constante renovación; circunstancias venideras harán necesario lo que ahora se descuida, y en la infinidad de las cosas tiene que aparecer todo cuanto de alguna manera contribuye a ejercitar al género humano.⁵⁶

⁵⁵ IFHH, p. 145.

⁵⁶ IFHH, p. 296.

Como en la heterogonía de los fines, donde actúa un devenir de acuerdo a la destrucción y creación, en el avance del autoconocimiento que el ser humano realiza en la historia lo que vemos operar son igualmente dos movimientos. Éstos son el olvido y la recuperación, por medio de la renovación o interpretación de los conocimientos y obras del pasado. Lo que garantiza este avance discontinuo es el desarrollo de la ciencia y la tecnología. Un ejemplo para Herder será la imprenta, invento que impedirá la pérdida de textos aún sean estos quemados, puesto que no podrán destruirse todas las copias a las que se tienen acceso.⁵⁷

Con cada siglo aprendemos sobre nosotros, a dominarnos, a autocrearnos, a asir nuestra fuerza y encaminarla. Para muestra de ello, hoy nosotros sabemos lo que antes se desconocía, y a pesar de haber olvidado algunos conocimientos, opera una sabiduría que hoy nos permite, por ejemplo, luchar contra la esclavitud o el fascismo. No importa realmente si la destrucción vuelve a suceder, es de esperarse según el paso de la providencia lo muestra en la naturaleza y en la historia; pero hoy podemos pensar otras soluciones. Cabe mencionar que esto no nos hace mejores en relación con los del pasado, sino sólo nos permite hacer uso de lo que los hombres antes produjeron. Así pues, la providencia conduce al ser humano en los momentos de desorden hacia un periodo de paz, que si bien termina, prepara circunstancias productivas para nuestra especie. Sobre estos puntos culmen en los que se alcanza a asomar la *Humanität* por una providencia educadora.

Cada generación humana entregada al tiempo desde su concepción contribuye a la formación de las generaciones venideras tan solo por haber sido creada. Como se ha dicho, el ser humano se crea a sí mismo al crear, lo que crea es la cultura. Esa naturaleza autocreadora nos permite, con el paso de los siglos, contemplar las miles caras de la humanidad y poder interpretar, aunque sea desde nuestro propio horizonte actual de fines y valores, cada una de las imágenes que las distintas culturas, y sus individuos, han creado. Con esto se retorna a la pregunta planteada para este capítulo ¿qué es la historia? hemos visto como la

⁵⁷ IFHH, p. 514.

historia resulta del avance de las fuerzas divinas hasta llegar al ser humano; éste existe para la autocreación en cuanto pertenezca a un grupo, para lo cual su cuerpo, sus sensaciones y su mente, están dispuestas. También, se ha hecho mención de la relación entre razón y lenguaje, en la que ambas partes se implican una a la otra, de manera que la razón depende de la tradición lingüística y de las transformaciones que a esta le suceden de acuerdo con las circunstancias de los grupos y sus individuos. Esto quiere decir que la naturaleza humana se encuentra en una palingenesia colectiva e individual, de lo que se deriva una estructura finito-infinito en la que la parte expresa un momento del Todo y como tal cobra sentido en sí mismo y para el Todo. La consecuencia de lo anterior es una Heterogonía de los fines que depende de las circunstancias de los grupos humanos y la creatividad con la que éstos las enfrentan.

Podemos concluir entonces que la historia para Herder es la creación del ser humano por el ser humano que se despliega en el tiempo como memoria y olvido, que resulta de la actualización de los fines según los cambios en las circunstancias en los que el ser humano vive su naturaleza autocreadora.

Capítulo Dos

El sujeto de la historia en Johann Gottfried Herder

Mas no nos es dado
en sitio alguno posar.
Vacilan y caen
los hombres sufrientes,
ciegos, de una
hora en la otra,
como aguas de roca
en roca lanzados,
eternamente, hacia lo incierto.

Friedrich Hölderlin, *Canto del destino de Hiperion*, fragmento.

En el capítulo anterior hemos visto cómo la naturaleza humana corresponde con el avance de las fuerzas divinas del cosmos en la formación de cuerpos más complejos. Al llegar a la forma humana, el avance de estas fuerzas debe continuar en una dimensión distinta. Ya no es la formación de nuevos cuerpos, sino la transformación de la criatura, el ser humano, a partir de sí mismo. La historia es consecuencia de este avance que coloca al ser humano entre el animal y la *Humanität*. El avance de la historia se deberá al reacomodo de las fuerzas humanas en una dialéctica de equilibrio y desequilibrio en la organización de los pueblos, trayendo consigo la desaparición, el surgimiento y continuidad de formas humanas a lo largo de la Historia en una heterogonía de los fines. La historia es el conjunto de las transformaciones humanas que tiende a la perfección en pos de la *Humanität*. Se ha mencionado que esto es posible por la conformación corporal humana que le dispone a la creación de lenguaje e identidad, mismos que se transmite dentro de una colectividad a sus individuos en un proceso de *Bildung*, mismo que se replica en el espíritu de la historia.

En el proceso de la historia podemos encontrar tres posibles sujetos: Dios, del cual hemos visto que es las fuerzas del conjunto del cosmos; el pueblo, lugar de conservación, generación y transmisión de una organización de fuerzas del ser humano; y el individuo, unidad básica de la especie humana que lleva en sí las potencias de la *Humanität*. En este capítulo nos dispondremos a ver la relación

que guardan estos tres actores con el propósito de descubrir cuál de ellos impacta sobre el rumbo de la historia.

En primer lugar mostraré el diálogo entre destino-providencia y libertad para comprender la manera en la que Dios participa en la historia en relación con la especie humana; posteriormente veré la relación entre el pueblo y el individuo, qué es el uno y el otro y de qué manera impactan ambos sobre ellos y la historia.

2.1 Dios y la historia

En el capítulo anterior se ha tratado el tema de Dios, la naturaleza y las fuerzas, en torno al vitalismo herderiano, y la continuación de las fuerzas en la historia, para ver cómo el ser humano lleva en su ser cuerpo-mente la capacidad de autocreación en la cultura e intuir en esa continuación el logro de la *Humanität* en distintos fines, como propósito de la historia. Ahora, la pregunta se enfoca en la subjetividad de Dios, ¿es Dios un sujeto, una inteligencia que se reconoce a sí misma? ¿o es la forma de llamar a la substancia originaria de la realidad que opera con un orden al cual Herder llama inteligencia? Mi tesis al respecto es que Dios, y por tanto la providencia, no corresponden a una subjetividad sino al orden de la substancia constitutiva del cosmos, la única substancia, que se llama fuerza. De tal manera que la providencia es una figura poética o mitológica con la que Herder refiere a lo incognoscible del futuro, las razones del orden y la existencia; el destino con ello se transforma en una serie de regularidades perceptibles, que, no obstante, no determinan el rumbo de la historia en un mecanicismo, sólo nos permite esperar un avance y puntos culmen que alcanza la humanidad en ciertos momentos, Así, el destino es ciego para los seres humanos y la providencia amoral, impersonal y natural (no milagrosa).

Herder ve la historia como la construcción de un edificio informe en el que unas generaciones y pueblos sacan lo que otros han colocado, en el que ha quedado en pie lo que no debería, quedando un montón de escombros en los que moramos los seres humanos.⁵⁸ Aquella visión, humana y por tanto parcial, suscita la duda sobre la dirección de la historia. La confianza de Herder sobre el sentido

⁵⁸ IFHH, p.12.

de la historia a pesar de su imagen informe está apoyada en la idea de Dios. Si Dios mantiene en orden el espacio, debe suceder lo mismo con el tiempo; si hay un orden que rige la existencia de los animales, plantas, planetas, así también acontecerá con el ser humano.

Dios, que todo lo ordenó en la naturaleza según medida, número y peso, que según eso instituyó la esencia de las cosas, sus figura y enlace, su curso y su conversación, de suerte que desde las grandes estructuras universales hasta el grano de polvo, desde la fuerza que sostiene tierras y soles hasta el hilo de una telaraña, sólo reina una única sabiduría, bondad y poder [...] ¿cómo, me decía a mí mismo, este Dios iba a hacer caso omiso de su sabiduría y bondad, y a predecir de todo plan en la disposición y organización de, conjunto de nuestro género?⁵⁹

La posibilidad de un procedimiento legal de la historia se logra por la identificación del ser humano como criatura natural, siendo, sin embargo, una especial que en sí manifiesta el devenir creativo del universo. Se ha visto cómo Herder hace de la historia la consecuencia del avance de las fuerzas cósmicas. Éstas, al organizarse en cuerpos cada vez más complejos, llegan al ser humano. Estas fuerzas son el propio Dios, quien da orden y sostén a la realidad. Al hacer de la historia un proceso de la naturaleza, Herder está colocando a Dios como garante de ésta. La pregunta es ¿Dios es un sujeto? De no ser así ¿de qué manera se convierte en garante?

A pesar del constante uso de la palabra Dios en la obra *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* [IFHH], Herder no da mayores indicaciones sobre la categoría ontológica de Dios salvo en la introducción:

El paso de Dios en la naturaleza, las ideas que de hecho nos expuso el eterno en la serie de sus obras, son el libro sagrado en cuyos caracteres yo, más modesto que un aprendiz, deletreé y seguiré deletreando con fidelidad y ardor. Si tuviera la suerte de poder comunicar siquiera a un solo lector algo de la dulce

⁵⁹ IFHH, pp. 11-12.

impresión que sentí sobre la sabiduría y bondad del Creador inescrutable en sus obras, y con confianza sería el vínculo más seguro con que podríamos aventurarnos en el curso de la obra por el laberinto de la historia humana. Por todas partes, la gran analogía de la naturaleza me llevó a las verdades de la religión, que sólo mediante grandes esfuerzos tuve que reprimir, porque no quería arrebátarmelas de antemano, y paso a paso únicamente quería permanecer fiel a la luz que por doquiera venía a mí de la escondida presencia del Creador en sus obras.⁶⁰

En este primer momento, al justificar la posibilidad de encontrar las leyes que rigen al cosmos en las obras divinas, Dios parece ser una entidad externa que ha creado el universo. Dios es visto como el individuo que crea por voluntad la naturaleza, la cual, como un libro, revela a su creador. Mediante la observación atenta de la naturaleza podremos encontrar las pautas con las que Dios escribe el libro del cosmos. Por este motivo Dios parece ser sujeto que se encuentra distante de su creación. Sin embargo, el uso de calificativos o pronombres referidos a Dios, tendría una intención poética. Así lo afirma Marín:

Desde luego existe, partiendo de otro ángulo, comentaristas que atribuyen a Herder una intención religiosa originaria, empleando el expediente de interpretar la mitología como una *Uniform* religiosa. Pero precisamente la empresa de Herder va en la dirección opuesta: acentúa constantemente el arraigo de la religiosidad en la mitología y, con esto, traslada a Dios a la inmanencia pero, de ninguna manera como Dios inefable o inexplicable, sino, muy por el contrario, como una imagen proteica y una palabra. Esta palabra en todo momento no busca realizar abstracciones, sino que se implica en el mercado y en las experiencias sensitivas [...] Así, pareciera que Herder ha osado un discurso más mitológico que religioso.⁶¹

Por lo tanto, al leer la palabra Dios, o los pronombres que lo sustituyen en el texto de Herder, se debe tener la precaución de pensar a Dios como un sujeto

⁶⁰ IFHH, p.13.

⁶¹ Enrique Marín, *Herder y el Sturm und Drang*, p. 90.

distante de su creación y tener presente siempre la advertencia de Marín y las propias palabras de Herder que se encuentran más adelante en la introducción a IFHH en las que afirma la inmanencia de Dios en la naturaleza.

Nadie se llame a engaño si a veces utilizo personificado el nombre de la naturaleza. *La naturaleza no es un ser independiente, sino que Dios lo es todo en sus obras*; sin embargo, no quise hacer un uso abusivo de este nombre santísimo (que ningún ser racional debería pronunciar sin la más mínima veneración) al tener que utilizarlo a menudo y sin poder imprimirle siempre la debida santidad. Si alguien ha llegado a considerar absurdo y bajo el nombre de naturaleza, a causa de algunas obras de nuestra época, *que lo sustituya en su espíritu por aquella omnipotente fuerza, bondad y sabiduría, y lo ame en su alma el ser invisible que ningún lenguaje terreno podría nombrar.*⁶²

Vemos que Dios se encuentra en la naturaleza, ya no es el creador distante de un libro del cual puede separarse. Dios es todo en sus obras, es en ellas, está en ellas. La naturaleza es santificada por ser inseparable de Dios. Ya no es sólo un cúmulo de caracteres que expresa la divinidad, sino que lleva en sí la divinidad. Tanto la palabra naturaleza, como el nombre de Dios, pueden ser sustituidos por la fuerza omnipotente. Esta fuerza da origen a otras más, que no se separan de ésta, sino que suponen una organización distinta de la misma por medio de la contradicción que mantienen éstas en una atracción inevitable, derivando en otras fuerzas y un avance continuo. Esto no supone un emanatismo en tanto que, como veremos, Dios no se encuentra distante de los cuerpos naturales, sino que es inmanente a ellos.⁶³

Podemos obtener tres características de Dios a partir de las citas anteriores: 1) es infinito; 2) es inmanente; 3) es bueno; 4) es inteligente. Todas estas características parecen comprender un sujeto bien delimitado; no obstante, la infinitud de Dios es incompatible con la subjetividad. Vemos que el mismo Herder sostiene esta afirmación. En el mismo año en que Herder publica IFHH, escribe

⁶² IFHH, p.13. (las cursivas han sido colocadas por mí).

⁶³ Veremos que un problema que se deriva de este modelo de fuerzas es que Dios se distingue de las cosas aun siendo inmanente a ellas así como se distingue de las fuerzas que en él se producen.

una carta a Jacobi en la que afirma lo absurdo que es pensar a Dios como persona.⁶⁴

La personalidad limitada tampoco puede ser atribuida al ser infinito, pues sólo se es persona a través de la limitación, como un tipo de modo o como un agregado de seres aparentemente unidos. En Dios no existe esta apariencia: Él es el Uno sumamente vivo y activo, pero no sobre todas las cosas como si éstas existieran fuera de él, sino sobre todas las cosas que aparecen como representaciones sensibles de creaturas sensibles.⁶⁵

Este pensamiento compartido a Jacobi deja entrever la solución a la subjetividad de Dios; si éste es tal, no puede existir contenido o limitado, y ya que sólo se es persona por la limitación, Dios no es persona. De tal manera que tampoco puede encontrarse distante de la naturaleza. La infinitud de Dios trae

⁶⁴ De acuerdo con María Jimena Solé, Herder mantiene una correspondencia con Jacobi. El motivo de la correspondencia que entablan Herder y Jacobi es la discusión en torno a Spinoza que se despierta con las declaraciones de Lessing sobre su afinidad por el filósofo sefardí. Herder mantendrá una interpretación favorable sobre Spinoza en respuesta a las acusaciones de ateo y determinista. La correspondencia con Jacobi se prolonga durante toda la década de los ochenta del siglo XVIII, lo que nos permite afirmar que Herder ha incluido sobre su visión de Dios en IFHH una influencia spinozista. “Varios años antes del estallido de la polémica del spinozismo, tanto Goethe como Herder se habían interesado por la doctrina de Spinoza. Ambos habían encontrado allí un sistema que presentaba muchos elementos afines a sus propias convicciones. Durante la década de 1780 el contacto epistolar y personal con Jacobi volvió a animar el interés de ambos por esta doctrina. La interpretación jacobina del spinozismo fue para ellos inaceptable y durante 1784 y 1785 Goethe, Herder y Charlotte von Stein se abocaron a la lectura en conjunto de la ética, primero según la traducción alemana de Schmidt, luego en su original latino.

La actitud de Goethe y Herder frente al spinozismo es radicalmente distinta a la adoptada por los otros participantes de la polémica. En vez de rechazar a Spinoza, estos célebres ciudadanos de Weimar se reconocieron como seguidores del Filósofo maldito. En lugar de ver en el spinozismo un ateísmo, un fatalismo o un dogmatismo, lo consideraron como la única doctrina capaz de ofrecer un concepto coherente de Dios y de la libertad.” María Jimena Solé, *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito*, p. 329. Así también, Goethe afirmará que Herder es quien lleva la batuta en la discusión “Tal como lo insinúa Goethe, Herder era quien llevaba la delantera en la comprensión del spinozismo: <él logra ver el fondo de estas cosas>” María Jimena Solé, *op. cit.*, p. 335. Sobre el interés e influencia de Spinoza en Herder, véase la nota 9, sobre todo la opinión de Michael M. Foster, quien afirma una lectura e incorporación de Spinoza por parte de Herder desde finales de los sesentas del siglo XVIII, la cual se hace patente desde la publicación de IFHH (1784) y se manifiesta con todas sus letras al publicar GOTT (1787). También es importante recordar la influencia de Leibniz y de Ruder Josip Boscovich en cuanto al concepto de Fuerza y el vitalismo dinámico de la substancia divina. Sin embargo, en torno al problema de la subjetividad de Dios, vale destacar la influencia de Spinoza.

⁶⁵ Fragmento de una carta de Herder a Jacobi en febrero de 1784, María Jimena Solé, *op. cit.*, p. 337.

consigo su inmanencia en el mundo; no puede haber algo fuera de él, pues eso le contendría y limitaría.

La carta dirigida a Jacobi antes citada se sitúa dentro de las discusiones que surgen en torno al filósofo holandés Baruch Spinoza. Herder defenderá al holandés de sus acusaciones de ateísmo y adoptará la concepción de Dios de éste. Al respecto Michael N. Foster hace la aclaración de que si bien Herder se declara spinozista hasta la década de los ochentas del siglo XVIII, se tienen pruebas de que ya había incorporado elementos de la filosofía del holandés desde finales de la década de los sesentas. Estos elementos son: la hermenéutica de la Biblia, el pensamiento político liberal y democrático, el antidualismo cuerpo-mente, el monismo y el determinismo.

Forster explica que en IFHH opera una gran influencia de Spinoza en la concepción de Dios y la naturaleza. Forster menciona que si bien Herder comienza a estudiar a Spinoza en el año 1768, la influencia de éste en cuanto a Dios se manifiesta a partir de IFHH, texto publicado en 1784, tres años después de que realiza las primeras lecturas de la *Ética* de Spinoza junto con Goethe. Sin embargo, será hasta que Jacobi declaró que Lessing le ha confesado ser espinosista que Herder hará manifiesta su concepción de Dios a partir de la lectura de Spinoza, emprendiendo una defensa del holandés en GOTT (1787).

Como hemos visto, Herder ha comenzado a mostrar interés por este aspecto de la obra de Spinoza [el monismo], aunque en *Cognición y sensación* de 1778 puede ser interpretado como una implementación pública de espinosismo, fue entonces más bien obscuro. El continuo incremento por éste interés es patente por el hecho de que él y Goethe comenzaron un estudio intensivo de la *Ética* de Spinoza juntos a comienzos de los 1780's. Posteriormente, en 1784, Herder emplea en la introducción a su *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* una metafísica monista de raigambre neo-espinosista y un determinismo global. Así, Herder abraza la metafísica espinosista mucho antes de la controversia con Jacobi y Mendelssohn en 1785. Esa disputa solo le dio el coraje a Herder para declararse espinosista (especialmente tras revelarse públicamente que el tan respetado Lessing había sido también espinosista). De

acuerdo con una carta enviada a Gleim en 1786, Herder declara “Ich bin ein Spinozist”, y luego en 1787 publica su más explícita, detallada defensa del neo-espinosista monismo y determinismo, el famoso Dios, algunas conversaciones.

66

Así entonces encontramos que Herder ha incorporado a Spinoza en IFHH en su comprensión de Dios. Sin embargo, en éste texto se desarrolla sólo sutilmente la figura de Dios; aparece nombrado, a veces sustituido por el nombre de naturaleza e incluso por la palabra tradición. Por ese motivo pasemos a revisar la obra dedicada por entero al concepto de Dios, escrito pocos años después de IFHH. Herder escribirá *Dios, algunas conversaciones* [GOT] en el año de 1787, tres años después de publicar IFHH y de la carta antes citada.⁶⁷ En este libro se presentan cinco diálogos en torno a la doctrina de Baruch Spinoza entre los personajes *Theophron* y *Philolaus*. Si bien la intención principal de Dios, algunas conversaciones, según Herder, es reivindicar la figura del filósofo sefardí frente a las acusaciones de ateo y determinista,⁶⁸ puede ser leído como la exposición de la propia concepción herderiana de Dios.⁶⁹ Entonces, en la defensa de Herder no sólo hay una interpretación sino una propuesta personal en torno a la noción de Dios, de manera tal que no se discutirá en lo que sigue la similitud de Herder con Spinoza y sus diferencias. Nos limitaremos a la exposición de algunas ideas contenidas en este texto para ver de qué manera Herder piensa la no subjetividad de Dios.⁷⁰

⁶⁶ Michael N. Forster, *Herder and Spinoza*, pp.27-28.

⁶⁷ Para la justificación del uso de GOT ver la nota 58.

⁶⁸ María Jimena Solé, *op. cit.*, p. 345.

⁶⁹ *Ibid.*, nota 41, p. 345.

⁷⁰ Enlisto los puntos en los cuales Herder difiere con Spinoza de acuerdo con Michael N. Forster: 1) Mientras que Spinoza establece su monismo bajo el término “substancia”, Herder le llamará “fuerza o fuerza primaria”; 2) Spinoza concibe la substancia como algo inactivo, Herder le daría la propiedad de la actividad. 3) Spinoza establece como atributo de Dios el pensamiento, pero no le atribuye voluntad, intenciones o inteligencia, Herder hace de la fuerza una entidad inteligente aunque sin sujeto. 4) Spinoza ve el proceder de la naturaleza según el mecanicismo, Herder ve a la naturaleza como algo vivo y orgánico. 5) Herder cree que en la teoría de los atributos hay un residuo de dualismo entre cuerpo y mente, por lo que hará de los atributos fuerzas. La fuerza será mente que necesariamente actúa por medio de la corporalidad. 6) Herder cree que si Spinoza concibe al tiempo como una mera apariencia, en tanto que Dios es eterno, de igual forma el espacio debe ser una apariencia de Dios y no real como tal. Para Forster esto supondría que la versión herderiana de Spinoza corresponde a un acosmismo idealista y no a un panteísmo. 7) Herder esboza

Así entonces, para eliminar el calificativo de ateo que ha acompañado a Spinoza, Herder se empeñará en argumentar a favor de la impersonalidad de Dios en su actuar inmanente en el mundo. El primer paso en la argumentación es eliminar el dualismo mente-cuerpo por medio del concepto de fuerza (*Käfte*) que recupera de Leibniz y de Ruder Josip Boskovich.⁷¹ Según Herder, en la teoría de los atributos de Spinoza, el pensamiento y el cuerpo continúan siendo algo distinto lo uno de lo otro, por lo que se mantiene una relación problemática entre ambos. En su lugar, Herder propone el concepto de fuerza.

THEOPHRON. (...) ¿Sabes cuál es el concepto intermedio entre espíritu y materia, que Spinoza buscó en vano para escapar del dualismo cartesiano?

PHILOLAUS. Fuerzas sustanciales. Nada es más claro que esto y nada brinda al sistema spinoziano una unidad más bella. Si su divinidad posee en sí infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa un ser eterno e infinito de maneras infinitamente diversas, entonces ya no debemos postular solo dos atributos, pensamiento y extensión, que no tendrían nada en común. Dejemos de lado por completo la escandalosa e inapropiada palabra atributo y afirmemos, que la divinidad se revela en fuerzas infinitas de infinitas maneras.⁷²

Las fuerzas divinas, al ser la substancia originaria de la realidad, forman los órganos y las mentes. Dependerá del orden que tomen las fuerzas, si se genera el cuerpo o el cuerpo-mente. Todo cuerpo como mente dependerán una de la otra; la forma del cuerpo permitirá el funcionamiento de una mente específica. Por tanto, ambas substancias, pensante y extensa, realmente pertenecen a una sola, la fuerza divina. Podemos leer en IFHH unas líneas que sugieren ya lo anterior en esta obra:

la naturaleza como un sistema de fuerzas que tienen su base en la fuerza primaria que es Dios y en la forma en organizaciones más complejas. Michael N. Forster, *Herder and Spinoza*, pp. 29-32.

⁷¹ Sobre el concepto de fuerza y su estatus ontológico como substancia que constituye los cuerpos, véase el apartado 1.1 del Capítulo Uno del presente trabajo; sobre la influencia de Leibniz ver nota 9 y de Ruder Josip Boskovich ver la nota 4.

⁷² GOTT, p. 709.

Por lo tanto, si abrimos el gran libro del firmamento y contemplamos ese inmenso palacio que sólo la divinidad puede ocupar, y ocuparlo ella por doquiera, llegamos a la conclusión, de esta suerte indivisible, del todo a lo singular y de lo singular al todo. Fue una sola fuerza que creó el sol brillante y mantiene en él mi grano de polvo; una sola fuerza la que hace mover una vía láctea de soles alrededor tal vez de Sirio y la que en las leyes de la gravedad actúa sobre mi cuerpo terrenal.⁷³

En estas palabras de Herder se afirman dos cosas; primero, que la divinidad lo llena todo como una unidad indivisible que se identifica con la totalidad; segundo, la identificación de una sola fuerza como constituyente del universo, que tiene por cualidad ser creativa. De tal manera, Dios es inmanente. Al respecto, María Jimena Solé comenta:

Establecido como la única sustancia, como el ser absolutamente independiente, Herder señala que el Dios de Spinoza no es un ser trascendente sino la causa inmanente de todas las cosas. Para justificar la corrección de esta concepción de la divinidad, Herder refiere a las paradojas de postular un Dios creador que existe fuera del mundo, esto es, el problema de pensar a Dios de un modo especial, como viviendo fuera del universo, la postulación de un universo limitado que permita un ámbito fuera de él, y el problema de pensar un antes y un después de la creación.⁷⁴

El Dios de Spinoza deviene la fuerza absoluta e infinita que se expresa en todos los seres. El pensamiento y la extensión ya no son dos atributos de Dios, sino configuraciones distintas de la misma sustancia en ordenamientos distintos pero entrelazados como los hilos de un tapete, en donde podemos ver nudos más estrechos o espacios abiertos, o hilos sueltos a las orillas. Al reafirmar su monismo, Herder establece como única sustancia a la fuerza divina.⁷⁵ Entonces, Dios no puede existir fuera del mundo, con lo cual tendría que aceptarse que

⁷³ IFHH, p. 13.

⁷⁴ María Jimena Solé, *op. cit.*, p. 350.

⁷⁵ *Ibid*, p. 352.

existen distintas substancias, siendo una de ellas Dios, encontrándose limitado por lo que no es él. Por el contrario, es la fuerza que sostiene la existencia al constituir los cuerpos y determinar el dinamismo vital del universo. La visión de Dios como el principio vital de lo existente es incompatible con el concepto de Dios como individuo trascendente.

Vemos que no se niega que Dios sea creador; de hecho, su potencia es potencia creadora. Lo que se niega es que exista una distancia entre el creador y lo creado. La forma impersonal en la que Dios crea el universo debe ser entendida como la potencia de la naturaleza que en ningún momento da muestras de finitud. Herder hace del creador un ser implicado en su creación, presente en ella. Sin embargo, Herder debe cuidarse de ser identificado con el panteísmo; por esta razón no afirma una identidad entre las cosas y Dios. Si bien Dios se encuentra en todas las cosas, no debe ser entendido como la suma de las cosas. Para Herder, si Dios fuera la suma de todas las creaturas, estaría contenido en ellas; al perecer la cosa perecería una parte de Dios. Pero no puede ser así porque Dios no puede agotarse. Así lo expresa en GOTT "Su ser infinito, sumamente real es tan diferente al mundo mismo como difieren entre sí lo absoluto de la razón y lo indeterminado de la imaginación. Ninguna parte del mundo puede, por lo tanto, ser una parte de Dios, pues el ser supremo es, según su propio concepto, indivisible."⁷⁶

La infinitud de Dios lleva a Herder a afirmar la inmanencia y eliminar el dualismo, así también, evita el panteísmo entendido como la identidad del Todo con la suma de sus partes. Las cosas no estarán contenidas por Dios, sino que son existentes por él y en él. Dios no es un conjunto, sino la substancia que al organizarse da forma e impulso a las cosas que, por su finitud, se encuentran en constante nacimiento y muerte. Esto nos lleva a afirmar la total esencialidad de Dios y la existencia de las cosas particulares como meramente aparentes, lo que acerca a Herder más al acosmismo que al panteísmo.⁷⁷

Para Herder Dios debe ser inteligente pues en el universo se observa un orden y por su propia perfección ontológica. Siendo que creaturas inferiores como

⁷⁶ GOTT, p. 713. Citado por María Jimena Solé, *op. cit.*, p. 354.

⁷⁷ Para ello me apoyo en la afirmación de Michael N. Forster que se puede encontrar en el punto 6 de la nota 64 de este trabajo.

los seres humanos tienen inteligencia, con mayor razón la substancia originaria deberá ser inteligente. No podría originarse éste si no estuviera presente en la fuerza divina.

Su esencia suprema, que posee todas las perfecciones del modo más perfecto, no puede carecer de la perfección más excelente, esto es, del pensamiento; pues de lo contrario ¿cómo sería? [...] de modo que las ideas y modos de pensar en creaturas limitadas pensantes son simplemente representaciones y consecuencias reales de un ser superior.⁷⁸

Michael Foster afirma que para Herder no sería contradictoria la inteligencia de Dios, sin ser sujeto y sin ser transitivo, en tanto que la mente es fuerza, y si Dios es fuerza, debe entonces tener inteligencia.

Spinoza's theory had attributed thought to the principle in question, but had rejected conception that it had understanding, will, or intentions, or was a mind. By contrast, Herder claims that it does have understanding, will and intentions. Moreover, given that his general philosophy of mind identifies the mind with force, his fundamental identification of the principle in questions as primal force also carries an implication that it is a mind.⁷⁹

El orden que Herder señala en el mundo supondrá una inteligencia con la que opera en la fuerza divina y sus distintas organizaciones en los cuerpos. La vida es la manifestación de una inteligencia que se ordena a sí misma; sin inteligencia no podría haber orden y por tanto, vida. Herder afirmará en IFHH que:

Uno misma es, por lo tanto, la ley que abarca desde el sol y todos los soles hasta el más insignificante acto humano; lo que mantiene en el ser a todo lo existente y sus sistemas en una sola cosa; la proporción de sus fuerzas con miras a un estado de reposo y orden periódicos.⁸⁰

⁷⁸ GOTT, p. 725. Citado por María Jimena Solé, *op. cit.*, p. 357.

⁷⁹ Michael N. Forster, *Herder and Spinoza*, p. 30.

⁸⁰ IFHH, p. 508.

Dios es la substancia que no está contenida en una individualidad. Dios es inteligente; pero su inteligencia no tiene sujeto; al ser fuerza, se afirma el monismo. Por tanto, su pensamiento se cumple en los cuerpos como orden de fuerzas: “El nuevo ser no es más que una idea hecha realidad de la naturaleza creadora cuyo pensamiento siempre se concreta en hechos.”⁸¹ Así, aunque los cuerpos no son Dios, éste está en ello como substancia constitutiva. Cuando el órgano o cuerpo formado por las fuerzas divinas parece por su finitud, las fuerzas que le conforman no perecen, son liberadas para reorganizarse en otra formación corporal.

En la revisión que hemos hecho de GOTT vemos que Dios es inmanente, impersonal e inteligente. Si bien la distinción entre Dios y las cosas en principio resulta contradictoria con la inmanencia de éste, podría ser entendida como una distinción lógica y no ontológica, si no aceptamos el acosmismo señalado por Forster; de igual forma la distinción entre la fuerza primaria y las otras fuerzas desde la crítica a la noción de atributo, que demandaría una revisión más profunda de lo que el presente trabajo demanda. Sin embargo, la lectura de GOTT ha ayudado a esclarecer las palabras que se encuentran en la introducción antes citada a IFHH. Dios es la fuerza omnipotente, identificada con la Naturaleza creadora, que no se corresponde con un sujeto individual. Por tanto, no podemos referirnos a Dios como sujeto de la historia.

Pasemos a la historia. Recordemos que para Herder ésta es una extensión del devenir de las fuerzas divinas, por tanto, deberá obedecer a las pautas de organización, es decir de inteligencia a-personal de Dios.

El ser humano está estructurado corporal y mentalmente para llevar a cabo la *Humanität*, siendo éste el fin de la historia que se cumple de manera intermitente y según las circunstancias espaciotemporales en las que se encuentran los pueblos e individuos. Este propósito, el de *Humanität*, queda garantizado por la legalidad de un Dios inmanente que manifiesta una inteligencia en el proceder ordenado de sus fuerzas. Para Herder, siendo que las fuerzas divinas actúan de acuerdo con

⁸¹ IFHH, p. 207.

una pauta ordenada, es que se puede confiar en el proceso histórico como un sentido que amalgama cada uno de los acontecimientos de la humanidad. Si en la naturaleza estas fuerzas han actuado de manera inteligente, con más razón lo harán al tratarse del pináculo de su organización: la historia. Leemos a Herder en la siguiente cita a IFHH:

Remito al lector a lo que afirmé poco antes respecto del papel que desempeñan los desórdenes en todo el reino de la naturaleza, a saber, que conforme a una ley natural intrínseca nada puede tener fuera del orden verdadera duración, a la cual, sin embargo, tienden todas las cosas.⁸²

Este movimiento que se manifiesta en el nacimiento por la organización de fuerzas y en la muerte por la liberación de las mismas, será llamado providencia.

2.1.2 Providencia divina y desarrollo de la *Humanität*

En su estudio sobre la filosofía de la historia de Herder, Francisco Contreras Peláez sostiene que aquel representa una reacción cristiana a la secularización de la historia realizada por los ilustrados. El paso hacia la secularización se encontraría en desplazar a Dios del centro, como sujeto, para colocar al ser humano. La providencia divina es suplantada por el Progreso prometeico. Según Peláez, esto es lo que Herder no puede tolerar, que los ilustrados mantengan el “orden histórico” sin conservar al “ordenador”.⁸³ De tal manera que Herder retomaría el sentido cristiano de la historia. Concepción Roldan caracteriza así el pensamiento cristiano sobre la historia:

Tomado como apogeo el advenimiento del Mesías, el cristianismo valora la historia pasada como algo precedente que ha sido superado, y sabe que el momento de la redención inicia una historia de renovación espiritual que permitirá la salvación de los justos al final de los tiempos, con lo que la esperanza pierde cualquier posible matiz terrenal y la historia se bifurca en dos

⁸² IFHH, p. 513.

⁸³ Francisco J. Contreras Peláez, *La filosofía de la historia de Johann G. Herder*, p. 38.

aspectos: el profano, que carece de interés –es, en este sentido, “intrascendente”-, y el divino que se cifra en la salvación de las almas y en rigor, “no es de este mundo”.⁸⁴

El cristiano vería en la historia el cumplimiento de un sentido divino en la caída del ser humano por el pecado, la redención en la crucifixión de Cristo y la parusía. Estos tres acontecimientos serían únicos e irrepetibles, dando como resultado una concepción lineal del tiempo que se encamina a un solo fin. Dicho fin se encontraría allende el mundo. Los sucesos del mundo carecerían de importancia respecto del sentido ulterior puesto en la salvación de las almas. Dios conduciría la historia, reparando la parusía. La providencia es la mano de Dios sobre los hechos humanos, conduciéndolos de modo misterioso. El caso de los ilustrados consistiría en eliminar a Dios como sujeto y dejar todo en manos de los hombres, convirtiendo la providencia en leyes inmanentes a los sucesos históricos. Peláez menciona que:

Eliminando el Dios providente, que confería orientación y significado a la Historia “desde fuera”, sólo queda postular un sentido inmanente a la misma, inventar una economía de la salvación laica e intramundana. El siglo XVIII, que ya no cree en la Providencia, ha encontrado en el progreso y en las “leyes históricas” un confortante *Ersatz*.⁸⁵

De acuerdo con Peláez la concepción de la Historia de Herder respondería a esta negación de la Providencia y rescataría la visión cristiana, pero este planteamiento no se sostiene tras haber investigado el concepto de Dios que Herder establece en IFHH y al que da continuidad en GOTT. Herder se distingue del pensamiento cristiano de la historia en cuanto hace de Dios una substancia inmanente al mundo, deja de ser un sujeto como tal, pero sin perder el atributo de inteligencia. Así, el pensamiento divino se identifica con el proceder de la naturaleza. Lo que observamos en el mundo es prueba directa de la divinidad y su

⁸⁴ Concha Roldan, *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia*, p. 38.

