

HERDER: PENSADOR (*DEBILITADO*) DE LAS COMUNIDADES PLURALES E HISTÓRICAS

Pablo Lazo Briones
Universidad Iberoamericana

I. Herder no es débil, está *debilitado*

Quisiera comenzar diciendo que respecto a Herder no podríamos hablar de un olvido total o de una exclusión frontal por parte de nuestras facultades de filosofía y de lo que podemos llamar, de una manera más generalizada, “campos culturales de recepción”. A mi forma de ver, más bien lo que ha ocurrido en estos ámbitos es un *debilitamiento* de su lectura académica y de su recepción cultural debido a diversas causas que aquí indicaremos de manera aproximativa. He aquí pues una primera tesis a defender: Herder no es un pensador débil, sino *debilitado* por nuestros mecanismos sociales de recepción.

Decir que Herder no ha sido olvidado por completo, o que no ha sido excluido de manera violenta o cínica, como le pudo ocurrir a otros pensadores “exhumados” o “recirculados” en nuestros medios académicos o “intelectuales”, no supone restarle gravedad a su recepción lateral o marginal. De hecho, seguramente puede hablarse del mismo nefasto resultado cuando se lee *débilmente* a un pensador que cuando no se lo lee en absoluto, ya sea porque se le ha censurado o porque simplemente se le ha enterrado en una biblioteca y se encuentra en un desuso real. El carácter debilitado de una lectura es ya otra forma de censura y desuso, pero manifestada de forma más sutil, menos cínica, más tibia y “aceptable” socialmente, menos escandalosa o evidente. Aquí el mal abordaje de una obra se equipara a su olvido o exclusión. Se trata de un olvido curiosamente ocurrido en el medio de una memoria colectiva que re-

cuerda mucho pero mal el nombre y la obra (parcialmente, sin estudio directo), y por lo tanto los condena a un tratamiento “consabido” que evade su investigación y discusión problemáticas, propositivas. En ello hay ya una confusión entre una forma de lectura *como poder sobre el texto* (controlo los textos herderianos y por lo tanto no tengo necesidad de volver a ellos) y un *poder del texto* de decir aún cosas significativas, problemáticas, vigentes para nuestro medio académico y cultural.¹

Paradójica situación de Herder: en su presencia tibia aunque constante en el imaginario colectivo (académico y cultural-intelectual), en su “renombrada” memoria, en realidad muy pocos transitan las páginas de textos tan relevantes como *Tratado sobre el origen del lenguaje*, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* o, menos aún, de su libro titulado *Escultura* (este sí quizá completamente olvidado). Un dato curioso ayudará a situar la dimensión de esta paradoja: la editorial que lleva su nombre ha contribuido a alimentar nuestro imaginario sobre su obra, pero el hecho de que esta editorial no tenga publicado un solo libro del filósofo al que pidió prestado su nombre nos habla del género de recepción cultural que estamos queriendo hacer evidente: el caso es *re-usar* el nombre sin la obra, activar la referencia sin su contenido, es decir, debilitar su lectura al tiempo que se fortalece una memoria y un imaginario sociales laxos que aprovechan sólo su manchada *sobre-mención* o sobredeterminación vacía.

Mi objetivo al hacer estas indicaciones aproximativas al fenómeno cultural y académico de deficiente recepción de la propuesta herderiana, lo que he introducido en el título como “Herder, pensador *debilitado*”, radica en llevar éste diagnóstico descriptivo a una serie de orientaciones que nos vuelvan a poner en posición de una recepción fortalecida de su obra, es decir, orientaciones que nos den los elementos críticos tanto para contrarrestar su debilitamiento como para renovar los alcances de su original interpretación filosófica, vigentes para nuestro momento.

¿Cómo se lee de manera *fortalecida* un texto? ¿Qué entendemos aquí por “fuerza de lectura” o “fuerte recepción” académica y cultural de un pensamiento? Me parece que la respuesta a estas preguntas se encuentra justamente en las ganancias que ese pensamiento aporta para entender y resolver problemas y cuestionamientos que actualmente nos aquejan. La fortaleza de una

propuesta filosófica no radica en su consistencia o congruencia “hacia dentro” de sí misma; aunque estas son virtudes incuestionables de una apuesta de pensamiento, no serían suficientes para decir que éste es fuerte en el sentido que quiero indicar: sólo cuando un pensador se posiciona *naturalmente* como un interlocutor vigente dentro de un debate o cuestionamiento actual, es que percibimos su potencia de argumentación, que siempre lleva a redimensionar los problemas o preguntas presentes desde su original perspectiva de reflexión.

Quiero proponer en adelante que la lectura de Herder sale de su debilitada condición actual justamente haciendo ver que puede tener una participación de gran vigencia de cara a uno de los debates más problemáticos de nuestro mundo contemporáneo, el referente a la pluralidad cultural, incluso al fenómeno de la multiculturalidad, y el carácter siempre histórico o móvil de nuestras comunidades diferenciadas y en conflicto constante. Un Herder fortalecido tendrá una voz clara en la redimensión reflexiva de estos problemas.

