Luis Gonzalo Díez

El viaje de la impaciencia

En torno a los orígenes intelectuales de la utopía nacionalista

Galaxia Gutenberg

LUIS GONZALO DÍEZ

El viaje de la impaciencia

En torno a los orígenes intelectuales de la utopía nacionalista

Galaxia Gutenberg

También disponible en eBook

Publicado por:
Galaxia Gutenberg, S.L.
Av. Diagonal, 361, 2.º 1.ª
08037-Barcelona
info@galaxiagutenberg.com
www.galaxiagutenberg.com

Primera edición: enero 2018

© Luis Gonzalo Díez, 2018
© Galaxia Gutenberg, S.L., 2018

Preimpresión: gama, s.l.
Impresión y encuadernación: CAYFOSA - Impresia Ibérica
Carretera de Caldes, km 3, 08130 Santa Perpetua de Mogoda
Depósito legal: 111-2018
ISBN: 978-84-17088-80-4

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede realizarse con la autorización de sus titulares, a parte las excepciones previstas por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear fragmentos de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 45)

Ya todo el árbol de paciencia roto,
corre la nave de temor perdida.

Lope de Vega

Yo mismo llevo algo en mi interior que sé muy bien que no lograré alcanzar nunca, y me hace infeliz que jamás pueda lograrlo ni anunciarlo. Éste es mi simulacro. Todos deberíamos dejar escrito, a nuestra muerte, aquello que siempre tuvimos por una mera farsa o juego de títeres, pero que, por miedo a las circunstancias, nunca pudimos declarar públicamente como tal. Todos nosotros hemos vivido cubiertos de tales mentiras vitales, y seguro que nos hará bien quitárnoslas, a más tardar en el momento en que nos dispongamos a vestir el sudario.

Johann Gottfried Herder

Nota previa

Este libro no es ni pretende ser un estudio sobre el nacionalismo, sino un ensayo interpretativo a propósito de lo que, en la crisis del Antiguo Régimen, el nacionalismo representa en cuanto criterio de legitimidad política. Una lectura inadecuada del ensayo sería estimarlo a partir de la tradición historiográfica que ha revolucionado los estudios sobre el nacionalismo en las últimas décadas. Tradición que, de manera tan sobria y eficaz, resume José Álvarez Junco en el primer capítulo («La revolución científica sobre los nacionalismos») de su *Dioses útiles. Naciones y nacionalismo*.

Mi objetivo, en una clave de historia de las ideas y desde el caso particular de Johann G. Herder, es intentar comprender de qué manera el argumento nacionalista fue utilizado en las batallas de la *Ilustración radical* para deslegitimar el absolutismo. La Ilustración que encarna Herder se habría terminado consolidando como una plataforma ideológica antiabsolutista diferente de la apuntalada por un Sieyès o un Thomas Paine. Pues, y esto me parece esencial, Herder promovió su ataque contra el absolutismo no *desde la razón*, como los autores citados, sino *desde la historia*; no desde categorías *políticas* centradas en la remodelación de la idea de poder, sino desde categorías *culturales* pretendidamente ajenas a la lógica del poder, siempre autoritaria y elitista a juicio del pensador alemán.

Su filosofía de la historia atribuye al *Volk*, a la identidad cultural y lingüística del pueblo, un potencial crítico y emancipador equiparable a los discursos revolucionarios de la soberanía popular, la representación política y los derechos del hombre y el ciudadano.

Mi aproximación al fenómeno nacionalista es oblicua, se sale del camino académico ortodoxo y, por tanto, juzgarla desde este camino implicaría negarse a apreciar lo poco bueno que pueda tener. El uso que hago de la terminología asociada a dicho fenómeno es muy libre, aunque no arbitrario. Es un uso puramente instrumental que no pretende dar cuenta de qué nacionalismo representa Herder en el marco de posibilidades que, al respecto, ofrece la historiografía actual. Y ello porque el objetivo del ensayo consiste en abordar cuestiones como el papel que desempeña la cultura en los esquemas de legitimidad política críticos con el absolutismo, la vinculación entre tradición e insurgencia que cabe establecer en medios intelectuales opuestos a la línea *oficial* de la Ilustración, pero no por ello contrailustrados, sino defensores de *otra* Ilustración o el ejercicio antiliberal del poder al que, de manera imprevista, tiende la visión utópica de las identidades culturales.

Lo que este ensayo pueda aportar al conocimiento de Herder y del nacionalismo será, por tanto, limitado e indirecto ya que se sirve de ellos para pescar en caladeros que no son los habituales de la extensa bibliografía generada por dicho pensador y por dicha ideología. Si algo he aprendido de la historia intelectual es que los caminos de ésta, como dice J. G. A. Pocock, son subterráneos y, en ocasiones, hacen aflorar contextos de interpretación sorprendentes e inesperados. Como el que relaciona el humanitarismo e iguali-

tarismo de un cierto radicalismo ilustrado con el alumbramiento del nacionalismo en cuanto utopía universalista y emancipadora. Nacionalismo, sí, en lo que tiene de deslegitimación *popular e identitaria* del sistema de poder dominante y de fundamento *popular e identitario* de un nuevo orden pretendidamente ajeno, y ahí reside su contenido utópico, a la lógica del poder. Tesis esta que, en primer término, contribuiría a separar a Herder del romanticismo, a dejar de verlo como un romántico y a caracterizarlo como un ilustrado radical y, en segundo término, a identificar, dentro de las muchas Ilustraciones posibles, de la inagotable y polimórfica cantera del pensamiento histórico ilustrado, una de las fuentes de lo que he dado en denominar la utopía nacionalista.