⁸⁵ Francisco J. Contreras Peláez, *op. cit.*, p. 39.

acción. Se acepta la legalidad que tanto supone Peláez que Herder rechazaría en su respuesta a la ilustración; se rechaza una finalidad de la historia que trascienda el mundo y con ello la suposición de un tiempo dividido a partir de la caída de la naturaleza humana. Quien defiende una interpretación alejada del cristianismo es Cassirer, quien ve en esto la distinción entre Herder y los románticos que le siguieron:

Los románticos jamás volverán a remontarse a este grandioso universalismo de la visión histórica de conjunto abrazada por Herder. El romanticismo va convirtiéndose, poco a poco, de un movimiento literario en un movimiento religioso, lo que le lleva a enmarañarse de nuevo en aquel absolutismo que Herder combate y al que trata de privar de todo punto de sustento. Los románticos no sólo abogan por los fueros de la Edad Media cristiana, sino que ven en ella el paraíso perdido de la humanidad, por el que suspiran y al que quieren que el mundo retorne. Su “universalismo” tiene, por tanto, un carácter religioso; en cambio, el del “teólogo liberal” Herder es, incluso en lo que al cristianismo se refiere, más libre e imparcial.⁸⁶

La visión de la totalidad de Herder depende de la concepción de la naturaleza y Dios que hemos revisado en páginas anteriores. La totalidad se realiza en las acciones presentes, desde los cuerpos naturales y en ellos; por tanto, la Historia no va más allá de éste mundo, se cumple en él y según sus leyes. Entontes, contrario a la visión cristiana, la providencia es entendida como un proceder racional y legal que tiene su fuente en la naturaleza humana misma en cuanto a la historia se refiere. No hay palabras más contundentes que las del propio Herder para descartar una visión cristiana de la providencia en su paso por la Historia:

Si nuestro observador sentimental de la historia perdió la fe en Dios y comenzó a dudar de la Providencia, tal desgracia le sobrevino únicamente porque consideró la historia superficialmente o porque no tenía un concepto adecuado de la Providencia. Si toma a ésta por un espectro que tiene que salirse al aso cada

⁸⁶ Ernst Cassirer, *La eclosión del historicismo. Herder*, p. 271.

esquina para interrumpir constantemente el curso de las acciones humanas tratando de obtener tal o cual fin arbitrario y particular, entonces concedo que la historia será la muerte de semejante providencia, ero una muerte en aras de la verdad. ¿Pues, qué providencia sería ésta a la que cualquiera pudiera usar como duende policiaco, como aliado de sus pretensiones de corto alcance o protector de su propia estrechez de miras, hasta que todo se hundiera en la anarquía? El Dios a quien yo he de buscar en la historia debe ser el mismo que se encuentra en la naturaleza, porque el hombre no es más que una parte de todo y su historia está íntimamente entretejida con la historia del mundo entero como el gusano de seda con el capullo. También en la historia tienen que valer las leyes naturales que corresponden a la esencia de las cosas y que Dios no quiere pasar por alto tanto menos cuanto que él mismo las creó y manifiesta precisamente por medio de ellas su omnipotencia con belleza inmutable, sabia y benevolente. Todo lo que puede acontecer en la tierra es necesario que suceda siempre y cuando esté de conformidad con las normas que llevan su perfección.⁸⁷

Con estas palabras Herder establece que la providencia actúa de manera impersonal. Por un lado desecha el escepticismo sobre el avance de la historia generado por la creencia de un proceder adecuado con los fines específicos perseguidos por individuos o pueblos. La providencia no actúa para cumplir los fines específicos de ningún ser humano. Pero no por ello el orden se pierde en el absurdo. Hay un avance que encontrará desequilibrios, destrucción, pasiones elevadas por encima de la racionalidad, guerras; pero también paz, incremento de conocimiento, tecnología que facilite la vida. De esta legalidad impersonal surge un determinismo causal. De dicha causalidad racional, lo que podemos conocer son principios generales sobre el movimiento.⁸⁸

⁸⁷ IFHH, p. 515.

⁸⁸ El principio que dicta el movimiento en la realidad es el vitalismo descrito en el Capítulo Uno. Las fuerzas que se ordenan, al no poder seguir reunidas en un cuerpo, se dispersan; se ha roto el equilibrio del cuerpo que formaban. Este desequilibrio es destrucción que trae consigo una nueva organización. En el subtítulo 1.4 del primer capítulo se explica este vitalismo en la Historia por medio de la Ley de compensación y la Ley de equilibrio en relación con la Heterogonía de los fines.

La providencia, al ser la racionalidad legal con la que el cosmos encuentra equilibrio y orden en el dinamismo del tiempo, adquiere un carácter amoral. Sólo los individuos humanos pueden juzgar como bueno o malo un acontecimiento, pero el devenir del universo es ciego frente a los sufrimientos individuales. El egoísmo que impulsa al ser humano es el motor que le conduce a realizar empresas de las cuales no sólo él se beneficiará, sino el mundo entero. Herder lo expresa en la siguiente cita:

Mientras el hombre sea hombre, no dejará de explotar su planeta hasta conocerlo completamente; ni las tormentas del mar, ni los gigantescos témpanos ni los peligros del círculo polar lograrán apartarlo de su cometido, como no pudieron hacerlo en los tiempos de las primeras y tan difíciles tentativas a merced de una técnica naval deficiente. Y la razón es que el móvil para todas estas empresas alienta en el pecho de la misma naturaleza humana. La curiosidad y la insaciable codicia, la vanagloria y el deseo de los nuevos descubrimientos y mayor poderío tal como siguen incontrastablemente del actual estado de cosas, la estimularán siempre en este sentido, y sobre todo le darán alas los grandes ejemplos de quienes afrontan victoriosos todos los peligros en épocas pasadas. El plan de la Providencia será llevado adelante tanto por motivos buenos como por malos, hasta que el hombre conozca su especie y actúe sobre ella.⁸⁹

Herder no negará el desastre y el dolor que en la historia se suceden; pero no hará responsable de ello a la providencia. Si ésta es la forma en la que las leyes naturales se continúan en la historia, no puede ser culpable como tal en tanto que carece de subjetividad. Manuel Velázquez Mejía menciona que Herder toma distancia al respecto:

Ciertamente Herder dudaba llegar a la dura conclusión que Dios lo hubiese requerido inmediatamente: la providencia, mira, no lo ha pedido; ella solamente ha querido alcanzar su fin con el alternarse en las vicisitudes, con el conducir las

⁸⁹ IFHH, p. 512.

adelante, despertando fuerzas nuevas y haciendo morir otras. Pero le era posible evitar aquella dura conclusión, dado que, a diferencia del cristianismo positivo [...] él no quiere admitir una injerencia sobrenatural de Dios en la Historia. Si, en los escritos teológicos del periodo de Bükeburg [1771-1776], él solía expresarse con más fe y en manera positiva sobre el origen y el significado del cristianismo; pero en su filosofía de la Historia intentaba alejar lo más posible toda indicación teológica.⁹⁰

La providencia no es la justificación moral de los males, sino la esperanza de un equilibrio reparador constante que promete con brindar momentos de orden en los que los seres humanos puedan beneficiarse.

La vegetación, por ejemplo, ha ido en aumento y fue difundiendo cuanto pudo; todas las especies animales han crecido dentro de los límites impuestos por otras especies de seres vivos, y tanto el trabajo del hombre como su misma locura destructiva ha sido instrumento hábilmente aprovechado por las manos del tiempo. Nuevos campos florecen sobre las ciudades arrasadas; los elementos echaron encima el polvo del olvido y no tardaron en llegar nuevas generaciones que construyeron con las ruinas y sobre ellas. Ni Dios puede hacer que una consecuencia no sea consecuente ni puede hacer que la tierra sea hoy lo que era hace miles de años, como si todos estos milenios con sus efectos no hubiesen pasado.⁹¹

En estas palabras de Herder podemos ver condensadas la esperanza que sobre el devenir pone el filósofo de acuerdo con lo que ha venido aconteciendo en la historia. Los tiempos de destrucción darán paso a la construcción de nuevas cosas, sin que lo primero y lo segundo guarden una relación directa, sino por la

⁹⁰ Manuel Velázquez Mejía, op. cit., p. 333. Así también lo afirma Conçal Mayos Solsona “La filosofía herderiana no afirma la acción extraordinaria y directa de Dios sobre la historia, sino su acción ordinaria creando la Naturaleza y el mundo en general, y a través del mecanicismo plenamente mundano de la Naturaleza (es decir de manera totalmente indirecta) la generación de la historia humana y su devenir. La “providencia” de Dios en la historia está pues totalmente interpretada en clave naturalista, en y a partir de un mecanismo mundano y natural.” Conçal Mayos Solsona, *Ilustración y Romanticismo. Introducción a la polémica entre Kant y Herder*, p. 149.

⁹¹ IFHH, p. 510.

pujante naturaleza humana, interiorización de la Providencia, que no deja de crear. De igual manera vemos que Dios, bajo la advertencia ya hecha que hemos adoptado de Marín sobre el uso poético de este nombre en la obra herderiana, no actuaría de manera contraria con lo que ya se ha establecido en la Naturaleza retrocediendo, por ejemplo, el tiempo para traer a la existencia lo que ya ha perecido.

Como Dios no actúa fuera del mundo, así tampoco sucederá con la Historia y el ser humano. En el caso de éste, su cuerpo-mente será su destino; la configuración biológica del ser humano le determinará y preparará para hacer historia. Actúa un determinismo del cual no podemos escapar. La naturaleza humana nos interpela a actuar históricamente. De manera que el ser humano lleve en sí mismo la providencia. El resultado de la naturalización de la providencia es que el ser humano se convierte en sujeto de la historia, pues llevará en sí mismo las características necesarias para objetivar en sí el avance de las fuerzas naturales y crear historia.

Solo es menester que sean hombres los que operan cuando debe acontecer en la humanidad; sufriremos por nuestra propia culpa hasta que hayamos aprendido solos un mejor uso de nuestras facultades sin ninguna intervención milagrosa por parte de Dios.⁹²

Permítasenos remarcar aquello con lo que se ha cerrado el capítulo primero de este trabajo, que la historia es un proceso por el cual el ser humano se va conociendo a sí mismo. El procedimiento por el cual esto se logra es el desarrollo de tecnología y conocimiento tanto de la naturaleza como de otras civilizaciones del pasado, aprovechando así su sabiduría, readaptada, por su puesto, a los fines y necesidades de la actualidad. En este avance discontinuo, entre destrucción, creación, olvido y recuperación, es la providencia quién garantiza, mediante la interiorización de la ley natural en la estructura humana. Citamos nuevamente este fragmento de Herder: “Por lo tanto, el proyecto de la Providencia formadora debió

⁹² IFHH, p. 513.

abarcar con una mirada todas esas fases, esas zonas, esas degeneraciones y saber conducir al hombre más allá en todas ellas, del mismo modo que paulatinamente conduce a un nivel más elevado las fuerzas inferiores sin que ellas se percaten.”⁹³

2.2 Destino y libertad

El problema aparece a primera vista ¿cómo puede ser libre un ser que está determinado por la naturaleza y el destino que ésta trae consigo? Éste es heredado de las discusiones teológica entre luteranos y católicos, sobre el libre albedrío y la gloria divina, en la cual los primeros defendían la voluntad de Dios por encima de la del hombre. Por más que éste se esforzara por alcanzar la salvación, quedaba en manos de Dios decidir quién llegaría a ella. Otra consecuencia de la omnipotencia de Dios es que las acciones individuales son ya conocidas por él. Durante el siglo XVII a la discusión se le añade la determinación natural.

En el caso de Herder, la tensión se mantiene entre el plan divino que se desarrolla según una armonía que corresponde a las estructuras corporales y las leyes de la naturaleza, por la que todas las cosas deben suceder como suceden. La providencia, como es entendida por Herder, marca un destino, una determinación natural en las encarnaciones de las fuerzas divinas. Razón por la cual el ser humano al obrar desde sí, desde su propia naturaleza, obra según la providencia, puesto que Herder dice que “El fin de una cosa que no sea solamente un medio, debe estar en ella misma”.⁹⁴ Conçal Mayos afirma la relación entre naturaleza humana y fin histórico. La determinación natural del ser humano lo proyectaría hacía el logro de la *Humanität*, el gran fin de la historia.

En el primer término, la Naturaleza actúa desde el interior de los individuos de tal modo que ellos mismos, por su “naturaleza” o “disposición natural”, se encaminan hasta el fin fijado por el plan de ésta, aunque no sean conscientes de él. Se trata del mecanismo interno congénito en el hombre, que muestra ya una

⁹³ IFHH, p. 145.

⁹⁴ IFHH, p. 490.

tendencia activa hacia su desarrollo como especie. Dice Herder: “La organización de la criatura misma fue la más cierta dirección, la más perfecta determinación que la Naturaleza podía imprimir a su obra.”⁹⁵

Sin embargo, Herder llama al ser humano el primer liberto de la creación. La determinación natural en el ser humano es ser autocreador y por tanto ser histórico de entre los demás animales.⁹⁶ Esta condición histórica supone que el ser humano es independiente de cualquier otra guía. Por eso Herder dirá que “Si éste [el ser humano] debía ser lo que es, y llega a ser lo que era capaz de ser, era necesario concederle un campo de actividad a su alrededor donde no lo molestara ningún milagro extramundano antinatural.”⁹⁷ Debe ser él, y nadie más, quien realice la construcción de la historia, la cual, como proceso continuo de autocreación supone la libertad. De manera que Herder afirma “Dios nos ayuda solamente por medio de nuestra diligencia, nuestro intelecto y nuestras energías”.⁹⁸

El modelo resultante es un determinismo en el que la providencia divina y la libertad humana se conjugan en el avance del universo. Tanto la providencia como la libertad aseguran el cumplimiento de la finalidad de la historia. Por un lado la providencia guiará al ser humano como especie; por el otro lado, el ser humano debe lograr su cometido mediante el uso de su libertad, la cual significará actuar de acuerdo con la naturaleza propia del ser humano. La libertad adquiere dos formas: 1) negativa en relación con los animales que son siempre los mismos en todo momento y no pueden ajustar su identidad; 2) positiva como la realización de

⁹⁵ Conçal Mayos Solsona, *op. cit.*, p. 153.

⁹⁶ Conçal Mayos Solsona sostiene junto con Rouché que hay cuatro formas de determinación histórica que plantea Herder “Rouché comenta cuatro tipos de determinaciones exteriores en la filosofía de la historia de Herder: la primera es la predeterminación geofísica de los continentes sobre razas enteras. La segunda es la determinación de las leyes naturales de la historia sobre la especie humana en conjunto. La tercera resulta la acción del medio histórico-geográfico-climático sobre las diversas naciones, dándoles sus trazos diferenciales. Y, finalmente, la determinación ejercida por la generación anterior sobre la posterior por medio de la educación y la tradición.” Conçal Mayos Solsona, *op. cit.*, p. 155. En este momento estaríamos sobre la segunda forma de determinaciones que corresponde con la naturaleza humana.

⁹⁷ IFHH, p. 492.

⁹⁸ Con esta cita también se hace patente lo que se ha sostenido en los apartados anteriores de este capítulo: que Dios no es sujeto, sino que su nombre es propio de un uso poético por parte de Herder, y que la Providencia es la disposición natural de los cuerpos a actuar. IFHH, p. 494.

la expresión máxima de las fuerzas en actos autocreativos que lleva a cabo el ser humano según permiten y demandan las circunstancias históricas.

Lo anterior es posible en tanto que la armonía actúa de manera racional. Al ser de ese modo, lo necesario corresponde a lo posible dentro de esa racionalidad. Todo lo que pueda acontecer dentro de esa racionalidad exime la contradicción, por lo que el ser humano se enfrenta a un mundo posible. No obstante, la elección que realice el ser humano no puede darse dentro de un equilibrio indiferente, es decir que quien se enfrente a una encrucijada se ve inclinado por razones a elegir lo que elige. Una vez que mostremos con ello la posibilidad de la libertad en un mundo determinado por un orden racional, pasaremos a explicar el planteamiento herderiano sobre la libertad en sus sentidos negativo y positivo.

2.2.1 Libertad y determinismo en Herder y Leibniz

Sobre la influencia de Leibniz en la concepción de una armonía que ordena la realidad y el determinismo que esto supone, Pedro Ribas comenta: “Otra cuestión es si no puede hablarse de determinismo en otras obras, por ejemplo en *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad*. Yo diría que sí, y éste es un estudio en el que podría muy bien mostrarse el paralelismo Herder-Spinoza y Herder-Leibniz”.⁹⁹ Y más adelante en el mismo texto:

[...] hay [en IFHH] una concepción más ilustrada de la historia, basada en supuestos que combinan la Providencia cristiana con un naturalismo dinámico muy próximo a Leibniz [...]. De esta manera la historia es obra de los hombres, los cuales levantan y destruyen civilizaciones, cometen crímenes, producen obras de arte y llevan a cabo actos de heroísmo en su patria, moviendo el devenir así el devenir histórico de forma incesante, doto ello según una especie de armonía preestablecida¹⁰⁰

⁹⁹ Pedro Ribas, “Estudio Introductorio” en *Johann Gottfried Herder*, p. XLIX

¹⁰⁰ *Ibid.* p. LXXIII.

Aunque no compartimos la opinión de Ribas sobre la visión cristiana de la historia en Herder, sirva su opinión sobre la relación con Leibniz en cuanto al determinismo, así mismo entonces, con la posibilidad de los actos libres.

Según Concha Roldán, la solución leibniziana se esfuerza por afirmar un punto medio entre el determinismo absoluto y el equilibrio indiferente, en el que la voluntad se encuentra igualmente inclinada a elegir cualquiera de sus opciones.¹⁰¹ De igual forma, Herder afirma la necesidad de los acontecimientos históricos, pero sin que esto suponga para él la cancelación de la voluntad humana en la dirección de sus acciones. Leamos las palabras de su introducción a IFHH. “¿Acaso no necesitarían conocer el plan? Yo bien lo creo, pues ¿qué hombre abarca ni el más pequeño esbozo de su vida? Y, sin embargo, ve hasta dónde tiene que ver, y sabe lo bastante para guiar sus pasos.”¹⁰² Tenemos un plan que garantiza el orden en la historia; pero el ser humano tiene la facultad de orientar su vida. El plan, que como hemos visto se realiza según la providencia como interiorización de las leyes naturales en la estructura del ser humano, y la libertad no se contraponen.

Como se ha mencionado en el primer capítulo, la historia es el resultado del avance de las fuerzas divinas, por lo tanto, corresponde también a las formas en las que éstas actúan y se ordenan.

Inclínome ante los altos designios de la sabia naturaleza sobre la totalidad de mi especie con tanta mayor sumisión cuanto que entiendo que es éste el plan de toda la naturaleza. La misma norma que conserva los sistemas cósmicos y forma todo cristal, todo gusanillo y todo copo de nieve, forma y conserva también mi especie cuya propia naturaleza tomó como fundamento su duración y evolución mientras haya hombres sobre la tierra. Todas las obras de Dios tienen su consecuencia en sí mismas y su hermosa conexión entre ellas, porque todas ellas se basan dentro de sus límites asignados en el equilibrio de fuerzas antagónicas en virtud de un poder intrínseco que las ordena [...] todo cuanto puede acontecer, acontece, y lo que puede obrar, obra.¹⁰³

¹⁰¹ Concha Roldán Panadero, “Estudio preliminar” en *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, p. XI.

¹⁰² IFHH, p. 12.

¹⁰³ IFHH, p. 519.

Aquel principio es la racionalidad armónica que corresponde con la inteligencia de Dios. Antes de pasar a Leibniz es importante marcar la siguiente diferencia. Herder se distinguiría de aquel en que la armonía no supondría un antes de la creación de manera temporal para Herder. Recordemos que Herder rechaza pensar que Dios existe separado de su creación y que por lo tanto haya un antes y después de ésta. Así, mientras que para Leibniz la armonía es preestablecida por un Dios creador que se encuentra allende su creación; para Herder se da de manera simultánea de acuerdo con la inmanencia de Dios, sin que esto signifique que tal armonía esté sujeta a los cambios actuales de la naturaleza. Es de hecho la armonía lo que garantiza la existencia de las cosas, puesto que las cosas sólo pueden acontecer en el orden. Esta diferencia no exime que en Herder se den las tesis de Leibniz sobre la *necesidad hipotética*, la cual establece que lo que sucede tiene una razón que le justifica, pero que bien es contingente en tanto que pudo suceder de otra manera mientras que las posibilidades no sean contradictorias con lo sucedido. En ambos casos, la libertad no se contrapondría a una razón universal que es principio de orden en el mundo.

Así entonces, pasemos a ver la solución brindada por Leibniz.

Leibniz propondrá un punto medio entre el determinismo absoluto y la indiferencia de equilibrio. Lo primero significa que las acciones humanas no son necesarias, lo cual nos haría creer que se puede optar por cualquiera de las opciones, generando una indiferencia radical ante ellas. Leibniz rechaza esta consecuencia. La contingencia de los actos humanos se lleva a cabo sin que esto derive en una indiferencia de equilibrio, quiere decir que las acciones estarían determinadas por razones que nos hacen preferir uno de los caminos de la encrucijada. Con ello no se descarta la libertad, sino la *improvisación*.¹⁰⁴ Sería equivocado pensar que un ser que actúa sin saber qué va hacer después sea libre, o bien si actúa sólo porque sí. La indiferencia y la libertad se excluyen mutuamente para Leibniz.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Juan Arana, "Entender la libertad" en *Los filósofos y la libertad. Necesidad natural y autonomía de la voluntad*, p. 56.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 57.

Así pues, la libertad es contingente; las elecciones por tanto se realizarán sin una coacción externa y sin una necesidad; pero nuestras acciones responderán siempre a una razón que nos lleva a inclinarnos por una de las opciones que tenemos enfrente. En el primer punto encontramos la diferencia que hace Leibniz entre la *necesidad absoluta* y la *necesidad hipotética*; en cuanto a lo segundo, la espontaneidad y la inteligencia.

De acuerdo con Concha Roldán, Leibniz hace una división de la necesidad en las siguientes cuatro categorías: a) absoluta.- que es necesaria por sí misma; b) hipotética.- la que se sigue de un encadenamiento causal que parte de un supuesto dado; c) lógica, metafísica o matemática.- la que no admite lo contrario y d) moral.- la que se deriva del establecimiento de fines e intenciones de un sujeto racionalmente inclinado a tomar una decisión.¹⁰⁶ La necesidad absoluta y la necesidad lógica-metafísica-matemática son equiparables, así mismo la necesidad hipotética y la necesidad moral. De manera que ambas queden definidas por Roldán de la siguiente manera: “[...] La necesidad absoluta es su propio fundamento y resultado, mientras que la necesidad física o hipotética es el resultado de una necesidad moral que la fundamenta, haciéndola condicional porque supone la voluntad y la elección de lo mejor.”¹⁰⁷ El matiz entre una y otra forma de necesidad funciona porque para Leibniz algo no puede suceder sin que existan razones para ello. La indeterminación es inadmisibles. Pero si todo se sucede como en una deducción geométrica ¿cómo es posible la contingencia supuesta por Leibniz en los actos libres?

Concha Roldán encuentra la respuesta en la teoría de los posibles de Leibniz. En ella se hace necesaria la acción de un agente libre que garantice que esto sucede de esta forma, pero que pudo suceder de otra forma. Esa otra forma de acontecer se ajustará a la necesidad hipotética, es decir, que la elección del agente libre dentro de las opciones a las que se enfrenta no caigan en contradicción mutua, es decir, que ambas sean posibles.

¹⁰⁶ Concha Roldán Panadero, “Estudio preliminar” en *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, p. XXI.

¹⁰⁷ *Id.*

Por su parte, Juan Arana ve la solución desde las matemáticas. Para explicar la determinación racional que acepta la expresión de los posibles, Leibniz utiliza el modelo matemático de la *función*.¹⁰⁸ La función establece una dependencia por medio de la igualdad entre dos magnitudes; una de las cuales genera una entrada con la que sucede algo en la estructura lógica de la función, tras lo que se obtiene una salida. La variación en la entrada repercute en la salida. Así, si tenemos que $y = 3x + 8$, cuando x tenga un valor de 2, y tendrá uno de 14; cuando x tenga un valor de 3, y tendrá uno de 17. La función, al ser un signo de igualdad, permite entender que dos términos en apariencia distintos tienen el mismo valor. De esta manera, si una de sus partes cambia, la otra deberá hacerlo también. Esto permite un sinfín de combinaciones, a pesar de las cuales, la unidad se mantiene. Llevado al problema de la substancia, la relación que existe entre los dos términos guarda semejanza con la inalterable identidad de una substancia sin importar las modificaciones que experimente. “No hay modo más eficaz de llevar la diversidad a la unidad: es una unidad formal que se despliega en cambios potencialmente interminables”.¹⁰⁹

La función nos permite pensar la multiplicidad en la unidad de una substancia y del universo. Trasladada al plano de la libertad esto quiere expresar que la naturaleza de un ser permite modificaciones en sí misma, sin que por ello sea necesario negar una estructura interna que le configura a actuar. A esta estructura se le añade la fuerza para brindarle dinamismo. Así entonces, la estructura matemática tanto de la mónada y del universo, que es equiparable a la armonía que guía a todos los seres, formalmente permite pensar los posibles.

El universo para Leibniz nos permite pensar un sinfín de alternativas posibles, por lo que las acciones que le han configurado no se presentan con una necesidad absoluta; por tanto, éstas son contingentes mientras podamos pensar algo distinto que suponga una contradicción. Concha Roldán explica que: “Lo que es necesario hipotéticamente no es distinto de aquello que en sí mismo es contingente; ambas

¹⁰⁸ Según Arana el término Leibniz lo introduce en 1698 junto con su discípulo Johann Bernoulli, Juan Arana, *op. cit.*, p. 58.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p.58.

cosas se demarcan de una necesidad absoluta, porque su opuesto no implica contradicción.”¹¹⁰

De esta forma Leibniz asegura la contingencia de los actos libres. Sin embargo, atendiendo al principio de razón suficiente aquello que acontece tiene mayores causas para ser como es a diferencia de lo que sólo es posible. Lo contingente se entenderá desde este punto como la posibilidad, más no la actualización de los posibles.

La contingencia no es lo único que debe acontecer para que pueda darse la libertad. El otro elemento que responde a la exigencia de razones para que algo sea elegido tiene que ver con la espontaneidad y la inteligencia.

Un acto libre es necesariamente acompañado por la razón y lo espontáneo.¹¹¹ Cualquier acción que no se fundamente en razones no puede ser considerada un acto libre. Espontáneo con razón es el concepto leibniziano de libertad, descartando lo que sea un impulso ciego y percepción confusa.¹¹² Así, la libertad debe ser un acto que tenga sus causas en el interior se encuentre purificado de impulsos racionales. Leibniz escribe:

La máxima perfección del hombre consiste en actuar no sólo libre sino también racionalmente; o, más bien, ambas perfecciones son lo mismo, puesto que uno es más libre cuanto menos perturbado está el uso de la razón por la fuerza de los afectos.¹¹³

La espontaneidad a la que refiere Leibniz, continuando con la interpretación de Juan Arana, es entendida como el impulso interno propio de la naturaleza de la mónada, de su alma, su fuerza. La mónada lleva a cabo sus acciones siempre espontáneas en tanto que su determinación es interna. Leibniz lo expresa con estas palabras:

¹¹⁰ Concha Roldan, “Estudio preliminar” en *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, p. XXII.

¹¹¹ Juan Arana, *op. cit.*, p. 52.

¹¹² *Id.*

¹¹³ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Advertencias a los principios de la filosofía*, citado por Juan Arana en “Entender la libertad” en *Los filósofos y la libertad. Necesidad natural y autonomía de la voluntad*, p. 51.

Hemos dicho que todo lo que acontece al alma y a cada sustancia es una consecuencia de su noción, y por tanto, la idea misma o esencia del alma lleva consigo que todas sus apariencias o percepciones tengan que surgirle (*spote*) de su propia naturaleza, y justamente de modo que correspondan por sí mismas a lo que ocurre en todo el universo, pero más particular y más perfectamente a lo que ocurre en el cuerpo que le está afecto, porque el alma expresa el estado del universo, en cierto sentido y durante algún tiempo, según la relación de los demás cuerpos con el suyo.¹¹⁴

La espontaneidad significa actuar de acuerdo con esa interioridad producto de la existencia autónoma de las mónadas. Sin embargo, en el modelo leibniziano esto opera gracias al aislamiento de las mónadas, cada modificación que experimenta una u otra se deberá exclusivamente a la manifestación de su fuerza interna que echa a andar el mecanismo matemático interior.

Herder no acepta el pluralismo ontológico de Leibniz ni ve a las entidades como mónadas cerradas.¹¹⁵ No obstante mantiene la misma relación entre determinismo natural de la providencia, como algo que opera desde el interior del ser humano y que incluso es la condición para la libertad humana y la posibilidad de distintas manifestaciones en una unidad legal de la naturaleza y la historia. Al igual que Leibniz, Herder entendería la acción de una individualidad, en este caso humana, como la expresión espontánea de sus determinaciones internas. Nada externo le condicionará a actuar de la manera en la que lo hace, incluso cuando hablemos de la interacción otra entidad. Toda acción o reacción dependerá por completo de la determinación natural interna de la entidad. Citamos nuevamente estas palabras de Herder: “El fin de una cosa que no sea solamente un medio, debe estar en ella misma”.¹¹⁶

¹¹⁴ Gottfried Wilhelm Leibniz citado por Juan Arana, *op. cit.* pp. 52-53.

¹¹⁵ Manuel Velázquez Mejía explica que la influencia de Leibniz se encuentra en el concepto de fuerza; pero no en el de mónada, pues las personas, los pueblos, las épocas, no permanecen cerradas en sí. “Pero si bien es verdad que Herder opera a la sombra de Leibniz y que sus temas en el fondo no hacen más que elaborar las sugerencias de aquel, es verdad, también, que de entrada añade a su concepto de alma- y a los organismos que dependen de ella- la capacidad de crecimiento, desarrollo y de contacto con la naturaleza y otros seres fuera de sí, todo lo cual resultaba imposible para la mónada de Leibniz” Manuel Velázquez Mejía, *op. cit.*, pp. 243-244.

¹¹⁶ IFHH, p. 490.

Ahora bien, la espontaneidad, que es actuar de acuerdo con la fuerza interior propia de cada mónada, y que en Herder equivaldría a la naturaleza propia de cada organismo, no es suficiente para la noción de libertad. No basta actuar desde la propia naturaleza, como de hecho, todo organismo lo hace (mónada en el caso de Leibniz), y por ello es espontáneo su actuar, sino que además es necesaria la inteligencia. Por inteligencia Leibniz entiende dos movimientos de la conciencia; el primero, la reflexión hacia el interior por el cual nos conocemos; el segundo, un acto proyectivo con el que comprendemos la *armonía preestablecida*. Concluye Arana que “La inteligencia nos da el saber de nosotros mismos y de quien nos ha creado. También nos brinda el poder de hacer nuestro todo lo que nos concierne. Así nos hace libres.”¹¹⁷ De manera que para Leibniz la inteligencia es el conocimiento de la propia naturaleza y de Dios.

En el caso de Herder, hemos visto que la inteligencia es propia de la substancia divina que conforma el universo, y que aquel supone esta característica en dicha substancia fundamental por la existencia de orden al igual que Leibniz, por un lado, y también por ser una característica propia de una criatura inferior a Dios, el ser humano.

No obstante, como se ha mencionado, la inteligencia en nosotros depende de un desarrollo, y que la Historia comprende este proceso en todas las formas humanas. Herder propone que el ser humano va en un camino de aprendizaje en el que va entendiendo cada vez más sus pasiones, teniendo por resultado una proyección adecuada de éstas. La libertad humana se lograría por este camino de purificación en la historia. Así, actuar libre para Herder es ser guiado por la razón. En este punto encontramos que a la espontaneidad e inteligencia de Leibniz Herder agregará el esfuerzo por influencia de Spinoza. El ser humano debe ser consciente de sus propias fuerzas para llamarse libre. Leemos a Herder: “Dios no limitó su libertad en nada que no fuera el tiempo, lugar y energías intrínsecas. Tampoco obró ningún milagro para corregir los errores, antes bien, dejó que

¹¹⁷ Juan Arana, *op. cit.*, p. 62.

surtieran sus inevitables efectos para que los hombres aprendieran a enmendarlos.”¹¹⁸

Podemos entender la libertad en Herder como producto de las fuerzas internas y naturales del ser humano, que le dotan de ciertas características, que le prefiguran un destino, el cual se alcanza cuando se logra un orden. Lograr ese orden supone el esfuerzo. Con ello la libertad se muestra posible partiendo de Leibniz; pero por la influencia de Spinoza se irá más allá de la posibilidad para entender cómo se ejerce en acto la libertad para Herder, planteándose como una libertad negativa respecto de la vida animal, y positiva respecto de sus propias potencias.

Veamos el planteamiento de la libertad desde sus caracteres positivos y negativos antes mencionados.

2.2.2 Libertad negativa y libertad positiva en Herder

Herder plantea la libertad desde un aspecto negativo y otro positivo. El aspecto negativo se refiere a la naturaleza humana preparada para la autocracia a diferencia de otros animales. El ser humano está hecho para la libertad desde su cuerpo-mente. La sensibilidad desbocada y los instintos débiles le llevan a construirse en un mundo necesariamente. De esta necesidad surge la cultura, y la constante transformación del ser humano. El ser humano puede regular las fuerzas que en él se han reunido, a diferencia del león que es siempre el mismo león sin importar si es un ejemplar distinto de su especie o si vemos un león hoy y otro dentro de cincuenta años. Así, no se encuentra limitado por la rigidez de los instintos. El niño deberá aprender, a diferencia del animal que ya sabe ser lo que debe llegar a ser.

El aspecto positivo tiene relación con lo mencionado al final del apartado anterior, el acto inteligente que significa, reiteramos, el conocimiento de la propia naturaleza y de la naturaleza por entero. Podemos entonces comprender esto como autoconocimiento. Éste no puede suceder en la mera contemplación de nuestra naturaleza, sino a través de la acción; o mejor dicho, la contemplación de

¹¹⁸ IFHH, pp. 491-492.

nuestra naturaleza es sólo posible en la acción. Para Herder no basta nacer humanos, hay que llegar a serlo, a crearlo en nosotros. El siguiente pasaje de IFHH expresa por completo la libertad herderiana:

El hombre es el primer liberto de la creación; está derecho. De él pende la balanza del bien y del mal, de lo falso y de lo verdadero; puede investigar, debe elegir. De la misma manera que la naturaleza le dio dos manos libres como instrumentos y una amplia vista para guiar sus pasos, el hombre tiene asimismo el poder, no solo de establecer los pesos, sino también –permítaseme la expresión- de ser él mismo un peso en la balanza.¹¹⁹

Se remarca la libertad en su aspecto negativo. En relación con otros animales, el ser humano es libre. Las manos hechas para crear, la espalda recta y vertical para tener la vista amplia. El cuerpo humano, tan singular en el reino animal nos dispone a ala libertad. De tal manera, el ser humano puede crear el mundo, establecer nombres, disponer y modificar espacios, clausurar el cause de los ríos para su provecho. Este poder también es un deber, de él no se puede liberar la humanidad, se está obligado a elegir. Ambas manifestaciones de la libertad tienen sus consecuencias, siendo una de ellas la propia cancelación de la libertad.