II. Orientaciones para fortalecer a Herder

Pienso que una lectura fortalecida de la propuesta herderiana comienza considerando las condiciones de su nacimiento en su propio contexto, que si bien no son completamente afines a las del nuestro, nos dan los elementos de comparación para comenzar a dialogar con ella con una ganancia presente. Estas condiciones pueden situarse, en primer lugar, en la influencia de las transformaciones culturales y morales que ocurrieron en la última parte del siglo dieciocho como movimiento holista o integral en la vida europea que determinó lo que entendemos por identidad moderna, de la que heredamos muchos de sus rasgos hasta nuestros días.

La transformación integral de los estilos de vida, y no solamente de las teorías científicas y filosóficas, fue el conocido como *Sturm und Drang* (tormenta e ímpetu). Herder recogerá la vitalidad de este movimiento cultural y lo imprimirá en su noción de la subjetividad del hombre y su nexo con un mundo nuevo, que quiere percibir como resultado de la crítica al viejo concepto de hombre como sustancia ya terminada, ahistórica o inmóvil en su carácter ya dado. Para Herder, el hombre es un ser fuertemente determinado por su épo-

ca, y, como dice Charles Taylor, en este viraje del concepto antiguo de hombre a su definición de cariz romántico es que se revela también su oposición a la noción ilustrada de cultura, mundo y hombre.² La modernidad ilustrada sufre un fuerte revés a causa del entrelazamiento de múltiples eventos históricos, nuevas teorías científicas y filosóficas, una religiosidad transformada y la aparición de nuevas prácticas culturales en la vida cotidiana: todo ello tendrá como resultado una nueva auto-percepción de los sujetos, que los situó más allá de la “antropología objetivadora” de corte ilustrado, que consistió principalmente en una desvinculación del hombre con respecto a su mundo. En lugar de esta concepción “des-mundanizante”, Herder propondrá una visión integradora:

Herder reacciona contra la antropología del Iluminismo, contra lo que he llamado arriba la “objetivación” de la naturaleza humana, contra el análisis de la mente humana en diferentes facultades, del hombre en cuerpo y mente, contra una noción calculadora de la razón, divorciada del sentimiento y la voluntad. Y él es uno de los principales responsables del desarrollo de una antropología alternativa, centrada en las categorías de la expresión.³

La novedad en esta definición del hombre puede cifrarse tanto en la crítica a la idea de que situando la actividad racional del hombre, y prioritariamente esta actividad, se llega a su esencia (idea cara a la Ilustración), como en la propuesta expresivista de Herder. El hombre es un ser por naturaleza expresivo, lo que quiere decir que está “organizado” para el desarrollo del lenguaje y el arte, del mito y los rituales que conforman su propia historia cultural, y sin este desarrollo se anula o se embota su esencia. Herder sostendrá que la peculiar configuración humana, tanto en lo que toca a la constitución biológica de su cuerpo, de su cerebro y de su posición vertical, como en lo que respecta a su razón cuando se despliega en el *habla* en pleno sentido, indica la imposibilidad de su desvinculación del mundo en donde otros son determinantes, es decir, en donde encuentra pleno desarrollo su libertad.⁴ Pero esto no lo podría llevar a cabo en aislamiento, pues depende siempre, para la aparición y desarrollo de sus potencialidades, de los demás. En contra de la soberbia del pensamiento ilustrado, Herder asegura que la inteligencia humana, así como todas sus otras facultades, no es una “potencia pura, que tiene su origen en sí misma, inde-

pendiente de los sentidos y órganos”, al contrario, tiene un *carácter genético*, que depende tanto del lugar y clima en donde aparece como de la formación social y la educación que recibe, de tal manera que se asemeja más a la obra de un artista que a una cosa ya dada y plena en su ser desde un principio. Adviértase la gran moldeabilidad histórica pensada para el hombre en la siguiente cita:

El hombre es, por lo tanto, una máquina de admirable diseño, dotada de predisposiciones genéticas y la plenitud de una 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 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.⁵

La afirmación de que no somos ya humanos en forma dada y perfecta, sino que estamos en el camino de *hacernos hombres*, es elevada por Herder a principio regulador de la historia de la humanidad. Con ello quiere combatir todo abstraccionismo, que reduciría al hombre a uno solo de sus aspectos:

Si... quisiera reducir todo lo humano a los seres individuales negando la conexión que los une, me pongo en contradicción con la naturaleza humana y el evidente testimonio de su historia, pues ningún individuo se ha hecho hombre por sí mismo [...] si permanecemos con los pies en la tierra para considerar en su extensión más amplia lo que la naturaleza concedora 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.⁶

La esencia humana encuentra su condición de posibilidad —no sólo formal abstracta sino de contenido sustancial— en lo que llama Herder “continuidad de la cadena formativa”, es decir, la forma en que una comunidad concreta recoge y actualiza los contenidos de su propia historia, de su tradición cultural localizada, de una forma peculiar y continua hasta formar una “cadena”.