Sé que, al hablar de nacionalismo, tomo la parte por el todo y que generalizo en exceso sin realizar las distinciones académicas oportunas. Séame concedida esta licencia a fin de poner el foco donde me interesa, que sería, a la postre, parafraseando a Reinhart Koselleck y Elie Kedourie, una determinada *patología política* de la contemporaneidad. La que tramita, hasta llegar a sublimar, la realidad inexorable del poder mediante categorías estético-filosóficas que, al ocultar dicha realidad invocando reinos de fábula, posibilitan el establecimiento de tiranías mesiánicas. Categorías que, en el caso del *sublime* Herder, resultan bastante ilustrativas de uno de los partos más confusos y explosivos de la ideología nacionalista. Siendo su condición de intelectual *impaciente*, y el contexto al que pertenece, un laboratorio adecuado para asistir al proceso de elaboración de un tipo de argumentos filosóficos, antropológicos e históricos que tendrán un largo recorrido en la posterior historia del nacionalismo.

Quizá, lo menos importante del presente ensayo sea determinar si Herder fue o no fue un nacionalista o el tipo de nacionalismo que representa y lo más, apreciar la manera en que contribuyó a alumbrar ideológicamente la subversiva impronta del nacionalismo como artefacto retórico y político. Manera en la que se combinan, de un modo urgente y caótico, numerosas capas e influencias que dan testimonio de la exuberancia intelectual de la Europa y la Alemania de la segunda mitad del XVIII.

La mezcla de dicha exuberancia con las particulares circunstancias del medio alemán y con el carácter desapacible e infeliz de Herder ayudaría a explicar la singularidad y trascendencia de *uno* de los orígenes intelectuales del nacionalismo. Del cual, en este ensayo, me interesa más su proceso de fabricación que el producto finalmente resultante. Un nacionalismo discursivamente en formación, pero aún no formado, cuya misma y heteróclita materia constitutiva (la empleada por Herder en su laboratorio de ideas) puede ayudar a entender la indeterminación de dicha ideología, los infinitos usos políticos a los que cabe destinarla, las, en fin, muchas y, a veces, opuestas caras del nacionalismo. Que, como sabemos por la historia, puede esgrimirse como un instrumento de liberación o de dominación, de vertebración del Estado o de desmembración del Estado, de pluralismo cívico o de homogeneización étnica. Un *misterio* que Herder amasó con la audacia ingenua y bienintencionada de un ilustrado radical, de un reformador de la humanidad.

I

El concepto nacionalista de cultura

I

Preguntarse por el sentido de una palabra tan esquiva, indefinible y polisémica como *cultura*, pero, por otra parte, tan fundamental a la hora de entender la política contemporánea supone aventurarse en territorio desconocido. Más aún cuando uno asume como propósito tratar de establecer aproximativamente la relación existente entre la cultura y el nacionalismo. Este último, dentro de las ideologías políticas, sigue siendo un modo de pensamiento ambiguo y desconcertante. A diferencia del liberalismo, el socialismo o el conservadurismo, todos ellos bien identificados en términos de sus orígenes y significados ideológicos, de sus creadores intelectuales y de su peripecia histórica, el nacionalismo sigue presentando importantes lagunas desde el punto de vista de la historia intelectual. Lo que contrasta con el hecho de su trascendente importancia en las batallas políticas de los siglos XIX, XX y comienzos del XXI. Es como si la indeterminación sentimental del nacionalismo, verdadera matriz de sus usos y abusos ideológicos, hubiese contribuido a difuminar el sentido intelectual del mismo, los elementos conceptuales vinculados con su *fabricación*, que, como veremos, tanta influencia poseen en aquella indeterminación senti-

mental que late en el fondo de la subversión nacionalista.

Johann Gottfried Herder (1744-1803), pensador alemán nacido en la Prusia oriental en una familia de escasos recursos y fe pietista, constituye el eje alrededor del cual proponemos esta indagación sobre el significado ideológico del nacionalismo, sobre el lugar que ocupa dentro de las ideologías contemporáneas y sobre la relación que mantiene con ellas, fundamentalmente con el liberalismo. Herder no desempeña en estas páginas otra función que la de permitirnos entender aquel significado, dilucidar aquel lugar y explorar aquella relación. Su defensa de la singularidad de los pueblos y culturas, su visión del lenguaje como elemento clave de la identidad cultural, su crítica acerba del racionalismo ilustrado, que tanta repercusión ha tenido en la crítica actual de la globalización como forma estandarizada de vida, su humanitarismo pacifista y, en fin, su propia condición de intelectual impaciente, insatisfecho y marginal en un mundo que le dio la espalda hacen de él una atalaya privilegiada para entender el fenómeno nacionalista en sus orígenes.

Con este punto de vista, no pretendo decir que el nacionalismo saliese completamente formado y definido de la cabeza de Herder, sino que, en torno a este autor, a su época, ideas y personalidad, los elementos constitutivos del nacionalismo empezaron a girar y combinarse de una manera que dejó huella. Más que Herder, nos interesa la forma en que dichos elementos giraron y se combinaron, la huella dejada por los mismos y que, a la postre, es mi tesis, sirven para abrir una vía de conocimiento hacia el *misterio* nacionalista, hacia su indeterminación sentimental.