Puede dar apariencia a ala mayor de las equivocaciones y convertirse en impostor voluntario; puede con el tiempo llegar a amar las cadenas que van contra su naturaleza, y coronarlas con flores de toda clase. Lo mismo que sucede con la razón falaz, sucede también con la libertad encadenada y mal empleada; en la mayoría, es la proporción de fuerzas e instintos tal como la fijó la comodidad o la costumbre. Pocas veces mira el hombre por encima de ellas, y con frecuencia cuando lo dominan instintos bajos o lo atan odiosas costumbres, puede ser peor que un animal.¹²⁰

La libertad, que nos hace un ser cuyas fuerzas e instintos son maleables, puede conducirnos a la sumisión de la tradición o de arquetipos que nuestra

¹¹⁹ IFHH, p. 113.

¹²⁰ *Id.*

cultura adopta de otras. La libertad es un esfuerzo que pocos están dispuestos a vivir. Por tal motivo, nos entregamos a la imitación. La imitación impide la libertad en el sentido del incremento de fuerzas según el lugar, el tiempo y en el espacio. Con ello la libertad toma un aspecto positivo. Al perder la libertad se pierde la propia humanidad. Isaiah Berlin ha sabido verlo:

¿Qué hacen los hombres para perder su humanidad? La pierden al vivir para otros, por el trabajo y las ideas de otros. Herder, oponiéndose a los primitivos, da la bienvenida a la invención: las artes y las ciencias son frutos de las capacidades creativas del hombre, y, gracias a ellas, se eleva a la más completa plenitud de su naturaleza teleológica. Las invenciones como tales no corrompen (en esto Herder difiere del Rousseau del primer y segundo Discourses); sólo si uno vive de las invenciones de otros se convierte en una máquina y pierde su vitalidad.¹²¹

No basta ser humano para ser libre, aunque se nazca con libertad. La humanidad logra esto en un constante esfuerzo por incrementar las fuerzas propias. De manera que la libertad para Herder es el acto, no puede separarse el cuerpo de la mente, así tampoco un cuerpo aislado en una mazmorra puede jactarse de poseer una mente libre. Por tanto la libertad es el logro de la mejor versión de nosotros mismos; puede entenderse como una respuesta al llamado del destino; lo contrario es morir en la pasividad, apagar las fuerzas que nos han sido dotadas. Ser libre es llegar a ser lo que debemos ser según nuestras fuerzas. Herder lo expresa en las siguientes palabras:

El hombre que ha sufrido muchas pruebas aprendió mucho; el indolente y ocioso no sabe que hay en él, y menos aún sabe por gozoso sentimiento propio aquello que puede hacer y de que es capaz. La vida es, pues, una lucha, y la flor de la condición humana (*Humanität*) pura, inmortal, una corona difícil de conquistar.

¹²¹ Isaiah Berlin, *Vico y Herder*, p. 229.

Los corredores tienen la meta al final, los que luchan por la virtud alcanzan la corona en la muerte.¹²²

Ser libre es actuar de acuerdo con nuestra naturaleza, que se descubre a sí misma en el acto libre. *Humanität* y libertad se coimplican. Al no existir fórmulas, sólo podemos saber lo que somos en la actualidad; si la solución a la esclavitud es la autenticidad, sólo podemos ser libres al ser nosotros, y esto se logra únicamente en la inmediatez del presente. La clave de la realización de nuestra libertad es concebir nuestros actos como un movimiento de autoconocimiento y autocreación. Al retirar de nosotros cualquier referencia externa, o habiéndola apropiado a nuestro carácter y circunstancia, nos encontramos con la nada del presente y el necesario arrojamiento de nuestras fuerzas sobre ella, fuerzas que a fin de cuentas son creación, creación de nosotros condicionada por la nada de la autenticidad, de la no referencia, de la originalidad. En esto Herder encuentra un punto para la esperanza. Aunque el ser humano seda sus fuerzas a otro, ya sea la tradición, la desidia, el pesar, tiene en sí la potencia de recobrar la libertad.

De la misma manera que un proyectil mecánico no puede escaparse de la atmósfera, pero también cuando cae, obra según una única y misma ley de la naturaleza, así el hombre, y aunque niño débil, es, con todo, libre de nacimiento; si no es racional todavía, su razón puede mejorar, si aún no está formado para la humanidad, puede llegar a estarlo. El caníbal de Nueva Zelanda y Fenelón, el desdichado Yamán y Newton son criaturas de la misma especie.¹²³

Vemos que el ser humano es responsable de su propio destino en tanto que obra espontáneamente según sus fuerzas que componen su naturaleza, y que ese actuar es libre cuando se realiza conforme al orden, para lo cual es necesario el

¹²² IFHH, p. 150. Virginia López-Dominguez, en su traducción para editorial Complutense indica con un asterisco posterior a la palabra "humanidad" el uso del término *Humanität* en la versión en alemán. Por tal motivo he colocado el término en alemán entre paréntesis puesto que la versión de J. Rovira Armengol se ha traducido por "condición humana".

¹²³ IFHH, pp. 113-114.

esfuerzo y el autoconocimiento. Podemos decir que el ser humano es el *Sujeto de la Historia*.

2.3 Pueblo e individuo

Tras ver que Herder propone al ser humano como portador de su propio destino y libre en cuanto creador de sí y de un mundo para sí, debemos esclarecer la relación del pueblo con el individuo. La razón de esta necesidad es que para Herder el pueblo actúa como una individualidad cuya expresividad es el *Volkgeist* o *espíritu del pueblo*. La unidad que supone el pueblo podría ser entendida como exclusiva portadora de la *Humanität*, sus integrantes, humanos singulares, pueden llegar a aparecer como meros portadores de los valores y fines que el pueblo se fija. Sin embargo, la relación es más compleja. Los seres humanos singulares, los Individuos, reformulan el *Volkgeist*, lo recrean e incluso lo redirigen, no solo en la dinámica de grupo, sino también como seres individuales. Entonces la relación se establece en una dependencia recíproca; el pueblo es creado por seres particulares que se relacionan unos con otros, que a su vez, al nacer dentro de una tradición, encarnan al pueblo.

Que Herder piense al pueblo como individuo ha hecho pensar a algunos autores como individuo he hecho pensar a algunos autores como Francisco J. Contreras Peláez que cuando Herder utiliza el término “individuo” en todo momento se refiere a los pueblos:

Ahora bien, esta exaltación herderiana de “lo individual” se refiere, como ya indicamos, a esos paradójicos individuos colectivos que serían los pueblos, las civilizaciones... (y no tanto, por consiguiente, a los seres humanos singulares): “Desde cierto punto de vista, toda perfección humana es nacional epocal [säkular], y, si lo consideramos con la mayor precisión, individual.”

Creo que la individualidad a la que se refiere Herder en este y otros pasajes similares es la “individualidad colectiva”: la especificidad un pueblo, las señas de identidad de un grupo cultural [...] Para Herder, el verdadero sujeto histórico

parece ser la comunidad al grupo humano aglutinado por ciertas señas de identidad culturales.¹²⁴

En lo anterior se encuentra el motivo para revisar la relación entre el pueblo y el ser humano singular (desde ahora Individuo). A pesar de que Herder dirige su mirada sobre las culturas en su historiografía, en repetibles ocasiones menciona a los individuos como agentes de cambio en la obra IFHH: Atila, César, Alejandro Magno, Lutero, Sócrates, son algunos de los que coloca en el plano de la historia como sus sujetos. También hay que prestar atención en la observación que sobre la historiografía planteada en Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad [OFH], como un proceso de niñez, juventud, madurez..., y el problema de la felicidad en un Pueblo que Herder realiza en la introducción a IFHH:

Se había hecho caso omiso del “también”, y, sin embargo, jamás se me habría ocurrido que las pocas palabras alegóricas: infancia, juventud, edad viril, avanzada, de nuestro género, cuya prosecución no se aplicaba ni era aplicable más que a unos pocos pueblos de la tierra, hubieran de servir para trazar una

¹²⁴ Francisco J. Contreras Peláez, *op. cit.*, pp.65-66. Para sostener su tesis, Contreras argumenta i) que Herder casi no utiliza nombres propios en su historiografía, sino que se avoca en nombrar civilizaciones como Egipto, Grecia, Roma (*Ibid.* p. 66.); 2) La supuesta contraposición entre poesía popular y poesía individual de la que Herder preferiría la primera (*Ibid.* p. 67.). Si bien Contreras revisa OFH, y eso podría justificar su hipótesis, en esta obra podemos encontrar el uno de nombres de seres humanos singulares, y no solo eso, sino la relevancia de los seres humanos singulares en el decurso histórico, introduciendo novedades al coordinarse sus intenciones con la época, así leemos a Herder “Todos vuestros grandes concilios eclesiásticos, emperadores, cardenales y señores del mundo, nunca cambiarán nada. Lo hará, en cambio, Lutero, ese monje sin figura, ignorante. Y lo hará a partir de cosas pequeñas, cosas con las que lo que menos pensaba era llegar tan lejos; con medios que, en términos de nuestra época, expresado filosóficamente, nunca hubiese hecho esperar tal resultado; las más de las veces él fue quien menos lo produjo; simplemente incitó a otros, suscitó reformadores en todos los demás países; él se puso en pie y dijo: “Yo me muevo; existe, pues, el movimiento”. Así se produjo lo que resultó, ¡la transformación del mundo!” OFH, p. 153. Aunado a esto, encontramos también una constante incitación a los individuos de apoderarse del espíritu de la época al producir obras escritas, “Pero mira, si actúas como Sócrates, si te esfuerzas humildemente en destruir prejuicios, si difundes la verdad y la virtud como tú sepas hacerlo, con sinceridad, amor a los hombres, abnegación, quizá la amplitud de tu esfera compense lo que de indefinido y deficiente en tu comienzo. Cien personas te leerán sin entenderte; otras cien bostezarán; otras cien te despreciarán; otras cien blasfemarán; otras cien preferirán seguir atadas al dragón de la costumbre y continuar tal como son. Pero piensa que quizás queden aún cien en las que tus palabras fructificarán: mucho después de tu descomposición. Habrá todavía una posteridad que te leerá y te aplicará mejor. El mundo actual y la posteridad constituyen tu Atenas. ¡Habla!. OFH, p. 184. De tal manera que la tensión entre el Pueblo y el ser humano singular no se resuelve de manera unilateral respecto al sujeto de la historia como asegura Contreras incluso en este ensayo de Herder, menos aún, como veremos, en su gran obra IFHH.

gran ruta con que pisando terreno firme pudiera medirse siquiera la historia de la cultura y menos aún la filosofía de toda la historia de la humanidad. ¿Qué pueblo hay en la tierra que no tenga cultura propia? ¿No resultaría demasiado angosto el plan de la Providencia si todo el individuo del género humano hubiese sido creado para lo que nosotros calificamos de cultura¹²⁵ y que a menudo no es más que refinada debilidad? Nasa más indeterminado que esta palabra, nada más capcioso que su aplicación a pueblos y épocas enteras. ¿Cuán pocos son los cultos en un pueblo culto? Y ¿dónde tenemos que ver esa excelencia? ¿hasta dónde contribuye ella a su felicidad? Es decir, a la felicidad de los hombres individuales, ya que la abstracción de que Estados generales enteros puedan ser felices siendo desdichados todos los miembros individuales que viven en ellos, es un contrasentido, o mejor dicho: una expresión vacua que se pone de manifiesto como tal al primer vistazo.¹²⁶

Con estas palabras Herder le quita la corona a un pueblo en especial en el transcurso de la Historia; así también parece reivindicar el lugar del individuo dentro del pueblo. Con ello encontramos que en el plano humano se postulan dos actores que son el pueblo y el Individuo. Se quiere hacer notar que en cuanto a la pregunta principal de este trabajo, el sujeto de la historia, las tensiones entre el Pueblo y el Individuo no se resuelve en favor de uno en menoscabo del otro, sino que éstas dan pie a que cualquiera de los dos funja como agentes históricos. Para afirmar lo anterior, hay que revisar con cuidado al individuo herderiano.

2.3.1 Individualidad

Comencemos por distinguir dos formas en que se pueden entender por individuo. Tomemos prestadas las que brinda Louis Dumont:

En materia de individuo y hombre individual hay que distinguir:

- 1) El sujeto empírico, muestra indivisible de la especie humana, tal como nos lo encontramos en todas las sociedades.

¹²⁵ Herder se refiere a equiparar la cultura europea de la ilustración con el término cultura en general. Esto se tocará a fondo más adelante.

¹²⁶ IFHH, pp. 9-10.

- 2) El ser moral, independiente, autónomo y por lo tanto (exclusivamente) no social, tal como lo encontramos ante todo en nuestra ideología moderna del hombre y de la sociedad.¹²⁷

Esta distinción nos ayudará a nuestra tarea. Hay que identificar si en la palabra individuo, Herder sólo contempla una unidad empírica o si piensa en una entidad moral. Si resulta ser esto último, restaría comprender si éste es Sujeto de la Historia, si le dotaría de la capacidad de asir el rumbo de la Historia en sus manos. Se propone que hay una dialéctica entre la acción individual y la colectiva (del Pueblo); para ello hay que afirmar primero la capacidad de acción del individuo frente al colectivo en la actualidad del acto. El concepto de libertad herderiano en su aspecto positivo hace eco en este problema. El individuo tiene en sí la capacidad de trasgredir su tradición en un acto libre mediante el esfuerzo. De ser esto último hay que ver el alcance, si la intencionalidad del individuo perdura en los tiempos futuros en referencia con su acción.

Pasemos a revisar las características que Herder brinda a la individualidad, para después ver cómo éstas se manifiestan tanto en el pueblo como en el individuo.

Hay tres características que brinda Herder a la individualidad en el segundo sentido referido por Louis Dumont: centro de fuerzas y principio de éstas; la voluntad de autoconservación o unidad; y libertad.

Como hemos visto, Leibniz representa una gran influencia para Herder, nuevamente escuchamos el influjo de ideas leibnizianas. La individualidad es pensada desde el centro de fuerzas que las constituye. La individualidad acontece como tan en tanto que los organismos poseen en sí las fuerzas que los hacen actuar. El resultado de esto es una naturaleza dotada para fines específicos. La

¹²⁷ Louis Dumont, *Ensayos sobre el individuo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*, p. 278. Ciertamente la segunda concepción de individuo, como ser moral que existe independiente de su sociedad es incompatible con Herder, Dumont coloca el término intermedio entre el individuo aislado y el empírico: individuo en el mundo. "Individuo-en-el-mundo / individuo-fuera del mundo: El individuo en el sentido (2) indicado arriba, si bien es "no social" en principio, en pensamiento, es social de hecho: vive en sociedad, "en el mundo". En contraste, el renunciante indio se convierte en independiente y autónomo, en individuo, al abandonar la sociedad propiamente dicha; es un individuo-fuera-del-mundo." Louis Dumont, *op. cit.*, p. 278.

individualidad contendrá en sí sus propios fines hacia los que tiende. En IFHH esto queda expresado con estas palabras: “Todas las obras de Dios tienen esta propiedad de que formando parte de un todo que no se deja abarcar por nuestra vista, sea, no obstante, cada una un todo completo en sí mismo que lleva impreso el carácter divino de su destino.”¹²⁸

Otra consecuencia de concebir la individualidad como nudo de fuerzas que tienen en sí su propio centro es la autorreferencia. La individualidad sólo puede ser ella misma sin importar las semejanzas con otras individualidades ni el contacto con el otro. Siendo siempre autorreferencial, la identidad de la individualidad parece romperse pues nunca sería igual a sí misma en tanto que la autorreferencialidad es temporal, ésta sucede para la individualidad en los momentos en los que ésta acontece. En un momento es una y en otro momento es otra, pero siempre teniéndose así misma como referencia. Cassirer nota este problema, encontrando su solución en entender la unidad como proceso: “En semejante heterogeneidad completa se constituye la verdadera unidad, que no puede ser pensada sino como *proceso* y no como la igualdad de una *consistencia*.”¹²⁹

En este proceso la unidad se mantiene en tanto voluntad de unidad. La individualidad no quiere dejar de ser. Las fuerzas que lo componen tienden a permanecer en unidad en el devenir de la individualidad, y para Herder esto se expresa como la autoconservación:

El fin primordial de un ser es la auto-conservación; desde el grano de arena hasta el sol, todo objeto trata de seguir siendo lo que es; para esto los animales llevan impreso su instinto; para eso también recibió el hombre el equivalente análogo del instinto: la razón.¹³⁰

¹²⁸ IFHH, p. 263. De igual forma, en este párrafo se ven conjugadas las dos grandes influencias que en Herder hemos estado resaltando en este trabajo. Los modelos metafísicos de Spinoza y Leibniz quedan conciliados. La idea de un monismo en el que Dios es inmanente al mundo, en el cual, en lugar de modos de la substancia, hay individualidades; para Herder es compatible que éstas, como individualidades, como un todo en sí mismas, sean parte también de la substancia constitutiva del cosmos.

¹²⁹ Ernst Cassirer, *La filosofía de la ilustración*, p. 258.

¹³⁰ IFHH, p. 240.

La individualidad es un mantenerse en sí constante en el proceso que sus fuerzas despliegan en ella. Nuevamente escuchamos ecos de Spinoza; aunque no es el propósito de este trabajo, debe mencionarse que en este momento encontramos una recuperación del *conatus* spinoziano. La voluntad de conservación, en el caso del ser humano, quien es el único ser que logra la individualidad de manera cabal, es la razón como la fuerza que le ayuda a mantenerse. Mediante la razón, como ancla de todas las fuerzas humanas, le permite ser libre. La libertad del ser humano lo hace distinto de los animales, le hace ser autocreador. Ya hemos visto que la libertad es posible cuando el ser humano logra la autenticidad; así, la individualidad necesariamente debe ser libre en cuanto autorreferencia, pues de lo contrario ésta se encontraría fuera de ella, dependiendo así de aquello a lo que hace referencia. La libertad se convierte en una característica primordial para la individualidad, y de hecho, la característica que hace del ser humano lo individual.¹³¹

A diferencia de Leibniz, la individualidad no está cerrada, la voluntad de unidad le ayuda a enfrentarse a lo otro, ya sea por la lucha o la asimilación. Lo otro se opone a lo individual, pero también puede ser apropiado por ésta al punto de ayudar en su autorreconocimiento (otro aspecto de la libertad que ya hemos tratado), puesto que el otro aparece siempre desde la experiencia de la individualidad.

Lo antisocial en el hombre empieza donde se apremia su naturaleza y se produce una colisión con otros seres vivos; mas en eso no constituye una excepción, sino que responde a la ley universal de la auto-conservación [...] Puesto que o podemos amar a los otros más ni de otra manera que a nosotros mismos –pues los amamos como parte de nosotros, o mejor dicho, nos amamos a nosotros en ellos-, hay que conceder que es dichosa el alma que abarca mucho, cual espíritu superior, con su acción eficiente, *incorporándose todo con una actividad benéfica incesante*; pero tanto más desdichada aquella otra que

¹³¹ El animal no puede ser individuo por no ser libre. Es prudente recordar lo que al principio del capítulo se discutía; Dios no es individuo por no estar contenido, por tanto no es un centro de fuerzas, sino las fuerzas mismas.

diluyendo sus sentimientos en huecas palabras, no sirve ni para sí ni para los demás.¹³²

La autorreferencia no supone el cierre total de la individualidad para Herder, como sí es el caso de la mónada leibniziana, sino la apropiación de la acción de lo externo, lo otro, por medio de la cual la individualidad va *incorporándose todo con una actividad incesante*. Así la individualidad constituye un todo en tanto centro de fuerzas que buscan conservar su unidad autorreferencias. Este todo es parte de otro todo.

2.3.2 El pueblo como individuo

Debido a que para Herder el pueblo es individuo hay que ver cómo se lleva a cabo la individualidad de éste y poder entender cómo actúa sobre la historia, así como la relación entre éstos y con los miembros que los componen.

Las características de la individualidad apliquémoslas al pueblo, en un primer paso, después lo haremos con el individuo, en la espera de comprobar que éste puede llegar a la individualidad como ser moral y sujeto histórico. Con ello se comprenderá la relación entre estos dos actores en el plano humano y de la historia.

Herder piensa al pueblo como individuo, es decir, como algo compuesto por fuerzas que determinan su rumbo y fines al ser autorreferenciales, que busca la conservación de la unidad y que es libre.¹³³

El Pueblo se convierte en una conformación de fuerzas en las que se regulan por medio de las instituciones que éste contenga; así será la familia, el gobierno, la educación; en las maneras de sentir, los fines que se persiguen y el valor que se da a estos. Con ello surge el *Volkgeist*, es decir la identidad autorreferencial del

¹³² IFHH, pp.241 y 255. La cursivas son mías.

¹³³ Louis Dumont, op. cit., p. 129. Dumont, en su trabajo sobre la individualidad, ve en Herder los principios de lo que él llama holismo. Así es definido este concepto por Dumont: "Holismo: Se denomina holista a aquella ideología que valora la totalidad social e ignora o subordina al individuo humano; ver lo opuesto: individualismo. Por extensión, una sociología es holista si parte de la sociedad global y no del individuo supuestamente dado de forma independiente." Louis Dumont, op. cit., p.277. Dumont acierta en notar que Herder hace del Pueblo una individualidad, pero pierde de vista que el individuo, el ser humano singular, también es tomado en cuenta por el filósofo alemán.

pueblo. Ésta está constituida por las relaciones entre seres humanos, y que surge de manera natural. Así el amor es la fuerza coercitiva del pueblo, son las amistades, las familias, los padres y los hijos las relaciones importantes para que el pueblo tenga espíritu. La identidad estaría fundamentada en prácticas y las ideas que las sustentan, de tal manera que la raza no le parece importante a Herder. Nuevamente cito:

La palabra Raza induce a pensar en una diversidad de origen que aquí no corresponde, o, por lo menos, comprende a las razas más distintas en cada una de esas diferentes regiones o colores. Todo grupo étnico homogéneo es ya un pueblo, tiene cultura nacional lo mismo que su idioma, aunque la zona donde habita le imprime unas veces un carácter propio, otras sólo una ligera modalidad peculiar, sin que ni lo uno ni lo otro basten para destruir la conformación original y típica de una nación. Esta evolución se puede seguir hasta en las familias y sus transmisiones con tan imperceptibles como variables. En una palabra: no hay en la tierra cuatro o cinco razas, ni variedades exclusivas.¹³⁴

De esta manera Herder hace énfasis en la naturaleza cultural humana. El ser humano, como se ha visto en el capítulo uno, es el ser histórico porque está abierto al desarrollo de sus capacidades en la *Bildung* colectiva y en la autocreación. Colocar a la raza como una categoría que determina el carácter de un Pueblo permitiría dos cosas que Herder no está dispuesto a admitir; 1) que las características físicas determinen el carácter de un pueblo, como si una forma cultural dependiera, no de la capacidad natural de autocreación, sino de determinaciones corporales superfluas; 2) suponer que las características físicas que se catalogan como razas hacen superiores a unos seres humanos sobre otros, mientras que el ser humano es tal en cuanto cruz una frontera cualitativa respecto del animal; entre el animal y el ser humano no hay grados, sino un salto.

Otro aspecto importante para la conformación de un Pueblo es el territorio. La relación de éste con el territorio es estrecha. De él se obtienen materiales, alimentos. No obstante, la determinación del clima sobre la conformación de un

¹³⁴ IFHH, p. 195.

grupo humano no puede ser del todo clara y Herder advertirá un poco más arriba en IFHH:

La ley en general permanece cierta, y más de un fenómeno fisiológico se ha logrado ya explicar por ella y su contrario, el frío, pero por lo que toca a conclusiones universales que se quisiera deducir de uno de estos los principios o sólo de una parte del mismo, como son el aflojamiento o la evaporación, aplicándolos a pueblos y regiones enteras y hasta a las funciones más delicadas del espíritu humano y de las más contingentes instituciones de la sociedad, hay que advertir que tales conclusiones serán tanto más arriesgadas cuanto más aguda y sistemática sea la inteligencia que las elabore.¹³⁵

Lo realmente determinante del territorio es que dota del material empírico al ser humano para que de éste surjan sus creaciones, se mira una forma de la naturaleza de la que se harán mitologías para dar sentido a la vida humana, se escribirán poemas y canciones, se harán danzas y música.

Finalmente, la situación alta o baja de un territorio, su naturaleza y sus productos, los alimentos y bebidas que el hombre consume, el régimen de vida que adopta, el trabajo que ejecuta, los vestidos que usa, hasta la posición que prefiere habitualmente para sentarse, las diversiones y artes que practica junto con multitud de otras circunstancias que tienen importancia para las diversas combinaciones que presentan en la vida, todo eso forma parte del clima y su influjo modificante.¹³⁶

Si bien el clima es un factor importante para el carácter de un pueblo es el lenguaje aquello que realmente refleja su espíritu. La razón se forma lingüísticamente por medio de signos. Al depender de ellos, la razón se sitúa en una tradición lingüística. Dicha tradición es portadora de mitos e ideas que determinan las formas de relacionarse de los seres humanos entre ellos y el mundo, así como los fines y valores que perseguirán o exaltarán en su vida.

¹³⁵ IFHH, p. 202.

¹³⁶ IFHH, p. 203.

Ningún pueblo posee ideas para las cuales no tiene palabras; la contemplación más intensiva permanece al ámbito del obscuro sentimiento hasta que el alma encuentre el símbolo para incorporarlo mediante la palabra a la memoria, la retrospectión, la inteligencia, para finalmente llegar hasta la inteligencia de los otros hombres y con ello a la tradición.¹³⁷

Esto genera que cada pueblo sea su propia referencia, estableciendo los fines que perseguirá, exaltará, procurará, en la vida de los individuos. Por tal motivo Herder menciona que cada pueblo tiene su fin en sí mismo. Al ser autorreferencial, el logro de la felicidad, como cumplimiento de fines, dependerá del *Volkgeist*, quien lo establece. Las producciones del pueblo: mito, danzas, canciones, música, vestido, alimento... mantendrán en conjunto una imagen de la humanidad única.

Herder advierte sobre el peligro que corre un pueblo al imitar. De ser así, éste se encuentra condenado al fracaso. No puede ser otro, ni depender de otro. Claro que esto no exime a los pueblos de subordinarse a otros, ya sea en la imitación o en la desidia de luchar por su libertad; pero al hacerlo, pierden su calidad de individuos.

Debido a que es un cúmulo de fuerzas, el pueblo busca su unidad. Así que trate de conservarse en todo momento, repeliendo al otro, incluso haciendo la guerra o llegando a odiar lo ajeno. Sin embargo, Herder reconoce, como ya hemos visto al hablar de la individualidad, que los pueblos interactúan beneficiándose unos de otros cuando aprenden a convivir.

El remedio no estaba, por cierto, en las cavernas ni en las murallas; únicamente en la evolución del tiempo. Era menester que los hombres llegaran a conocerse, puesto que forman una sola especie en un planeta no demasiado grande. Basta con que al principio no se conocieran sino como enemigos asombrándose como un lobo del otro; mas también esto estaba en el plan de la naturaleza. El débil temía al más fuerte, el estafado al estafador, el desplazado al que tenía poder para arrojarlo nuevamente de sus tierras, el niño inexperto a toda persona

¹³⁷ IFHH, p. 268.

extraña. Este temor infantil, empero, con todos los abusos a que diera lugar, no pudo alterar la evolución de la naturaleza. Comenzaron a vincularse varias naciones entre sí, aunque la primitiva torpeza de los hombres dio un carácter áspero a esas primeras relaciones. La razón, al despertarse, podrá desatar alguna ligadura determinada, mas no puede deshacer el vínculo universal y menos hacer volver a la nada todos los inventos aparecidos.¹³⁸

Conforme más se acercan los pueblos, se va sucediendo una mezcla entre ellos, si es violenta –lo que no supone la guerra como tal, sino que basta con la imposición de valores culturales ajenos, como fue el caso de la cultura francesa en los ducados alemanes del siglo de Herder- una individualidad destruye ala otra; pero si ésta es pacífica, se puede llegar a la asimilación, a la apropiación. Esto, la convivencia pacífica entre pueblos resultaría en una transformación más significativa de manera tal que se llegue a la codependencia de los pueblos. “En Asia y Europa observamos que cuanto más se perfecciona la constitución de un estado, más firmemente subsiste en sí mismo y más perfectamente se complementa con otros estados, de manera que uno no puede caer mientras no caída el otro.”¹³⁹

Estas relaciones siguen siendo significando la búsqueda de unidad propia de la individualidad. En ellas, el mayor interés es la supervivencia de cada una de las naciones involucradas. Esto es importante de destacar porque si bien Herder destaca la individualidad del pueblo, esto no quiere decir, como han interpretado algunos, que exista una incomunicabilidad entre esto o que deban existir encerrados en sí para mantener un carácter puro. Muy por el contrario, como cada pueblo genera una imagen de humanidad, al irse creando –sin la intención de anularse unos a otros, esto en un plano preferible más que real, pues Herder nunca niega el conflicto entre naciones y la depredación de unas sobre otras- puede darse una convivencia fructífera para la sabiduría del pueblo al compartir ideas, tecnología y recursos.

¹³⁸ IFHH, p. 511.

¹³⁹ IFHH, p. 501.

De igual forma encontramos que el nacionalismo político atribuido a Herder es falso. Francisco J. Contreras Peláez se encarga de negar tal aspecto tan difundido como característico de Herder en lo que ha elaborado su teoría del pueblo:

No existe en Herder una adhesión clara a la idea nuclear de nacionalismo: la tesis según la cual toda nación debe expresarse a través de un Estado propio. A Herder le interesó la nación en cuanto “comunidad natural”, prolongación de la familia, sellada por una lengua, una visión del mundo, un estilo de vida propio; no le interesó la nación en cuanto soporte del Estado, en cuanto entidad llamada a alumbrar un Estado.¹⁴⁰

De igual forma Isaiah Berlin distingue a Herder del nacionalismo llamando a su doctrina *populismo*, éste es “La creencia en el valor de la pertenencia a un grupo o a una cultura que, para Herder al menos, no es de carácter político, sino que más bien podríamos decir que es, hasta cierto punto, antipolítica; es una creencia diferente de la nacionalista, e incluso opuesta a ella.”¹⁴¹ Tal y como se ha mencionado, Herder hace del pueblo lo que resulta de la interacción entre los individuos, los valores y fines que de esas interacciones se producen y se transmiten a las siguientes generaciones, permaneciendo o transformándose, pero siempre adquiriendo un carácter propio que se encuentra determinado por la naturalidad con la que los seres humanos tienden a la sociabilidad. El nacionalismo pretendería evitar que el tiempo modifique las características de un grupo, idea bastante contraria a lo que Herder concibe en la historia. Él afirma la posibilidad de lo nuevo en las nuevas generaciones. Por la misma razón rechazará la idea del estado al considerarlo un mecanismo racional que limita la creatividad de los individuos y pueblos.¹⁴²

¹⁴⁰ Francisco J. Contreras Peláez, *op. cit.*, p. 172.

¹⁴¹ Isaiah Berlin, *op. cit.*, p. 199.

¹⁴² Para reiterar esta idea, nuevamente palabras de Isaiah Berlin, “Herder no reclama poder, y no desea afirmar la superioridad de su propia clase, cultura o nación. Desea, por el contrario, crear una sociedad en la que los hombres, quienes quiera que sean, puedan vivir sus vidas con plenitud, lograr la total autoexpresión, “ser alguien”; y piensa que cuanto menos poderoso sea el gobierno que tengan, mejor será para ellos [...] Aunque parece que fue él quien acuñó el término *Nationalismus*, su concepción de una sociedad bondadosa está más cercana al anarquismo de Thoreau, Proudhon o Kropotkin, y a la concepción de una cultura

Vemos como las características de la individualidad que hemos destacado se ajustan a la teoría del pueblo de Herder. Éste es una entidad que se conforma como un centro de fuerzas, las cuales determinan sus acciones. Estas fuerzas son las que se derivan del lenguaje, es decir, todas las instituciones, como la familia o la religión, que conforman una tradición. De igual forma la autoconservación de este centro de fuerzas hace que el pueblo, cuando interactúa con lo otro, entre en estado de defensa o bien, sepa identificar relaciones fructíferas para su propia supervivencia. Estas dos características de la individualidad del Pueblo, la tradición o espíritu, la autoconservación, quedan supeditadas a la libertad que éste tenga para desplegar su creatividad.

Pasemos ahora a ver cómo es la interacción entre el pueblo los individuos que lo conforman.

2.3.3 La formación del individuo en el pueblo: cultura, tradición y asimilación

Lo que el pueblo garantiza es la transmisión de la imagen del ser humano de generaciones en generaciones. Esta imagen es transmitida por la educación. Los padres heredan a los hijos lo que éstos han producido y los hijos darán continuidad. El pueblo es el producto de los seres humanos singulares interactuando entre sí. Al mirar a un pueblo, Herder no ve una entidad abstracta, sino un todo formado por seres humanos que viven, sienten, hacen, crean y recrean según un sentido común formado durante años. La tradición moldea la sensibilidad, con ella los fines y valores y las prácticas que en estos se justifican. El pueblo es el útero donde los seres humanos reciben su humanidad.

Para darle un nombre a esta segunda etapa del cultivo de agro, llamarla cultura, o también, tomando la imagen de la luminosidad del esclarecimiento, denominarla periodo de las luces; pero cualquiera que sea el nombre que

propuesta por pensadores liberales como Goethe y Humboldt, que a los ideales de Fichte, Hegel o los políticos socialistas. Para Herder *die Nation* no es una entidad de tipo político. Siente aversión, de hecho, por las reivindicaciones de los proceltas y los proteutones quienes mostraron su entusiasmo por los antiguos galos o nórdicos. Celebra los orígenes germánicos porque son parte de su propia civilización y arrojan luz sobre ella, no porque la civilización germánica se sitúe en una posición superior respecto a otras en virtud de algún tipo de escala cósmica." *Ibid.*, p.232.

elijamos, la cadena de la cultura y de las luces se extiende entonces hasta los confines de la tierra.¹⁴³

La imagen recibida en el pueblo funciona como una segunda naturaleza, la cual es una producción de sí mismo en colectivo. Mediante la relación con los otros, el ser humano alcanza a desarrollar todas sus potencialidades naturales. De este encuentro nace el pueblo; pero en él el ser humano se hace. Quien hace la observación es Marion Heinz:

De aquí se sigue para la teoría de la cultura de Herder lo siguiente: el hombre como “primer liberado de la creación” se convierte a sí mismo en fin y meta del trabajo. A diferencia del animal, que proviene perfectamente formándose en manos de la naturaleza, el hombre está determinado por su propia naturaleza para autoproducirse. Esta autoproducción del hombre se da en principio en el intercambio con la naturaleza exterior y en el contexto de interpretaciones del mundo prendadas en el lenguaje. La naturaleza es espiritualizada gracias al trabajo del hombre, pero el espíritu humano se naturaliza debido a sus condiciones de su obrar [...] Por tanto, bajo autoproducción del hombre hay que entender un proceso unificador, que acuña una determinada figura histórica de la razón y la formación de un mundo configurado por esta razón.¹⁴⁴

De esto se derivan dos consecuencias que se tocan entre sí. 1) Que el ser humano tiende naturalmente a la formación de cultura; 2) que no existe un ser humano fuera de la cultura.

Contrario a lo que los pensadores modernos previos a Herder pensaban sobre la colectividad como una formación artificiosa, para él es una conformación natural para el ser humano. La naturaleza, que dota a todas sus criaturas de las fuerzas necesarias para su existencia, determinándola por completo, así sucede de igual forma con el ser humano. Leemos a Herder: “Concebido en el seno del amor y amamantado en sus pechos, es educado por hombres de quienes va recibiendo miles de beneficios sin haberlos merecido. En tanto, pues, ha sido formado

¹⁴³ IFHH, p. 262.