Es lo que se concentra en la voz *Volkegeist* o espíritu del pueblo, que enuncia tanto la unidad de los individuos entre sí, como el sentido de lo que en cada una de las formas concretas de vida se recoge de la tradición humana en general como “marcha palingenética a través de estirpes, pueblos y generaciones”.⁷ Es este el sentido que tiene también, creemos, la noción de *comunidad* en Herder

(y en uno de sus seguidores más notables en el pensamiento contemporáneo también, como lo es Charles Taylor⁸): una formación humana peculiar en su estilo de desarrollo de la cultura, que no obstante toma algo de la idea de un progreso ascendente —para Herder el sentido de la herencia cultural lo marca el *crecimiento* del género humano, de su *humanismo*—:

Todo aumento de artes y oficios provechosos ayuda a asegurar la propiedad de los hombres, a aliviar su labor y a acrecentar su eficiencia, por lo cual contribuye necesariamente a echar los cimientos de una cultura y un humanismo mayor.⁹

Herder no cree en la superioridad ilustrada de una cultura sobre otra, todo lo contrario, defiende la idea de una irrepetibilidad *sui generis* de pueblo a pueblo e incluso de individuo a individuo.

Las naciones florecen y marchitan; en las marchitas no vuelven a florecer otras flores más hermosas. La cultura se traslada, mas no por esto se perfecciona; trasladada a otro lugar, desarrolla allí nuevas aptitudes; pero las anteriores se pierden irremisiblemente. ¿Fueron, acaso, los romanos más sabios y felices que los griegos, o lo somos nosotros más que cualquiera de ambos?¹⁰

Para Herder es una presunción absurda creer en un solo parámetro de la razón, de las costumbres o de la moral como medida de toda otra práctica que pudiera caer bajo su dominio. Herder es muy claro en este asunto, pretender imponer las propias prácticas a pueblos ajenos, o incluso pronunciarse como heredero directo de la mejor raza o del pueblo más refinado o más ilustrado, no es más que corrupción y, diríamos en el tono de la discusión contemporánea, violencia o hegemonía etnocéntrica. Es, visto sin máscaras etnocéntricas, sólo poner en evidencia cuán contingente es la vida del ser humano y cuán necesitada está de reconocimiento.¹¹ Los vuelos de pensamiento de Montesquieu y Voltaire le parecen a Herder (quizá un poco injustamente, hay que decirlo) intentos por rescatar un mundo ideal sin ningún arraigo en las situaciones concretas y finitas en que viven y sufren los hombres.¹² El cariz herderiano se nota en esta atención constante a la materialidad o sustantividad de nuestra condición, y el rechazo a cualquier abstracción de pensamiento.

Respecto a la relación de la subjetividad con el mundo al que pertenece, Herder ataca frontalmente a algunos de los Enciclopedistas, aunque sigue

hablando en nombre de cierto progreso y de otros ideales ilustrados como la libertad y la razón.¹³ Ya Isaiah Berlin ha notado que Herder muchas veces se contradice o es ambiguo en su posición respecto a la ilustración,¹⁴ pues si bien atacó fuertemente las abstracciones del racionalismo, aceptó e incluso alabó las teorías científicas de la época como explicativas de un desarrollo social. Pero aparte de esta polémica sobre su posición, Berlin anota tres rasgos centrales de su pensamiento:¹⁵ uno, el *populismo*, no en el sentido tristemente contemporáneo de demagogia política nacionalista o manipuladora del imaginario social, sino en un sentido más radical, como “creencia en el valor de la pertenencia a un grupo o a una cultura”; dos, el *expresionismo*, o la idea de que en la actividad humana está la plena manifestación de su esencia, y por lo tanto conseguir auto-expresarse es actualizar de manera peculiar, individual, esa esencia; tres, el *pluralismo*, o la idea de que cada cultura, cada comunidad, tiene valores característicos inconmensurables con otras, y que por lo tanto “las teorías clásicas del hombre ideal y de una sociedad ideal son intrínsecamente incoherentes y erróneas”. Pensamos que, tomando en cuenta estos tres rasgos, se puede sintetizar la herencia plural e histórica de Herder en estas palabras de Berlin:

Con mayor claridad que cualquier otro escritor, captó la importancia crucial de la función social de la “pertenencia” y llamó la atención sobre ello —sobre lo que significa pertenecer a un grupo, a una cultura, a un movimiento, a una forma de vida. Fue su logro más original.¹⁶

En Herder, sólo desde la autodefinition dentro de un grupo y no otro, dentro de un momento y un entorno culturales y no otros, los sujetos ponen en marcha su libertad propiamente humana. Pero se trata en todo caso de una libertad encarnada en acciones *expresivas*, lo que señala un primer movimiento hacia la integración de la idea ilustrada de libertad interior, o libertad autosuficiente, con la idea romántica de pertenencia a la naturaleza, al cosmos, o, en los términos herderianos que estamos viendo, al grupo o comunidad al que se pertenece. Lo que está en juego aquí es, pues, la posibilidad de engarzar las ideas centrales de la modernidad ilustrada y del romanticismo, la libertad irrestricta y autónoma, la autoconciencia o autoclaridad del yo, con la pertenencia a un mundo significativo con el que estaría en armonía. Aquí se localiza justo el despliegue de la identidad moderna hasta nuestros días.