Herder merece la pena como autor en este ensayo más que por lo que dijo, cuyo valor deberán acreditar los especialistas en su obra, por las fuentes en que bebió para decirlo. Es decir, lo que hace de él un eje adecuado para descifrar el nacionalismo tiene que ver con el hecho de que Herder fue una auténtica *esponja* que absorbió, sin demasiado orden y con demasiada urgencia, el cambiante y efervescente mundo intelectual de su época. Esa segunda mitad del siglo XVIII que, en una Alemania donde, a diferencia de Francia y Gran Bretaña, no se había producido la unidad nacional, vio desplegarse trayectorias tan deslumbrantes como las de un Lessing, un Hamann, un Goethe, un Kant o un Schiller. Herder se insertó en el vuelo de estas trayectorias y buscó su lugar al sol. Estudió con el Kant precrítico en el Königsberg de los años sesenta y mantuvo una larga amistad con él enturbiada al final por diferencias intelectuales irreconciliables. También en Königsberg conoció y admiró a Johann Georg Hamann, llamado el «Mago del Norte» por su saber y escritura esotérica y religiosa, con los que se oponía airadamente a la fe ilustrada en una razón emancipada. En el Estrasburgo de comienzos de los años setenta, trabó relación con un joven Goethe, al que deslumbraron los infinitos conocimientos literarios y filosóficos de Herder y que ayudó a éste a obtener el puesto de superintendente de Escuelas, pastor principal y predicador de la Corte en Weimar.

Herder formó parte de esa constelación de pensadores alemanes que, en la segunda mitad del siglo XVIII, revolucionaron el panorama europeo. El nacionalismo surge así de una obra inserta en el proceso de alumbramiento de la filosofía crítica, del idealismo, del romanticismo, etcétera. En este sentido, quizá sin

saberlo y en una ominosa segunda fila respecto de los autores nombrados, Herder hizo su contribución a aquella revolución. Para ello, fue capaz de absorber un número llamativo de novedosas tendencias intelectuales y recrearlas a su modo y manera, de tal forma que semejante recreación le llevó a ser un autor enciclopédico donde convivían especialidades hoy separadas. Herder fue filólogo, crítico literario, historiador de la literatura, estudioso del folklore, filósofo, antropólogo, teólogo y pastor luterano. Esta precisión resulta importante para comprender que el nacionalismo inició su andadura en un mundo en el que prevalecían cualificaciones no tan mostrencamente académicas ni especializadas como las actuales, sino de más altos vuelos. No se trataba, entonces, de ser un crítico literario que escribiese en revistas ultraminoritarias o un historiador de la literatura entregado a la elaboración de infumables tratados con millones de notas al pie, sino de ser un crítico y un historiador para reformar a la humanidad. Este tono moralizante, reformista y, en fin, ideológico de la enciclopédica obra herderiana nos habla no solo de su concepción ilustrada del saber como vía de perfeccionamiento moral y social, sino de una actitud rebelde e inconformista que se sirve del estudio y la erudición para remediar los males existentes.

No conviene olvidar que Herder, junto con Goethe y otros jóvenes airados, fue uno de los impulsores del movimiento prerromántico alemán conocido como *Sturm und Drang* (tempestad y empuje). Movimiento que se alzaba contra el filisteísmo burgués de los sentimientos convencionales e hipócritas y propugnaba una existencia pura y auténtica de pasiones naturales no traicionadas por los artificios sociales. La

profunda visión histórica de Herder, que tanto influirá en el nacionalismo posterior, de un mundo de diversidad cultural respetuoso con la identidad originaria de cada pueblo y nación surge de una revuelta contra la sociedad establecida. Los jóvenes airados del *Sturm und Drang* crearon una literatura subversiva y trágica donde la escisión entre el alma bella y la realidad corrupta no se curaba mediante ningún paliativo, haciendo del suicidio una posibilidad siempre presente. Herder, en sentido estricto, fue un subversivo, un pastor que lanzó recriminatorias y agudas homilías en su obra contra la alianza entre príncipes, nobles y filósofos, contra ese reformismo ilustrado, tan emparentado en su cabeza con Federico II de Prusia y el Kant *crítico*, que minaba las bases de una sociedad natural, identitariamente pura, de un *Volk* incontaminado por las sofistiquerías filosóficas de los intelectuales y el elitismo, militarismo y burocratismo de los gobernantes.

Esta impronta subversiva, de crítica del statu quo, que Herder identificaba con el despotismo ilustrado de su tiempo, con el plan de reformas de una monarquía ajena a lo popular como clave de autenticidad social, dejará indudablemente su huella en el nacionalismo. Y originará ese hecho tan desconcertante para algunos de cómo las élites nacionalistas, subyugadas por un Estado central tildado de opresor, son capaces de manejar *a la vez* la crítica más despiadada de lo establecido con la defensa de un nuevo statu quo, el de un Estado-nación urdido con los mimbres de la vieja y acostumbrada política de los poderosos.

Herder, que nada tiene que ver con aquellas élites salvo que les preparó el brebaje que consumirían con delectación, era un ingenuo, un reformador bienin-

tencionado de la humanidad, un ilustrado radical y utópico. Pero esa ingenuidad, bondad y humanitarismo, por los elementos involucrados en su satisfacción, tendrían un destino histórico inesperado ya que lo que, en su origen, fue una utopía emancipadora terminó engendrando una política de dominación. Y aquí la idea de cultura, tal y como fue configurada por Herder aprovechando la inagotable imaginación intelectual de la segunda mitad del siglo XVIII, jugó un papel decisivo y explosivo.