¹⁴⁴ Marion Heinz, “Teorías de la cultura en la ilustración: Herder y Kant” en *Ideas y Valores*, No. 109, p. 128.

realmente en la sociedad y para ella; sin ella no pudo ser concebido ni llegar a ser hombre.”¹⁴⁵

Para ello Herder renuncia a la concepción de la naturaleza humana como egoísta,¹⁴⁶ por el contrario, desde el comienzo de la vida podemos observar que los otros brindan de cuidados al recién nacido, que le cuidan y alimentan, que procuran su bienestar y su desarrollo. Toda acción contraria a estas, se explicaría por la misma naturaleza humana moldeable, pero que representarían una excepción. La única forma de que exista la comunidad es que los seres humanos sean seres sociales por naturaleza, puesto que ninguna o pocas sociedades han comenzado con un grupo de personas sentadas a una mesa a preparar un contrato.

La segunda consecuencia de la cultura como segunda naturaleza humana es que el ser humano solo no existe separadamente de sus prácticas. Podría objetarse que Herder entonces tiene una imagen del ser humano previo de la cultura. No es así, el hecho de que los individuos tiendan a la sociabilidad no brinda nada a su naturaleza más que la propia necesidad de la comunidad. Incluso puede notarse como una consecuencia que se deriva con facilidad. Si el ser humano está hecho para un ser sociable, si no llega a concretarse este propósito, no llega a ser humano. El individuo abstracto deja de existir. No hay un ser humano previo a la cultura, que pueda deslindarse de sus particularidades. El ser humano llega a ser tal cuando se recrea en la tradición, de lo contrario, sus fuerzas quedan informes: no llega a adquirir lenguaje ni a desarrollar su razón, tampoco conocerá por esto, mitos que le expliquen el mundo y que le digan quien debe ser. Un ser humano queda ligado en su completa existencia por la cultura. Así lo expresa Herder: “Mientras el hombre permanezca en compañía de hombres no puede sustraerse a esta cultura formativo deformante; la tradición se apodera

¹⁴⁵ IFHH, p. 240.

¹⁴⁶ “¿Es por naturaleza un animal feroz para con sus congéneres, un ser antisocial? A juzgar por su figura no es lo primero, y menos lo último” y más adelante, al hablar sobre la guerra “No la guerra, pues, sino la paz es el estado natural de la humanidad libre; la guerra es un estado de emergencia y no de disfrute previsto originalmente.” IFHH, pp. 240 y 242.

de él, informa su mentalidad y sus miembros. Cual sea la tradición y la maleabilidad del hombre, tal será su forma definitiva.”¹⁴⁷

Así entonces, cultura es lo que hace el ser humano de manera natural en compañía de otros. El salto que da Herder con esto es colocar en el mismo plano todas las civilizaciones. No habría una cultura entendida como el logro de valores específicos; sino como la existencia humana en comunidad. Con ello ya no podemos decir que existen pueblos bárbaros o incivilizados.

Si partimos de que la noción de la cultura se define por la cultura europea no hay que extrañarse de que la cultura se encuentre solamente en Europa; si además fijamos distinciones arbitrarias entre la cultura y las luces, ninguna de las cuales puede existir sin la otra si son lo que deben ser, nos alejamos aún más de la verdad. Pero si permanecemos con los pies sobre la tierra para considerar en su extensión más amplia lo que la naturaleza conocedora de los fines y carácter de sus criaturas nos propone como formación humana, se hallará que ésta no es otra cosa que la tradición de una educación para alguna forma de vida y felicidad humana.¹⁴⁸

La posibilidad de la permanencia de una forma de cultura, o *Volkgeist*¹⁴⁹ se encuentra en la educación necesaria para el desarrollo del ser humano, y esto hace decir a Herder que la educación es el principio de la Historia,¹⁵⁰ puesto que es el momento en el cual se realiza la autocreación. Para Heinz “el concepto cultura designa la clase de actividad propia del hombre como tal, que siempre también es un modo de autoproducción histórica”.¹⁵¹ La cultura para Herder, entonces, no sólo es posible por la educación, sino que el proceso mismo de educación que se extiende por toda la historia.

¹⁴⁷ IFHH, pp. 262-263.

¹⁴⁸ IFHH, p. 262.

¹⁴⁹ Encontraríamos en Herder una visión subjetiva de la cultura y otra objetiva. Subjetiva en tanto que la cultura se transmite como educación, adiestramiento, domesticación, aprendizaje, como el desarrollo del individuo, y una visión objetiva, los productos de la cultura se independizan de sus creadores, adquieren un espíritu propio.

¹⁵⁰ IFHH, p. 260.

¹⁵¹ Marion Heinz, *op. cit.*, p. 129.

Toda su estructura humana está conectada con sus padres mediante una generación espiritual llamada educación, lo mismo que con sus amigos, maestros y todas las circunstancias en el curso de su vida, es decir, con su pueblo y sus antepasados o sea, finalmente con toda la cadena que forma su especie, la cual es responsable con alguno de sus eslabones de tal o cual de sus potencias psíquicas.¹⁵²

Ahora bien, si la tradición que el pueblo mantiene es omniabarcante en la temporalidad de la vida de los seres humanos singulares, o es sólo una base para el despertar de sus fuerzas, que si bien le acompañará para siempre en su imagen de humanidad, puede ser trasgredida, sólo puede encontrarse en el proceso educativo en el que deviene la cultura.

La educación es entendida por Herder en dos movimientos: tradición y asimilación. La tradición, en este sentido, es la transmisión de una imagen por medio de la imitación y el ejercicio repetitivo. “Toda educación se opera por medio de la imitación y el ejercicio, o sea, por la transmisión de la figura del modelo a la cosa imitada ¿qué mejor denominación podríamos darle a la tradición?”¹⁵³ Sin embargo, el ser humano no sólo debe imitar. Reproducir algo de manera repetitiva no basta para aprenderlo. El caso de los monos intriga a Herder, para él, el mono imita bastante bien lo que los seres humanos le “enseñan”.

El mono, por el contrario, ya no posee un instinto determinado; su capacidad de pensar se encuentra muy próxima a la razón, junto al mísero margen de la imitación. Lo imita todo y en su cerebro deben también agitarse millares de combinaciones de ideas sensatas como ningún otro animal es capaz [...] Pero no puede; la puerta está cerrada, pues la vinculación de las ideas extrañas con las suyas es imposible para su cerebro, y hasta podría decirse que también el tomar posesión de lo imitado.¹⁵⁴

¹⁵² IFHH, p. 261.

¹⁵³ IFHH, p. 262.

¹⁵⁴ IFHH, p. 91.

El mono no puede llegar a hacerse humano, por más que nos empeñemos en enseñarle cómo usar utensilios, a señalar cosas cuando se lo pidamos, a obedecer órdenes, a dibujar. El mono no puede porque no pasa de la imitación. La imitación tiene un límite; para que lo imitado pueda ser aprendido debe pasar por un proceso de apropiación que Herder llama asimilación.

El que realiza la imitación debe poseer la capacidad de asimilar lo imitado o imitable y transformándolo en sustancia propia lo mismo que el alimento. Solamente su capacidad de absorción determina, pues, de quien, qué cosa y cuanto ha de asimilar y de qué manera se lo apropie, aproveche y utilice.¹⁵⁵

La cultura misma demanda que los individuos sean capaces de apropiarse lo que les es transmitido, de lo contrario sucedería con los animales, quienes a lo más llegan a imitar conductas, mismas que desaparecen si no se continúa el adiestramiento, y que aquel espécimen que logra imitarlas no puede enseñarlas. La asimilación permite que podamos aprender la tradición que se nos transmite en la educación. Esto hace de la educación la asimilación misma. Puesto que imitar no basta para aprender, sólo podemos decir que lo hemos llegado hacer cuando asimilamos lo aprendido. Asimilar es hacer nuestro lo que nos enseñan, sacar provecho de la tradición, encontrarle un sentido para nuestro día a día. La asimilación abre el campo para la autocreación. Esto dota al individuo de la capacidad de recrear lo que le transmiten, de no ser un reproductor en el que rebota la tradición.

El hombre es, por lo tanto, una máquina de admirable diseño, dotada de predisposiciones genéticas y la plenitud de la vida; pero esta máquina no se pone en funcionamiento por sí sola y aun el hombre más capaz debe aprender su manejo. La razón es un agregado de percepciones y hábitos de nuestra alma, una resultante de la educación de nuestra especie que el educado perfecciona

¹⁵⁵ IFHH, p. 262.

finalmente en sí mismo conforme a moldes que recibe de fuera y realizando en su persona la obra de un artista que lo modela desde fuera.¹⁵⁶

El individuo entonces no es un pasivo receptor en el proceso educativo, sino un agente creativo que en el hacer diario aplica la tradición, y se crea a sí mismo y a su entorno. La asimilación de la tradición es propia de su constitución corpóreo-mental. El ser humano, al estar hecho para la cultura, debe tener en cada uno de sus seres singulares la potencia de individualidad: centro de fuerzas y principio de la dirección de éstas; la voluntad de autoconservación o unidad y la libertad. El individuo humano es más que una unidad empírica, es también una entidad moral.

Por lo tanto, existe una educación del género humano precisamente porque cada hombre se hace solamente a fuerza de educación y porque toda la especie no viene sino la especie, hablaría para mí en un lenguaje ininteligible, ya que género y especie son conceptos abstractos mientras no existan en individuos concretos. Si atribuyera yo a este concepto abstracto todas las perfecciones de la humanidad, de la cultura y de las luces que permite el concepto idealista, había dicho tanto de la verdadera historia de nuestra especie como si hablara de la animalidad, de la “petreidad” o de la “metaleidad” en general, adornándolas con los atributos más brillantes pero contradictorios en los individuos tomados aisladamente [...] Si por el contrario, quisiera reducir todo lo humano a seres individuales negando la conexión que los une, me pongo nuevamente en contradicción con la naturaleza humana y el evidente testimonio de su historia, pues ningún individuo se ha hecho hombre por sí mismo.¹⁵⁷

Por tanto, los seres humanos singulares pueden convertirse en individuos al asimilar la tradición que les es heredada. Esto reafirma lo comentado en el capítulo uno sobre la concepción herderiana de la historia como *Bildung*, misma que se replica en cada sujeto. La toma de conciencia sobre la individualidad inserta en una sociedad, le permite al ser particular tornar en individuo, apropiarse de lo heredado.

¹⁵⁶ IFHH, p. 260.

¹⁵⁷ *Id.*

2.3.4 El individuo y su pueblo

El individuo puede ser agente, no porque exista un concepto de individuo que trascienda su sociedad, la cultura en la que se ha formado, sino porque, al ser un cuerpo-mente, es un nudo en el campo de fuerzas divinas que en sí lleva la autoafirmación. El deseo de permanecer en sí hace que el individuo constituya un mundo, que si bien en apertura y constante transformación, contiene en sí fuerzas que le demandan asimilar lo externo para su propio provecho y sobrevivir. Sin embargo como hemos mostrado en el apartado anterior al hablar de la libertad, esto representa un esfuerzo, motivo por el cual no todos los seres humanos manifiestan su humanidad desde una autocreación, por ello mismo puede entenderse esto como algo que depende de las circunstancias. En el caso de los parias de la India, que tienen que desplazarse arrodillados por el valor de su casta, su condición cultural les ha transformado de manera que no piensen en la libertad, o si piensan en ella, será como una maldición.

El individuo tiene a su pueblo como campo de acción para impactar en la historia, jamás podrá hacerlo fuera de éste. Incluso es absurdo pensar en un individuo que haga historia pasando de largo por la tradición que le conforma. Así encontramos que todos los ejemplos que da Herder de individuos que impactan en la historia lo han hecho porque impactaron sobre su pueblo, ya sea para bien o para mal. “La mejor institución que prometía dar los más hermosos frutos en bien de la humanidad por largos siglos, se arruina a menudo por la imprudencia de un solo hombre que, en vez de enderezar las ramas, derriba todo el árbol.”¹⁵⁸ Sin embargo, es importante hacer notar que un individuo puede impactar en la historia sin que esto suponga una individualidad. Es el caso de los dirigentes políticos, Herder los tomará como consecuencia del espíritu del pueblo. Así estos juegan un papel de villanos o de héroes, no tanto en un sentido maniqueo, sino como individuos que representan virtudes o defectos que el colectivo aprueba o descalifica. Uno de los ejemplos puestos por Herder en IFHH será Bruto:

¹⁵⁸ IFHH, p. 507.

Cuenta la leyenda que Bruto en Filipos estaba bajo el cielo estrellado, y asió el puñal exclamando: “Oh, virtud, creía que eras algo real; ahora veo que eres un sueño! En esta última queja echó de menos la serenidad del verdadero sabio. Si poseía auténtica virtud, ésta tenía su premio en sí misma como lo tiene la razón; pero si su virtud no era más que patriotismo romano, ¿qué hay de extraño en que el más débil tuviese que ceder al más fuerte, y el perezoso al dirigente?”¹⁵⁹

Bruto duda de su virtud en tanto que no es propia, sino que se encuentra sobre la inercia del Espíritu de su Pueblo. Así la tradición juega un papel importantísimo como la imagen de la humanidad hacia la que los individuos tenderán, y que podrán trasgredir cuando se vuelvan libres. “Ningún ser dotado de razón puede estar por debajo del hombre, que por toda subida no sólo es niño por inteligencia que posee, sino además alumno permanente de la inteligencia ajena.”¹⁶⁰

Vemos entonces que el individuo no es solo un reproductor de lo que le transmiten, sino que puede llegar a ser un agente que trasgreda su tradición y la retroalimente. Queda de alguna manera latente en cada uno de nosotros; pero pocos lo llevamos a cabo. La mayoría nos acostumbramos a que piensen por nosotros y así sólo imitamos lo heredado. Ser libre es el esfuerzo por alcanzar la *Humanität*, como hemos mostrado anteriormente; la *Humanität* depende de las circunstancias espacio-temporales, históricas al añadir la cultura. Pero este esfuerzo debe realizarse con un plano de fondo. Ese plano es la tradición. Por lo tanto, ésta no es un punto de apoyo sino el campo en el que los seres libres, que piensan por sí mismos, se mueven. La inteligencia de los libres es desarrollada por la tradición y hacia ella misma tiende, pero no para reproducirla, sino para recrearla.

Para la religión y el idioma, las artes y las ciencias y los mismos gobiernos, no hay corona más hermosa que el laurel del adelanto moral. Nuestro cuerpo se pudre en el sepulcro y el recuerdo de nuestro nombre pronto palidece y pasa al

¹⁵⁹ IFHH, p. 512.

¹⁶⁰ IFHH, p. 264.

reino de las sombras; sólo incorporándolos a la voz de Dios, es decir, a la tradición formadora, perdura nuestra acción, aunque anónimamente, en las almas de los nuestros.¹⁶¹

En este capítulo hemos descartado a Dios como sujeto de la historia en tanto que Herder no le concibe como un creador distante de su creación ni como sujeto al ser infinito. La consecuencia de la inmanencia de Dios es que la providencia es entendida como la estructura de fuerzas que dispone a los seres humanos para la autocreación y un proceso de autoconocimiento. Por lo tanto, la providencia es la determinación natural de los seres, en el caso del ser humano, determinación para la historia como ser libre para crearse. La libertad es entendida en sentido negativo respecto de los animales, quienes se ven encerrados en una misma forma; y en sentido positivo como expresión de las potencias creadoras del ser humano en el logro de la *Humanität*. De tal manera que el ser humano es quien hace la Historia.

La repercusión que tiene esto para nuestra pregunta es que encontramos dos posibles sujetos de la historia. Tanto Pueblos como seres humanos individuales pueden ceder sus fuerzas creativas, siendo dominados por otros grupos, o bien, sólo replicar la tradición heredada. Con ello la posibilidad de convertirse en sujetos, tanto para Pueblos como para individuos es la libertad, misma que es autocreación y logro de las potencias. Esto supondrá que no en todo momento hay Sujetos de la historia, pues el pueblo y el individuo pueden no lograr la libertad, dejando que los acontecimientos obedezcan a la causalidad. Ser sujeto de la historia supondrá entonces todo un proceso por el cual se llega a la *Humanität*. Encontramos que esto supone la figura del genio. Éste es consecuencia del desarrollo de la naturaleza humana desde su ambigüedad hasta la creación de un mundo humano. Pasemos a ver las implicaciones que tiene sobre el decurso de la historia.

¹⁶¹ IFHH, p. 265.

Capítulo Tres

El Genio

¿Qué habría en ese César?
¿Por qué habría de ser ese nombre
más ruidoso que el vuestro?
Escribidlos juntos: tampoco es menos
Vuestro nombre, no es menos simétrico.
Pronunciadlos: fácil a la boca.
Pesadlos: no pesa menos.
Conjurad con ellos: Bruto conmovirá
un espíritu tan pronto como César.
Y ahora, por todos los dioses juntos,
¿de que vianda se alimenta este nuestro
César para haber llegado a ser tan grande?

William Shakespeare, *Julio Cesar*

En el capítulo anterior se ha determinado que el ser humano puede llegar a ser el sujeto de la historia. Su naturaleza le destina a la *Humanität*, por tanto a la historia. La *Humanität* es producto de la segunda naturaleza humana, la cultura. Sólo desde ésta el humano singular puede ordenar sus fuerzas y, en el caso extraordinario, ser libre. Vimos que el pueblo es el lugar en el que el individuo recibe su imagen de humanidad. Los individuos mantendrán al pueblo y podrán asir el rumbo de éste en sus manos. Sin embargo, no todos los individuos logran trasgredir su tradición, refutarla, transformarla; la mayoría sólo repite lo que le ha sido transmitido, y algunos alcanzan a expresar los ideales, pero no a fundarlos o transformarlos. Estos últimos han sido llamados héroes o villanos; pero aquellos que crean una nueva ruta en su pueblo son genios. Así tenemos que éste puede llegar a ser uno de los sujetos que hacen la historia. Recordemos que en el capítulo anterior hemos concluido que Herder concibe que la historia puede ser conducida por los pueblos, por los individuos que en ellos se forjan como genios, o bien, suceder según la inercia que los hechos anteriores despliegan ciegamente. Por lo tanto tenemos que el sujeto de la historia es una posibilidad, pudiendo ser tanto pueblos como individuos. No hay un solo sujeto. Proponemos que el genio es el individuo que llega a ser uno de éstos posibles sujetos. Nuestra pregunta es

¿qué es el Genio? ¿qué muestra? ¿cómo se conecta con la historia? ¿es sujeto de la historia?

Para responder, primero se puntualizarán las características del genio, para lo cual revisaré el ensayo *Shakespeare* (1773) [SH] donde Herder expone su teoría del genio a partir de la figura del dramaturgo británico. Conjugaré la exposición con fragmentos de *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* [IFHH] en donde se enfatiza la relación del genio con la historia. En el tercer apartado del capítulo se utilizarán a Ludwig van Beethoven y a Rosario Castellanos como ejemplos del genio. A través de éstos veremos como el pueblo y las circunstancias históricas se esclarecen en la obra del genio.

3.1 Shakespeare, la teoría del genio en Herder

Para Herder el genio es quien escucha su momento histórico desde su propia existencia. Ésta aparece como una unidad inserta en otra totalidad; refleja la vida de los otros y le dota de expresión, con lo cual se llega a algo nuevo. “Es precisamente lo nuevo, lo primario, lo totalmente otro, lo que pone en evidencia su fuerza primigenia.”¹⁶²

Esta expresión, al provenir de la vida individual (del pueblo y del individuo) es autoreferencial y debe ser valorada bajo sus propios términos. En ello, lo nuevo que muestra la obra de Shakespeare es lo más valioso, pues ha creado desde sus circunstancias, las ha escuchado, y al partir de ellas, las muestra y nos hace más claro cómo en ellas acontecemos, explica lo humano situado en ese tiempo y ese espacio:

No encontró un sencillo espíritu de la historia, de la ficción, de la acción: tomó la historia tal como la halló, componiendo con su espíritu creador los más dispares elementos en un maravilloso conjunto que nosotros llamaremos, si no acción en el sentido griego, sí acción en la acepción medieval o, en el lenguaje de la época moderna, acontecimiento (*évènement*), gran suceso.¹⁶³

¹⁶² SH, p. 260.

¹⁶³ SH, p. 260.

El genio, al visibilizar las circunstancias históricas de un pueblo establece nuevas formas de sentir, como un educador sobre el cual las generaciones venideras encontrarán sentido para sus vidas. “Si aquel representa, enseña, conmueve y forma griegos, Shakespeare instruye, conmueve y forma hombres nórdicos.”¹⁶⁴ De tal manera el genio concibe algo nuevo desde lo nuevo de su individualidad irrepetible, produciendo con ello un sentido: fines y valores que se transmitirán por medio de la educación, transformando a los seres humanos de su pueblo, a quienes les uniré un vivir para lo mismo. La obra de arte es expresión de la cultura donde nace. Por tanto, el papel del genio es transformar su pueblo, sus aspiraciones y la forma de vivir; consecuencia de ello, educar y servir de ejemplo para quienes puedan reconocerse en él.

Sin embargo, la obra del genio no basta por sí sola para perdurar, hace falta el reconocimiento del pueblo de su genialidad en la obra. Hemos dicho con anterioridad que son los seres humanos quienes hacen la Historia, y solo ellos, desde su interior, determinan su rumbo, ya sea alcanzando la libertad o dejándose llevar por sus fuerzas desbocadas. Por ese motivo, la obra puede ser malinterpretada u olvidada. En IFHH se lee lo siguiente:

Gloriosos los nombres que brillan en la historia de la cultura cual genios del género humano, estrellas rutilantes en la noche de los tiempos. Aunque con el transcurrir de los siglos se desmoronó más de una piedra de los edificios que construyeron, y buena parte del oro que almacenaron fue relegado al olvido el esfuerzo de su vida mortal no se ha perdido, pues la Providencia pudo salvar su obra, revivió mundano sus apariencias.¹⁶⁵

¿Cuántos genios no han hablado ya y su voz se desvaneció en los vientos? Tantas imágenes de humanidad han desaparecido, así como lenguajes y culturas de las que queda nada. La colectividad por eso es importantísima, pues mantiene a flote dichas imágenes, no sólo al transmitirla de generación en generación, sino también por guardar reconocimiento a quienes han transformado y creado los

¹⁶⁴ SH, p. 261.

¹⁶⁵ IFHH, p. 265.

fines y valores que dirigen la vida de sus miembros. La obra del genio no es ahistórica, se desgasta, se pierde o pierde su fuerza original para ser adorada, pero no entendida. Herder tiene que reconocer, según su propia noción de autenticidad y autorreferencia de las individualidades (pueblos e individuos), que se agrupan en un sentir y vivir común, con lo que ha comenzado su ensayo SH, que un genio no perdura con su fuerza original en el tiempo. Ni Shakespeare puede hablar con la misma intensidad que lo hace a los suyos a todos los seres humanos. Por eso Herder dice “Quizá pronto, cuanto todo de haya borrado e inclinado hacia otro lado, también su drama será totalmente incapaz de una representación viva, convirtiéndose en ruinas de un coloso, de una pirámide, que todo el mundo admirará y nadie entenderá.”¹⁶⁶

El impacto que pueda tener el genio en la historia nos remite forzosamente a su tradición. La obra de arte del genio supone un contexto. Al colocar la naturaleza humana bajo la necesidad de una tradición que la estimule y así oriente sus fuerzas, Herder introduce el aspecto social de la obra de arte y de la expresión del genio. La libertad (entendida como el logro de la *Humanität*) que trasgrede su tradición: pero no puede librarse de ésta, le necesita para formar su imagen de la humanidad y llevar a ésta al límite de sus posibilidades, al cenit de lo dispuesto por un momento histórico en la vida del ser humano. Se conjugan en ello la individualidad del genio, la individualidad del pueblo y las circunstancias epocales.

¿Cuál de estos tres elementos tiene más peso en la obra? Realmente no importaría en qué medida el autor habla de sí mismo, si mucho o poco; determinar los grados no impiden afirmar que necesariamente se imprime la vida del autor, su carácter, su destreza, mismas que se encuentran en un contexto, con lo que la obra formará parte de una tradición. La relación entre su individualidad, la del pueblo y la época es inquebrantable, siempre y cuando el artista sea un genio.

Si bien el genio se inscribe en una tradición, su obra o es la síntesis perfecta de los esfuerzos anteriores o la ruptura con dicha tradición, en ambos casos representa la irrupción de algo nuevo. En el primero de los casos, como afirmación de una tradición, en esa síntesis ocurriría también la innovación como aquello que

¹⁶⁶ SH, p. 271.

se ha tratado de decir sin poder expresarlo hasta ese momento genial. En cuanto a la negación de la tradición, ésta será significativa al generar nuevas tendencias. Sin importar la continuidad o ruptura de la tradición, debe ser siempre una transformación. No puede convertirse en genio aquel que no innova, que no trasgrede, que repite o imita.

Así entonces, como se ha mencionado al principio, Herder plantea que el producto del genio siempre es revelador, sin importar que lo revelado se encuentre latente en obras anteriores. De esta manera se distingue del famoso o del artista común, puesto que la obra del genio no se establece como mero efecto de sus circunstancias, parte de ellas, pero al ser pura fuerza creadora, les supera.

3.1.1 El genio y la verdad

Si la obra del genio perece por el movimiento de la Historia y las circunstancias en las que los seres humanos viven ¿cuál es la universalidad de la verdad que el genio expresa? La universalidad del genio no es una forma o una verdad imperecedera, sino el orden de la naturaleza humana llamada a la libertad, a la autocreación. El genio expresa un sentido común de quienes forman la colectividad, que una vez manifestada transforma y recrea al pueblo. Con ello, la creación del genio no queda encerrada en las fronteras de su pueblo; al llegar a encarnar lo que Herder llama *Humanität*, su obra es manifestación de las potencias humanas, y como tal, testimonio para las generaciones venideras de los logros del esfuerzo en circunstancias irrepetibles.¹⁶⁷

El genio de Herder no manifiesta una verdad desnuda, sino una verdad encarnada. En lo particular de la creación, situada en el tiempo y en el espacio de un individuo y de su pueblo, se abre lugar para lo universal, lo humano en expansión, en el esfuerzo. Lo que es universal en el Genio es la fuerza creadora. Podemos observar que Herder tiene la mira puesta en una universalidad basada en su propia noción de la naturaleza. El genio no queda atrapado en su pueblo, por el contrario, abre lo particular de su tradición a lo universal en la *naturalidad* de

¹⁶⁷ Cada obra magnífica que logra un pueblo o un individuo es testimonio de la *Humanität* lograda, de los límites del ser humano en una circunstancia irrepetible. Ver la nota 48 del Capítulo Uno.

su acto, que es ser libre mediante el esfuerzo para crear. Así lo establece Herder en SH:

Pero Shakespeare es hermano de Sófocles precisamente ahí donde exteriormente parece tan distinto de él, ahí donde en el fondo se le asemeja por entero. Como toda la ficción se consigue a través de ese elemento auténtico, real, creador, de la historia y no solo no se obtendría sin ella, sino que, si prescindieramos de la misma, no quedaría (a no ser que hubiese escrito en vano) aspecto alguno del drama y del espíritu de Shakespeare, el mundo entero es para ese gran espíritu, según se ve, simple cuerpo. Todos los aspectos de la naturaleza son miembros de tal cuerpo, como todos los caracteres y modos de pensar constituyen rasgos de ese espíritu. Y todo puede denominarse ese dios gigantesco de Spinoza <<pan universum>>. Sófocles fue fiel a la naturaleza al elaborar una acción de un lugar y de un tiempo. Shakespeare sólo podía serle fiel haciendo girar el acontecimiento universal y el destino humano a través de todos los lugares en los que se desarrollan.¹⁶⁸

El acto creativo que lleva a cabo el genio le revela a Dios como la unidad de todas las cosas por una fuerza que no se agota. Todo cuerpo, todo pensamiento, son fuerzas de la misma fuerza. La verdad es la experiencia proporcionada por el acto creador, mediante el cual el ser humano intuye el operar del cosmos como una fuerza infinita y creadora imparable. En la autocreación el ser humano alcanza el conocimiento de ese Dios que Herder adopta de Spinoza y que es el universo como autocreación de la fuerza divina. Así, el genio es testimonio de la fuerza creadora del universo que habita en él, que realmente habita en todos los seres humanos. Es en alcanzar la autenticidad, cenit del acto de crear, que el genio muestra lo universal.

La autenticidad se logra al mirar las circunstancias propias y crear desde ellas algo que las transforme. Con ello se responde a la naturaleza interior como el orden de fuerzas congregadas según un tiempo y un espacio específicos. El genio

¹⁶⁸ SH, p. 266.

mostrará la *Humanität*, el mayor logro que aspiramos. Al respecto Herder dirá en IFHH:

Bien es verdad que siempre fueron pocos quienes se adelantaron al gran montón y como médicos le impusieron saludablemente lo que por sí solo aquél no sabía aún elegir; pero estos pocos fueron la flor del género humano, inmortales y libres hijos de los dioses sobre la tierra y cada uno de ellos vale por millones.¹⁶⁹

Se ha mostrado en el capítulo uno de este trabajo que Herder plantea la una heterogonía de fines al hacer accesible a toda generación el logro de la *Humanität*. De esta manera vemos que el genio queda ligado a la historia por hacer patente el fin que en ella está planteado. Pasemos a ver cómo tanto en SH y en IFHH Herder ha planteado la relación del genio con la historia.

3.1.2 El genio y la historia

La pregunta es pues ¿al superar sus circunstancias y lograr la *Humanität*, qué efecto tiene sobre la Historia? Herder plantea que el genio transforma la tradición y que el nexo entre éste y su sociedad son los sentimientos que se forjan según la forma de ordenar la vida.

Ernst Cassirer afirma que la parte fundamental de la filosofía de la historia de Herder es que las acciones humanas son vistas como símbolos de la forma de vivir. El ser humano actúa desde su propia vida, es decir que las obras humanas no son independientes de las preocupaciones de la vida y de las razones que se tengan para sobrellevarlas y continuar en la existencia:

Al no ver el hombre exclusivamente, ni siquiera primordialmente, como un ser que obra, sino como un ser que siente y no trata de captarlo, por ello, en la suma de sus actos, sino en la dinámica de su sentir. Todo lo que el hombre hace –lo mismo en el campo de la política que en el de la filosofía, en el de la religión o en el del arte- no es, en el fondo, más que su fachada, su cara externa. La

¹⁶⁹ IFHH, p. 115.

interioridad del hombre sólo se revela a quien sabe penetrar, por debajo de estos actos, en la verdadera existencia humana, la cual se manifiesta en su manera de sentir de un modo más directo, más prístino, más puro que en sus planes y en la acción de su voluntad. Aquí sólo aquí es donde desnuda ante nosotros el verdadero nervio de la naturaleza y el verdadero nervio de la historia, pues *¿acaso no es en el corazón del hombre donde reside el meollo de la naturaleza?*¹⁷⁰

El ser humano no actúa sin sentir; en todas sus obras está puesta una relación sentimental consigo mismo y la existencia. Son por tanto los sentimientos los que se expresan en cada uno de los ámbitos de la vida humana, mismos que dependen de la tradición de un pueblo. El arte queda relacionado con la Historia como el producto cultural por excelencia en el que se manifiestan los fines con el que un grupo ha ordenado la vida. De esta manera se va generando una identidad y con ella una tradición que le sustenta y le prolonga en el tiempo. Esta identidad, propia de una individualidad, lleva en sí sus posibilidades; dentro de ellas está el logro de la *Humanität* por alguno de sus integrantes. Aquél que lo logra pasa a la Historia como renovador de las fuerzas del pueblo, y si perdura más allá de él, quedará en la memoria de los seres humanos venideros. Ellos son quienes llevan al máximo la naturaleza humana, misma que lleva en el interior los designios de la Providencia, entidad naturalizada por Herder, por la cual se tiene la confianza de que en la creación humana seguirán habiendo quienes lleguen a la *Humanität*. Esto se corresponde con la Heterogonía de los fines explicada en el capítulo uno, y así también con la actualidad que ésta manifiesta en tanto que los fines se actualizan y cambian. En IFHH este lugar del genio en la historia queda expresado en las siguientes palabras:

No de otra manera ejerce Dios su acción sobre la tierra, sino por medio de hombres elegidos y de gran envergadura. Para la religión y el idioma, las artes y las ciencias y los mismos gobiernos, no hay corona más hermosa que el laurel del adelanto moral de las almas humanas. Nuestro cuerpo se pudre en el

¹⁷⁰ Ernst Cassirer "La eclosión del historicismo. Herder" en *Teoría del Conocimiento Vol. IV*, p. 268.

sepulcro y el recuerdo de nuestro nombre pronto palidece y pasa al reino de las sombras; sólo incorporándonos a la voz de Dios, es decir, a la tradición formadora, perdura nuestra acción, aunque anónimamente, en las almas de los nuestros.¹⁷¹

Como una corona es la *Humanität* sobre la cabeza de los grandes. Cabe preguntar ¿solo el artista es genio? En la cita anterior podemos ver que Herder extiende la genialidad más allá del artista a todo aquel cuya acción sea creativa y revolucionaria, seres humanos, que con un esfuerzo incansable se hacen libres y crean para incorporarse en la tradición que les sobrevive. En lo sucesivo nos concentraremos en el artista, pero bien pudo elegirse una persona cuya creatividad esté abocada en otra disciplina como la política o la ciencia.¹⁷²

De igual forma, en la cita anterior Herder hace énfasis en la temporalidad de la existencia. Como la Historia es avance de fuerzas, cada una de las obras humanas, sean geniales o no, están condenadas al tiempo. La obra queda sujeta a la relevancia que ésta tenga para las circunstancias. En cuanto la obra ya no mueve nuestra sensibilidad como al haber sido creada, se convierte en un llamado al esfuerzo, a la creación y a la autenticidad. La tragedia griega no significa ni lo más mínimo de lo que llegó a significar para un ateniense; pero la obra de Sófocles sigue estimulando nuestra creatividad. La obra del genio no puede perdurar en lo particular, ya que la Historia no se detiene en alguien, pero no por ello no logra sus fines, los alcanza en un momento, en una forma, para que las generaciones venideras continúen hacia el siguiente momento o la siguiente forma. En IFHH se lee:

Ningún monumento humano puede perdurar en la tierra en su integridad ya que, erigido por la corriente de las generaciones en el tiempo y para el tiempo, se hace perjudicial para la posteridad tan pronto como obstruye u obstaculiza nuevos esfuerzos [...] Cada actor tiene que abandonar tarde o temprano la

¹⁷¹ *Id.*

¹⁷² Podría hacerse notar que de las obras elegidas de Rosario Castellano para revisar en esta tesis no son parte de su producción artística, sino filosófica. Con la aclaración anterior sobre la genialidad de quienes no son artistas, queda justificado utilizar esos textos como ejemplos de genialidad.

escena y pudiendo serle indiferente lo que la posteridad decida hacer de su obra, hasta repugnaría a un espíritu bien nacido que las generaciones venideras adoraran con inercia estúpida su legado en vez de lanzarse a nuevas empresas. Él, por su parte, se alegra de este renovado esfuerzo, pues de este mundo no se llevó consigo más que su vigor redoblado, el abundante fruto interior de su humano batallar.¹⁷³

Herder ve en el genio el cumplimiento de las potencias humanas en circunstancias específicas e irrepetibles. Esto tiene como consecuencia que el genio, al lograr la finalidad de la naturaleza humana como fuerza creadora, introduce nuevas formas a la Historia, éstas expresan fines y valores que serán guía para los otros, de manera que se introduzcan nuevas fuerzas en el acontecer humano. La responsabilidad del genio, como sujeto cuya acción está cargada de intención, queda limitada a la actualidad de su obra como momento en el que, al lograr expresar la *Humanität*, se alcanza el fin de la Historia. Como éste se alcanza en múltiples épocas, pueblos e individuos, no es extraño que se pueda lograr impactar en la Historia incluso en un lapso de tiempo reducido, que querría decir que nuestro nombre se borre de la memoria. Si en nuestra actualidad hemos hecho manifestarse lo mejor de la humanidad en la autocreación, entonces ya se ha impactado en la Historia.

El vínculo del genio con la Historia se da a través de su influencia sobre la tradición de su pueblo, y por lo tanto, en las acciones de sus integrantes. El genio tendría un influjo en la Historia al transformar los fines y valores de un pueblo a través de la sensibilidad que involucra en su totalidad la forma de vivir.