La teoría del origen del lenguaje viene a complementar esta visión histórica y cultural de nuestra identidad. Criticando la explicación sobre el lenguaje de Étienne Bonnot de Condillac, Herder dirá que éste se caracteriza sobre todo por ser una acción creativa, una articulación expresiva y no meramente designativa. De aquí podríamos obtener las bases, como lo hace Ch. Taylor, para ponernos en guardia en contra de las teorías contemporáneas sobre el análisis del lenguaje como mero nominalismo, o bien que reducen su aparición y sentido al cumplimiento de una serie de condiciones de verdad desarraigadas de su uso cultural concreto.¹⁷

Ahora bien, lo mismo que con su apuesta antropológica, con su interpretación del lenguaje Herder está queriendo apartarse de un modelo cosmológico de explicación de los fenómenos que los ubica como ya dados, determinados por un plan universal cerrado, por una racionalidad que se ha anticipado a ellos y les ha dado su lugar, ya sea al modo del viejo *logos* cosmológico griego como expresión de un *arché* entendido como principio universal de todas las cosas, ya sea como racionalidad última que lleva a cabo la conexión de todas las cosas en un gran sistema que las explicaría por su finalidad absoluta, al modo en que el idealismo alemán terminó defendiendo. La idea crítica del lenguaje de cariz romántico que Herder impulsará, radica en sostener que el hombre, al ser parte de una comunidad que se despliega a sí misma en sus expresiones culturales, no es el simple resultado de un plan cósmico o *logos* determinante ni de una racionalidad sistemática absoluta, sino que es resultado sobre todo de su propia obra, es resultado de sí mismo y sus actos lingüísticos decantados como figuras de la cultura. Por supuesto, que hable aún de “providencialismo” en algunas partes de sus textos, sólo nos vuelve a encarar (como en el caso de su crítica a la Ilustración) con una ambigüedad que hay que leer con perspicacia: aunque él no lo diga tal cual, se trata en todo momento de una “Providencia” que de algún modo contempla la libertad humana en la que el hombre llega a ser lo que es principalmente con los recursos de su propia actividad lingüística cultural.

Herder sostuvo que la dimensión lingüística que nos configura como miembros de una comunidad cultural se hace evidente como una realización de lo que somos, y que esta realización, al ser llevada a cabo por cada uno de nosotros de forma preeminente y no por un *logos* o racionalidad anteriores, ya da-

dos, es un asunto *de revelación moral*, es decir, del modo en que a cada uno de nosotros se nos hace evidente, en el medio de nuestra vida comunal, un principio rector de nuestra acción de todos los días coherente con nuestra realidad óptica. De aquí que pueda hablarse de cierta dimensión interpretativa de la propuesta herderiana, íntimamente vinculada con la dimensión de la ontología del hombre y con los procesos de evaluación de lo que cada uno lleva a cabo en el medio de la lingüística culturalmente demarcada. Las tres dimensiones nos hablan de un solo motivo, poner en claro que cada acto de evaluación de la acción es una condición de posibilidad de la revelación de lo que somos y de lo que podemos llegar a ser.

Persiguiendo este motivo, Herder se opondrá frontalmente, como ya habíamos comenzado a decir, a la interpretación sobre el origen del lenguaje de Condillac, sobre todo en lo que ésta tiene de “naturalista”, es decir, en cuanto a sus presupuestos sobre la aparición de la praxis lingüística como una continuación de la relación inmediata que el hombre habría tenido con su medio en sus primeros intentos por adecuarse a él, por sobrevivirle, y la continuidad simple que en ello intervendría del “lenguaje conforme a la naturaleza” al lenguaje culturalmente.¹⁸ Recordemos que Condillac construye una versión metafórica sobre la aparición del lenguaje hablando de un par de niños que, extraviados en un enorme páramo del desierto, se las ingeniarían para producir su primera palabra basándose en los vínculos que encontrarían entre las demandas de la naturaleza y las repetidas asociaciones interjectivas referidas a ellas —gruñidos, gritos, señalizaciones de todo género—; los niños serían capaces, mediante la repetición, el ensayo y el error, de vincular estas demandas y estas asociaciones reiteradas de significatividad rudimentaria, con toda suerte de fenómenos de la realidad exterior que podrían satisfacerlas, de modo que con el tiempo y cruzando unas y otras de forma compleja, levantarían el edificio de un lenguaje completo. Según Condillac, estos niños irían progresivamente relacionando sus *gritos de pasión* a sensaciones unidas a necesidades, y estas sensaciones a *signos naturales* de esas necesidades. Conforme se familiarizaban con estos signos, las facultades del alma (memoria, percepción, imaginación) se potenciaron hasta dar lugar al *lenguaje de acción*, que a su vez los llevó al uso, con el tiempo, de ciertos signos arbitrarios. Creo que esta cita será reveladora de la intención de Condillac:

se ve cómo los gritos de las pasiones contribuyeron al desarrollo de las operaciones anímicas, dando ocasión naturalmente al lenguaje de acción; lenguaje que, en sus comienzos, para ser proporcionado a la poca inteligencia de este par, sólo consistía verosímilmente en contorsiones y agitaciones violentas [...]. Sin embargo habiendo adquirido estos seres el hábito de ligar algunas ideas a signos arbitrarios, los gritos naturales les sirvieron de modelo para hacerse un nuevo lenguaje. Ellos articularon nuevos sonidos, y al repetirlos varias veces acompañándolos de algún gesto, indicador de los objetos que deseaban destacar, se acostumbraron a dar nombre a las cosas.¹⁹