II

La perspectiva desde la que abordo el fenómeno nacionalista lo considera una *idea* fruto de determinadas *decisiones intelectuales* más o menos conscientes del parto al que estaban dando lugar. Decisiones que, en el caso de Herder, se relacionan específicamente con la construcción ideológica de la identidad alemana. Aquél puso su erudición al servicio de un fin político, fue un *ideólogo de la identidad*, que, desde lo literario y cultural y en una escala histórica y antropológica universal, estableció las bases de un *Volk* alemán confrontado con el mal ejemplo del cosmopolitismo francés e inspirado en la coherencia y unidad del *Volk* judío y griego.

La empresa intelectual de Herder resulta relevante para el nacionalismo en cuanto abordamos éste como idea. Pues aquél involucró en tal empresa una *insatisfacción política* de partida que tiñó su *odisea cultural por la historia universal* de un neto color ideológico. En 1769, un Herder que vive inmerso en pleno proceso de reinvención personal, dice de sí mismo que

> no estaba satisfecho como miembro social. No como maestro de escuela. Me hallaba insatisfecho como ciudadano. Me hallaba, por fin, insatisfecho como autor.

Herder, en ese año crucial, se arrepiente de toda una formación que lo convirtió en un «tintero de cultura sabihonda», en «un estante que solo pertenece al cuarto de estudio» y que lo apartó de «conocer por extenso el mundo, los hombres, las sociedades, las mujeres, el placer». Este lamento le hace exclamar:

> ¿Cuándo llegaré a destruir en mí cuanto he aprendido y a descubrir por mí mismo lo que pienso, lo que aprendo y lo que creo?

Para lograr ese objetivo, se apremia a elevarse «por encima de las discusiones y méritos librescos», a consagrarse «al provecho y a la formación del mundo vivo». En un ejercicio sorprendente de autoconciencia, que tan bien evoca el espíritu inconformista del *Sturm und Drang*, dice que

> la insignificancia de tu educación, la esclavitud de tu país, la inestabilidad de tu carrera te han limitado de tal manera, te han envilecido tanto, que ya no te conoces.[1]

En estos fragmentos ya está entero el Herder cuya insatisfacción personal consigo mismo y el mundo le impulsará a emprender su particular viaje de la impaciencia a la tierra soñada de un *Volk* liberado de excrecencias librescas, pedantería filosófica y servilismo hipócrita. El Herder del que Isaiah Berlin afirma que

1. J. G. Herder, «Diario de mi viaje del año 1769», 25 y ss.

era «un hombre susceptible, resentido, competitivo, infeliz, que necesitaba apoyo moral y elogios, neurótico, pedante, difícil, suspicaz y, a menudo, insoportable. Nadie se sintió menos feliz en la Prusia de Federico el Grande e, incluso, en el ilustrado Weimar de Goethe, Wieland y Schiller que Herder. Goethe dijo que había en él un deseo de clavar los dientes y herir. Sus ideales parecen el espejo de sus frustraciones».[1]

Goethe trabó relación con Herder en el Estrasburgo de 1770, donde el segundo había llegado como maestro y predicador de viaje de un joven príncipe. En *Poesía y Verdad*, escrita muchos años después, Goethe señala «la aversión al agradecimiento» característica de «hombres notables»,

> aquellos que nacidos en una clase baja o sin recursos, pero dotados de grandes talentos e intuyéndolo así, tienen que abrirse camino paso a paso desde la infancia y aceptar ayuda y apoyo en todas partes, auxilios que, a veces, les son aguados y amargados por la misma torpeza de los benefactores. Herder amargaba continuamente sus mejores días a sí mismo y a los demás ya que en su madurez no supo moderar con la fuerza de su espíritu todo aquel despecho que había tenido que embargarlo durante su juventud.[2]

La ansiedad de Herder recuerda vivamente al Rousseau que no soportaba la vida de los salones ni, en general, esa sociabilidad del trato educado donde el parecer prevalece sobre el ser, tan definitoria del mundo de la Ilustración. Herder afirma que

1. I. Berlin, «Herder y la Ilustración», 260.
2. J.W. Goethe, *Poesía y Verdad*, 423-424.

> en las amistades y en sociedad: inoportuno temor previo o demasiadas expectativas de los demás, lo primero me paraliza de entrada, lo segundo me induce al error y me hace ridículo. Siempre me acompaña de antemano una imaginación desbordada que me aparta de la verdad y mata el gozo. Es mi modo de leer, de proyectar, de trabajar, de viajar, de escribir; es mi modo de ser en todo.[1]

El gran Lichtenberg, contemporáneo de Herder, tiene un aforismo memorable donde nos previene contra esos autores que, por hablar con *lengua de ángel*, lo ven todo en todo. Esta manera sublime de enfrentarse al mundo y, sobre todo, pensarlo y escribirlo es la propia de Herder. El cual, como crítico literario y como filósofo de la historia, como predicador y antropólogo, como teórico del lenguaje y como estudioso del folklore, siempre habló con *lengua de ángel*, lo que fue una de las causas de que Kant le lanzase más de un sarcasmo. El «sentimiento de lo sublime»