Ahora pasaré a ver dos casos en los que lo anterior podría cumplirse. El primero es Ludwig Van Beethoven y la obra la Sinfonía No. 3, llamada la Heroica. En ella encontramos un diálogo entre el músico y la Revolución. Los valores republicanos son replanteados en esta pieza musical; se centra en la figura del héroe revolucionario. El segundo caso es Rosario Castellanos y las obras *Sobre cultura femenina* (1950) y el ensayo *La imagen de la mujer* que se encuentra en el libro *Mujer que sabe latín...* (1973). En estos textos la poetiza cuestiona el ser de

¹⁷³ IFHH, pp. 265-266.

la mujer, el pensamiento masculino y las posibilidades de establecerse como creadora de cultura. Si en ambos casos logramos ver el influjo de las obras en la transformación de valores y fines, podríamos afirmar que el genio se convierte en uno de los sujetos de la historia.¹⁷⁴

3.2 Beethoven y la Revolución en la *Sinfonía número 3 en Mi bemol mayor o La Heroica*, Op. 55

Si hay alguien que merece el calificativo de genio en los términos antes observados ese es Beethoven.¹⁷⁵ El silencio que le envolvió producto de la sordera le privó de una parte del mundo. Para él, la música no fue sólo una forma de arte, sino la mayor de las necesidades. A través de ella recreó toda la experiencia sensorial perdida. Esta fuerza creativa se expande del centro de su propia individualidad y se desborda a toda su época. Beethoven repiensa el genio y el héroe, la nacionalidad alemana, la libertad, la burguesía, la naturaleza y por último, la humanidad. Por esta cercanía con los valores y fines de su tiempo, él es claro ejemplo de lo propuesto por Herder, el genio que expresa la naturaleza humana que cumple su destino en la autocreación, del esfuerzo de la libertad, del logro de la *Humanität* y que se encuentra vinculado por ello con la Historia.

Beethoven fue el primer músico que pudo independizarse de la nobleza al no depender de un contrato en una corte para realizar su trabajo. Famosa es la anécdota en la que al pasar con Goethe, Beethoven no saludó como la costumbre lo manda a la corte imperial. Así lo cuenta el mismo Beethoven:

Los reyes y los príncipes pueden, sin duda, improvisar profesores y consejeros secretos y colmarlos de gracia, de condecoraciones; pero no pueden hacer hombres grandes, almas que estén por encima de las miserias del mundo... Así, cuando dos hombres grandes como yo y Goethe se juntan, tales señores deben

¹⁷⁴ Es importante recordar que en el segundo capítulo hemos concluido que la historia puede continuar sin la conciencia de los seres humanos sobre sus actos, así como que los ámbitos posibles de dicha conciencia se dan en el pueblo y en el individuo. Por lo tanto hay tres posibles sujetos: la naturaleza, el pueblo y el individuo, que al ser sujeto de la historia, es el genio.

¹⁷⁵ Ludwig Van Beethoven nace el 16 de diciembre de 1770 en Bonn en una familia de escasos recursos. Muere en Viena el 26 de marzo de 1827.

sentir bien su pequeñez... De vuelta por la carretera, encontramos ayer a toda la familia imperial. La vimos desde lejos y Goethe dejó mi brazo para ir a ponerse a un lado del camino. Yo le dije todo cuanto me vino en gana, pero no conseguí que se moviera. Entonces me encasqueté el sombrero, me abroché la levita y me interné los brazos a la espalda entre la apiñada multitud. Príncipes y cortesanos adelantaron; el duque Rodolfo me saludó; la emperatriz se me adelantó al saludo. ¡Qué bien me conocen los grandes! ¡Y con qué regocijo vi desfilar aquella procesión ante Goethe, que seguía en el borde del camino, sombrero en mano, en la más profunda de las reverencias! Le volví la espalda, sin hacerle el menos caso...¹⁷⁶

Más allá de su arrogancia, en esta anécdota quedan plasmadas sus más fuertes convicciones. Beethoven sabía quién era, se consideraba poseedor de un don que sólo Dios otorgaba y que ninguna corona o título podía superar. Es el hombre quien desarrolla ese don con sus propias manos; ninguna institución puede otorgarle al ser humano lo que él mismo no puede conseguir. De igual forma, su pasión por los valores de libertad e igualdad impulsan su producción, así como su vida, siempre guiada por el centro de su individualidad, pero abierta al servicio de los otros. Siempre entusiasmado por la revolución francesa que prometía llevar la libertad a toda Europa de manos de Napoleón. Así, a pesar de admirarlo como cabecilla de la revolución burguesa, cuando éste se autoproclama emperador, cambie el nombre de la tercera sinfonía, conocida popularmente como *La Heroica*, la cual estaba dedicada para el mariscal francés, quien había pasado por encima de los anhelos de la revolución.

La obra de Beethoven es una recreación del mundo y de sí mismo. No podemos dissociar su música de su persona ni su época. Es un claro ejemplo del Genio que transforma lo que le es heredado. Su influencia llega más allá de la música. El carácter individual de su obra le permitió tomar los temas de su momento y representarlos en la música, brindando soluciones y estableciendo formas de sentir común en torno a esos temas. Me dispongo pues a ver cómo sucede esto a través de la sinfonía número tres o *La Heroica*.

¹⁷⁶ Carta dirigida a Bettina von Arnim. 1812. Romain Rolland, *Vida de Beethoven*, p. 44.

Hemos escogido *La Heroica* porque en ella encontramos la expresión más cercana del autor con su época, lo cual no se debe sólo al hecho de que Beethoven compone la pieza para Napoleón, sino porque piensa la imagen del héroe revolucionario, con lo que la forma de la música misma cambia como si al transformar un valor social se necesitara una expresión nueva. Beethoven no fue el único artista que se unió al júbilo popular a comienzos de la revolución francesa,¹⁷⁷ sin embargo, su filiación a los valores expresados por los revolucionarios le hizo mantener su entusiasmo a pesar de Robespierre. Sobre ello dice uno de sus mejores amigos, Schindler:

Amaba los principios republicanos –dice Schindler-. Era partidario de la libertad sin limitaciones, de los derechos naturales del hombre, y de la independencia nacional. Revolucionario romano, nutrido de Plutarco, soñaba con una república heroica, fundada por el dios de la Victoria: el primer cónsul. Golpe por golpe había ido forjando la Tercera Sinfonía, la Sinfonía “Heroica” dedicada a glorificar al héroe a quien admiraba.¹⁷⁸

La revolución llegaba a Viena en 1803. Beethoven se emociona porque las promesas de la libertad y democracia han llegado a Austria-Hungría; en Napoleón encuentra encarnado el héroe que las esparciría. El Primer Cónsul de la Revolución representa lo que Beethoven llamará un “gran hombre”, una persona que tiene la virtud de hacerse del destino y servirle para el bien de los otros. La

¹⁷⁷ George Rudé enlista a poetas, pensadores y artistas de distintos países que se manifestaron abiertamente a favor de la revolución: “Aún más interesante resulta el coro de entusiasmo que se elevó desde Madrid a San Petersburgo: poetas y científicos ingleses (Blake, Burnd, Coledrige, Southey, Wordsworth, Priestly y Teleford), poetas y filósofos alemanes (Wieland, Klopstock, Fichte, Kant, Hegel y Herder), iluminatis, racionalistas y franc-masones italianos, Beethoven en Alemania y Pestalozzi en Suiza” más adelante, concentrado en los alemanes “Johanes von Müller, historiador suizo y secretario del arzobispado de Maguncia, saludó la caída de la Bastilla como el acontecimiento más feliz desde la caída del imperio romano y el historiador Herder la consideró como el momento más importante desde la Reforma. Entre los poetas que aclamaron el contecimiento se contaban los venerables Klopstock, Wieland, Bürger, Hölderlin, Tieck y Wackeroder. Goethe y Schiller, sin embargo, aunque no eran hostiles, se mostraron relativamente indiferentes. Otros partidarios incluían, entre los filósofos, a Kant, Hegel, Fichte y Schlegel y, éntrelos periodistas políticos, a Shlözer en Gotinga y a Archenholz y Nicolai en Berlin. [...] Algunos, empero, jamás perdieron su entusiasmo, como los poetas Bürger, Tieck, Wackenroder, los filósofos Herder, Fichte y (de modo más inseguro) Kant.” George Rudé, *La Europa revolucionaria: 1783-1815*, pp. 226; 244-246.

¹⁷⁸ Shindler, uno de los amigos más cercanos de Beethoven, citado por Ubaldo Vargas Martinez, *Ludwig Van Beethoven*, p. 49.

exigencia moral del compositor alemán se ve reflejada en la figura del conquistador francés.¹⁷⁹ Por tal motivo, Beethoven escribe en 1804 su tercera sinfonía. En la portada de la partitura se lee a dos líneas “Bonaparte; Ludwig Van Beethoven”. No obstante, antes de que la sinfonía fuera estrenada, Bonaparte, el Primer Cónsul, es proclamado Emperador el 18 de mayo de 1804. Al enterarse, Beethoven arranca la portada de la partitura y exclama “¿De modo que aquél tampoco es otra cosa que un ser vulgar? ahora pisoteará todos los Derechos del Hombre entregado sólo a su ambición; se colocará en un lugar superior a los demás y llegará a ser un tirado.”¹⁸⁰ Realiza algunas modificaciones a la obra que el desengaño provoca. El título cambia “*Sinfonía Heroica composta per festeggiare il sovvenire di un grand uomo*” (Sinfonía Heroica compuesta para celebrar el recuerdo de un gran hombre). Se estrena en público en el teatro *An der Wien* el 7 de abril de 1805 tras una presentación privada en el castillo de *Raudnitz* para el príncipe Lobokowitz quien compra la obra.

El título de la sinfonía ha generado toda una discusión sobre de quién versa la *Heroica*. La opinión más generalizada es que Beethoven escribe la pieza para Bonaparte, sin embargo, dado el suceso del autonombamiento de Emperador de Napoleón, se abre la posibilidad de una reconfiguración de la Sinfonía, con lo que el tema cambiaría de ser un elogio a una reflexión sobre el héroe. Ubaldo Vargas Martínez cita a Berloiz, compositor francés, en su comentario a *La Heroica*: “Berloiz dice de esta dedicatoria: <<Se ve, pues, que no se trata aquí de batallas ni marchas triunfales... sino de pensamientos graves, profundos, de melancólicos recuerdos, de ceremonias importantes por su grandeza y aflicción; se trata en suma la oración fúnebre a un héroe.>>”¹⁸¹

Desde su aspecto técnico, la música de Beethoven introduce con *La Heroica* una novedad que dotó de grandes posibilidades a los compositores venideros. Stephen Collins advierte que “antes de Beethoven se pensaba que la música debía tener un propósito utilitarista y componerse con una función específica,

¹⁷⁹ Ejemplo del sentido moral que para Beethoven tenía la vida “Quiero demostrar que todo el que obra bondadosa y noblemente, puede por lo mismo, sobrellevar el infortunio” Al municipio de Viena, el 1 de febrero de 1819.

¹⁸⁰ Citado por Ubaldo Vargas Martínez, *op. cit.*, p. 50.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 50.

religiosa o recreativa, para la iglesia o la corte.”¹⁸² La música que se desarrolló en Europa antes del siglo XIX tenía dos propósitos: el primero de ellos era religioso, obras que se componían para musicalizar oraciones y ser interpretadas en la misa; el segundo, el entretenimiento. Sin embargo, con la *Tercera sinfonía* sucede una ruptura. Beethoven comienza a componer bajo estructuras dramáticas, sus sinfonías se desarrollan según un argumento que quién las escucha puede identificar y seguir por medio de las melodías.¹⁸³ Ahora ya no cabía la separación entre creador y creación, lo uno existe en lo otro, y aunque realmente siempre ha existido esta relación, a partir de Beethoven se hace manifiesta hasta el punto de convertirse en una norma. La individualidad transferida a la obra, como punto de partida y llegada, será de las características principales de la música de comienzos del siglo XIX. Se suma que esta individualidad se concebía como portavoz de su pueblo y su época bajo el influjo de las teorías estéticas de Herder. Al respecto escribe Lewis Rowell:

El enfoque centrado en el papel del compositor y la autopreocupación bastante narcisista del artista romántico estimuló el interés en el proceso creativo, sin disminuir la importancia del producto terminado [...] Josiah Royce sugirió lo siguiente como “credo del Romanticismo”: “confía en tu genio, sigue a la nobleza de tu corazón; cambia tu doctrina cuando tu corazón cambie y cambia tu corazón con frecuencia” [...] La relación entre el individuo y la sociedad cobró una nueva dimensión con la proclamación de Johann Gottfried Herder de que la expresión individual de la obra del artista era consecuencia inevitable de los impulsos colectivos y las aspiraciones de la gente: *Das Volke*. El artista, como hemos

¹⁸² Stephen Collins, *Música Clásica*, p. 120.

¹⁸³ Según Sara Zurletti, Adorno ve en las composiciones sinfónicas de Beethoven una similitud formal entre lenguaje y música, deslizando por la melodía una serie de arfumentos, propios de una individualidad, que se producen a partir de marcos universales. “Es importante precisar en este punto que el motivo por el que la producción sinfónica de Beethoven medio es considerada por Adorno como el centro de la música es que las composiciones de este periodo muestran de manera más clara el “carácter lingüístico” del sentido musical; en otras palabras, al escuchar composiciones como la *Sinfonia Eroica*, el *Geister Tria*, los Cuartetos Rasumovsky, el Concierto “Emperador”, advertimos de manera particularmente clara cómo el sentido musical se estructura “en analogía” con el lingüístico, es decir, como una secuencia “particular”, enlazable con las elecciones expresivas de un único individuo que resulta sin embargo sensata gracia a la referencia a un esquema abstracto y universal.” Sara Zurletti, “Beethoven y la teoría de la escucha responsable en la filosofía de T.H. Adorno” en *Azafea Rev. Filos*, p. 119.

visto, era considerado el vocero de toda una nación, tradición o raza; idea que proporcionó la estructura temática para *Los maestros cantores de Nürember de Richard Wagner*.¹⁸⁴

Con la influencia de la teoría del arte como expresión de la individualidad del genio y su pueblo introducida por Herder, Beethoven y los artistas de su época intentarán acentuar la relación entre su vida individual y la del pueblo. Podría ser esta la razón por la que el compositor alemán se haya interesado por lo acontecido en su época como motivo para su obra. Sin embargo, esto sería una expresión más de la relación como tal. La época en la que Beethoven vive le predispone a componer de la forma en la que lo hace, sin que esto suponga, claro, que la individualidad del compositor se vea consumida por su época. Precisamente es la capacidad del genio de convertir su experiencia individual en una ventana hacia el momento de la existencia de sus contemporáneos lo que le convierte en Genio. Lo que Herder ha estimulado con su teoría del genio, por igual, pondría de una forma comprensible lo que acontece, como decodificación de la época y del vivir colectivo, y que por ello ha resultado una idea fructífera para los artistas que le han seguido. Así, Beethoven y sus contemporáneos, estimulados por las ideas de Herder, tendrán como propósito de su obra la exaltación de la individualidad propia y de su época, con lo que se patentaría lo que se por sí ya sucede, es decir, que el genio expresa su tiempo. Así entonces, hay que ver este cambio de la forma de componer música introducida por Beethoven como muestra clara de cómo el genio se encuentra entrelazado con la época.

La Sinfonía número tres de Beethoven consta de cuatro movimientos I) *Allegro con brio*. II) *Marcia Fúnebre; Adagio assai*. III) *Scherzo; Allegro vivace; trio; Scherzo. Allegro molto poco ándate; presto*.

¹⁸⁴ Lewis Rowell, "la síntesis romántica" en *La introducción a la filosofía de la música*, pp. 122-123. Según esta nota de Rowell, Herder habría influenciado de manera considerable a la generación posterior de artistas, siendo Wagner uno de ellos. Sobre Wagner Beethoven también tuvo una poderosa influencia. Ésta sería la única relación explícita entre Herder y Beethoven, pues no hay pruebas de que el músico haya leído al filósofo aunque podemos suponerlo por la presencia de éste como influencia teórica en distas disciplinas artísticas.

El primer movimiento se inicia con golpes de orquesta en estacato sobre la fundamental, mi bemol. Comienza la melodía principal con fanfarrias que celebran la llegada del héroe. Sobre el séptimo compás encontramos un do sostenido –o re bemol- que no debe aparecer en la tonalidad de mi bemol. Para Adorno, éste significa el momento en el que el escucha responsable capta el *no todavía sido* cuando la tonalidad de do sostenido alcanza, tras 409 compases, a la melodía principal, entonces se suspende el tiempo al transgredirse la causalidad por medio de la memoria: el primer do sostenido se vuelve efecto de sus sucesores temporales cuando éstos dominan la melodía, mismos que al comienzo se anunciaban como efecto de ese primer do sostenido, extraordinario en la tonalidad.¹⁸⁵ Podemos ver en este mismo gesto del compositor un reencuentro con el héroe, que tras los 409 compases se debate en cavilaciones sobre el tono y la melodía adecuada para aquél Gran Hombre. Como ya hemos leído en la cita anterior, Berlioz apunta que en este primer movimiento no hay batallas, sino reflexiones y melancolía. Ambas, tal vez, como parte de una necesidad existencial de Beethoven por apropiarse el sentir de su época, tras el desencanto en relación a Napoleón¹⁸⁶ y compartir ese mismo sentir con sus semejantes en plena invasión. Tras el primer movimiento, se inicia *La Marcha fúnebre*. Los héroes deben morir antes de matar ellos mismos su virtud, así la muerte hace cumplir el destino; los grandes hombres no deber ir más allá de éste. Un gran hombre significa la sincronía entre destino mundial y voluntad individual. La revolución francesa destruyó las figuras del pasado y colocó sobre el altar vacío héroes nuevos. Para Michel Vovelle, ejemplo de esto es el asesinato del rey, del rey-padre, quien

¹⁸⁵ Sara Zurletti, *op. cit.* p. 126.

¹⁸⁶ Sobre los cambios en la Sinfonía tras la coronación de Napoleón hay diversas opiniones. Ubaldo Vargas Martínez asegura que Beethoven realizó cambios sobre la partitura, transformando el carácter de la obra. Ubaldo Vargas Martínez, *op. cit.*, p. 50. Por su parte, George Grove sostiene que los cambios sólo se realizaron sobre el título y que la pieza permaneció intacta como en el primer tratamiento entregado. George Grove, *Beethoven y sus nueve sinfonías*, p. 45. Esta discusión permanecen el ámbito especulativo, porque la Heroica, el libreto más antiguo que se conserva es una copia “La copia de la Heroica, que se conserva en la Biblioteca de la *Gesellschaft der Musikfreunde* de Viena, no es autógrafa, aunque contenga muchas notas y advertencias de la propia mano de Beethoven.” George Grove, *op. cit.*, p. 44. Coincido con Ubaldo Vargas Martínez, es poco probable que habiendo expresado con tanta pasión el desencanto en la figura de Bonaparte, el compositor se limitara.

realmente murió en la caravana que lo transportó de regreso a París para ser ejecutado.

Antes de producir su modelo heroico, la Revolución comenzó por destruir ídolos, por matar los personajes providenciales heredados del pasado. En primer lugar, el rey, el rey-padre de los <<cuadernos de quejas>> y de los primeros tiempos de la Revolución... cuya agonía se puede seguir casi mes por mes. Como alguien ha escrito, Luís XVI no murió a manos de los parisenses el 21 de enero de 1793, sino tal vez en abril de 1791, en ese impresionante y trágico desfile de regreso de Varennes, verdadero cortejo fúnebre, en medio de un silencio helado[...] Pero una vez destruido el hombre providencial, se vio surgir en primer momento a los ídolos de reemplazo, objeto de tranquilizador entusiasmo por parte de la burguesía revolucionaria y una porción del pueblo: Necker, de equívoca popularidad, Mirabeau y sobre todo Lafayette [...]Esta primera parte de la Revolución produce, es verdad, sus propios héroes populares para luego, mediante la destrucción de los ídolos, dedicar su afecto a los héroes fundadores que el propio movimiento se da y reconoce, y para quienes instaura el Panteón, a fin de recibir sus cenizas y su recuerdo, así como para quienes los grandes arquitectos de la época, Ledoux o Boullée, proyectan gigantescos monumentos (el cenotafio de Newton, por ejemplo). Voltaire y Rousseau son llevados al Panteón con impresionante liturgia: una imagen de hechura popular evoca significativamente una celebridad alada que canta loas a Voltaire, cuyo busto se levanta sobre el fondo del apoteósico cortejo, mientras con el pie hace caer el de Luis XVI, que acaba de tratar de huir de su patria.¹⁸⁷

Antes de la guillotina, Luís XVI, como figura del estado, yace sin poder sobre su carrosa, sólo así el rey podía ser ejecutado a manos de los revolucionarios; su imagen ya no tiene poder, no representa nada. Los nuevos héroes no pueden tardar en aparecer, Voltaire, Rousseau, Newton, o los primeros políticos jacobinos. Sin embargo, es el militar quien se quedará sobre el pedestal, ningún otro más que Napoleón Bonaparte. Así, la figura del héroe toma una nueva forma, griega o romana, del guerrero y no del político.

¹⁸⁷ Michel Vovelle, *Introducción a la historia de la Revolución Francesa*, pp. 164-165.

La imagen de los héroes se graba en los corazones de todos los actores de la Revolución y también en su cultura, y en una sensibilidad de la que el arte se hace eco[...] Estos héroes aparecen ataviados con oropeles romanos... o griegos, en un 60 por 100 de los casos, pues liberándose de la tradición cultural cristiana o bíblica, se abren sobriamente a otras mitologías (Osián y las brumas nórdicas...) Héctor, Pirro, Aquiles, héroes guerreros, dominan sobre Bruto, Sócrates... o el mismo Homero. En suma, en la mayoría de los casos se trata de héroes positivos (se oculta a Nerón), que se muestran en su momento de triunfo o, más a menudo, en una situación de prueba, muchas veces en la prueba final de la muerte.¹⁸⁸

Por tanto, no es extraño que Beethoven ponga una marcha fúnebre en su Heroica. Lo realmente poco habitual será el *Scherzo* que le sigue en el tercer movimiento y la existencia de una marcha fúnebre en una pieza que iba a ser dedicada a un hombre vivo, tal vez sea esto un cambio posterior a la coronación de Bonaparte. Primero vamos con el *Scherzo*.

Se ha mencionado ya que *La Heroica* supone una ruptura de la finalidad perseguida por una pieza musical hasta entonces. Beethoven contrapondrá el dramatismo, como narración de un relato, a los propósitos religiosos y ornamentales. La música de Beethoven se convierte en obra de teatro. Entonces ¿qué hace un *Scherzo* tras un funeral? El *Scherzo* es una forma melódica introducida por Beethoven a la composición de una sinfonía que reemplaza al *Minueto*, el cual fue introducido por Haydn en el tercer movimiento de su sinfonía *Sorpresa*. Con el *Minueto*, Haydn consiguió mayor libertad para el compositor, pues se podía jugar con la melodía principal, una danza, en las dos siguientes variaciones siguientes en su forma ternaria (A-B-A). A pesar de esto, Beethoven quería ser más libre. Stephen Collins destaca el *Scherzo* como la aportación más significativa para la composición de Beethoven:

¹⁸⁸ Michel Vovelle, *op. cit.*, p.166.

Aún así, Beethoven (1770-1827) lo sustituyó [al *Minueto*] por el Scherzo (literalmente “capricho”) en casi todas sus sinfonías [...] Rápido y vivaz, el scherzo de Beethoven difiere drásticamente de sus portentosos, y a veces lúgubres, movimientos lentos. La creciente aceptación del scherzo entre músicos posteriores significó la desaparición del minueto como integrante de la sinfonía y la sonata.¹⁸⁹

El héroe ha muerto y Beethoven decide divertirse con la algarabía del *Scherzo*. Berlioz interpreta esto como una vuelta a la tradición helénica.

Este ritmo es, en verdad, propio del Scherzo, en él se encuentran verdaderos juegos, pero juegos realmente fúnebres en los que se arrojan sombras a cada instante pensamientos de duelo; juegos en fin, semejantes a aquellos que los guerreros de *La Iliada* celebraban alrededor de las tumbas de sus jefes.¹⁹⁰

El *Scherzo* no sólo introduce una novedad musical, dramáticamente nos conduce a la superación de la muerte. El héroe queda immortalizado, pero no sólo por sus acciones, sino también por el reconocimiento de sus semejantes, quienes le rinden pleitesía.

La Heroica es la primera sinfonía que celebra la revolución. En plena invasión napoleónica, sin duda fue un gran atrevimiento que pocos entendieron; no sólo por el tema, sino por la estructura misma de la obra, así como su duración. Beethoven ha hecho música para la muerte del héroe, de ese *Gran Hombre*, que bien puede ser la humanidad digna de este título cuando lucha, Napoleón o Beethoven mismo.¹⁹¹ Encontraríamos una revalorización del héroe de la revolución en la que

¹⁸⁹ Stephen Collins, *op. cit.*, p.31.

¹⁹⁰ Berlioz citado por Ubaldo Vargas Martínez en *op. cit.*, p.52.

¹⁹¹ Eugenio Trías mantiene como inconclusa las especulaciones sobre la figura central de la Heroica mostrándonos todas las posibilidades. Si bien la Sinfonía estaba dirigida a Bonaparte, no quiere decir con esto que la obra versara sobre su figura exclusivamente. “Aún hoy se mantiene abierta esta cuestión, si bien no de la forma ingenua o primeriza de la recepción primera, sino más bien como resabiada cuestión historiográfica. De manera que hay quien ha aventurado la hipótesis de que fuere el propio Prometeo ese sujeto heroico de la pieza. O que importaba desplazar su centro de gravedad, siempre indagado en el primero, y más célebre, de todos sus movimientos. De modo que se pusiera en primer término el último, el *finale*, como clave hermenéutica de la sinfonía a través del gran tema prometeico (con sus variaciones correspondientes).

ese *Gran Hombre* vive una tragedia shakespeariana llevado por su ambición hacia la muerte.

George Grove, en el estudio que realiza de la Heroica cuenta la anécdota en la que tras la muerte de Napoleón en 1821 Beethoven dijo “tengo terminada la música apropiada para esta catástrofe”¹⁹² refiriéndose con ello a la marcha fúnebre del segundo movimiento ¿por qué en una obra que pretende homenajear se incluiría una marcha fúnebre para el homenajeado si éste aún se encuentra con vida? Más allá de sugerir con esto que la sinfonía no trata sobre Bonaparte, a pesar de las muchas otras posibilidades que pueden no excluirlo, encontraremos que en la Sinfonía número tres Beethoven reflexiona sobre la figura de la grandeza del individuo, reconceptualizando la imagen promovida durante el siglo XVIII. En esa muerte glorificada con marchas y juegos, podría encontrarse el pésame por los ideales de libertad, igualdad, fraternidad y los héroes que por ellos dieron la vida en vano, pues su gloria les fue arrebatada por la avaricia de un hombre.

El héroe romántico de la revolución ya no puede ser el guerrero, que sea el artista. El festejo se continúa en el cuarto movimiento con la entrada del *Gran Hombre* al palacio de los dioses. Al igual que Herder, Beethoven nos propone a un Gran Hombre que no es lo que es sin los otros. Bonaparte no puede ser ese héroe una vez que ha traicionado a los demás. La inmortalidad del héroe —o del genio— solo es posible en el recogimiento de los otros. Traemos de nuevo las palabras de Herder citadas en el apartado anterior:

“Sería, pues, Prometeo, y el Hombre como su criatura mortal, el verdadero sujeto de este gran drama antropológico al que, en clave de ballet y de comedia, habría puesto música Beethoven en su pieza *Las criaturas de Prometeo*, criaturas mortales que Apolo y sus musas humanizaban, adiestrándoles también en su natural trágico (por mortal), y alzándoles así a la comprensión de su propio destino.

¿Sería, pues, el Hombre, el Hombre enfatizado y con mayúsculas, el verdadero sujeto de este drama heroico? ¿El Hombre en su forma ideal (o en combate consigo mismo y con su propio “principio de realidad”, al modo de las luchas, oposiciones y combates que descubría por esos años la filosofía idealista, la de Fichte sobre todo)? ¿O también la que culminaría en el Hegel <<napoleónico>> de la *Fenomenología del espíritu* (obra contemporánea de la sinfonía *Heroica*, y congenial con ésta como ninguna)? ¿O era ese Hombre, o Gran Hombre, el propio compositor, Ludwig van, en pura autorreferencia? Una conclusión bastante convincente que comenzó a ganar terreno entre exégetas y comentaristas. El Gran Hombre era el propio músico, salvado de la desesperación y del suicidio por haber agarrado al destino por el cuello: el cruel destino de una incipiente sordera y de una congénita incapacidad para aproximarse hacia algún amigo de Buena Vida.” Eugenio Trias, *El canto de las sirenas*, pp. 210-211.

¹⁹² George Grove, *op. cit.*, p. 44.

Nuestro cuerpo se pudre en el sepulcro y el recuerdo de nuestro nombre pronto palidece y pasa al reino de las sombras; sólo incorporándonos a la voz de Dios, es decir, a la tradición formadora, perdura nuestra acción, aunque anónimamente, en las almas de los nuestros.¹⁹³

Con estas palabras queda clara la máxima aspiración de los seres humanos, incorporarse a la tradición formadora de las próximas generaciones. El genio supondrá ser quien logre esto. Al igual que el héroe planteado por Beethoven, que se piensa a sí mismo y a la revolución, son los otros quienes salvaguardan nuestras acciones. Ya se ha planteado el problema de la temporalidad de la obra del genio. En la cita anterior, Herder habla de anonimato. Aunque sea difícil creer que el nombre de Beethoven sea olvidado, son las acciones, y no el nombre, las que se manifiestan en el actuar de los otros por medio de los adelantos introducidos. Se ha visto la importancia técnica de Beethoven y la revalorización que hace éste de la revolución y el héroe, ahora pasaremos a destacar la relación de la música del autor con su pueblo tanto en su época, como representante del republicanismo, como en décadas más recientes con la elección de su *Novena sinfonía* para la celebración de la reunificación alemana.

3.2.1 Beethoven y la Reunificación alemana en 1989

La presencia de Beethoven a lo largo del siglo XIX y principios del siglo XX es indudable. Muchos músicos como Wagner, Liszt, Schubert le tuvieron por maestro, ya fuera trabajando directamente con él durante sus últimos años o sobre sus piezas.

El dominio de Beethoven, a lo largo del siglo romántico y postromántico, y aun en la primera mitad del siglo XX, fue abrumador. Nada ni nadie pudo disputarle la hegemonía musical, hasta el punto de que lo anterior y lo posterior sólo podían ser convalidados en la medida en que se asemejaban a él. O anticipaban

¹⁹³ IFHH, p. 265.

su música o la prolongaban. Pero en el buen entendimiento de que él constituía siempre el centro solar en torno al cual todos los planetas giraban.¹⁹⁴

Pero no es tanto el valor estilístico el que nos interesa, sino la relación que guarda el creador y su obra con la sociedad. El valor de Beethoven para la sociedad alemana y austriaca era reconocido ya en vida del compositor. Su música era una guía indispensable para la formación de identidad en medio de los avatares de la época napoleónica. Así lo expresan distintos miembros de la sociedad vienes en una carta de 1824:

¡Qué dolor nos causaba este mutismo del hombre genial, que tan alto lugar ocupa entre los vivos, mientras que cierta música extranjera intentaba naturalizarse en nuestra patria, haciendo caer en el olvido las producciones de arte alemán!...

Sólo de usted puede esperar nuestro país una vida nueva, nuevos laureles, otra era de verdad y de belleza, pésele a la moda del momento. Denos la esperanza de ver pronto satisfechos nuestros anhelos... Y así la primavera que entra ahora podrá florecer doblemente, por vuestro beneficio, para nosotros y para el mundo.¹⁹⁵

El 7 de mayo de 1824 se da en Viena la primera audición de la Sinfonía coral o novena. El estreno estuvo lleno de dramatismo. Son muchas las anécdotas que se cuentan alrededor de esa noche, como que Beethoven, sordo ya por completo, no se percató de la interrupción tras el segundo movimiento (nada habitual e incluso podría ser considerado una falta de respeto), debido a que el público había sido conmovido de sobremanera por los timbales del *Scherzo* en el segundo

¹⁹⁴ Eugenio Trías, *op. cit.*, p. 206.

¹⁹⁵ Carta del 1 de Febrero de 1824 firmada por un grupo de nobles, burgueses y clérigos, admiradores del compositor, para evitar que se mudara a Inglaterra para estrenar la Novena Sinfonía. Entre los firmantes se encuentran: el Príncipe C. Lichnowski, el conde Mauricio Lichnowski, el conde Mauricio de Fies, el conde M. de Dietrichstein, el conde F. de Palfy, el conde Czernin, Ignacio Edler de Mosel, Charles Czerny, el cura Stadler, A. Diabelli, Artaria y C^a, Steiner y C^a, A. Streicher, Zmeskall, Kiesewetter..., Romain Rolland, *op. cit.*, p. 63.

movimiento, que no pudo contenerse; pero es el hecho de que la familia real no se presentara lo que resulta significativo para nuestro estudio.

Una obra musical que celebra la igualdad de los seres humanos como fundamento de la felicidad de éstos es antitética de la monarquía. Así resulta bastante significativo que los asistentes reconocieran ese valor. La tradición marca que al entrar la familia real se le debe recibir con tres salvias de aplausos; cuando Beethoven pisó el escenario el público le recibió con cinco salvias. La policía debió calmar a la audiencia, pues era claramente un atrevimiento. Beethoven, gran defensor de la igualdad, primer músico independiente de la corte, era así homenajeado y reconocido por sobre la nobleza. Romain Rolland hace hincapié en la figura moral que el compositor representaba para la sociedad. El reconocimiento entre los vieneses iba más allá del de artista, se le tenía por una autoridad, un ser divino que les guiaba.¹⁹⁶

De igual manera, un siglo y medio tras su muerte el 25 de diciembre de 1989 tiene lugar el concierto de navidad que celebra la reunificación de Alemania en el que Leonard Berstein dirige la *Novena sinfonía*. El muro de Berlín ha sido derribado el 9 de noviembre de ese mismo año y tras décadas de separación,¹⁹⁷ por fin hay libre tránsito por entre las Puertas de Brandeburgo. Miles de personas acuden a la plaza *Gedaechtniskirche* para ser testigos del concierto transmitido en dos pantallas. Con Berstein a la cabeza, la orquesta estuvo integrada por músicos y cantantes de la U.R.S.S., Estado Unidos, Inglaterra, Francia, y las dos Alemanias. La sede, el *Schauspielhaus* de Berlín en la República Democrática Alemana, el auditorio derribado durante bombardeos en la Segunda Guerra Mundial y que fue reconstruido. El concierto se transmitió en vivo en Estados Unidos, Japón, Australia y a la mayor parte de Europa.

Leonard Berstein ha hecho cambiar la palabra *Freude* [felicidad] por *Freiheit* [libertad]. *Freiheit* y no *Freude*; palabras que resultarían equiparables para alguien

¹⁹⁶ Refiriéndose a una carta que citaremos más adelante, Romain Roland dice “Este material generoso muestra bien a las claras cuál era el influjo, no ya solamente artístico, sino moral, que Beethoven gozaba entre los escogidos de Alemania. La primera palabra que viene a la boca de sus admiradores en alabanza de su genio, no es ciencia, ni arte: es fe.” Romain Rolland, *op. cit.*, p. 63.

¹⁹⁷ El muro es levantado en 1961.

como Beethoven que puso el sentido de su vida en la libertad, y al lograrla, darle un significado nuevo a la felicidad como superación del destino.

El concierto eventualmente parece conmovedor. A pesar de ello han pasado ciento sesenta y cinco años desde que Beethoven compuso su última sinfonía (mayo de 1824). Es válido por ello que indagemos sobre el valor que se le dio a la obra.