En oposición a esta explicación, en la que se pasa demasiado sencillamente de una respuesta animal a la construcción del lenguaje humano, y sobre todo en la que éste se define sólo en cuanto a su potencial de utilidad (de comunicación para la satisfacción de necesidades), Herder negará una y otra vez que la mera instrumentalización pueda describir todo el alcance del lenguaje, es decir, de forma ahora positiva, afirmará que el lenguaje es algo más que mera nominación o designación de las cosas y eventos humanos en función de cubrir necesidades prácticas inmediatas (y en esto la crítica alcanzará también los planteamientos de Hobbes, Locke y Rousseau al respecto).²⁰

Ch. Taylor ha indicado con acierto, me parece, que todas estas viejas teorías designativas-naturalistas sobre el lenguaje (a las que agrega las nuevas sostenidas por McDowell, Platts o Davidson) que su principal problema es que suponen que la significación puede reducirse a designación crasa, a mero juego de exterioridad y señalamiento de nuestras palabras para arreglárnoslas con las demandas pragmáticas que nuestro mundo impone. Y esto es un problema porque hay algo que se supone todo el tiempo y que nunca se explica: el “caldo de cultivo” de este juego, la fuente o matriz significativa que permitió que se dieran los actos designativos, matriz que siempre estuvo ahí de algún modo, y que fue lo que permitió también la vinculación entre las palabras y sus objetos de referencia.²¹

Esta condición es la que no se tomaba en cuenta en la metáfora de Condillac, y Taylor enfatiza el hecho de que Herder lo advirtió por primera vez con toda su profundidad, el hecho de que hacerse representaciones y llevar a cabo asociaciones entre signos y cosas supone ya la capacidad de hablar dentro de un “trasfondo de sentido” ya dado, ya existente, que es lo que hace posible los actos de asociación y designación.

Ahora bien, que se diga este trasfondo de sentido está “ya dado”, no se contradice con lo que más arriba decíamos sobre el rechazo por parte de Herder de un logos o racionalidad ya dados y determinantes para ubicar el puesto del hombre en el cosmos, diciéndolo con el famoso título de un libro de M. Scheler. El “trasfondo de significación” del que se puede hablar con Herder, está *ya dado* en un sentido completamente distinto, nunca es determinante en forma absoluta, no es un *arché* como principio rector del logos de todas las cosas en sentido griego, ni una racionalidad apertrechándose de sus desviaciones históricas y haciéndose consciente de sí misma en forma absoluta a la manera del idealismo de Hegel, sino una condición formal —sin contenido determinante absoluto, diríamos al estilo kantiano— pero de alcance ontológico y encarnadura cultural, que hace las veces de soporte de sentido sin llegar a cerrar las posibilidades de expresión de forma absoluta. Se trata entonces de una ontología cultural del lenguaje, y no de un determinismo ontologicista cerrado.

Es por lo anterior que se puede afirmar que la teoría del lenguaje sostenida por Herder es fuerte en el sentido que queremos defender aquí: no sólo de cara a la polémica sostenida hasta su tiempo referida al lenguaje (Hobbes, Locke, Rousseau y Condillac, versus Hamman, Humboldt y el propio Herder), y la novedad que puede remarcarse sobre la capacidad o matriz del lenguaje como trasfondo de sentido inescapable, sino que es fuerte, jalonando la cuestión hasta nuestro propio momento, porque indica que toda práctica social es la derivación de esa capacidad lingüística, indica que toda práctica social ritual, erótica, lúdica, mítica, de narración de las tradiciones, etc., se constituye como encarnación de aquella capacidad formal. Puede decirse entonces, y de aquí intentaremos sacar consecuencias para un diálogo actual con Herder, que el secreto de comprensión de cada grupo humano, y de los grupos humanos entre sí, es esta encarnadura cultural (local) de una capacidad lingüística (universal), o, lo que es lo mismo, una hermenéutica intercultural o de “entrecruzamiento cultural” arraiga en la comprensión de estas dinámicas.

Lo anterior quiere decir que Condillac, y el nominalismo posterior, consideró el lenguaje solamente como herramienta para la satisfacción de un “propósito no lingüísticamente definido”, de un propósito unidireccional en donde “la exactitud del signo es definida por el éxito de la tarea” (como en las explicaciones que se dan de algunas acciones animales que son meras reaccio-

nes ante signos). Pero cuando se habla de lenguaje propiamente humano tiene que ponerse en juego un tipo de corrección más compleja, que implica, como hemos venido diciendo, el trasfondo significativo al que pertenece.²² Esta corrección de cada palabra a su entorno de significación, implica la *reflexión* herderiana como capacidad de significación en una *dimensión lingüística* exclusivamente humana.²³ En esta dimensión, agrega conectando con Cassirer, “establecemos nuestra actitud y posición” de manera que la riqueza y diversidad de formas simbólicas aparecen como posibilidades expresivas humanas, y así estamos capacitados para el uso del lenguaje”.²⁴ En efecto, Herder es muy enfático al señalar que la *reflexión* es la condición originaria del surgimiento del lenguaje propiamente humano:

El hombre, desde la condición reflexiva que le es propia, ha inventado el lenguaje al poner libremente en práctica por primera vez tal condición (reflexión).²⁵