> orienta mi amor, mi odio, mi admiración, mi sueño sobre la felicidad y la desgracia, mi proyecto de vida en el mundo, mi expresión, mi estilo, mis modales, mi fisonomía, mi conversación, mi ocupación, todo. De ahí precisamente mi gusto por la especulación y por lo oscuro de la filosofía, de la poesía, de los relatos, de los pensamientos; de ahí mi inclinación hacia las sombras de la antigüedad. Mi vida es un paseo bajo bóvedas góticas o, al menos, por una avenida llena de sombras verdes: la perspectiva es siempre venerable y sublime.[2]

1. J. G. Herder, «Diario de mi viaje del año 1769», 116.
2. Ibid., 109-110.

La insatisfacción de Herder, su malestar, provoca que lo identitario, la cultura nacional, no se tramite en su obra como una mera pasión de anticuario, como un asunto meramente erudito inocente en términos políticos. Herder se sabía inmerso en una lucha ideológica contra el afrancesado y cosmopolita racionalismo ilustrado y contra su plasmación política en la forma del reformismo monárquico. Lucha que le llevará, como a su amigo Hamann, a proponer un concepto alternativo, sublime, radical de Ilustración.

Es esa conciencia de participar en una batalla intelectual y política, de entender que su obra posee, en última instancia, un cariz ideológico, la que permite establecer una relación entre Herder y el nacionalismo. Y ello a pesar de que el nacionalismo del pensador alemán posea unas características que lo distancian del nacionalismo posterior.

Mi punto de vista choca con dos visiones centrales en los estudios sobre Herder y el nacionalismo, las de Isaiah Berlin y Ernest Gellner.

Berlin[1] niega el vínculo entre Herder y el nacionalismo despolitizando la exploración identitaria del autor alemán y presentándola como una exploración sin relevancia ideológica, puramente erudita y sentimental. Al respecto, creo que una cosa es hablar de la *ingenuidad utópica* de Herder a la hora de elaborar su concepto redentor de cultura y otra muy diferente despojar a esa ingenuidad de su neto y explícito sentido político en su crítica del racionalismo y reformismo ilustrados. Aunque el nacionalismo posterior fue-

1. I. Berlin, «Herder y la Ilustración».

se, como artefacto político, todo menos ingenuo y tolerante, ello no es óbice para que un nacionalismo como el de Herder asumiese un rango ideológico de primer orden dentro del amplio campo de la «Ilustración radical», por utilizar la expresiva fórmula de Jonathan Israel.[1] Campo abonado al humanitarismo y al igualitarismo donde despuntan figuras de tanta relevancia como Emmanuel Sieyès, Thomas Paine y William Godwin. Todos ellos partícipes antes y durante la Revolución francesa en la proposición teórica de una sociedad posaristocrática e igualitaria. Proposición en la que, desde una perspectiva cultural e identitaria, participó Herder como un radical más.

Gellner[2] sitúa el nacionalismo en la órbita del Estado y su dinámica de unificación lingüística y cultural en sociedades transformadas por la división del trabajo. Sin desdecir la verosimilitud de este punto de vista, defendería que el nacionalismo apunta a determinados autores cuyas decisiones intelectuales contribuyeron a forjarlo como idea. Detrás de esta idea no solo hay Estados ávidos de legitimidad y control sociales, sino también intelectuales impacientes por el despertar de sus pueblos. De ahí que el conocimiento de aquellas decisiones, y no únicamente de determinados procesos modernizadores, pueda iluminar en parte un fenómeno tan polimorfo y arcano como el nacionalista. Lo que implica que las ideas, y los propósitos, sentimientos, expectativas, luchas e insatisfacciones asociados a ellas, son realidades de la historia que, al igual que la división del trabajo o el sistema educativo orquestado por el Estado para uni-

1. J. Israel, *La Ilustración radical*.
2. E. Gellner, *Naciones y nacionalismo*.

ficar lingüísticamente a una población, deben tenerse en cuenta.

Mi noción del nacionalismo conecta con la intuición de Elie Kedourie en su breve y enjundioso libro sobre el tema. Kedourie lo entiende como un «producto del pensamiento» alemán del siglo XVIII que ejemplifica la patología de un *estilo político* de carácter estético-filosófico. Su aproximación al nacionalismo como un tipo de política filosófica y romántica, como un delirio político motivado por el anhelo metafísico de autodeterminación, la asumo como referente de mi indagación. Con lo que ésta sería, en el fondo, una reflexión, más que sobre Herder y el nacionalismo, sobre los efectos perversos que tiene hacer girar la política en la órbita de algo tan indeterminado como *lo cultural*. El nacionalismo constituye uno de esos efectos. El elitismo nietzscheano, otro. Pues una política inspirada por la idea del *Volk* incontaminado de los orígenes o por la del *Genio* que utiliza a los infrahombres para sus propios fines de autorrealización respira por los mismos poros de una transparencia cultural ominosa y absoluta. La cultura como salvoconducto filosófico de una política carente de límites al servicio de cualquier abuso propagandístico. Es decir, la cultura como medio de ocultamiento, de sublimación estética, de la realidad del poder. Lo que faculta a las élites políticas detentadoras de la legitimidad cultural, sea la del *Volk* o la del *Genio* o ambas a la vez en mezcla inaudita, pero históricamente real, para practicar sin restricción la barbarie de la virtud.