Encontramos que la *Novena sinfonía* es usada como símbolo de identidad tanto en la República Federal Alemana (RFA) como en la República Democrática Alemana (RDA). Para la RFA es el himno de la Comunidad Europea (La ahora Unión Europea -1993- mantiene una adaptación de la melodía del cuarto movimiento de la Novena sinfonía como himno); para la RDA, el autor predilecto del Partido Socialista Unificado de Alemania (SED por sus siglas en alemán). En ambos casos se tiene a Beethoven como expresión de la libertad y la fraternidad, valores por los cuales el ser humano ha vivido desde la Ilustración y que se han logrado en el proyecto de un estado, liberal o socialista, según sea el caso. De igual forma, para comprender esta apropiación de la obra de Beethoven debemos remontarnos a la década de los cincuenta del siglo veinte.

Tras la Segunda Guerra Mundial los gobiernos aliados elaboran una estrategia para poner fin a los movimientos nacionalistas y evitar su resurgimiento. La solución propuesta será la formación de una entidad supranacional que integre bajo la idea de una identidad común a los estados europeos capitalistas. Según Caryl Clark, esta idea estaba basada en tanto en la idea del imperio carolingio y el pacifismo ilustrado de Kant.¹⁹⁸ Estas ideas se comienzan a consolidar bajo la dirección de Jean Monnet, quien sugiere comenzar por agrupar la economía de Francia y la RFA bajo las mismas leyes de operación. Será en el año de 1952 cuando esto se concreta en las industrias de carbón y acero, uniéndose al proyecto Bélgica, Holanda y Luxemburgo. En 1957 se forma la Comunidad Económica Europea.¹⁹⁹

¹⁹⁸ Caryl Clark, *Forging Identity: Beethoven's "Ode" as European Anthem*, p. 791.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 793.

La unión económica, para no desmoronarse, necesitaba apoyarse en la identidad, por lo cual se comienzan a generar símbolos con este fin. Así aparece la bandera de la Comunidad Europea compuesta por un círculo de doce estrellas en un fondo azul en el año de 1955. En 1964 se establece el día oficial de Europa el 5 de mayo (posteriormente será el 9 de mayo). Es en 1971 que se comienza la búsqueda del himno de la Comunidad Europea.²⁰⁰

Ya desde la 1949 se proponía adoptar un himno para los estados aliados; pero será en 1955 que se proponga por primera vez utilizar la Novena sinfonía de Beethoven. Sin embargo, ésta era utilizada por entonces como himno de victoria en los Juegos Olímpicos. De igual manera, la melodía del último movimiento de la Novena ya había sido utilizada para algunos eventos oficiales de la Comunidad Europea, afirmando sus dirigentes que la música de Beethoven les ayudaba a evitar el sentimiento de competición y reafirmaba los deseos de unidad.²⁰¹ No obstante su uso no era oficial.

Beethoven no fue el único compositor propuesto para ser utilizado alguna de sus melodías como himno. También fue sugerida la pieza “Música para los reales fuegos artificiales” (*Music for the Royal Fireworks*) de Heandel o el *Preludio* de *Te Deum* de Marc Antoine Charpentier. Será en 1971 en el que se adopta oficialmente la melodía del cuarto movimiento. Para ser utilizada como himno, se le pide a Herbert von Karajan que realice una adaptación.

De tal manera, la música de Beethoven es vista como símbolo de unidad, de paz, de fraternidad en la RFA.

Mientras tanto, en la RDA, el partido SED comienza a forjar su identidad con base en el arte a partir de la década de los cincuenta. Para ello comienzan a rescatar las figuras de los artistas alemanes y rusos del siglo XIX en los que se pretenden encontrar plasmadas ideas marxistas como la libertad de los desprotegidos. La mirada sobre la música se enfocará en el reflejo de la obra y su creador de las condiciones sociales de lucha. Así lo afirma Elaine Kelly:

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 794.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 795.

El replanteamiento de los artistas con la intención de revelar sus tendencias socialistas se presentó como un acto de salvación. Los compositores estaban siendo rescatados no solo de su reciente apropiación indebida por parte del régimen Nazi, sino también de décadas de interpretaciones por parte de los musicólogos “bourgeois”.²⁰²

Los mayores responsables de la recuperación de Beethoven como figura heroica para la lucha de clases es el musicólogo George Kenepler, quien en 1949 funda la Academia Superior Alemana de Música, donde promueve obras como la opera *Fidelio* (1805) como un llamado a las armas en contra de la injusticia social.²⁰³ Max Jaap y Stefan Hermlin, director el primero y guionista el segundo de la película producida por la compañía fílmica estatal DEFA en 1954, *Beethoven*, en la que se evocan sentimientos heroicos en torno al compositor. A partir de la década de los cincuenta, Beethoven será visto como el gran profeta del socialismo.

Las razones de ello es que los musicólogos de la RDA encontrarán similitudes entre la dialéctica histórica marxista y las formas musicales introducidas por el compositor. Así, por ejemplo, para algunos teóricos la forma de la sonata es equiparable al movimiento de progresivo de la historia en el que el primero y segundo movimiento representan dos elementos en oposición de los que surge el militante socialista en el tercer movimiento.²⁰⁴ De tal manera que Beethoven fue utilizado como emblema de los ideales del estado. Cualquier forma que se saliera del canon heroico que la RDA promovía era censurada. Con ello, el arte permitido comenzó a ser ligado con el totalitarismo.²⁰⁵

Encontramos dos interpretaciones similares de la obra de Beethoven. Tanto en la RFA como en la RDA el compositor es visto como el gran representante de los ideales de fraternidad y libertad. Sin embargo, la forma en la que estos ideales se expresan son muy diferentes y están apoyados en bases económicas, políticas

²⁰² Elaine Kelly, *Composing the Canon in the German Democratic Republic*, p. 42.

²⁰³ *Ibidem*, p.47.

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 48.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 182. Para ello véanse los capítulos que integran la segunda parte del texto. Elaine Kelly, “PART II: Critiquing the canon” en *Composing the Canon in the German Democratic Republic* pp. 97-206.

y sociales distintos. Ambas partes se proclaman como la realización de la racionalidad de la Historia y los valores que ésta sostenía. Debemos sumar a esto que en la parte occidental la población siempre mantuvo la visión que el estado promovía de Beethoven, mientras que en la parte oriental, como se ha comentado, la población, y en especial los artistas, consideraban al músico como expresión del totalitarismo. Ambas imágenes del compositor decimonónico son contrarias.

De esto resulta que el concierto del 25 de diciembre de 1989 tenga un carácter ambivalente. Mientras que para Leonard Bernstein, Justus Franz y la RFA la *Novena sinfonía* suponía la unidad; para la población de la RDA era recordatorio de las heridas dejadas por cuarenta años de totalitarismo. Al respecto Kelly nos dice:

Tal celebración del heroísmo de Beethoven tuvo ecos de las narrativas unificadoras que habían dominado en la RDA en los 50's. Beethoven era una vez más aprovechado para iluminar el futuro de Alemania del este. Donde alguna vez su universalidad había simbolizado los ideales socialistas, ahora era revestido de los valores de la libertad de la democracia. Este "reempaquetado de grandeza", para usar la expresión con la cual Richard Taruskin's evaluó acertadamente el concierto de Bernstein, fue sintomático de las amplias tropas del progreso y la revolución.²⁰⁶

Estamos frente a la falsificación de valores y fines que Herder denunciaba a sus contemporáneos respecto del arte griego, como hemos visto en *Shakespeare*. Si bien la apropiación que Herder ha hecho del dramaturgo inglés también es cuestionable, sus ideas sobre la relación del artista con la sociedad sirven para denunciar el uso ideológico que tanto en la RFA como en la RDA se dio de la música de Beethoven. El compositor fue interpretado bajo cánones que no le pertenecían (como el marxismo). Por un lado, y por el otro, se quiso dar sentido a una época acudiendo al pasado. En ambos casos vemos actitudes que Herder acusaría de estériles e incorrectas. Siguiendo a Herder, para ver mejor la relación del arte, de sus creadores, con la vida en Alemania durante su división en dos

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 209.

repúblicas deberíamos mirar a los artistas de esa época como Pina Bauch o Reiner Werner Fassbinder. La Historia para Herder no se detiene, avanza como un tren; si bien algunas cosas permanecen, éstas no se mantienen iguales. Los valores que movían a la gente en el año de 1789 y las décadas posteriores se expresan de forma distinta a como lo hacían en 1989. Son los creadores actuales quienes hoy transforman la historia. Para Herder, la genialidad de éstos dependerá por tanto de la originalidad con la que se apropien de su tiempo y de sí mismos.

La obra del genio, en su significado original queda arraigada al tiempo de su concepción. Si bien hay reinterpretaciones, éstas dependen más de quienes las realizan que el autor de la obra. Así entonces, no se puede pretender explicar y dar sentido a una época haciendo uso de la figura de un genio que pertenece a otra. Debemos decir como Herder al respecto de Shakespeare que:

Quizá pronto, cuando todo se haya borrado e inclinado hacia otro lado, también su drama será totalmente incapaz de una representación viva, convirtiéndose en ruinas de un coloso, de una pirámide, que todo el mundo admirará y nadie entenderá [...] Y aunque más tarde vieses que el suelo se tambalea bajo lo que habías edificado y que la plebe se paraba, miraba de boca abierta y se mofaba, y que la pirámide duradera o lograba despertar el antiguo espíritu egipcio, a pesar de eso, tu obra permanecerá, y un sucesor buscará tu tumba y escribirá para ti con mano devota, lo que ha sido la vida de casi todos los personajes dignos que han pasado por el mundo:²⁰⁷

Voluit! quiescit!²⁰⁸

Hoy encontramos la obra de Beethoven genial. Sin duda el reconocimiento de su poder creador jamás desaparecerá, pero su original sentimiento moral, de una humanidad unida, de un compromiso con la vida y el universo, de enfrentar el destino aceptándolo sin sumisión y como lucha, sea totalmente ajeno al sentir de

²⁰⁷ SH, p. 271.

²⁰⁸ Trad. "¡Quiso! ¡Descansa!"

nuestra época, y la fascinación que hoy despierta puede ser producto de su fama más que por un reconocimiento de valores y fines.

3.3 Rosario Castellanos: otra forma de ser

Por la actualidad de sus efectos nos gustaría pasar a la revisión de otra artista que puede ser considerada como un genio en los términos de Herder, es decir, como un individuo que expresa la naturaleza humana creadora al trasgredir su tradición y plantear nuevos fines y valores para un pueblo. Nos encargaremos de realizar el mismo ejercicio que se ha hecho con Beethoven sobre un personaje de la cultura mexicana. La intención es ver si la categoría de genio puede ampliarse a nuestro país. Hemos considerado a Rosario Castellanos (1925-1974).

La cercanía en tiempo y lugar no es el único motivo para elegir a la escritora como ejemplo. El trabajo de Castellanos supone un parteaguas para la imagen de la mujer mexicana al brindar un enfoque que será fructífero para generaciones posteriores: la perspectiva de género. El impulso que Castellanos imprime es el proyecto de una cultura femenina que, más allá de pedir la inclusión o el reconocimiento de derechos, se plantea como otra manera de ser mujer. De igual forma, la capacidad creatividad de la escritora es innegable; llegó a cultivar una diversidad de géneros literarios como la poesía, el teatro, el cuento, la novela y el ensayo.

Queremos sostener que Rosario Castellanos ayuda a revolucionar la imagen de la mujer mexicana debido a su talento y dominio de la técnica literaria, así como por su situación temporal en relación con las sufragistas y la *Nueva Ola*. Para ello comenzaremos revisando las ideas de Herder sobre la mujer para ver si permite a ésta ser pensada como sujeto de la Historia. Después haremos un pequeño recorrido por los inicios y desarrollo del movimiento feminista en México en sus vertientes sufragista y la llamada *Nueva Ola*. Continuaremos con el análisis de tres obras de Rosario Castellanos: *Sobre cultura femenina*; el discurso *La abnegación: una virtud loca*, y el ensayo *La imagen de la mujer*.

En *Sobre cultura femenina* encontramos las bases de la perspectiva que Castellanos adopta para entender y recrear a la mujer mexicana. Por eso, a pesar

de que en su momento no fue un libro que gozó de la atención del público, ni que fuera difundido ampliamente, a través de su lectura podemos entender el giro significativo de la labor intelectual de la escritora en sus trabajos posteriores. *La abnegación: una virtud loca* nos permitirá ver como Castellanos relaciona el lugar que se le ha dado en México a la mujer y el desarrollo de un proyecto de nación. En *La imagen de la mujer* vemos uno de los mejores ejemplos sobre lo ya dicho en líneas anteriores. En él Castellanos muestra cómo la mujer mexicana es constreñida por una serie de costumbres y exigencias que terminan por limitarla y disminuir sus capacidades. Sin embargo, hará notar que esto no es propio de la naturaleza femenina, sino producto de la sociedad, y como tal puede ser reversible.

Así, Rosario Castellanos logró innovar tanto en la forma de escribir como en el curso del pensamiento, con lo que cambió la forma de querer vivir de las mujeres, lo que supone la introducción de nuevas fuerzas al campo de la Historia como expresión de autocreación, es decir, de *Humanität*. Por ello propongo a Rosario Castellanos como genio en términos herderianos.

3.3.1 La mujer como posible sujeto de la historia en la obra de Johann Gottfried Herder

Antes de ir a la obra de Castellanos debo preguntar ¿Herder admitiría que una mujer se convirtiera en genio? Hay algunos puntos que me permiten responder afirmativamente. Herder entra al problema de la distinción de los géneros al poner en entredicho la tendencia del ser humano a la violencia y defender la natural disposición a la sociabilidad, cuya muestra es la necesidad de educación y la convivencia necesaria de hombres y mujeres para la procreación. Así se dispone a encontrar las diferencias entre ambos y llega a afirmar que “La naturaleza de la mujer es otra que la del hombre; su vida sensitiva es diferente y produce efectos distintos.”²⁰⁹ Hoy podemos encontrar ciertas afirmaciones de Herder cuestionables desde la perspectiva feminista, como la propensión natural de la mujer a los adornos o al amor materno; sin embargo, para Herder esto no es impedimento de

²⁰⁹ IFHH, p. 242.

que la mujer pueda ejercer un gobierno (pues al hablar del éste dice que “No quiero extenderme más sobre las diversas formas de gobierno de los gobernadores masculinos o femeninos de la tierra.”²¹⁰) ni niega la capacidad de razón o creatividad en la mujer. Así entonces, las diferencias en los roles sociales de hombres y mujeres se deberá principalmente al dominio masculino ejercido desde la educación, por lo que se coloca el peso nuevamente sobre la cultura. Herder plantea lo anterior en las citas consecutivas.

Serán numerosos los ejemplos que Herder emplea sobre el dominio masculino como es la vida en el Harem, la prostitución forzada en las Islas del Pacífico, o el casamiento obligatorio. La razón del confinamiento de la mujer será producto del dominio masculino impuesto a través de la educación.

No sólo que los celos del hombre encerraron a sus muchas mujeres en un harem donde su evolución no podía ir a la par con la del sexo masculino, sino que toda la educación de la mujer iba ahora encaminada desde la infancia hacia su vida en el harem y la convivencia con muchas mujeres. ¿Qué otra cosa cabría esperar sino que toda la vida social del hombre, el gobierno de la casa, la educación de los hijos y finalmente la misma fecundidad fuesen afectados por este abuso?²¹¹

De manera que el matrimonio se expresa en muchos casos en distintos pueblos como una fuerza externa al ser de la mujer:

Nada hay de ficticio en el hecho de que en muchas regiones sea preciso obligar a contraer la pesada carga del matrimonio a la hija llegada a la edad núbil. A menudo se escapa de la choza y huye al desierto; con lágrimas acepta la corona de desposada, porque es la última flor de su juventud libre y juguetona [...] El don más preciado que posee un ser humano: la posesión de su persona, su libertad, su voluntad y acaso su misma vida y salud se lo tiene que sacrificar, y

²¹⁰ IFHH, p. 249.

²¹¹ IFHH, p. 243.

todo esto por unos encantos que la casta virgen desconoce aún y que tal vez se perderán muy pronto en un piélago de molestias y sufrimientos.²¹²

Vemos en esta cita que las facultades de libertad y voluntad no son negadas a la mujer y que si las pierde se debe a la cultura y no a una necesidad natural de dominio masculino. La educación que reciben las mujeres será el factor principal de este dominio.

Herder establece que las razones de estos artificios se encuentran en un temor irracional de los hombres hacia las mujeres, constituyendo esto un error:

Entre ellos así dicen se produciría un desconcierto general si no se delimitara la acción de unas criaturas tan tornadizas y astutas. Para algunas costumbres tiránicas no se alega otra razón sino que las mismas mujeres por su propia conducta se habían merecido en tiempos pasados una ley tan dura para poder salvaguardar la seguridad y tranquilidad de los hombres. De esta manera se explica, por ejemplo, la costumbre inhumana de la India de quemar a las viudas a una con sus maridos difuntos. La vida del hombre, se dice, no hubiera sido segura sin este espantoso remedio de sacrificar la vida de la mujer junto con la suya; y leyendo los relatos de la lasciva y astuta voluptuosidad de las mujeres en esos países, de los maravillosos encantos de las bailarinas de la India de los harems entre turcos y persas, *casi se podría creer algo por el estilo*. Los hombres fueron incapaces por igual de salvar de la chispa la yesca inflamable, producto de la opulencia, y demasiado débiles y abandonados para educar y desenvolver para fines más elevados el engorroso e inmenso complejo de aptitudes y conspiraciones de la mujer. Como bárbaros opulentos y débiles se procuraron su tranquilidad con métodos bárbaros y dominaron a viva fuerza a aquella cuya astucia no pudieron superar con inteligencia.²¹³

En estas palabras de Herder, no sin ironía, muestra lo absurdo de tal temor y de la caracterización de las mujeres como seres astutos y malignos que sólo buscan hacer daño a los hombres. Por tanto, dichas caracterizaciones sólo

²¹² IFHH, p. 246.

²¹³ IFHH, 244. Las cursivas son más.

pueden sostenerse por la cultura y no por un fundamento natural. Los motivos del dominio del hombre sobre la mujer es un temor irracional de éste, que es producto de sus errores y no la falta de capacidad racional de la mujer. Así entonces, las posibilidades de un grupo de desarrollarse se encuentran en la relación que guardan hombres y mujeres, en la cual el dominio y desprecio hacia éstas supone un obstáculo. Es preferible para Herder la equidad entre los géneros en la sociedad, lo que supone que para él la mujer puede contribuir a la creación de cultura.

Verdad es que en el fondo toda la culpa la tenían los hombres cuya brutalidad embotada no supo exterminar el mal que trataba de limitar de manera tan torpe, como lo demuestra no solamente la historia de la civilización que puso a la mujer a la par del hombre mediante una educación racional, sino también el ejemplo de algunos pueblos de buen entendimiento aunque sin una civilización refinada.²¹⁴

Finalmente, Herder no presenta a la mujer como un ser extrahistórico (que como veremos, es la crítica que Castellanos o Beauvoir extienden al patriarcado) ni le cierra las puertas de la humanidad. Con esta pregunta retórica cierra el tema del dominio de la mujer, donde se acepta una humanidad femenina. “¿Qué sentimiento de auténtica y *femenina humanidad* falta, pues, a estos pueblos, si no es que la indigencia, la triste necesidad, un pundonor malentendido o una costumbre bárbara heredada los desvía alguna vez por un camino equivocado?”²¹⁵

Aunque Herder no da el siguiente paso para expresar con claridad suficiente que la mujer puede ser genio o dar ejemplos femeninos de genialidad, la crítica anterior que hace del dominio masculino sobre la mujer y la inclusión de la mujer al ámbito humano, permite admitir a la mujer como posible sujeto de la Historia.

²¹⁴ IFHH, p. 245.

²¹⁵ IFHH, p. 247.

3.3.2 La mujer en México a principios del siglo XX: Rosario Castellanos, entre las Sufragistas y la Nueva Ola

Podemos encontrar mujeres a lo largo de toda la Historia. Incluso en las culturas más misóginas éstas hacen su aparición como creadoras de cultura. Así aparecen nombre como Tano de Crotona (550 a.C.- ¿?) o Aspacia (460-401 a.C.) en la Grecia Antigua; Tullia D'Aragona (1508-1556 d.C) en Roma o Sor Juana Inés de la Cruz (1648-1695) en la Nueva España. No obstante, estas inclusiones de la mujer en la creación de cultura se deben a los esfuerzos individuales de éstas y no a una sociedad que lo facilitara. Será hasta el siglo XVIII que con las ideas de la ilustración algunas mujeres comenzarán a demandar derechos. Llegada la Revolución francesa y la publicación de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* en agosto de 1789, Olympia de Gouges (1748-1793) escribe análogamente la *Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana* en 1791; pero éstos jamás serán establecidos por el gobierno y de Gouges será ejecutada el 3 de noviembre de 1793 por pedir que se someta a votación el establecimiento de una federación o monarquía. Como afirma Alicia Puleo, el único derecho que se les ha concedido a las mujeres para entonces es ser llevadas al cadalso como los hombres.²¹⁶

Desde entonces, las mujeres no se han detenido para ser reconocidas. Las feministas de los siglos XVIII y XIX y las sufragistas de comienzos del XX exigirán la inclusión de la mujer en la toma de decisiones y que se le otorguen derechos civiles.

En México podemos ubicar el inicio del movimiento sufragista en la revolución en las mujeres que se unieron a las peticiones de no reelección. Tal fue el caso de las Hijas de Cuahémoc, grupo formado por miles de mujeres interesadas en los

²¹⁶ Alicia Puleo, *La ilustración olvidada. La polémica en los sexos en el siglo XVIII*, p. 154. Es pertinente citar las palabras de Gouge del epílogo de su Declaración... "Mujer, despierta: el rebato de la razón se hace oír en todo el universo; reconoce tus derechos. El potente imperio de la naturaleza ha dejado de estar rodeado de prejuicios, fanatismo, superstición y mentiras. La antorcha de la verdad ha disipado todas las nubes de la necedad y la usurpación. El hombre esclavo ha redoblado sus fuerzas y ha necesitado apelar a las tuyas para romper sus cadenas. Pero una vez en libertad, ha sido injusto con su compañera. ¡Oh, mujeres! ¡Mujeres! ¿Cuándo dejaréis de estar ciegas? ¿Qué ventajas habéis obtenido de la revolución? Un desprecio más marcado, un desdén más visible. [...] Cualesquiera sean los obstáculos que os opongan, podéis superarlos; os basta con desearlo. [...]" recopilado por Alicia Puleo, *op. cit.*, p. 160.

procesos de democratización del país durante la revolución.²¹⁷ Pero el caso más emblemático fue el Primer Congreso Feminista en 1916 llevado a cabo en Yucatán bajo la dirección de Hermila Galindo (1886-1954) y Salvador Alvarado (1880-1924). La mayor intención de Galindo era preparar un texto compuesto por propuestas hechas por mujeres para el Congreso Constituyente de Querétaro (1916-1917). Si bien hubo quienes demandaron educación sexual,²¹⁸ los temas tratados en Yucatán se centraron en los derechos civiles de la mujer entre los que se encontraba el sufragio femenino. Sin embargo, las asistentes no se sintieron preparadas para tal, por lo que la propuesta del acceso al voto y a ser votadas no fue concretada.²¹⁹

Al llegarle el turno a los hombres de decidir sobre la inclusión de derechos civiles a las mujeres dentro de la nueva constitución, se reconoció e inscribió la Ley de Relaciones Familiares en abril de 1917 que garantiza los derechos de las mujeres casadas a extender contratos, levantar demandas legales, ser tutoras y tener los mismos derechos de custodia que los hombres; derechos a gastar los fondos familiares, establecer demandas de paternidad y reconocer hijos ilegítimos.²²⁰ No obstante, llegados al punto del sufragio femenino se presentaron una serie de argumentos para oponerse a éste. Los encargados de revisar la posibilidad de incluir el voto de la mujer a la constitución estuvo a cargo de la Comisión de Puntos Constitucionales integrada por los diputados Francisco J. Múgica, Enrique Recio, Enrique Colunga, Alberto Román y Luis G. Monzón. Así

²¹⁷ Roxana Rodríguez destaca como figuras centrales de este grupo a Juana Belén Gutiérrez de Mendoza (1875-1942) y a Dolores Jiménez y Muro (1848-1925). Juana Belén Gutiérrez formó parte de los grupos anarquistas de los Flores Magón; fue columnista en “El hijo del ahuzote” y “Diario del hogar”. En 1907 funda el grupo Las Hijas de Cuauhtémoc y en 1910 se traslada a Morelos para unirse al ejército zapatista; ahí colaboró en el Plan de Ayala y Zapata la nombra coronela. Tras el final de la Revolución trabaja con Vicente Lombardo en su gubernatura en Puebla. Belén escribirá y formará parte de la vida política del país hasta su muerte. Dolores Jiménez fue escritora y periodista para las publicaciones “La Esmeralda” y “La Sombra de Zaragoza”. En 1910 se incorporó a las Hijas de Cuauhtémoc. Participa en el Plan de Tacubaya y en el Plan de Ayala. Tras la Revolución ocupó cargos en la Secretaría de Educación Pública. Roxana Rodríguez y Muro, *Los derechos de las mujeres en México, Breve recorrido*, p. 271.

²¹⁸ “Tras la ceremonia de inauguración se procedió a dar lectura a la ponencia enviada por Hermila Galindo, <La Mujer en el porvenir> [...] Hermila abordó un tema explosivo para la época: la sexualidad de la mujer. Lo relacionó con la educación.” Rosa María Valles Ruiz, *Primer congreso feminista de México: los primeros pasos hacia la conquista del sufragio femenino*, p.257.

²¹⁹ Rosa María Valles Ruiz, *op. cit.*, p. 260.

²²⁰ Roxana Rodríguez Bravo, *op. cit.*, p. 274.

algunos tomaron en cuenta la falta de acuerdos dentro del Congreso Feminista de Yucatán,²²¹ y otros aludieron a la carencia de las mujeres de poder ejercer la ciudadanía (jamás se especifican éstas) y la cercanía de la mujer con la Iglesia, lo que podría representar una gran ventaja para grupos de derecha.²²²

Así entonces, el sufragio femenino no es reconocido como un derecho. Sin embargo, esto no impidió que Hermila Galindo se presentara como candidata a un puesto en el gobierno. Galindo contiende en 1918 por la diputación del 5to distrito electoral del Distrito Federal. Obtiene la mayoría de los votos pero su victoria no es reconocida por el Colegio Electoral.²²³ Las razones que Galindo perseguía con ello era evidenciar que un gran número de mujeres quería poder hacer efectivo el voto y dar un primer paso para que las generaciones venideras continuaran el camino.²²⁴

La lucha por el sufragio se continuará en las décadas siguientes. En los años veinte vemos a más mujeres postulándose por puestos en el gobierno. Tales son los casos de Elvia Carrillo Puerto (1878-1968), Raquel Dzib Cicero (1882-1949) y Beatriz Peniche de Ponce (1893-1976), quienes participan en las elecciones al congreso estatal de Yucatán en 1923, lo que les fue posible debido a que Felipe Carrillo Puerto, hermano de Elvia, cambió la constitución del estado para permitir a las mujeres tomar cargos. Ganan la elección; pero un año más tarde Felipe Carrillo es asesinado por grupos conservadores.²²⁵ Otro ejemplo es María Refugio García Martínez (1889-1973) que el Frente Único Pro Derechos de la Mujer postuló para diputada en 1937 en el distritos electoral de Tabasco. De igual forma que con Galindo, se dice que ganó las elecciones, pero su triunfo no fue reconocido.²²⁶

Con estos antecedentes, el presidente Lázaro Cárdenas en 1937, envía la iniciativa al Congreso de la Unión que otorgaba derechos ciudadanos a las mujeres mediante la reforma al artículo 34 de la Constitución. La iniciativa fue

²²¹ Rosa María Valles Ruiz, *op. cit.*, p. 260.

²²² Gabriela Cano, "Las feministas en campaña. La primera mitad del siglo XX" en *Dialogo feminista*, p. 277.

²²³ *Ibidem*, p. 280.

²²⁴ *Ibidem*, p. 281.

²²⁵ *Id.*

²²⁶ Roxana Rodríguez Bravo, *op. cit.*, p.278.

aprobada por ambas cámaras, de diputados y senadores, pero al no publicarse en el Diario Oficial, nunca entró a vigor debido a que se tenía el temor de que la derecha católica encontrara un grupo de votantes en las mujeres.²²⁷

Tras las derrotas los movimientos feministas decayeron en ánimos y durante casi toda la década de los cuarentas no se prestó atención al voto femenino, hasta que el presidente Miguel Alemán concede el sufragio a las mujeres para elecciones municipales en 1946.²²⁸ Será en 1953 que el presidente Adolfo Ruiz Cortines concede el voto a las mujeres en elecciones presidenciales. De acuerdo con Roxana Rodríguez Muro, la decisión de Ruiz Cortínez “no se debió a las luchas e impulsos de mujeres ni a las exigencias de las bases feministas, fue una “concesión” del Estado mexicano orientada a fines electorales.”²²⁹ Y adopta la opinión de Gabriela Cano de “que durante este periodo el sufragio femenino se convirtió en símbolo de la modernidad política que el régimen intentaba mostrar, dejando de ser así una reivindicación política de los movimientos feministas y de mujeres.”²³⁰

Con ello el movimiento feminista del país guarda silencio cerca de más de quince años hasta que en la década de los setentas llega a la escena política del país la llamada *Nueva Ola*. Las demandas de las mujeres cambiarán respecto de las sufragistas. Mientras que éstas habían luchado por la inclusión de las mujeres en la legislación y ganar con ello derechos civiles, consagrando su lucha al ámbito público, las feministas de los setentas harán notar la persistente desigualdad entre hombres y mujeres en el ámbito de lo privado elevándolo a la categoría de lucha política.

La vida cotidiana se convierte en campo de batalla para transformar la vida de las mujeres. Las pertenecientes a la *Nueva Ola* pertenecían en su mayoría a la clase media, eran estudiantes y jóvenes influenciadas por los movimientos estudiantiles del 68 y por las feministas norteamericanas que comenzaron sus

²²⁷ *Id.*

²²⁸ *Ibidem*, p. 279.

²²⁹ *Ibidem*, p. 281.

²³⁰ *Id.*

protestas a finales de los sesentas.²³¹ La labor que desarrollaron se enfocó en establecer la relación entre sus experiencias particulares, pertenecientes a lo privado, con una acción política. De manera que el cuerpo, la sexualidad, la maternidad, fueron puntos centrales de la discusión.

En 1975 se lleva a cabo en el antes Distrito Federal la Conferencia Mundial de la Mujer y se proclama el “Año internacional de la Mujer” por parte de la Organización de las Naciones Unidas (ONU). Tras el evento, el gobierno mexicano realizó reformas jurídicas que tendían a disminuir la desigualdad entre hombres y mujeres. Se eliminaron del Código Civil de 1928 disposiciones como la necesidad de un permiso del marido para que la mujer casada pudiera acceder a un trabajo remunerado; se estableció el derecho a las mujeres para ser propietarias de una porción de tierra y ser ejidatarias.²³²

Durante la reunión convocada por la ONU, los grupos feministas del país se reunieron en un “contracongreso”, pues no veían con buenos ojos el enfoque de la ONU y acusaron que ésta sostenía una política institucional, que su comprensión de la mujer era superficial y que las medidas propuestas eran insuficientes.²³³

Tras un año, en 1976, se forma la Coalición de Mujeres que reunió a grupos de feministas para establecer líneas de trabajo. Gabriela Cano enlista los intereses generales del feminismo de la *Nueva Ola*: la maternidad voluntaria, la lucha contra la violencia sexual, la reivindicación de la libre expresión sexual, tanto heterosexual y homosexual.²³⁴

Hemos hecho un breve recorrido desde el principio del siglo XX hasta la década de los setentas; pasamos de las demandas de las sufragistas por derechos civiles a las protestas de la Nueva Ola por visibilizar la desigualdad que ésta vivía en el ámbito privado. En medio de ellas encontramos a Rosario Castellanos.

La escritora mexicana nace en el Distrito Federal el 25 de mayo de 1925 y muere en Tel Aviv, Israel, el 7 de agosto de 1974. Su trabajo se desarrolló

²³¹ Gabriela Cano, *Más de un siglo de feminismo en México*, p.354.

²³² Roxana Rodríguez Bravo, *op. cit.*, p.283.

²³³ Gabriela Cano, *Más de un siglo de feminismo en México*, p. 355.

²³⁴ *Ibidem*, p.356.

fructíferamente tanto en la técnica como en el contenido. Llegó a cultivar todos los géneros literarios; novela, poesía, ensayo, cuento, teatro. Los temas principales de su obra se encuentran en los dos agentes que han padecido de injusticias y el dominio del hombre colonial: los indígenas y las mujeres. La producción intelectual de Castellanos abarca desde 1950, tras la presentación de su tesis de maestría *Sobrecultura femenina* hasta su muerte. Son justo los años en los que los movimientos feministas entran en una especie de recesión.

Encontramos a Castellanos entre dos momentos. Antes que ella se encuentran las sufragistas; tras ella, tenemos los movimientos feministas de los setentas, que se caracterizaron por denunciar la desigualdad y la opresión de la mujer en el ámbito privado. Si bien ante la ley se comenzaban a reconocer una cierta cantidad de derechos, lo que concierne a lo social y lo cultural la mujer aún se encontraba caracterizada como un ser inferior. De tal manera que las demandas se enfocaron en el derecho al aborto y el uso de anticonceptivos. Podemos encontrar en la escritora mexicana estos temas. Así, como prefigurando el movimiento de la *Nueva Ola*, Castellanos realiza su análisis de la mujer partiendo de la perspectiva de género, que cómo veremos en las siguientes páginas, fue ella quien la introdujo en nuestro país. De esto se desprenden temas capitales dentro de su literatura como la maternidad, el derecho a la educación superior, la desigualdad entre hombres y mujeres en el ámbito privado, la libertad estética, y por tanto corporal e intelectual de la mujer, así como una continua denuncia de los estereotipos con los que la mujer mexicana debe cumplir para ser aceptada en la sociedad.

No hay texto en el que Rosario Castellanos no haya expuesto su punto de vista, siempre crítico, fundamentado e irónico (¿qué pensador crítico no es irónico de Sócrates a nuestros días?); sin embargo, encontramos en su labor periodística con el *Excelsior* en su columna semanal “el uso de la palabra” una expresión explícita del problema del cautiverio femenino. Su colaboración con el periódico comienza en 1963 a 1974. En este periodo escribe quinientos diecisiete ensayos. En éstos reivindica a otras mujeres y da voz a las luchas de su época.

Antes de que las feministas de la *Nueva Ola* surgieran en México, Castellanos ya hablaba en su columna sobre la necesidad de extender las demandas feministas más allá de los derechos civiles, así como el uso del anticonceptivo, la maternidad consciente y daba divulgación a los movimientos de liberación femenina de Europa y Estados Unidos.

Sobre el primer punto, en 1963 escribe *Feminismo a la mexicana*, ensayo que parte de discutir el libro *Personalidad de la mujer mexicana* escrito por M. Loreto H. En él Castellanos propone un programa para el feminismo, el cuál debe también analizar el lugar de la mujer en la cultura. Así se lee “el hecho y la situación de que, a pesar de las disposiciones legales, en las que siempre nos mostramos tan avanzados y generosos, a pesar de tales disposiciones legales, las mujeres siguen viviendo y actuando como sujetos inferiores dentro de nuestra sociedad.”²³⁵

Sobre su apoyo y divulgación de los movimientos estadounidenses, Gloria Prado atestigua la demanda que la escritora mexicana hace a sus compatriotas “En el tono y continuando con la ironía, hace una severa crítica a las mujeres en México que consideran lejana, ajena o ambas, la situación de sus congéneres en el país vecino y no reaccionan a esas denuncias y posicionamientos, en muchas ocasiones por la comodidad que su condición del brinda.”²³⁶

Respecto al uso de la pastilla anticonceptiva y la libre decisión de la mujer a la maternidad, Castellanos escribe en 1964 “Y las madres ¿qué opinan?” ensayo en el que defiende a la mujer como portadora de la última palabra sobre su cuerpo. En éste leemos:

La consecuencia es que resulta un atentado contra la libre determinación individual imponer obligatoriamente la maternidad a mujeres que la rechazan porque carecen de vocación, que la evitan porque es un estorbo para la forma de vida que eligieron o de la que se alejan como de un peligro para su integridad física.