Así, con la idea de que en la *reflexión* como la entiende Herder nos colocamos en una dimensión humana en donde las cosas son significadas desde la mediación o distanciamiento simbólico de la cultura, y no desde la inmediatez de su “instintivo significado”, se supera el punto de vista cartesiano-empirista aún presente en muchas de las doctrinas sobre el lenguaje actuales, y nos colocamos en el punto de vista expresivo, que recupera “el trasfondo y sitúa nuestro pensamiento”.²⁶ Entonces podemos dar cuenta de nuestras posibilidades éticas y políticas, y, *con ello*, de nuestras posibilidades de ser, desde la base lingüística que nos compone intrínsecamente (y no simplemente que utilizaríamos como una herramienta).

III. Herder hoy

Permítanseme sólo unas consideraciones finales sobre el provecho que puede obtenerse de estas orientaciones de fortalecimiento de nuestra lectura de Herder de cara a algunos problemas del pensamiento social y político contemporáneo (aunque también aporta, como hemos visto de paso, reflexiones de enorme valor para la antropología filosófica, la filosofía del lenguaje, la epistemología cultural, y de manera más notoria en la hermenéutica).

En primer lugar, me parece que su voz puede dar un giro refrescante a un debate sobre el multiculturalismo que ha llegado a un callejón sin salida últimamente. Se dice que el multiculturalismo, como ideología del liberalismo político, por un lado, y como manifestación de los sucesos históricos de los cuales el *melting pot* fue el último resultado, simplemente se reduce a estrategia de nivelación y absorción de los miembros de culturas diferenciadas por parte de una cultura dominante y expansiva que todo se lo traga. A esta explicación generalizada, pueden agregarse las críticas sobre su pretensión de derechos colectivos o de las minorías culturales, críticas que alegan que esta pretensión es una trampa, pues brindando derechos especiales a ciertos grupos culturales desprotege los del individuo universal, es decir, los de la mayoría. Habermas es una de las figuras más sobresalientes de esta crítica.²⁷ A ésta se puede incluso añadir la que lleva a cabo Slavoj Žižek: el multiculturalismo es la lógica perversa del capitalismo multinacional, que tomando los elementos más propios de cada cultura, su folclor y sus imágenes típicas, lubrica su mecanismo venial y se extiende sin reservas, cínicamente, en todo entorno sin importar su resistencia, pues hace pasar todo rasgo cultural diverso como producto del propio imaginario, degradándolo así a un “exotismo” nada peligroso, controlable (exotismo turístico “pop” o antropológico, poco importa).²⁸ Por último, G. Sartori ha acusado al multiculturalismo de causar la fragmentación social, de ser una “diversity machine”, pues con la jerga de la tolerancia a los grupos pequeños o disidentes lo que hace en realidad es envalentonarlos y reproducirlos sin concierto social alguno. Crea enemistades que antes no existían entre estos grupos, y con ello da por el suelo con toda unidad civil o democrática, con toda idea de gobernabilidad y con toda idea de “concordia social”, pues “se dedica a hacer visibles las diferencias y a intensificarlas, y de ese modo llega incluso a multiplicarlas”.²⁹

Ante estas críticas, parece inútil hablar de nuevo de una propuesta ética o política de frente a la multiculturalidad actual. No obstante, creo que Herder nos dio hace tiempo una buena indicación para salir de este callejón sin salida: el acceso a la pluralidad cultural, a su carácter múltiple e irrepetible, ha de ser antropológico e interpretativo y no ideológico. El fenómeno de la multiculturalidad no se asimila o reduce a la ideología liberal del multiculturalismo, son dos cosas distintas. Y sólo hasta que esto se ha comprendido, es que se pueden hacer derivar orientaciones normativas para la

convivencia entre miembros de culturas distintas, siempre a partir de la descripción viva de la diferenciación cultural y el conflicto que supone, pero que, gracias al sentido expresivo de cada una de las prácticas culturales que la componen, es decir, gracias a la unidad de lo humano en ellas encarnada, es que se puede hablar de la unidad en la diferencia. De este modo, la pluralidad cultural no puede ser simplemente utilizada como agente de ideologización, ni por parte de grupos minoritarios que querrían derechos especiales o “políticas de la acción afirmativa” de carácter restaurativo o restitutivo (con ello contestamos a Habermas y a la mayor parte de los liberales de escuela), ni por parte de las estrategias del capital, pues no es simple imagen exterior o folclor venial susceptible de ser llevado y traído en el mercadeo internacional (con esto contestamos a Žižek), ni sería agente de desunión y mero conflicto disgregador (como querría Sartori), pues, insisto, es *encarnación de la unidad de lo humano en su poder expresivo*, y ello es lo que posibilita justamente una interpretación entre grupos humanos como el elemento mínimo que sostenga una vida democrática y plural sin estrategias discursivas que hagan pasar esto por su contrario, la demagogia y el monologismo político.