Kedourie dice que «revestir los problemas de poder con una terminología religiosa o estética puede conducir a una confusión engañosa y peligrosa». En virtud

de tal revestimiento, «no son los filósofos quienes se convierten en reyes, sino los reyes quienes logran servirse de la filosofía para sus fines». La política, para los creadores como Herder de la idea nacionalista, era «una llave de oro que franqueaba la entrada a reinos de fábula», un medio para saciar la «sed metafísica», un «mundo interior» donde «el límite entre literatura y vida» se halla completamente desdibujado.[1]

III

Herder asigna al término cultura un significado diferente del predominante en su época. No lo presenta en relación con el mundo civilizado y la sofisticación intelectual, sino como elemento variable y diferenciador de un amplio espectro de actividades humanas. Sobre todo, según uno de los más agudos intérpretes del pensamiento político herderiano, F. M. Barnard, el autor alemán estaría interesado en la convivencia equilibrada de las diversas culturas sociales de un *Volk*. Dice al respecto el propio Herder:

> ¿Qué pueblo hay en la tierra que no tenga cultura propia? ¿Y el plan de la providencia no resultaría demasiado estrecho si todos los individuos del género humano hubiesen sido creados para lo que nosotros (los europeos ilustrados) calificamos de cultura y que a menudo debería llamarse refinada debilidad? Nada más indeterminado que esta palabra y nada más falible que su aplicación a pueblos y épocas enteras.[2]

1. E. Kedourie, *Nacionalismo*, 33 y ss.
2. J. G. Herder, *Antropología e Historia*, 41.

El término cultura carece de una determinación clara, aunque de las palabras de Herder se desprenden dos ideas asociadas con él:

Una, que forma parte de la experiencia histórica de los pueblos en que la humanidad se ha organizado a lo largo del tiempo.

Otra, que contrasta, en su sentido histórico y antropológico, con la versión unilateral y etnocéntrica del mismo suministrada por esa Europa ilustrada que desprecia Herder.

La cultura de la que habla el autor alemán no es la de la filosofía ni la de los salones, la de ese mundo elitista y cosmopolita de origen francés que Federico el Grande se empeñó en importar a Berlín gracias a su amistad con un Voltaire o un Mapertuis. Herder reaccionó furibundamente en 1769 contra esta atmósfera de literatos y filósofos que, pregonando la autonomía de la razón, se olvidaban de las raíces populares del pensamiento y la literatura y establecían un régimen cultural tutelado por la monarquía. Su reacción afecta no solo a dicho régimen, sino a las estructuras profundas del Antiguo Régimen; en concreto, a un reformismo de inspiración ilustrada, despótico y racionalista al mismo tiempo, cuyo burocratismo uniformador, activo militarismo y arrogante elitismo amenazaban con secar las fuentes populares. Conduciendo así a una sociedad de filósofos engreídos y burócratas dominantes sin espacio para el abigarrado y colorido mundo de las costumbres, tradiciones y oficios del *Volk*.

Cultura evoca, en Herder, un acto de insumisión respecto del statu quo definitorio de un cierto despotismo ilustrado, que se identifica principalmente con la Francia y la Prusia de la segunda mitad del si-

glo XVIII. Acto desenmascarador de la mentira ilustrada, de la espuria alianza entre príncipes, nobles y filósofos, orientado al restablecimiento de un *Volk* puro. Los orígenes de éste, objeto de atención universal por parte del Herder estudioso de las canciones y el folklore de los pueblos antiguos, se convierten en una ecuación ideológica donde el tradicionalismo más arraigado sirve de punta de lanza para un desafío radical al orden vigente.

Esta unión entre tradicionalismo y progresismo, este uso del pasado popular no para consagrar el statu quo, sino para desafiarlo palpitan en el fondo de la filosofía de la historia herderiana y contribuyen a fijar, dentro de unas coordenadas ideológicas determinadas, su concepto de cultura. Quizá podamos entender así hechos tan sorprendentes del nacionalismo como el carácter subversivo de su canto de los orígenes, la utilización estratégica del pasado como una vía auténticamente revolucionaria de conquista del porvenir. Pues tanto Herder como los nacionalistas posteriores tenían muy claro que su objetivo al ensalzar las virtudes ancestrales del *Volk* no era el mero desahogo lírico, sino una profunda y devastadora crítica de lo existente con la vista puesta en un futuro reino de fábula.

Desde la impotencia política y el sentimiento de aislamiento intelectual, dos claves fundamentales para entender el concepto nacionalista de cultura elaborado por Herder, éste atribuirá a dicho concepto tres significados:

Uno, la cultura como poder creador y vital opuesto a las frías reglas del racionalismo burocrático. En

este punto, Herder romperá con el dualismo cartesiano y su prolongación en Kant y propugnará, siguiendo a Spinoza y Leibniz, una filosofía inmanentista, pluralista y vitalista. Filosofía donde las facultades humanas no están escindidas unas de otras y donde Historia y Naturaleza constituyen dos caras del mismo poder creador originario.

Dos, la cultura como misión redentora de la humanidad, como vanguardia ideológica de una regeneración universal a la que no le son ajenos los tonos mesiánicos y religiosos. En este punto, Herder asumirá el legado de Lutero bajo la forma, más que de una confesión religiosa, de una obra cultural. Es el Lutero creador de la lengua alemana y forjador del espíritu alemán, inspirador, en fin, de una auténtica religión nacional el que más huella dejará en Herder y su proyecto reformista.

Tres, la cultura como ciencia del hombre. En este punto, Herder postulará que la filosofía debe dejar el paso a la antropología, que el conocimiento metafísico y especulativo debe ser sustituido por una filosofía de la historia abierta a las realidades del hombre.