²³⁵ Rosario Castellanos, “Feminismo a la mexicana”, citada por Elena Urrutia en *Rosario Castellanos. Despertar de la conciencia feminista*, p. 78.

²³⁶ Gloria Prado, “Con la palabra, la letra y el cuerpo. Rosario Castellanos y el periodismo” de *Rosario Castellanos, de Comitán a Jerusalén*, p. 99.

Más para proceder de esta manera, se necesitaría, previamente, considerar a las mujeres no como lo que se les considera hoy: meros objetos, aparatos (por desgracia, insustituibles) de reproducción o criaturas subordinadas a sus funciones y no personas en el completo uso de sus facultades, de sus potencialidades y de sus derechos.²³⁷

3.3.3. Sobre cultura femenina: las bases de las preocupaciones de Rosario Castellanos y la perspectiva de género como categoría crítica de la mujer mexicana

Pasemos entonces a revisar las ideas con las que Rosario Castellanos introduce una nueva forma de comprensión de la mujer mexicana. *Sobre cultura femenina* es la tesis de maestría de filosofía que la escritora presenta el 23 de junio de 1950. En ella se pregunta sobre el carácter masculino de la cultura y por la rareza que suponen los contados casos en los que una mujer llega a colarse en la Historia. Comencemos con estas palabras del texto mencionado:

Ellos holgadamente atraviesan para desembocar en un mundo luminoso, sereno, altísimo. Incomparablemente mejor que el que yo habito [...] El mundo que para mí está cerrado tiene un nombre; se llama cultura. Sus habitantes son todos ellos del sexo masculino. Ellos se llaman a sí mismos hombres y humanidad a su facultad de residir en el mundo de la cultura y de aclimatarse en él. Si le pregunto a uno de esos hombres qué es lo que hacen él y todos sus demás compañeros en ese mundo me contestará que muchas cosas. Libros, cuadros, estatuas, sinfonías, aparatos, fórmulas, dioses... si le pido permiso para entrar me lo negará. Yo, me retiraría con docilidad y en silencio. Pero me quedaría pensando, no en la injusticia ni en la arbitrariedad de esa exclusión aplicada a mí y a mis compañeros de sexo (en verdad no deseaba tanto entrar, era una simple curiosidad), sino en que entonces no entiendo... cómo es que existen libros firmados por mujeres, cuadros pintados por mujeres, estatuas... ¿Cómo lograron introducir su contrabando en fronteras tan celosamente vigiladas? Pero sobre

²³⁷ Rosario Castellanos, "Ya las madres ¿qué opinan?" citada por Gloria Prado, *op. cit.*, p. 103.

todo, ¿qué fue lo que las impulsó de modo tan irresistible a arriesgarse a ser contrabandistas?²³⁸

Esta interrogación despierta a Castellanos. El mundo de la cultura se le revela negado, está reservado para el hombre mientras que la mujer debe quedarse en casa. Sin embargo, a pesar de la reserva masculina, encontramos personajes femeninos que se han adentrado a la cultura, que al igual que los hombres, hacen libros, pintura, estatuas, ciencia. A partir de esta observación, Castellanos investigará la posibilidad de una cultura femenina, con lo que se problematiza el ser de la mujer. Esto supone una novedad en tanto que quienes habían designado el lugar de las mujeres eran los hombres. Cristina Molina Petit, en su estudio del feminismo a partir de la Ilustración, establece cómo carácter principal del patriarcado el lugar de enunciación de su propio discurso:

La pregunta pertinente sería: ¿Quién establece el código y quien lo entiende? ¿Quién impone el criterio valorativo? ¿Quién, en fin, es el que habla? No es la mujer, precisamente, la que habla ni la que ha hablado de sí; no es la mujer la que ha manejado el *Logos*, ni siquiera en la Edad de la Razón; no es la mujer lo que se ha representado a sí misma, la que se ha asignado <su sitio>. Otros han hablado por ella. Tales discursos no van dirigidos siquiera a ella, sino que a través de ella y a pesar de ella.

Es justamente –se defiende aquí– *la capacidad de hablar por alguien y la posibilidad de señalar sitios a otros* lo que caracteriza al patriarcado como sistema de dominación.²³⁹

Serán Castellanos y Beauvoir quienes se atrevan a abrir la interrogante por la mujer desde la mujer misma. También sus conclusiones serán similares: la distinción de la cultura o la Historia como masculina, ámbito del que se excluye a la mujer. Graciela Hierro sostiene estas dos similitudes:

²³⁸ Rosario Castellanos, *Sobre cultura femenina*, p. 32.

²³⁹ Cristina Molina Petit, *Dialéctica feminista de la Ilustración*, pp. 25-26.

Podemos plantear una similitud importante de Rosario, ahora con Simone de Beauvoir en *El Segundo Sexo*. La resistencia de ambas para embarcarse en la terrible empresa de hablar de mujeres, siendo mujeres. Se viola así uno de los más terribles tabús a los que nos enfrentamos las feministas. Desafiar a la cultura androcéntrica desde el más venerable saber: <las filosofías de los hombres>.

Finalmente las dos filósofas feministas coinciden en su visión total del universo masculino: Simone afirma <El mundo siempre ha pertenecido a los hombres> y Rosario concluye que el mundo del que la mujer está excluida es el de la cultura.²⁴⁰

Un año antes de *Sobre cultura femenina*, Simone de Beauvoir publicó *El Segundo Sexo*, por lo que es muy probable que la mexicana no leyera a la francesa antes de la presentación de su tesis. Castellanos procederá primero con una revisión sobre la forma en la que algunos pensadores, Schopenhauer, Weininger y Simmel han conceptualizado a la mujer y cuyo preguntar por el ser de la mujer es ironizado por Castellanos con las siguientes palabras: “Esta interrogación parece, a primera vista, tan superflua y conmovedoramente estúpida como aquella otra que ha dado también origen a varios libros y en la que destacados oficiales de la armada británica se preguntan con toda la seriedad inherente a su cargo, si existe la serpiente marina.”²⁴¹ Consabida es la misoginia expuesta por estos autores, con lo que la filósofa pretendería enfrentarse a los argumentos más radicales en contra de la posibilidad de la inclusión femenina en la cultura para distinguirse del pensamiento masculino. Graciela Hierro ve en esta forma de encarar el problema como un uso pionero de la perspectiva de género:

Castellanos utiliza la perspectiva de género, por supuesto, sin nombrarla así. Parte de la vía crítica, como todos los métodos. Analiza la validez de la descripción del <principio femenino> expuesto por la filosofía de los hombres.

²⁴⁰ Graciela Hierro, “Madres simbólicas del feminismo en México” en *Feminismo en México. Revisión histórico-crítica del siglo que termina*. p. 30.

²⁴¹Rosario Castellanos, *Sobre cultura femenina*, p. 13; también se encuentra ésta cita en Graciela Hierro, *op. cit.*, p.30.

Este principio sostiene la idea de una <esencia femenina>, que en otros escritos ella llamará <el eterno retorno femenino>, a juicio de los doctores, basada, como ya sabemos, en rasgos negativos cuidadosamente consignados en las filosofías históricas, y da como resultado ser el mecanismo que nos cierra la puerta de la cultura.²⁴²

La perspectiva de género consistiría entonces en el cuestionamiento del papel de la mujer desde la mujer misma y con miras en la diferencia; misma que se establece desde la cultura, como contraparte de lo natural (entendiendo por natural algo prefijado e inmutable en la esencia de la mujer o el hombre). Ser hombre o ser mujer consistiría en el cumplimiento de las demandas sociales de cumplir con los rasgos y comportamientos que se esperan de quienes son señalados con cierta identidad. Con expresiones como *esencia femenina*, *principio femenino*, *el eterno retorno femenino*, Castellanos conceptualiza el ser de la mujer que desde la perspectiva de los hombres aparece como una entidad que le es natural; la maternidad, ser torpe y frágil, y por tanto la declaran incapaz de crear cultura. Sin embargo, hay mujeres que han podido incurrir en ese ámbito.

¿Por qué entonces ha de venir una mujer que se llama Safo, otra que se llama Santa Teresa, otra a la que nombran Virginia Woolf, alguien (de quien en forma positiva que no es un mito como podrían serlo las otras y lo sé porque la he visto, la he oído hablar, he tocado su mano) que se ha bautizado a sí misma y se hace reconocer como Gabriel Mistral a violar la ley? Estas mujeres y no las otras son el punto de discusión; ellas, no las demás, el problema.²⁴³

Para encarar el problema, Rosario Castellanos define a la cultura como lo que se antepone a lo natural y lo supera.²⁴⁴ En la cultura los hombres establecen valores de acuerdo a necesidades constituyendo la forma de superar lo natural. Castellanos afirma que “la necesidad es una sensación, un sentimiento o un

²⁴² Graciela Hierro, *op. cit.*, p.32.

²⁴³ Rosario Castellanos, *Sobre cultura femenina*, p. 32.

²⁴⁴ *Ibidem*, p.37.

estado de conciencia derivado del propio modo de ser insuficiente".²⁴⁵ Para librar esa insuficiencia, los seres vivos se mueven hacia lo otro. De manera que la necesidad es lo que impulsa a un ser vivo a salir de sí y moverse. En el caso del ser humano, éste se dirige a objetos y fines a los que les establece un valor:

El ser vivo es el que tiene que moverse para buscar en los otros lo que en sí mismo no halla. Y los objetos en los cuales los seres vivos encuentran aquello que colma sus vacíos, aquello que favorece sus propósitos o que calma sus apetitos, son los objetos de los que los seres vivos inconscientes se sirven, son los objetos de los que los seres vivos y dotados de la capacidad de hablar, además de servirse, designan como valiosos.²⁴⁶

Los valores se establecen como las vías para la satisfacción de las necesidades. No obstante, el ser humano es consciente de la mayor de las carencias de los seres vivos, que es la muerte. Por esa razón la satisfacción no se queda en lo que podrías caracterizar como un intercambio mecánico-biológico en el que a un deseo le es dado aquello que señala y con ello se obtiene la satisfacción. El ser humano hará lo que hace para lograr la inmortalidad, es en sus obras en las que se salva de la condena del tiempo, el olvido.²⁴⁷

Así entonces, la cultura es el lugar en el que los hombres trascienden la necesidad y llegan a completarse. El completarse para el hombre es la inmortalidad en lo creado. A la mujer le es negado ese espacio de trascendencia puesto que ella logra satisfacer su insuficiencia por medio de su naturaleza, como ser madre. Cuando este propósito se ve frustrado, accede a la cultura; debe negarse para entrar al ámbito de los hombres. Si esa es la manera de trascender a la cultura, Castellanos también la negará, debe haber otra manera de vivir como mujer. El poema *Meditación en el umbral* lo expresa con una fuerza que sólo la sinceridad puede otorgar a una obra:

²⁴⁵ *Ibidem*, p.53.

²⁴⁶ *Id.*

²⁴⁷ *Ibidem*, p.56.

Debe haber otro modo que no se llame Safo
ni Mesalina ni María Egipciaca
ni Magdalena ni Clemencia Isaura.
Otro modo de ser humano y libre.
Otro modo de ser.

Esa otra forma de ser constituiría la posibilidad de una cultura femenina que de momento se encuentra clausurada porque la mujer que entra a la cultura sólo puede hacerlo en su negación. Esta preocupación se extiende a lo largo de todo el trabajo posterior de Rosario Castellanos. Podemos ver en su discurso *La abnegación: una virtud loca* cómo la filósofa traslada esta cuestión a México para ponerla de relieve en la conformación de una nación en la que cada individuo tenga la oportunidad de determinarse a sí mismo. Nuestro país no podrá alcanzar esta alta meta si no es libre la mujer. De igual manera, en *Mujer que sabe latín...*, cuyo título hace referencia al refrán “mujer que sabe latín no conoce marido ni buen fin” publicado en 1873. En este trabajo Rosario Castellanos reúne una serie de ensayos escritos con anterioridad para el *Excelsior* en su columna *El uso de la palabra*. Los textos están dedicados en su mayoría a mujeres famosas que han replanteado la forma de vivir como mujeres. No obstante, se encuentran ensayos que no están centrados en una figura específica. De éstos *La imagen de la mujer* es uno de los que reúne las críticas de Castellanos al cautiverio femenino en la cultura mexicana, con la plena intención de enterrar esa imagen en el olvido y abrir camino a las mujeres venideras.

Pasemos primero al discurso.

3.3.4 La abnegación no es una virtud. La libertad de la mujer como parte del proyecto de nación de individuos libres

Castellanos pronuncia el discurso *La abnegación: una virtud loca* frente al presidente Luís Echeverría en el acto conmemorativo del Día Internacional de la Mujer celebrado en el Museo Nacional de Antropología el 15 de febrero de 1971.

En él discurso Castellanos denuncia la ilegalidad de la exclusión femenina de la categoría de persona. La mujer mexicana es caracterizada por la abnegación; se niega toda libertad para darse a los otros. Con ello, la escritora mexicana

también quiere señalar el estado menguante de un proyecto de nación en el que la mitad de sus integrantes vive en la sombra.

Castellanos comienza con la poca injerencia de las mujeres en la educación superior, sosteniendo que no se puede producir cultura si antes no se tiene acceso a ella. Para ello acude a las estadísticas de su época. El porcentaje de egresados de una carrera profesional es de 84% varones y 16% de mujeres. De este pequeño número de profesionistas pocas son las que ejercían sus conocimientos en el campo laboral. Rosario Castellanos dejará en claro que este resultado no es producto de una inferioridad natural, sino de aspectos culturales que impiden a la mujer explorar sus potencias. Así advierte:

No cedamos al fácil sofisma de los antifeministas que decretan una inferioridad atribuible al sexo.

El sexo, lo mismo que la raza, no constituye ninguna fatalidad biológica, histórica o social. Es sólo un conjunto de condiciones, un marco de referencias concretas dentro de los cuales el género humano se esfuerza por alcanzar la plenitud en el desarrollo de sus potencias creadoras.²⁴⁸

La solución para esta condición de desigualdad no se encuentra en las demandas de igualdad de las feministas liberales de principios de siglo, sino en la perspectiva de género, que parte de marcar las diferencias y en un estudio exhaustivo del ser de la mujer. El resultado, sostiene Castellanos, es eliminar el supuesto de una naturaleza femenina que le condena a la inferioridad.

No, si nos proponemos construir un feminismo auténtico, pero sobre todo eficaz, tenemos que partir de otros postulados, el primero de los cuales sería la investigación acuciosa, el conocimiento lo más exacto y puro que pueda alcanzarse del complejo de cualidad y defectos, de carencias y de atributos, de aspiraciones y limitaciones que definen a la mujer.

Esta investigación va a conducirnos a un descubrimiento muy importante: el de que no existe la esencia de lo femenino. Porque lo que en una cultura se

²⁴⁸ Rosario Castellanos, *La abnegación: una virtud loca*, p.288.

considera como tal en otra no se toma en cuenta o forma parte de las características de la masculinidad.²⁴⁹

Vemos entonces que para la escritura mexicana el punto central de la acción feminista consiste en atender a las diferencias marcadas culturalmente para difuminarlas unas sobre otras. El propósito de ello es refutar los argumentos esencialistas para mostrar las rutas que conduzcan a otra forma de ser en tanto que posibles. Al aplicar la lógica de la diferencia a la mujer mexicana, Castellanos encuentra una disparidad enorme entre la mujer indígena que pastorea ovejas en Chiapas, la estudiante de la Facultad de Ciencias, la azafata para quien la vuelta al mundo es cotidiano y la trabajadora doméstica para quien la licuadora es un milagro de la tecnología.

Si esto es así resulta lícito que enfoquemos nuestra atención a la problemática de la mujer mexicana contemporánea, ¿Qué es lo que encontramos? A la primera mirada se nos ofrece una variedad aparentemente irreductible. La joven indígena que pastorea ovejas en las llanuras de Chiapas, ¿pertenece a la misma especie que la estudiante de la Facultad de Ciencias? ¿Y la muchacha provinciana que continúa llevando “la blusa subida hasta la oreja y la falda bajada hasta el huesito” vive en el mismo siglo que la deportista que practica el esquí acuático en Acapulco o en otras playas de moda, cubierta apenas con las abreviaturas del bikini? ¿Y qué hay de común entre la sirvienta que acaba de descubrir el milagro de la licuadora y la azafata para quien el recorrido alrededor del mundo no es más que una rutina?²⁵⁰

Sin embargo, todas se encuentran constreñidas por una tradición que les demanda permanecer sometidas por el barón, ya sea su padre, su hermano, su conyugue o el sacerdote.²⁵¹ Por lo que Castellanos afirma y duda que: “La abnegación es la más celebrada de las virtudes de la mujer mexicana. Pero voy a

²⁴⁹ *Id.*

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 289.

²⁵¹ *Id.*

cometer la impertinencia de expresar algo peor que una pregunta, una duda: la abnegación ¿es verdaderamente una virtud?"²⁵²

La mujer mexicana es celebrada por su capacidad para donarse. Nada le niega a los otros, a quienes atiende en todo momento. Castellanos liga esta abnegación con un efecto perjudicial. La maternidad que se promueve en nuestra cultura, como culmen de la razón de ser femenina, tiene por producto la dependencia de los hijos quienes solucionan su niñez prolongada de manera indefinida con la evasión y la compensación. En el caso del varón se expresa en el alcoholismo y en el machismo; en el caso de la mujer, en hipocresía. En ambos, sólo es muestra de la incapacidad de enfrentar el mundo, es decir, de hacerse libres al enfrentar las circunstancias. Castellanos continúa el discurso con estas palabras:

Los tristes modos de evasión o de compensación de nuestro pueblo: el alcoholismo, los gesticulantes alardes del macho, la hipocresía de la hembra, la mentira en sus manifestaciones más burdas hasta sus construcciones más sutiles; actitudes que tienden a protegernos de un mundo que como no nos sentimos capaces de dominarlo adquiere unas proporciones (o desproporciones) descomunales en relación a nuestro tamaño.²⁵³

Podemos encontrar ecos de esta apreciación de Castellanos en su opinión sobre los latinoamericanos:

El anacronismo del hombre latinoamericano, su imposibilidad de situarse en un momento histórico determinado, de pertenecer a una época dada, y su necesidad de coexistir con todos los momentos históricos y con todas las épocas por las que ha atravesado la humanidad desde las más primitivas hasta las más sofisticadas [...] ¿Cómo salir de esta trampa y construirse un tiempo que

²⁵² *Ibidem*, p. 290.

²⁵³ *Id.*

corresponda a nuestro espacio y que podamos habitar con el sentimiento de legitimidad de los dueños?²⁵⁴

La incapacidad de hacernos dueños de nosotros mismos y de nuestras circunstancias temporales y espaciales tienen sumido a los latinoamericanos, para Castellanos, en el anacronismo, que es caracterizado no como una salida del tiempo, superándolo en lo universal y perenne, sino descrito como la negación de un momento determinado por elementos particulares que se conjugan en un ahora específico. Pues bien, esto encontraría una de sus explicaciones en la situación de la mujer. Como se ha comentado al principio de este apartado, Castellanos pretende con el discurso tanto denunciar la desigualdad de la mujer como el efecto negativo que esto tiene sobre la construcción de una nación libre y soberana.

La poetisa continúa sobre la abnegación y su duda respecto a su estatus de virtud. Para ella, la abnegación es muestra de locura, y ésta solo puede ser medida por medio de la ley. Leemos en el discurso:

Yo insisto en que si la abnegación es una virtud es una de esas virtudes que dice Chesterton que se han vuelto locas. Y para su locura no existe entre nosotros otra camisa de fuerza más que la ley.

Todas las disposiciones legales que hemos ido elaborando a lo largo de nuestra historia tienden a establecer la equidad política, económica, educativa, social –entre el hombre y la mujer.²⁵⁵

Como en un diálogo con las feministas sufragistas, con esas palabras Castellanos reconoce lo ya escrito en la legislación; sin embargo, para lograr su justa aplicación se debe ampliar su efectividad al plano de las relaciones cotidianas, en lo público y en lo privado, como demandarán las integrantes de la *Nueva Ola*. No será entonces legítimo, debido a la inequidad, que en las relaciones de pareja una de las partes (la mujer) dé todo sin obtener nada a

²⁵⁴ Rosario Castellanos citada por Aralia López González, “Una nación a la humana medida” en *Rosario Castellanos, de Comitán a Jerusalén*, p. 92.

²⁵⁵ Rosario Castellanos, *La abnegación: una virtud loca*, p. 291.

cambio;²⁵⁶ no es legítimo que una parte pueda formarse intelectualmente y la otra permanezca en la ignorancia; tampoco lo es que unos tengan trabajo, no sólo como fuente de riqueza, sino como medio de satisfacción por sentirse útil, perteneciente a la vida comunitaria, realizado en una obra, mientras que las mujeres realicen una labor sin remuneración en el aislamiento de la casa;²⁵⁷ no es legítimo que unos sean dueños de su cuerpo, tomen decisiones sobre él, contrariamente a la mujer quien reserva su cuerpo para el cumplimiento de fines ajenos a su voluntad.²⁵⁸ “No es equitativo el trato entre hombre y mujer en México”.²⁵⁹

Así entonces, el cumplimiento de la ley, como superación de la costumbre, y por tanto, como toma de conciencia sobre una identidad grupal,²⁶⁰ sólo puede llegar a término cuando aquello que se ha escrito sea posible para la mujer mexicana, en tanto que lo legítimo sólo es por la equidad. La ley manifiesta la equidad de quienes la adoptan, lo que garantiza la consolidación de un país. Por tanto, Castellanos cierra aludiendo a una constante lucha que debe llevarnos a ello:

Pero no hay que desesperar. Cada día una mujer –o muchas mujeres- (¿quién puede saberlo puesto que [no se registra] lo que ocurre en el anonimato, en la falta de ostentación, en la modestia?) gana una batalla para la adquisición y conservación de su personalidad.

Una batalla, que para ser ganada, requiere no sólo lucidez de la inteligencia, determinación en el carácter, temple moral, que son palabras mayores, sino también otros expedientes como la astucia, y sobre todo, la constancia.

Una batalla que, al ganarse, está gestando seres humanos más completos, uniones familiares más armoniosas y una patria integrada por ciudadanos conscientes para quienes la libertad es la única atmósfera respirable y la justicia

²⁵⁶ *Id.*

²⁵⁷ *Id.*

²⁵⁸ *Id.*

²⁵⁹ *Id.*

²⁶⁰ En esta caracterización de la Ley sigo a la misma Castellanos, quien más adelante en el discurso dice que “Aunque la ley se haya hecho, y lo sepamos, para corregir lo que la costumbre tiene de obsoleto, de viciado y de injusto.” *Id.*

el suelo en que arraigan y prosperan y el amor, el vínculo indestructible que los une.²⁶¹

3.3.5 Mujer que sabe latín...

Mujer que sabe latín... se publica en la colección *Sepsetentas*, una iniciativa del gobierno de Luís Echeverría. Surge la pregunta ¿puede la obra del genio ser un mecanismo de un grupo para mantener el poder? ¿Podría haber sido la forma del gobierno de Echeverría de ganarse al grupo feminista surgido a principios de los setentas para afirmar la apariencia de gobierno democrático? Al menos esta parece ser la intención que el gobierno de Echeverría pretendía con la inclusión del trabajo de Castellanos a la colección *Sepsetentas*, así lo afirma

[...] haber aceptado, justamente, la inclusión de *Mujer que sabe latín* como parte de esas lecturas básicas, indispensables, para el público mexicano de los años setenta se dirigía a sustentar una, por lo menos aparente, reconfiguración del espectro ciudadano y confirmar la idea de que el gobierno echeverrista estaba en pos de una apertura democrática. Una de las estrategias de ese sexenio fue la inserción de mujeres sobresalientes, como la misma Castellanos, en unos pocos ámbitos de la vida social y cultural en México, que no en la política y mucho menos en la economía.²⁶²

Herder hace del genio el individuo que introduce nuevas fuerzas en su grupo y en la Historia por medio de la creación, con lo que trasgrede y redirige su tradición. Esto lo convierte en un ser revolucionario. Si bien queda ligado a un grupo, y por tanto puede ser usado como vanguardia, en el sentido bélico de la palabra, su carácter innovador no quedaría comprometido. Como en el caso de Beethoven, quien apoya y consolida la imagen del hombre burgués que consigue su libertad y la inmortalidad en el acto heroico, así también debe suceder con Rosario Castellanos.

²⁶¹ *Ibidem*, pp. 291-292.

²⁶² Maricruz Castro Ricalde, "Mujer que sabe latín. Rosario Castellanos y el Ensayo" en *Rosario Castellanos, perspectivas críticas. Ensayos inéditos*, p.180.

Mujer que sabe latín... innova en la tradición ensayística latinoamericana por la forma de llevar a cabo su tema. Al igual que su tesis, *Sobre cultura femenina*, éste ensayo introduce la perspectiva de género. El trabajo de Castellanos desarrollado en el *Excelsior*, y luego recopilado (no sin correcciones y aumentos) supone la inauguración en México del *ensayo de género*. Así lo asegura Maricruz Castro Ricalde:

La rica y larga tradición masculina dentro del género ensayístico en México registró un quiebre temático con la entrada de Rosario Castellanos al mundo del periodismo y la literatura. En *El uso de la palabra*, se trasluce cierto afán de provocación al intentar colocar sobre la mesa de debate público, temas como los movimientos de liberación femenina, la imposición social de la maternidad, el control de la natalidad y la píldora anticonceptiva la comparación de la virgen de Guadalupe con la Malinche, la soltería. Va contracorriente de los tópicos “importantes” como los relativos a los proyectos políticos y sociales del país, pues dentro de éstos no solía incluirse perspectivas de esa naturaleza.

En *Mujer que sabe latín*, Castellanos practicaría el llamado “ensayo de género” en las dos vertientes acuñadas por Pratt: en “forma de enumeraciones históricas de mujeres ejemplares y sus contribuciones a la historia y la sociedad [...] y el comentario analítico sobre la condición espiritual de las mujeres.” En ambos casos construye modelos femeninos alternos; desea normalizar las ideas en torno de la inteligencia y los talentos de las mujeres; hila un discurso en forma transversal para asentar una perspectiva e continuidad, dentro de la cual las barreras geográficas y temporales no son tales; sitúa en la atención de los lectores temas muchas veces despreciados por la crítica académica como lo es la cultura popular (la novela policiaca y los textos de Agatha Christie y Patricia Highsmith; la novela rosa y los de Corín Tellado).²⁶³

A pesar de esto, la obra de Castellanos tendría que suponer una innovación, no sólo en aspectos formales como el mencionado ya, sino también sociales. El libro comienza con el ensayo titulado “La mujer y su imagen” cuyo

²⁶³ Maricruz Castro Ricalde, *op. cit.*, pp.192-193.

cuestionamiento central es la exclusión de la mujer en la Historia a partir del dominio masculino de lo que ella debe ser caracterizándola como mito. Castellanos comienza con estas palabras en diálogo con Simone de Beauvoir:

Simone de Beauvoir afirma que el mito implica siempre un sujeto que proyecta sus esperanzas y sus temores hacia el cielo de lo trascendente. En el caso que nos ocupa, el hombre convierte a lo femenino en un receptáculo de estados de ánimo contradictorios y lo coloca en un más allá en el que se nos muestra una figura, si bien variable en sus formas, monótona en su significado. Y el proceso mitificador, que es acumulativo, alcanza a cubrir sus invenciones de una densidad tan opaca, las aloja en niveles tan profundos de la conciencia y en estratos tan remotos del pasado, que impide la contemplación libre y directa del objeto, el conocimiento claro del ser al que ha sustituido y usurpado.²⁶⁴

Al crear la imagen de la mujer como mito el hombre la excluye de la historia de tal manera que se presenta como un ser extraño. El carácter ficticio del mito se establece como una máscara que se tomará por rostro verdadero, como fundamento del ser de la mujer. El poder de este acto consiste en darle un lugar a la mujer. Así se les confina a un sitio que ellas mismas aceptarán en tanto que la ficción del mito se oculta.

El creador y el espectador del mito ya no ven en la mujer a alguien de carne y hueso, con ciertas características biológicas; fisiológicas y psicológicas; menos aún perciben en ella las cualidades de una persona que se les semeja en dignidad aunque se diferencia en conducta, sino que advierten sólo la encarnación de algún principio, generalmente maléfico, fundamentalmente antagónico.²⁶⁵

El acto masculino es la dominación de la mujer, y ésta es el adversario que no se puede aniquilar por su carácter necesario. De manera que, para mantener el

²⁶⁴ Rosario Castellanos, *Mujer que sabe latín...*, p.9.

²⁶⁵ *Ibid.*

dominio, al ser sometido se le debe llevar a un plano extramundano y por tanto extrahistórico. La mujer aparece como todo lo contrario a lo humano y al hombre. Lo uno con lo otro se identifican y la mujer es despojada de su humanidad. En este despojo se mantiene una postura ambivalente, ya sea haciendo de la mujer una diosa o un ser endemoniado, cuya finalidad es la misma, la ignorancia del ser de la mujer como humano.

Así, la mujer, a lo largo de los siglos, ha sido elevada al altar de las deidades y ha aspirado el incienso de los devotos. Cuando no se la encierra en el gineceo, en el harén a competir con sus semejantes el yugo de la esclavitud; cuando no se la confina en el patio de las impuras; cuando no se la marca con el sello de las prostitutas; cuando no se la doblega con el fardo de la servidumbre; cuando o se la expulsa de la congregación religiosa, del ágora política, del aula universitaria.²⁶⁶

Esta ignorancia de sí expresada en la expulsión de la Historia (como el hacer del humano sobre el mundo) le deja presa del hombre, aquel le dice como es su ser y la mantiene cautiva, por medio de la exaltación o el rechazo, desde tres ámbitos: estético, ético e intelectual. En éstos tanto cuerpo como mente quedan presos y dependientes uno del otro.

En el ámbito estético se exaltará la belleza de la mujer. Adquiere así su gran cualidad y es llamado el sexo bello; de no cumplir con esto una mujer queda malograda. Por si fuera poco, es el hombre quien impone los cánones. El resultado es la disminución de las facultades corporales. Los músculos se atrofian, el esternón no se expande por el corsé, los pies se deforman con los tacones, zapatos que impiden una libre movilidad:

Supongamos, por ejemplo, que se exalta a la mujer por su belleza. No olvidemos, entonces, que la belleza es un ideal que compone y que impone el hombre y que, por extraña coincidencia, corresponde a una serie de requisitos que, al satisfacerse, convierten a la mujer que los encarna en una inválida, si es

²⁶⁶ *Ibidem*, p.10.

que no queremos exagerar declarando, de un modo mucho más aproximado a la verdad, que en una cosa.²⁶⁷

Por el contrario la ropa y apariencia del hombre le permite moverse con libertad, salir a la calle. Castellanos establece como otra consecuencia de hacer de la mujer el sexo bello el encierro, pues la piel de las mujeres no puede quedar expuesta a las inclemencias de los rallos del Sol.

Castellanos continúa, no sin su característica ironía, con la mitología femenina al ámbito ético. En este se pretende domar la fuerza oscura que es la mujer reduciéndola a la impotencia.²⁶⁸ El artificio del hombre será la pureza y el desconocimiento de las *cosas del mundo*. La filósofa retoma de Virginia Woolf el vocablo “el hada del hogar”.²⁶⁹ Ésta se caracteriza por la falta de egoísmo, es encantadora y siempre servicial. Se sacrifica por los otros. Sobre todo, es pura. Castellanos se pregunta por lo que esto significa:

¿Qué connotación tiene la pureza en este caso? Desde luego es sinónimo de ignorancia. Una ignorancia radical, absoluta de todo lo que sucede en el mundo, pero en particular de los asuntos que se relacionan con “los hechos de la vida” como tan eufemísticamente se alude a los procesos de acoplamiento, reproducción y perpetuación de las especies sexuadas, entre ellas la humana. Pero más que nada, ignorancia de lo que es la mujer misma.²⁷⁰

La pureza es la ignorancia del cuerpo y sus posibilidades. Por tanto, la sexualidad es un misterio para la mujer que termina con el advenimiento del marido, quien enseña cómo ella debe sentirse. El cuerpo es para el otro; la

²⁶⁷ *Ibid.*

²⁶⁸ *Ibidem*, p.12.

²⁶⁹ La cita de Castellanos a Woolf es la siguiente “Es extremadamente comprensiva, tiene un encanto inmenso y carece del menor egoísmo. Descuella en las artes difíciles de la vida familiar. Se sacrifica cotidianamente. Si hay pollo para la comida, ella se sirve del muslo. Se instala en el sitio preciso donde atraviesa una corriente de aire. En una palabra, está constituida de tal manera que no tiene nunca un pensamiento o un deseo propio sino que prefiere ceder a los pensamientos y deseos de los demás. Y sobre todo -¿es indispensable decirlo?-, el hada del hogar es pura. Su pureza es considerada como su más alto mérito, sus rubores como su mayor gracia.” Rosario Castellanos no da la referencia de la obra de donde toma la cita. *Ibidem*. p. 13.

²⁷⁰ *Id.*

maternidad lo confirma. Castellanos no renegará de la maternidad, sino de que se postule como realización femenina y que se suponga un instinto natural que cancela la individualidad de la madre. Continúa la filósofa:

Como por arte de magia en la mujer se ha desarraigado el egoísmo que se suponía constitutivo de la especie humana. Con gozo inefable, se nos asegura, la madre se desvive por la prole. Ostenta las consecuentes deformaciones de su cuerpo con orgullo; se marchita sin melancolía; entrega lo que atesoraba si pensar, oh no, ni por un momento, en la reciprocidad.²⁷¹

Tanto la estética como la ética, centradas en el cuerpo principalmente, se conjugan con el acceso a la educación formal. La mente femenina debe permanecer vacía. Es algo que resulta una consecuencia obvia: “Si la ignorancia es una virtud, resultaría contradictorio que, por una parte, la sociedad la preconizara como obligatoria y, por la otra, pusiera los medios para destruirla.”²⁷²

La mujer es desplazada de la educación pública como resultado de lo que se espera que sea según el mito que le construye una imagen. El mito se levanta en torno a las capacidades intelectuales femeninas. Castellanos vuelve a revisar lo que dicen los filósofos (Santo Tomas, Schopenhauer, Weininger y Simmel y otros). Según éstos, la fisionomía femenina le hace incapaz de la razón. En este punto la escritora parece no poder continuar y apela a la capacidad de la mujer de ser libre, de elegirse a sí misma como objeción y provocación:

Con una fuerza a la que no doblega ninguna coerción; con una terquedad a la que no convence ningún alegato; con una persistencia que no disminuye ante ningún fracaso, la mujer rompe los modelos que la sociedad le propone y le impone para alcanzar su imagen auténtica y consumarse –y consumirse- en ella.
[...]

La hazaña de *convertirse en lo que se es* (hazaña de privilegiados sea el que sea su sexo y sus condiciones) exige no únicamente el descubrimiento de los rasgos esenciales bajo el acicate de la pasión, de la insatisfacción o del

²⁷¹ *Ibidem.* p. 15.

²⁷² *Ibidem.* p. 16.

hastío sino sobre todo el rechazo de esas falsas imágenes que los falsos espejos ofrecen a la mujer en las cerradas galerías donde su vida transcurre.

[...]

Pero hubo un instante, hubo una decisión, hubo un acto en que la mujer alcanzó a conciliar su conducta con sus apetencias más secretas, con sus estructuras más verdaderas, con su última sustancia. Y en esa conciliación su existencia se insertó en el punto que le corresponde en el universo, evidenciándose como necesaria y resplandeciendo de sentido, de expresividad y de hermosura.²⁷³

Podemos contestar que la inclusión de la obra de Castellanos a la colección Sepsetentas resulta ser perjudicial para las intenciones del gobierno. Si se buscaba apaciguar los movimientos feministas con la apariencia de la inclusión, la pluma de Castellanos demolió con su ironía esas intenciones. *Mujer que sabe latín...* es una obra que divulga el trabajo de otras mujeres para que sirvan de ejemplo de insurrección, levanta una crítica que despeja la indiferencia y llama a la acción de las mujeres.