En segundo lugar, la expresividad humana, como condición formal aunque de arraigo material, es lo que permitiría el diálogo culturalmente entrecruzado. Herder nos da los elementos para pensar en un esquema de diálogo pluricultural más allá de los esquemas consensualistas racionalizantes, procedimentalistas, al día. Me atrevería a decir, desde una posición que adelanta mucho de la antropología cultural de Clifford Geertz, de la filosofía de las formas simbólicas de E. Cassirer o de la fenomenología del cuerpo de M. Merleau-Ponty, Herder pone constantemente como condición de posibilidad no un postulado abstracto de consensualidad sin reservas, sino la estructura formal que ha de encarnar en las prácticas culturales, y, desde ellas, establece los recursos de un lenguaje verdaderamente compartido.

En tercer lugar, en el ámbito político, su noción de *Volkgeist* (en cierta medida compatible con la *Sittlichkeit* hegeliana, aunque de acento incluso más culturalmente marcado) puede fundamentar las críticas actuales tanto a comunitarismos cerrados y obcecados en la autoafirmación de una identidad cultural excluyente (en sus formas fundamentalistas o integristas), como a excesos deontológicos y procedimentalistas en la conceptualización de la justi-

cia o el decisionismo político. La voz *Volkesit* en Herder es lo suficientemente amplia como para contener los más distintos ordenamientos culturales, y lo suficientemente arraigada a los distintos mundos diferenciados como para no pretender elevarse por encima de ellos en nombre de un universalismo de la justicia o de las instituciones políticas que en realidad es un etnocentrismo disfrazado. Puede tomarse entonces como el descanso principal, creo, de intentos de mediación y articulación entre liberales y comunitaristas actuales (Ch. Taylor y W. Kymlicka para dar sólo dos ejemplos de distinta tonalidad), entre forma y materia cuando hablamos de los componentes de las culturas y la conservación y protección de su peculiar estilo de expresión.

Por último, hablando de la teoría de la expresión de Herder, explicada como capacidad lingüística universal, se obtienen los elementos para *advertir sin violentar* los diversos registros de la experiencia humana, porque cuando Herder se refiere a la universalidad de la reflexión lingüística encarnada en los diversos grupos humanos, está hablando en realidad de *pluri-versalidad* —que es la verdadera universalidad abierta a la diferencia cultural, ya sin su máscara etnocéntrica—, y con ello pone también la condición de una comprensión mutua entre miembros de culturas distintas, y a la postre de una posible política *pluriversal* o *multiversal* levantada entre varias partes. Es por esto quizá que Herder se ocupa en buena parte de su vida, como verdadero filólogo e historiador, de recopilar esas voces que se extraviaron bajo el discurso dominante del cientifismo ilustrado, como son las literaturas y canciones populares de la alta Edad Media. Y me parece que es su misma inquietud al describir las formas de organización social, religión y arte de pueblos tan disímiles como los chinos, egipcios, griegos, etruscos, vascos, etc., en *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*; no lo hace con un afán enciclopedista ilustrado sintetizador, sino, digamos, *pluriversal* y analítico.

Como indicamos más atrás, que hable del *Volkegeist* propio de cada nación como unidad cultural y de seguimiento de tradiciones ancestrales, aunque también como resultado de la configuración biológica palingenésica peculiar de cada entorno natural, permite pensar en una política acorde a él, inclusiva en su propia distinción e incluso exaltaciones de las diferencias. Que posteriormente se hayan desviado estas reflexiones hacia los tonos imperialistas, xenofóbicos o racistas del siglo XIX, y sobre todo del siglo XX ya en una

franca perversión política (como cuando en nombre de la raza superior se instrumenta una política de limpieza étnica, en tiempos de Hitler lo mismo que en la Sudáfrica actual), es algo que puede criticarse desde la misma base herderiana de estas ideas: lo que exaltó Herder es la diferencia lingüístico-cultural para afirmar luego la pluralidad de voces políticas, nunca para despreciarlas o jerarquizarlas en sentido imperialista o racial. Dejaré sólo apuntado que las posteriores ideas de Nietzsche al respecto encuentran un inteligente contrabalance, si no su refutación, en los textos del cosmopolita Herder.

Creo que se obtiene este mismo resultado cuando se pone atención a la tesis central de la teoría, que Herder toma de Hamman, que defiende que “pensamos con palabras”, que existe una unidad indiscernible entre el elemento simbólico culturalmente demarcado de las palabras y los pensamientos que son su reflejo comprensivo.³⁰ Que los pensamientos siempre se atengan a su cristalización en una forma del lenguaje demarcado culturalmente, pone un límite a todo discurso político que se quiera objetivo en las alturas de su propia elucubración abstracta, pero que no conduce en la práctica política más que a los peores engendros de totalitarismo dictatorial, de imposición de una forma de discurso sobre otros, en sus formas viciadas de legalidad universalista en nombre de la “mayoría” o, más cínicamente, de imposición político-militar desplegada en la censura, la persecución o la muerte de quienes no se atienen a ella.

Herder fortalecido por una lectura de este tipo nos indica, pues, que la solución a estas problemáticas contemporáneas, al menos en su principio de orientación, está ya presente en su reflexión, y que de nosotros depende darles vigencia y vitalidad de manera *retrospectiva*, lo que curiosamente quiere decir resistirse críticamente a su memoria compartida ya asimilada *débilmente* en nuestras universidades y círculos culturales más amplios.