Estos tres significados afloran en el ensalzamiento de lo primitivo tan peculiar del autor alemán:

> ... cuanto más primitivo es, cuanto más activo sea un pueblo –pues no otra cosa significa la palabra– tanto más primitivas, tanto más vivas, libres, sensibles, líricamente activas, serán sus canciones.

La pureza de lo ancestral contrasta con el «pensamiento, el lenguaje y los modos literarios artificiosos, científicos». La expresión vigorosa y firme de «los salvajes» obedece a que no han sido pervertidos «por

artificios, por esperanzas de esclavos, por una furtiva y medrosa política y una premeditación confusa». Vestigios de aquella firmeza y vigor no se hallan entre los eruditos, sino en «niños inocentes, mujeres, gente con buen sentido natural, más formados en la acción que en la especulación». Herder exclama apesadumbrado:

> Apenas vemos y sentimos ya, sino que solo pensamos y sutilizamos, no hacemos poesía con el mundo vivo. El resto de obras antiguas, de genuinas piezas populares, puede hundirse con la llamada cultura, cada día más extendida, como se han hundido ya tesoros de esta índole. Después de todo, tenemos metafísica y dogmática y actas... y dormimos tranquilos.[1]

Los estudios de Herder sobre el lenguaje, su labor de crítico literario, sus recopilaciones y comentarios de «canciones de los pueblos antiguos», en definitiva, toda su labor de erudito resulta incomprensible sin asumir su malestar típicamente rousseauniano. Lo importante de la obra herderiana para la fabricación de la idea nacionalista se relaciona con su propósito de volver a hacer, como antiguamente, antes de que la política de poder y la filosofía ilustrada estableciesen su dominio, «poesía con el mundo vivo». El trasfondo polémico de su aventura intelectual debe tenerse presente en todo momento a fin de no sucumbir a la sublimidad de su discurso, que desconcertó a Kant por su falta de rigor analítico y verbosidad incontrolada. Herder puede ser plúmbeo y oscuro, pero sus sarcasmos e insatisfac-

1. J. G. Herder, *Extracto de un intercambio de cartas sobre Ossian y las canciones de los pueblos antiguos*, 247 y ss.

ción lo hacen girar en una órbita ideológica muy definida de valor incuestionable para entender la política contemporánea.

Si lo primitivo exuda una idea dinámica, vital, redentora y valiosa como forma de conocimiento es debido al hecho de que, en manos de Herder, lo primitivo conecta con lo más esencial de su ideológicamente cargado concepto de cultura. En el mismo sentido, opera su ensalzamiento de la singularidad e individualidad históricas, su tesis de que la historia no se acomoda a un patrón unificador y que, por ello, el destino de cada pueblo consiste en dilucidar dentro de sí mismo su propio centro de felicidad. De nuevo aquí despunta la crítica de una filosofía de la historia practicada al modo de Voltaire, con los pies orgullosamente puestos en la Europa del XVIII, lo que permite mirar por encima del hombro a las sociedades salvajes y primitivas. Herder propone *otra* filosofía de la historia donde sostiene que

> nadie en el mundo siente más que yo la debilidad de las caracterizaciones generales. ¿Quién ha observado que es imposible expresar la peculiaridad de un ser humano? ¡Qué profundidad reside simplemente en el carácter de una nación!

Para sentir lo que representa cada nación «debiera comenzarse por simpatizar» con ella, con la «naturaleza anímica que domina sobre todo». Solo así uno puede persuadirse de que «no hay en el mundo dos momentos que sean idénticos»:

> ... si la historia centellea y vacila ante tus ojos, si se convierte en una maraña de escenas, pueblos y periodos,

> comienza por leer y aprender a ver. Todo cuadro general, todo concepto universal es pura abstracción.

El hombre no es «una divinidad espontáneamente orientada hacia el bien» porque debe aprenderlo todo, desarrollarse progresivamente y avanzar paso a paso «en una lucha constante»:

> ... toda perfección humana es, pues, de una nación, de un siglo y, considerada con la mayor exactitud, de un individuo. No se desarrolla más que aquello a lo que la época, el clima, la necesidad, el mundo, el destino dan lugar.

Herder critica, frente a esta versión individualizada y contextualizada de las actividades humanas, «la imagen ideal de virtud extraída del manual de su propio siglo». Esta imagen impide percibir que las deficiencias y excepciones, contradicciones e incertidumbres de otras culturas y siglos «son perfectamente humanas» y atienden a su propio objetivo. En una frase redonda, que suscribiría cualquier nacionalista o multiculturalista de nuestros tiempos globalizados, dice:

> Al igual que cada esfera posee su centro de gravedad, cada nación tiene su centro de felicidad en sí misma.

No haber advertido esto hace de autores ilustrados como Hume, Voltaire y Robertson «clásicos fantasmas del crepúsculo» que, con su soberbia eurocéntrica, se privan de entender el misterio de la diversidad humana, los muchos caminos por los que el hombre, las culturas, los pueblos llegan a conquistar la felicidad. La naturaleza humana

> no es un vaso de felicidad absoluta, independiente, inmutable; es un barro dúctil, susceptible de adoptar diversas formas.

De ahí que toda comparación entre dos hombres, dos pueblos, dos culturas resulte incierta y dudosa pues

> ¿quién puede comparar la distinta satisfacción de sentidos distintos en mundos distintos?