3.3.6 El legado de Rosario Castellanos

A lo largo de este breve recorrido por la obra de figura de Rosario Castellanos en busca del genio herderiano en nuestro país, hemos mencionado ya que encontramos en ella un individuo que con su obra reproduce y produce el papel de la mujer mexicana al quedar situada entre las sufragistas y las feministas de los setentas. Sin duda el legado de Castellanos puede ser abordado desde distintos puntos de vista: la edición de sus obras en nuestro país, en el extranjero y en distintos idiomas, los centros culturales o escuelas que llevan su nombre (p. ej. la librería del Fondo de Cultura Económica o la biblioteca del Centro de Investigaciones y Estudios de Género de la UNAM), la reciente película *Los adioses* de Natalia Beristáin (2018), las de estatuas y monumentos erigidos a su persona; los premios que se otorgan con su nombre (p. ej. *el Premio Internacional*

²⁷³ *Ibidem*. pp. 17 y 18.

de *Novela Breve Rosario Castellanos* que otorga el gobierno del estado de Chiapas desde 1996).

Su literatura es prolífica. Llegó a cultivar una gran diversidad de géneros literarios de manera excepcional cada uno de ellos. Su obra está compuesta por tres novelas: *Balún Canán* (1957), *Oficio de Tinieblas* (1962), *Rito de iniciación* (1996); dos obras de teatro: *Tablero de damas, pieza en un acto* (1852) y *El eterno femenino* (1975); tres cuentos: *Ciudad real* (1960), *Los convidados de agosto* (1964) y *Álbum de familia* (1971); nueve poemarios: *Trayectoria del polvo* (1948), *Apuntes para una declaración de fe* (1948), *De la vigilia estéril* (1950), *El rescate del mundo* (1952), *Presentación al templo* (1951), *Al pié de la letra* (1959), *Salomé y Judith: poemas dramáticos* (1959), *Lívica luz* (1960), *Materia memorable* (1960); y quinientos diecisiete ensayos. En su época llegó a ser la escritora más exitosa y reconocida. Fue galardonada con el Premio Chiapas en 1958, el Premio Xavier Villaurrutia en 1960, el Premio Sor Juana Inés de la Cruz (1962), El Premio Carlos Trouyet de Letras en 1967 y el Premio Elías Sourasky en (1972). Por ello es considerada la primera mujer mexicana que puede dedicarse de lleno a las letras. Es el caso de Aralia López González:

Por toda esta producción en el campo de la literatura mexicana, así como en la docencia y su crítica literaria, hoy se le reconoce como la primera mujer en el país que se reveló como escritora profesional; es decir, como mujer dedicada de tiempo completo al ejercicio de las Letras.²⁷⁴

Por tal razón, su legado como escritora no queda en entredicho. En cuanto al impacto de su obra como reorganización de fuerzas, hay que leer a las propias feministas para dejar patente el legado de Rosario Castellanos. Graciela Hierro hace de la filósofa la madre del feminismo mexicano contemporáneo:

<Cómo podemos nosotras, en tanto que mujeres, traducir nuestra experiencia en conocimiento, y en esa forma desafiar nuestra opresión sin al mismo tiempo

²⁷⁴ Aralia López González, *op. cit.*, p. 85.

construir una teoría sobre la opresión misma, sus causas, consecuencias y superaciones de ese estado de cosas.> [cita a Rosario Castellanos]

Lo anterior es evidencia de una preocupación epistemológica, ética, política y científica. Con base en estas consideraciones, la investigación feminista ha venido a cambiar la naturaleza de la academia durante los últimos treinta años.

Los análisis feministas de las distintas disciplinas, como hace Rosario Castellanos de la escritura, se iniciaron bajo la óptica sobre la exclusión social, política e institucional que sufren las mujeres. Rápidamente progresaron las investigaciones hacia planteamientos radicales de las presuposiciones y los valores de cada área de estudio.

Así florece la cultura femenina, escrita en lengua materna, que Rosario avizoró, tal como los marinos ingleses intuyeron a la serpiente marina.

Es por ello que para mí, Rosario Castellanos es la madre y maestra del feminismo contemporáneo en nuestro país.²⁷⁵

Blanca Ansoleaga comparte la misma opinión que Hierro en cuanto que la escritora es la mujer que comienza una cultura femenina al crearla con su obra: “Rosario Castellanos se adelanta a su época y con su tesis produce un texto filosófico que le permite, por tanto, ser creadora de cultura.”²⁷⁶

Con ello contestamos a la pregunta de unas líneas arriba: la obra del Genio es siempre innovadora en lo formal y revolucionaria en lo social. Quizás después de algún tiempo puede ser usada como un mecanismo para mantener un grupo en el poder. Sin embargo, esto va en detrimento de la obra misma. Recordemos que para Herder la individualidad debe cumplirse en su actualidad y ser autorreferencial, y por lo tanto la imitación del otro contemporáneo o pasado (como critica el filósofo alemán al clasismo francés y el respeto a las reglas griegas del teatro) es un síntoma de decadencia. Si se conservara incuestionable un Genio o su obra, el efecto sería la imposibilidad de nuevas creaciones. Vuelvo a citar el pasaje de Herder:

²⁷⁵ Graciela Hierro, *op. cit.* p. 37.

²⁷⁶ Blanca L. Ansoleaga, “Ser mujer como otro modo de ser” en *Rosario Castellanos de Comitán a Jerusalén*, p. 57.

Ningún monumento humano puede perdurar en la tierra en su integridad ya que, erigido por la corriente de las generaciones en el tiempo y ara el tiempo, se hace perjudicial para la posteridad tan pronto como obstruye u obstaculiza nuevos esfuerzos [...] Cada actor tiene que abandonar tarde o temprano la escena y pudiendo serle indiferente lo que la posteridad decida hacer de su obra, hasta repugnaría a un espíritu bien nacido que las generaciones venideras adoraran con inercia estúpida su legado en vez de lanzarse a nuevas empresas. Él, por su parte, se alegra de este renovado esfuerzo, pues de este mundo no se llevó consigo más que su vigor redoblado, el abundante fruto interior de su humano batallar.²⁷⁷

De esta manera, Rosario Castellanos se convierte en una creadora de nuevas formas humanas. El cuestionamiento al ser de la mujer le pone en camino de la creatividad más exigente; su vida por completo está en entre dicho. Herder ve al Genio como aquel individuo que trasgrede su tradición por medio del acto creativo y con ello introduce nuevos fines y valores a su Pueblo. Castellanos es un ejemplo claro de esto, pues transforma la imagen de la mujer y las posibilidades que la cultura mexicana le imponía. Innova en el pensamiento feminista Con ello no sólo impacta en su cultura, también en una corriente de pensamiento que antes que ella tenía ya un siglo y medio de inaugurarse. De igual manera es pionera en el *ensayo de género* y poetiza, destacando como una artista inteligente y de vanguardia. Podemos concluir que Rosario Castellanos es una fuerza creadora de una nueva *Humanität*.

3.4 El genio como sujeto de la historia

Hemos visto en la teoría del genio de Herder el papel social que cobra el arte cuando la mirada se posa sobre lo meramente humano, es decir, el mundo en el que se habita. La consecuencia de ello es que la obra de arte deja de representar una verdad que se obtiene por correspondencia con una entidad extrahumana y se adscribe dentro de un sistema de valores y fines colectivos, cerrándolo como una pieza que se corresponde con el pueblo, el genio creador, la naturaleza

²⁷⁷ IFHH, pp. 265-266.

humana como fuerza creativa y la Historia. El último elemento de este tetrápode es el que resulta más interesante.

El genio es el individuo que trasgrede su tradición retroalimentándola con lo nuevo. Esto nuevo que introduce el genio se transforma en forma de vida por su vínculo con las aspiraciones de un grupo. Los demás individuos se reconocen en esos fines y valores y orientan su forma de sentir, de pensar, de actuar con forme a ellos. La obra cobra así el papel coercitivo entre los individuos de un pueblo. Para ello el genio debe realizar uno de los actos creativos más efectivos, transformar la identidad o reafirmarla como nunca antes que él mediante la obra. Ello supone una traducción de fuerzas pujantes que anteriores a él se manifestaban parcialmente o la introducción de nuevas fuerzas en el fluir previo. Este acto de innovación le sería posible por su poder creativo y su individualidad. Esto supone el logro de la libertad como esfuerzo creativo en el que la naturaleza humana se satisface a sí misma. De esta forma el genio se convertiría en Sujeto de la Historia al determinar con su obra el actuar de un grupo en un momento determinado.

Admitimos el reconocimiento de la fuerza creadora del individuo en el genio como quien transforma los valores de su cultura. Con los ejemplos de Beethoven y Rosario Castellanos se ha podido ver la relación entre el genio y un momento específico en la vida de un pueblo. El primero representa la consolidación del artista que reafirma su individualidad en la historia como héroe de la revolución, que con su esfuerzo transforma el mundo y lleva la libertad a sus semejantes. La segunda, al cuestionar quién crea la cultura y la historia, introduce una nueva vía para la liberación femenina en la distinción de los géneros. Es la mujer que se cuestiona su feminidad y se propone vivirla de manera distinta para llegar a ser creadora de cultura. Es indudable, pues, que el genio posee un poder creativo superior. Sin embargo, ¿qué sucede con los artistas que no impactan en la historia? Por esta razón dejarían de ser genios en términos herderianos. A este respecto, podríamos objetar que si bien en ambos ejemplos se cumple la introducción de nuevas formas de vida en la historia, no podríamos excluir a otros artistas ejemplares que no logran la genialidad así entendida. Esto demanda la

búsqueda de un concepto de genio que lo excluya de su relación con la historia, o bien, admitir que no todos los seres humanos brillantes son genios.

De igual forma admitimos el poder coercitivo de la obra en un grupo social. La obra de arte logra unir a las personas en un mismo sentir, expresa valores que son aceptados o rechazados, reproducidos o transformados en la posteridad. Sin embargo, esto presenta dos problemas. Por un lado, Herder plantea este papel en una relación entre la obra y una tradición; por el otro, que se supondría una transparencia entre las intenciones y lo expresado en la obra.

En cuanto a lo primero, la identidad se daría de manera exclusiva con quienes forman parte de esa tradición. Herder coloca a ésta como producto de los pueblos. Así, sólo miembros de ese pueblo podrían identificarse con la obra. No obstante, podemos observar que hay obras que trascienden a los pueblos. Un ejemplo de ello es el mismo Beethoven. La *Novena sinfonía* toca a quien la escucha sin importar si quiera que se hable el idioma en el que el himno a la alegría está cantado. Podríamos resolver esto si admitiéramos que la tradición se forja más allá de los pueblos. En este caso hablaríamos de una tradición occidental que en la actualidad expande su influencia ¿qué pasa entonces con el pueblo? Si bien Herder admite que entre los grupos puede darse una comunicación recíproca como vimos en el capítulo segundo, también admitiría un dominio a través de las ideas, como en el caso de la imitación mencionada también en el segundo capítulo. Tendríamos que admitir que el desarrollo autónomo de un grupo, su tradición, y por tanto, sus valores y fines plasmados en la vida de sus integrantes, es un planteamiento ideal que no se cumple sino sólo en los pueblos que han podido extender su poder sobre otros, marcando los cánones.

Herder supone que hay una claridad entre lo expresado en la obra y las intenciones que se guardan al producirla. Lo que el artista ha querido expresar se manifestaría sin intermediarios con quienes contemplan la obra. Sin embargo ¿cómo podemos estar seguros de que los efectos de la obra son fidedignos? Al revisar el papel que tuvo la música de Beethoven en la celebración de la reunificación alemana hemos visto que ésta fue usada con distintos propósitos a lo largo del siglo veinte, y en especial notamos la ambigüedad de la obra frente a

estos usos. De esto podríamos concluir que el arte podría ser utilizado con fines propagandísticos enajenantes, y por tanto el genio no sería sino un miembro más de su comunidad a merced de las relaciones de poder. En este punto, con Rosario Castellanos se ha visto el carácter revolucionario de la obra sin importar las intenciones ajenas a ella de grupos de poder. Tomemos el caso de que un individuo produzca algo que en apariencia es revolucionario, innovador, lo que genere la filiación de un buen número de personas. Podemos pensar en todas las canciones que incitan a la libertad escritas en la década de los sesentas, pero que no pasan de los sentimientos inmediatos que se despiertan al escucharlas. Esto podría deberse a la distancia temporal entre generaciones de quienes las crearon hace décadas y quienes ahora las escuchan. Mientras que en su lanzamiento esa música pudo mover a la gente a actuar, quizás hoy sólo sirvan para un grupo de individuos que no quieren escuchar su época. Pensemos en la relación que guardamos con la década de los sesentas y la actual. Aun así, tampoco explicaría eso una intención ajena de control de masas a través de la obra, la que, por sí solo, podría expresar todo lo contrario.

Esto sólo podría ser librado si entre la simulación y el genio existiera una distancia dada por el efecto que la coherencia de la obra con el momento histórico brindaría, como si los valores y fines expresados en la obra pudieran manifestar su sinceridad por sí solos. Sin embargo, se necesitarían criterios de distinción que nos ayuden a determinar si la obra es una simulación o no. Esto haría demandar a la obra ser comparada con dichos criterios para verificar su veracidad histórica en términos de coherencia, lo que supone que los efectos de la obra en los fines perseguidos por un grupo no son suficientes; por otro lado, con esto se impondrían criterios ajenos a la obra, lo cual sería inadmisibles para Herder puesto que la obra es autoreferencial.

Planteamos en la primera parte de este capítulo que el actuar del genio se encontraría limitado por su actualidad, lo cual es compatible con la teoría herderiana de la heterogonía de los fines. Con ello se reduce la responsabilidad del creador respecto de los efectos de su obra, y también así, los efectos mismos. Esto quiere decir que el impacto de un genio tendría que medirse en un campo

determinado; de ser así ¿seguimos hablando de historia? Parece ser que Herder podría dar lugar a la microhistoria; pero con ello surge otro problema, el del hecho histórico. Si el impacto de un genio está reducido a un lugar y tiempo tan específico (en cuanto a su responsabilidad sobre los efectos, lo que nos permitiría hablar de un Sujeto de los mismos como ser que los determina según una intención clara), tendremos que preguntar ¿qué hace a un hecho histórico, ser tal? Parece ser que la respuesta está en el pueblo. Llamáramos un hecho histórico a aquel que transforma la vida de un pueblo. Así, el genio tendría que generar esos hechos. Sin embargo, el problema continúa ¿qué tanto debe impactar la obra para que sus efectos sean llamados un hecho histórico? Con los ejemplos de Beethoven y Castellanos observamos que los efectos de lo producido por el genio se extienden por generaciones. En estos casos no es difícil admitir que el genio ha impactado en la historia.

Aún resuelto lo anterior, el genio estaría inmerso en un mar de fuerzas, todas actuando para determinar el rumbo de la historia. En el segundo capítulo hemos visto que tanto pueblo e individuo pueden llegar a ser sujetos al actuar libremente, o bien, dejarse llevar por la causalidad. Esto abre el campo de la historia a la interacción de muchos sujetos. De igual forma, a la inexistencia de sujetos y la prevalencia de un destino ciego en tanto que los seres humanos no actúan libremente sobre sus circunstancias. Así entonces, podemos admitir que el genio sí llega a ser sujeto de la historia; pero que se encuentra en pugna con otros sujetos; así como la falta de garantías sobre los efectos, ya sea que un grupo manipule la intención original de la obra o ésta se olvide en el tiempo.

Conclusiones Generales

En este trabajo hemos planteado la pregunta ¿quién es el sujeto de la historia? para ello acudimos al pensamiento de Johann Gottfried Herder, concentrándonos en la obra *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* [1784]. En ella encontramos un planteamiento de la historia que rompe con una concepción del progreso como un vector que apunta hacia un solo fin. De igual forma, rompe con la necesidad de un solo sujeto que dirige los hechos de la historia. A pesar de la ruptura que esta propuesta supone, Herder afirma el sentido del acontecer histórico. Nos ha parecido que dentro de la concepción herderiana de la historia, el sujeto presenta problemas y resoluciones interesantes. Así, hemos revisado la figura del genio como el individuo que logra trasgredir sus circunstancias e impacta sobre ellas de forma creativa. Las conclusiones a las que hemos llegado se presentan según la exposición de las preguntas de los tres capítulos de la tesis.

En el primer capítulo nos preguntamos ¿qué es la historia? Hemos observado que para Johann Gottfried Herder ésta es el resultado del avance de las fuerzas (*Kräfte*) de la naturaleza, mismas que generan los cuerpos. Estas fuerzas son la substancia divina que compone lo mental y lo corporal, siendo cada una de estas sólo formas de organización de las fuerzas. Así, al tomar forma éstas en un orden específico que puede ser un cuerpo-mente, se determinan las posibilidades de actuar de dicho cuerpo. En el caso del ser humano, el cuerpo-mente le predispone a la historia. El ser humano es la criatura que expresa el orden más perfecto en el avance de las fuerzas, por tanto, el avance de éstas no puede continuar hacia un cuerpo distinto; sin embargo, las fuerzas no pueden detener su avance ascendente. El resultado es que ese cuerpo-mente, es decir el humano, debe constituirse autocreador para encarnar en sí y desde sí el ascenso de las fuerzas. Esto es la Historia, que se objetiva en la naturaleza humana como palingenesis. Como consecuencia, el ser humano necesita de la cultura para desarrollarse.

En este desarrollo encontramos un progreso que no es uniforme ni lineal. La naturaleza ha dotado con todas sus facultades al ser humano, por tanto, aquel alcanza los fines que en su cuerpo ha colocado la naturaleza. Así entonces, en todas las épocas se alcanzarán los fines que las circunstancias permitan como

puntos culmen de una imagen de humanidad planteada en una cultura. Esto es la *Humanität*. La *Humanität* por tanto no debe entenderse como un ideal trascendente, sino como un logro inmanente del esfuerzo liberador de la humanidad.

Con el logro de la *Humanität* se alcanza el fin de la Historia, el cual es posible de ser alcanzado a cada momento y no queda reservado para el final de los tiempos. Cada vez que se alcanza el fin, el ser humano sabe lo que puede. La Historia toma con ello un aspecto didáctico. Los saberes que el logro de la *Humanität* en distintas épocas trae consigo dependen de una discontinuidad de la memoria, en la que el olvido juega un papel importante, así como la reinterpretación. No obstante, el momento actual cuenta con todo lo necesario para que quienes viven en él puedan llegar a su posibilidad más alta.

La consecuencia de este proceso de rupturas, continuidades e innovaciones que el devenir de las fuerzas en su esencial dinamismo tiene por resultado un énfasis en el momento actual. El peso de éste es que en él se puede lograr la *Humanität* en la heterogonía de fines; una decisión, una omisión... actual, pueden llevarnos a lo más alto o a lo más bajo; condenar siglos de esfuerzo humano al olvido o manifestar el logro de todas las aspiraciones. Así también, el significado de nuestras acciones sólo puede ser medido en su contexto; más allá de él, éste queda en manos de quienes lo toman y lo reinterpretan.

Una vez planteado esto, hemos pasado a contestar la pregunta en el segundo capítulo ¿quién es el sujeto de la historia? Herder habla continuamente del paso de la providencia por la historia, lo cual hace suponer que Dios es el sujeto de la misma. Para determinar esto indagamos en la idea de Dios y encontramos que no es un sujeto. Herder concibe a Dios como una substancia, como una fuerza que da origen al universo, al conservar el orden en su propio proceder (de lo contrario no habría cuerpos) y constituyendo substancialmente a las cosas. Esto supone que todo existe en Dios y que por lo tanto éste es infinito, al ser infinito no puede ser persona pues la individualidad supone el límite de ésta. Dios no es un individuo; pero es inteligente. Esta inteligencia es comprendida como el actuar ordenado y regular de las fuerzas y que Herder llamará providencia. Así entonces,

la providencia es la legalidad de la naturaleza que se expresa en los cuerpos como destino, es decir, como las posibilidades a las que ese cuerpo está abierto. Así la providencia en el ordenamiento de fuerzas que componen a la araña, le determina a hacer telarañas y habitar en ellas. En el caso del ser humano, le determinará a hacer historia, lo que significa que el ser humano es libre desde una perspectiva negativa, no está sujeto a instintos tan fuertes como el de los animales, y a una libertad positiva, debe incrementar sus fuerzas creativas para no estancarse en la repetición o en la imitación.

Por tanto, el ser humano puede ser el sujeto de la historia. Esta subjetividad se expresa desde el pueblo y/o el individuo. El pueblo forma a los individuos, les da una imagen de humanidad, que son los fines y valores que se establecen en las tradiciones en todas sus formas, ya sean vestido, arte, instituciones. El individuo debe tener la capacidad de asimilación, y no solo de imitación, para poder aprender la cultura que le es transmitida. Sin embargo, una vez que toma las bases, puede caer en la imitación y no llegar a transformar su tradición.

Hemos pasado así al tercer capítulo para responder ¿qué es el genio? Concluimos que el genio es quien logra, mediante la libertad, entendida como el acto creativo de incrementa las fuerzas humanas, transformar su tradición. Con ello el genio hace patente un sentir general, el de su pueblo, revelando nuevas posibilidades de su propia tradición por las que los otros pueden reconocerse.

Sin embargo, también hemos planteado las dificultades que este modelo presenta. Herder da lugar a la existencia de diversos sujetos actuando en la Historia, ya sean pueblo o individuos. De igual forma, se da la posibilidad de que ninguno de éstos ejerza su subjetividad en tanto que no actúen de manera libre (en los términos herderianos puestos en el capítulo dos) y sus acciones formen parte de una inercia de fuerzas. Por tanto, no siempre la historia sucede de acuerdo a la intención de uno o más sujetos, sino que acontece de acuerdo al azar o destino. Con esto tenemos que admitir que existe un tercer elemento en el rumbo de la Historia. Si de por sí resulta complejo pensar el rumbo de la humanidad como un campo en el que actúan diversos agentes, cada uno con una intención distinta y en muchos casos opuestas entre sí, admitir que por momentos

estos agentes seden su libertad para que el mismo campo de la historia, como campo de fuerzas, se autorregule, hace complicado sostener la existencia de sujetos mismos, sean uno o múltiples. No obstante, dado que Heder concibe la individualidad como un proceso en el que se alcanza la libertad, en esto cabe la posibilidad de llegar a ser sujeto de las propias circunstancias.

En cuanto al genio, se ha admitido su poder creativo; sin embargo, se ha puesto en tela de juicio si esto basta para modificar la historia, así como el alcance de los efectos. El genio sin duda ejerce una creatividad desbordante sobre el mundo y sus semejantes. Es imposible no reconocerlo, sobre todo cuando se tiene la experiencia de crear en la que el mundo parece resistirse a la voluntad individual. El genio logra sobreponerse a ello y a su tradición. Al admitir su poder creativo, se admite también su influencia sobre los otros. Podemos ver cómo artistas geniales introducen formas nuevas en su disciplina, siendo imitados por artistas posteriores, o bien, puestos en diálogo con las generaciones venideras. Pero esta influencia sucede en un campo muy específico por momentos. Es decir, podemos aceptar que un artista innova en su gremio, pero no que lo haga sobre el devenir de un pueblo por entero. De esto hay muchos ejemplos. La concepción del genio como sujeto de la historia deja por ello fuera a muchos individuos brillantes. No obstante, en cuanto a los individuos se refiere, debemos decir que genio y sujeto de la historia son conceptos equivalentes. Es decir, si reducimos la noción de genio al artista, éste llega a ser tal si su creación impacta más allá de su gremio. Ejemplo de ello también tenemos y hemos dado dos. Tanto en el caso de Rosario Castellanos como de Ludwig V. Beethoven, el individuo creador trasgrede su tradición, la transforma, no sólo innova en el ámbito formal sino que los valores y fines expresados en la obra también son una innovación; por lo que resulta revolucionario con respecto de su entorno en general.

De igual forma, hay individuos que impactan sobre su Pueblo sin ser artistas. Tal es el caso de políticos, militares o dirigentes carismáticos como los sacerdotes o chamanes; personas que se encuentran en una posición de poder sobre sus connaciones que toman decisiones importantes para el rumbo de sus pueblos y el de los otros. Tendríamos que admitir que ellos también son Sujetos de la Historia

en el caso de que demuestren ser más que individuos en circunstancias extraordinarias y ser productores de dichas circunstancias, para lo cual es preciso admitir que ellos también son seres creadores, y con ello, expandir la noción de creación más allá del arte. Aunque no hemos indagado en esta posibilidad, podemos afirmar que Herder la admitiría.

También, la influencia del genio en muchos casos va más allá de un tiempo y un pueblo. Se ha planteado que para Herder la obra pierde su poder original y puede quedar como ejemplo, sirviendo así para la producción de nuevas ideas, pero que éstas quedan lejos de la intencionalidad de su creador. Esto no es problemático para Herder, sino un signo de una creación fructífera. Pero si en la reivindicación de una obra deberemos admitir que el genio ya no juega el papel de agente, que queda a merced de los otros quienes le interpretan, debemos admitir que su papel como Sujeto de la Historia queda restringido a una temporalidad que comienza con el momento preciso en el que realiza su acción, y se extiende hasta donde las circunstancias lo permitan.

El genio es el individuo que se convierte en sujeto de la historia; no hay tal sin este logro. La posibilidad de ser sujeto se encuentra en que la historia es la autocreación del ser humano. De manera que se es Sujeto de ella cuando se es autocreador.

Fuentes consultadas

Obras de Herder:

Herder, J. G., *Obra Selecta*, (trad. Pedro Ribas), Madrid, Alfaguara, 1982.

Herder, J. G., *Ideas para una filosofía de la Historia de la Humanidad* (trad. de Rovira Armengol), Buenos Aires, Losada, 1959.

Herder, J.G., *God, some conversations* (trad. Frederick H. Burkhardt), California, Oskar Piest, 1940.

Obras de Rosario Castellanos

Castellanos, Rosario, "La Abnegación, una virtud loca" en *Debate Feminista*, Vol. 6, Centro de Investigación y Estudios de Género, 1992, pp. 287-292.

_____, *Mujer que sabe latín...*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

_____, *Sobre cultura femenina*, México, Ediciones de "América" Revista Antológica, 1950.

Comentadores de la obra de Herder:

Barraza Rodríguez Adriana. *Identidad lingüística y nación cultural en J.G. Herder*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008

Berlin, Isaiah, *Vico y Herder. Dos estudios en la historia de las ideas*, Madrid, Cátedra, 2000.

Cassirer, Ernst, "La eclosión del historicismo. Herder" en *Teoría del conocimiento Vol. IV*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, pp. 265-274.

Contreras Pelaés, Francisco J. *La Filosofía de la Historia de Johann G. Herder*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2004.

Duch, Luís. "Las interpretaciones del mito en Johann Gottfried Herder", en *Mito y Romanticismo*, Blanca Solares (ed.), CDMX, (Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias) Universidad Autónoma de México, 2012.

Mainecke, Friedrich. *El Historicismo y su génesis*, (tred. De Tomas Muñoz Molina y José Mingarro y San Martín), CDMX, Fondo de Cultura Económica, 1943.

Mayos Solsona, Gonçal, *Ilustración y Romanticismo. Introducción a la polémica entre Kant y Herder*, España, Herder, 2004.

Micheal N. Foster (ed.), "Introduction" en *Johann Gottfried Herder: Philosophical Writings*, Estados Unidos (University of Chicago) Cambridge University Press, 2012, pp. VII-XXXV

_____ *Herder and Spinoza*, Estados Unidos, University of Chicago, disponible en <http://philosophy.uchicago.edu/faculty/files/forster/HerSpin.doc>

Marí, Enrique, "Johann Gottfried Herder y el Sturm und Drang" en *Revista Confines*, Buenos Aires, Año 1, N° 2, 1995, pp. 85-102.

Dumont, Louis, "Una variante nacional, I: El pueblo y la nación en Herder y Fichte" en *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna* (Trad. Rafael Tusón Catayud), Alianza Universal, pp. 125-140

Heinz, Marion, "Teorías de la cultura de la ilustración: Herder y Kant" en *Ideas y Valores*, Colombia, N°109, 1999, pp. 119-134.

Ribas, Pedro, "Estudio introductorio: J.G. Herder, la otra ilustración" en *Herder*, Barcelona, Gredos, 2015, pp. IX-XCV.

Velázquez Mejía, Manuel, *Mythos, utopía e ideología: estructura de la historia. Johann Gottfried Herder*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2000

Villacañás Berlanga, José Luís, "Herder y el Sturm und Drang" en *La quiebra de la razón ilustrada: idealismo y romanticismo*, Madrid, Cincel, 1990, pp. 52-67.

Otros comentadores sobre el romanticismo, la ilustración y filosofía de la historia

Arana, Juan, "Entender la libertad" en *Los filósofos y la libertad. Necesidad natural y autonomía de la voluntad*, España, Síntesis, 2005, pp. 51-74.

Berlin, Isaiah, *Las raíces del romanticismo*, Aguilar, México 2000.

Beguin, Alberto, "El Renacimiento renace" en *El alma romántica y el sueño* (trad. Mario Monteforte Toledo), México, Fondo de Cultura Económica, 1954, pp. 78-92.

Carrasco Cónde y Gómez Ramos (eds). *El Fondo de la Historia: Estudios sobre Idealismo alemán y el Romanticismo*, Madrid, Dykinson, 2013.

Carbonell, Charles-Olivier, *La Historiografía*, Fondo de Cultura Económica (Trad. Aurelio Garzón del Camino), México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.

Cassirer, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración* (trad. Eugenio Imaz), México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

Fernández Bravo, Álvaro (compilador), *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*, Buenos Aires, Manantial, 1995.

García del Campo Juan Pedro, "Defender la libertad. Pensar desde la inmanencia" en *Spinoza o la Libertad*, España, Ediciones de Intervención Cultural, 2008, pp. 133-186.

Gode-Von Aesch, Alexander, "El tiempo y la eternidad: el problema de la evolución" en *El romanticismo alemán y las ciencias naturales*, (Trad. Ilse Teresa M. de Brugger), Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947, pp. 94-114.

Gómez, Antonio Ramos. *Reivindicación del Centauro*, Madrid, Akal, 2003.

Jakuszko, Honorata, "The Spinoza inspiration in the late german enlightenment (Spätaufklärung)" en *Studies in Logic, Grammar and Rethoric*, Año 15, N° 28, 2009 pp. 173-188.

Koselleck, Reinhart, "Sobre la estructura antropológica y semántica de Bildung" en *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Madrid, Trotta, 2006, pp. 49-94.

Marquard, Odo, *Dificultades con la filosofía de la historia. Ensayos* (Trad. Enrique Ocaña), España, Pre-textos, 2007

Michel Vovelle, *Introducción a la historia de la Revolución francesa* (trad. Marco Aurelio Galmarini), Barcelona, Crítica, 2000.

Pagden, Anthony, *La Ilustración y sus enemigos. Dos ensayos sobre los orígenes de la modernidad*, (trad. José María Hernández), Barcelona, Península, 2002.

Roldan Panadero, Concha, *Entre Casandra y Clio. Una historia de la filosofía de la historia*, España, Akal, 1997.

_____, “Estudio preliminar: la salida leibniziana del laberinto de la libertad” en *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino, Gottfried Wilhelm Leibniz*, Madrid, Tecnos, 1990, pp. IX-LXXVII.

Rowell, Lewis, “La síntesis romántica” en *Introducción a la filosofía de la música*, Barcelona, Gedisa, 1985. pp. 117-128.

Rudé, George, *La Europa revolucionaria 1783-1815*, España, Siglo veintiuno, 1891.

Safranski, Rüdiger, *Romanticismo: Una odisea del espíritu alemán (2007)* (trad. al castellano de Raúl Gabás), CDMX, Tusquets, 2014.

Solé, María Jimena, “Capítulo X” en *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito*, pp. 327-364.

Todorov, Tzvetan, *El espíritu de la Ilustración* (trad. Noemí Sobregués), Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2008.

Walsh, W. H., *Introducción a la filosofía de la historia* (Trad. Florentino M. Torner), México, Siglo veintiuno, 1983.

Comentadores de la obra de Beethoven

Clark Caryl, “Forging Identity: Beethoven’s “Ode” as European Anthem” en *Critical Inquiry*, Vol. 23, No. 4 (Summer, 1997), pp. 789-807.

Collins, Stephen, *Música Clásica: Cómo identificarla, apreciarla y los principales compositores*, México, Diana, 2003.

Grove, George, *Beethoven y sus nueve sinfonías*, Madrid, Altalena, 1982.

Eugenio Trías, "Ludwig Van Beethoven. Después del estilo heroico" en *El canto de las sirenas, argumentos musicales*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2007, pp. 199-244.

Ludwig, Emil. *Beethoven* (1957) (trad. de José Fernández), Barcelona, Juventud, 1981.

Kelly Elaine, *Composing the Canon in the German Democratic Republic. Narratives of nineteenth-Century Music*, New York, Oxford University Press, 2014.

Rolland, Romain. *Vida de Beethoven* (1903), Mérida, Dante/Quincenal, 1986.

Saied Ahmed Abu Nasar, "From division to Reunification" en *Economic and Political Weekly*, Vol. 25, No. 40 (Oct. 6, 1990), pp. 2242-2244.

Zurletti, Sara, "Beethoven y la teoría de la escucha responsable en la filosofía de TH. W. Adorno" (trad. Jorge Sánchez Iglesias) en *Azafea. Rev. Filos.* Núm. 15, España, Ediciones Universidad de Salamanca, , 2013, pp.113-126.

Zambudio R Luz Elena. Tapia A. Margarita (ed), *Rosario Castellanos de Comitán a Jerusalem*, Tecnológico de Monterrey, CONACULTA, FONCA, México, 2006.

Vargas Martinez, Ubaldo, *Ludwig Van Beethoven*, México, SEP, 1972.

Feminismo y comentaristas a la obra de Rosario Castellanos

Cano Gabriela, "Las mujeres en el México del siglo xx. Una cronología mínima." en *Miradas feministas sobre las mexicanas del siglo XX* [Lamas, Marta, coord.], México, FCE, Conaculta, 2007, pp. 21-75.

_____, "Las feministas en campaña. La primera mitad del siglo XX" en *Dialogo feminista*, No. 4, 1991, pp. 277-278.

Gutierrez Castañeda, Griselda (coord.), *Feminismo en México, revisión histórico-crítica del siglo que termina*, Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género, México, 2002.

Espinosa Damián, Gisela, *Cuatro vertientes del feminismo en México, diversidad de rutas y cruce de caminos*, Universidad Autónoma Metropolitana unidad Xochimilco, México, 2009.

López González, Aralia, "Rosario Castellanos: lo dado y lo creado en una ética de seres humanos y libres" en *Política y Cultura*, Universidad Autónoma Metropolitana unidad Xochimilco, México, núm. 6, primavera, 1996, pp. 77-84.

Molina Petit, Cristina, *Dialéctica femenina de la Ilustración*, Madrid, Anthropos, 1994.

Pol Popovic Karic, Fidel Chavez Pérez (ed), *Rosario Castellanos, perspectivas críticas. Ensayos inéditos*, México, Porrúa, 2010.

Puleo, Alicia, *La ilustración olvidada. La polémica en los sexos en el siglo XVIII*, Madrid, Anthropos, 1993.

Rodríguez Bravo, Roxana, "Los derechos de las mujeres en México, breve recorrido" en *Historia de las mujeres en México*, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, Secretaría de Educación Pública, México, 2015, pp. 269-296.

Valles Ruiz, Rosa María, "Primer congreso feminista de México: los primeros pasos hacia a conquista del sufragio femenino" en *Historia de las mujeres en México*, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, Secretaría de Educación Pública, México, 2015, pp. 245-268.

Quirarte, Vicente "Retrato de Mujer con Ciudad (1851-1957)" en *Historia de las mujeres en México*, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, Secretaría de Educación Pública, México, 2015, pp. 297-235.

Urrutia, Elena, "Rosario Castellanos. Despertar de la conciencia feminista" en *Revista de la Universidad de México*, No. 16, México, UNAM, pp. 75-79, 2005.