Notas

1. En mi libro *La frágil frontera de las palabras. Ensayo sobre los (débiles) márgenes entre filosofía y literatura*, México, Siglo XXI, 2007, he sostenido que en nuestro abordaje a los textos puede estar operando —sin que nos percatemos de ello— una forma de poder

velada u oculta, tan peligrosa por sus consecuencias como una forma de poder abierta o cínica. La primera corresponde a lo que ahí llamé la “persistencia sutil de la fuerza” sobre los textos, y la segunda a una “persistencia cínica de la fuerza”. *Cfr.* cap. 4. En nuestra recepción de la obra de Herder, me parece, hay un despliegue sutil de la primera forma de persistencia de los mecanismos académicos y culturales de marginalidad y control de los textos.

2. Ch. Taylor, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, p. 3.

3. *Ibíd.*, p. 13.

4. *Cfr.* Herder, *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*, Buenos Aires, Nova, 1950, pp. 106-115.

5. *Ibíd.*, p. 260.

6. *Ibíd.*, p. 261 y 262.

7. *Ibíd.*, p. 266. Es asombroso el parecido con la teoría propuesta recientemente por Gilbert Durand acerca de nuestro “trayecto antropológico” a lo largo de la historia humana, configurado peculiarmente por el desarrollo de nuestra configuración genética tanto como por el devenir de cada una de las culturas. *Cfr.* G. Durand, *Las estructuras antropológicas del imaginario: introducción a la arquetipología general*, Madrid, Taurus, 1981.

8. *Cfr.* Pablo Lazo, *Interpretación y Acción. El sentido hermenéutico del pensamiento ético-político de Charles Taylor*, México, Ediciones Coyoacán, 2007, cap. III.

9. Herder, *op.cit.*, p. 514.

10. *Ibíd.*, p. 488.

11. *Cfr.* Herder, *Filosofía de la Historia para la Educación de la Humanidad*, Sevilla, Ediciones Espuela de Plata, 2008, pp. 109-146.

12. *Ibíd.*, p. 124-125.

13. Por ejemplo, hablando en un tono deísta reiterativo, *op. cit.*, p. 131: “En las ramas más altas del árbol brotan las flores y prosperan los frutos y desde ellas tenemos la hermosa perspectiva sobre la más grande obra de Dios. La ilustración: aunque no siempre su utilidad sea inmediata, aunque en una superficie y una extensión más amplia el río pierda en profundidad, y la posibilidad de cavar más hondo, precisamente porque nosotros nos acercamos más al océano, y somos ya un pequeño mar”.

14. I. Berlín, *Vico y Herder*, Madrid, Cátedra, 2000, p. 192-195.

15. *Cfr. Ibíd.*, p. 199 y 200.

16. *Ibíd.*, p. 247.

17. Y aunque pueda decirse, argumenta Taylor, que son compatibles un punto de vista fenomenológico sobre el lenguaje, cuando aplica la idea de la *epojé* como un “ponerse por detrás de nuestras presuposiciones sobre los fenómenos”, y un punto de vista analítico, que defiende que los problemas filosóficos se deben a errores en el lenguaje, y combatiendo las presuposiciones (sobre todo las presuposiciones metafísicas) se evitan esos errores, ambos puntos de vista fallarían precisamente en no poner

atención al mundo concreto del intérprete del lenguaje, constituido intrínsecamente justo por sus presuposiciones lingüísticas. Cfr. Ch. Taylor, “Phenomenology and Linguistic Analysis”, en *Proceedings of Aristotelian Society*, Supplement Volume 33, 1959, p. 93-110.

18. Herder, *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, en *Obra Selecta*, Madrid, Alfaguara, 1982, pp. 142 y sig.

19. Cfr. Condillac, *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*, Madrid, Técno, 1999, p. 155.

20. Herder, *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, p. 152.

21. Ch. Taylor, “Theories of Meaning”, en *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 252.

22. Ch. Taylor, “La importancia de Herder”, *op. cit.*, p. 116.

23. *Ibid.*, p. 124.

24. *Ibid.*, p. 126: “Surge aquí una cuestión de corrección no reductible a un logro en alguna tarea vital, que, para Herder, es inseparable del lenguaje: la define como la capacidad de centrarse en objetos al reconocerlos. Esta capacidad crea, por así decirlo, un nuevo espacio a nuestro alrededor. En lugar de vernos superados por el océano de sensaciones que nos asalta, somos capaces de distinguir una señal y retenerla con una clara y tranquila atención. Este nuevo espacio de atención, de distancia del inmediato e instintivo significado de las cosas, es lo que Herder desea denominar reflexión”.

25. Herder, *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, p. 155.

26. Taylor, “La importancia de Herder”, *op. cit.*, p. 131.

27. J. Habermas, “La lucha por el reconocimiento en el estado democrático de derecho”, en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999.

28. S. Zizek, “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en F. Jameson y S. Zizek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires/México, Paidós, 1988.

29. G. Sartori, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus, 2001, p. 123.

30. Cfr. I. Berlin, *op. cit.*, pp. 213-231.

Fecha de recepción del artículo: 8 de mayo de 2008

Fecha de remisión a dictamen: 13 de mayo de 2008

Fecha de recepción del dictamen: 20 de mayo 2008