Y es que el bien se halla diseminado por toda la tierra y

> como una sola forma de humanidad y una sola región eran incapaces de abarcarlo, se dispersó en mil formas de humanidad y recorre ahora –eterno Proteo– todos los continentes y todas las épocas.[1]

IV

La argamasa de la cultura, el cimiento del *Volk*, la plasmación de la creatividad humana, donde se hallan involucrados imaginación, inteligencia y capacidad de adaptación al entorno, es el lenguaje. Para Herder, el hombre, a diferencia de los animales, carece de instintos que le permitan vincularse a un hábitat determinado. Esta carencia biológica hace del hombre un ser flexible e indigente que debe servirse de su inaudita apertura al mundo para lograr aclimatar éste a su condición despojada. El hombre, en diálogo

1. J. G. Herder, «Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad», 295 y ss.

con la naturaleza, debe crear su realidad y a este proceso lo llamamos historia. Según Herder, el lenguaje constituye la herramienta fundamental del hombre a la hora de colonizar culturalmente su amenazador entorno. La diversidad infinita de esta colonización, de las formas culturales y sociales creadas a lo largo de la historia, arraiga en la experiencia lingüística y simbólica que define lo humano, fundamento de su libertad en cuanto que dicha experiencia no se encuentra determinada por un programa biológico semejante al de los animales. Toda cultura sería un sistema de signos que requiere una hermenéutica sensible al hecho de la diversidad para ser correctamente interpretada. Hermenéutica que, como hemos visto, fija la filosofía de la historia de Herder en unas coordenadas diferentes de las dominantes en su siglo.

En los años setenta del XVIII, sostiene Robert S. Leventhal,[1] los Goethe, Hamann, Lichtenberg, Heyne y Herder articularon un «paradigma hermenéutico-filológico» según el cual el intérprete no trataría de representar un correcto sistema de ideas, sino de entrar en confrontación con un texto histórico y su contexto. Para Herder, la cuestión de la prioridad del lenguaje en el conocimiento del hombre es, al fin, política porque, dice Leventhal, «cualquier intento de salirse del lenguaje e ir más allá de las metáforas producirá una tecnología de Estado» amparada por el racionalismo filosófico y el sistema científico. La condición lingüística del hombre produce una nueva filosofía alejada del análisis metafísico y de la creencia en una verdad situada más allá del discurso y de la historia. Por eso, la filosofía debe reorientarse a la vida histórica y la

1. R. S. Leventhal, *The Disciplines of Interpretation*.

política, a la moral y la educación. En resumen, para Herder, según Leventhal:

El ser humano no es una entidad que preexista a sus posibles modos de expresión.

La base de la identidad política no reside en el soberano, sino en la comunidad histórica y lingüística forjadora de una cultura.

La humanidad no es una sustancia metafísica, sino una hipótesis interpretativa que permite relacionar diferentes formas de existencia histórico-culturales.

No existe soporte natural o metafísico para el lenguaje. Éste constituye la posibilidad de la distinción y el conocimiento, pero él mismo flota en el vacío. Es suma de fuerzas, poderes y energías y, por ello, debido a su esencial indeterminación, no hay un criterio objetivo para diseñar el mundo humano. La cultura sería una emanación de dicha indeterminación, una fuerza misteriosa y proteica que hace de lo humano un mundo de *identidades ficticias* con las que, por otra parte, el hombre alcanza su *verdad*.

Con el lenguaje, dice Herder, «el género humano recibió un prototipo de todo lo que le restaba por hacer». De ahí que el *giro lingüístico* que encarna abarque desde una epistemología hasta una antropología histórica y cultural. El análisis del lenguaje implica desde investigaciones sobre cómo pensamos y elaboramos nuestras ideas hasta interpretaciones de concepciones del mundo, sistemas de valores, obras artísticas, religiosas y científicas, etcétera. Herder llega a sugerir, y en esto se parece mucho a buena parte de los filósofos llamados posmodernos, que la razón es un resultado de la imaginación. Afirma textualmente, como reseña

Manfred Frank, que «nuestra razón se forma solo por medio de ficciones». A lo que apostilla Frank que la «racionalidad –para Herder– es siempre la racionalidad de un mundo y un mundo es siempre la relación de significados de un sistema de signos que, recibido como herencia, permite a los miembros de una cultura heredar al mismo tiempo una misma imagen del mundo».[1]

Si la cultura es la expresión de lo que somos, el lenguaje es el arma con que la cultura nos convierte en lo que somos. El lenguaje constituye el vínculo intergeneracional a través del cual los pueblos preservan su identidad y son capaces de integrar los cambios sin adulterarla. El lenguaje incorpora valores, juicios sobre la realidad, concepciones del mundo que impregnan nuestros pensamientos y sentimientos, piensa y siente por nosotros. De ahí que Herder, contra Kant, pueda aseverar que la razón «no subsiste por sí misma separada de otras facultades» pues

> el alma que siente y se forma imágenes, que piensa y se forma principios, constituye una facultad viviente en distintos actos.

Dado que el alma piensa con palabras, «en materia de razón pura o impura, hay que oír a este viejo testigo universal y necesario» que es el lenguaje. Apurando esta idea, Herder llega a formulaciones que más de un filósofo contemporáneo del lenguaje podría suscribir. La palabra que designa el concepto

> suele indicarnos cómo hemos llegado al concepto, qué significa y qué es lo que le falta.

1. F. Manfred, *El Dios venidero. Lecciones sobre nueva mitología*, 145 y ss.