



CRÍTICA Y REFORMA DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA EN *AUCH EINE PHILOSOPHIE DER GESCHICHTE ZUR BILDUNG DER MENSCHHEIT* DE HERDER

Critique and Reform of the Philosophy of History in Herder's *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*

*Eduardo Alberto Suzarte Muñoz*¹

Universidad de Chile, Santiago, Chile

eduardo.suzarte@ug.uchile.cl

Resumen

El carácter polémico de *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774) ha sido reconocido ampliamente por la literatura especializada. Sin embargo, este aún es causa de desacuerdos, ya que no es evidente la manera en que las diversas críticas que presenta se encuentran relacionadas, ni tampoco a qué apuntan en conjunto. Algunos afirman que Herder dirige sus críticas principalmente contra la filosofía de la historia de Voltaire y la de Isaak Iselin, con la intención de refutar ciertas opiniones presentes en ambas. Otros, en cambio, sostienen que el objetivo de las críticas no son las doctrinas específicas de los autores mencionados en el tratado, sino más bien la concepción general sobre la historia que todos ellos comparten. A juicio de esta investigación, ambas posiciones interpretativas son insuficientes, puesto que no logran dar cuenta de la función que cumplen las críticas dentro de la empresa de Herder. En el presente artículo, se pretende mostrar el modo en que las críticas se encuentran vinculadas con la nueva filosofía de la historia propuesta en el tratado. Para ello, primero se sistematizarán las críticas de Herder, distinguiendo entre las de carácter general, que rebaten el universalismo y el racionalismo de la filosofía de la historia, y las más particulares, dirigidas contra las concepciones progresistas y relativistas de la historia. Luego, se ofrecerá una reconstrucción de las principales doctrinas defendidas por Herder, yendo desde la formación de las naciones hasta el sentido de la historia de la humanidad. Y, finalmente, se pondrán las críticas en relación con las doctrinas de Herder, para concluir que ambas confluyen dentro de su esfuerzo por superar las dicotomías propias de la filosofía de la historia de su tiempo.

Palabras clave: Herder, filosofía de la historia, crítica, humanidad, providencia.

Abstract

¹ Licenciado en Filosofía por la Universidad de Chile. Estudiante del Magíster en Filosofía por la misma casa de estudios.



The polemical character of *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774) has been widely recognized by the specialized literature. However, this is still a cause of disagreement, since it is not clear how the various criticisms he presents are related, nor to what they point as a whole. Some people claim that Herder directs his criticisms primarily against Voltaire's and Isaak Iselin's philosophy of history, with the intention of refuting certain opinions present in both. Others, meanwhile, argue that the target of the criticisms is not the specific doctrines of the authors mentioned in the treatise, but the general conception of history that they all share. According to this research, both interpretative positions are insufficient, since they fail to account for the function of the criticisms within Herder's project. The present article is intended to show how the criticisms are linked to the new philosophy of history proposed in the treatise. For this purpose, Herder's criticisms will be systematized, distinguishing between those of a general nature, directed against universalism, and those of a more particular one, directed against the progressist and relativist conceptions of history. Then, it will provide a reconstruction of the main doctrines defended by Herder, going from the formation of nations to the meaning of human history. And, finally, the criticisms will be put in relation to Herder's doctrines, to conclude that both converge in his effort to overcome the dichotomies of the philosophy of history of his time.

Keywords: Herder, philosophy of history, criticism, humanity, providence.

Fecha de Recepción: 07/10/2022 – *Fecha de Aceptación:* 09/12/2022

1. Introducción

El carácter polémico de *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (*Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad*) (1774) ha sido reconocido ampliamente por la literatura especializada. Sin embargo, este aún es causa de desacuerdos, ya que no es evidente la manera en que las diversas críticas que presenta se encuentran relacionadas, ni tampoco a qué apuntan en conjunto². Generalmente, se sostiene que las críticas están dirigidas contra algunas doctrinas específicas de Voltaire e Iselin.³ En esta línea interpretativa, Martin Bollacher (204)

² Véase Bollacher (204-206), Norton (358), Piirimäe (521-537), Mertel (1-9) y Wildschut (25-31).

³ Incluso hay quienes postulan que su mismo título sería una alusión irónica a obras de ambos autores, a saber, *La philosophie de l'histoire* (1765) de Voltaire y *Philosophische Muthmassungen über die Geschichte der Menschheit* (1764) de Iselin. Sobre este asunto, véase Beiser (132) y Binoche (194).



sostiene que la intención de polemizar contra estos filósofos permea tan profundamente el tratado que llega a socavar su autonomía y originalidad.

Sin embargo, algunos defienden que las críticas de Herder no estarían dirigidas solamente contra Voltaire e Iselin, sino contra cierta clase de filosofía de la historia, representada por todos los autores mencionados en el tratado. A juicio de Frederick Beiser (134), esta clase de filosofía criticada por Herder se podría resumir en cuatro prejuicios compartidos por aquellos autores, a saber: que (1) la Ilustración es el momento culmen del desarrollo de la humanidad, porque con aquella la humanidad habría logrado finalmente dirigir su destino mediante la razón; que (2) el desarrollo de las artes y las ciencias a partir del Renacimiento ha perfeccionado moralmente al ser humano; que (3) la Edad Media fue una época oscura para la razón, debido al fanatismo, la superstición y los prejuicios religiosos que la dominaban; y que (4) la humanidad debe inspirarse en la Antigüedad clásica e imitar su cultura.

Otros, por su parte, sostienen que las críticas de Herder estarían dirigidas, en realidad, contra dos concepciones distintas de la historia⁴. La primera entendería a la historia como el progreso lineal de la humanidad a través del tiempo, es decir, como el perfeccionamiento ininterrumpido desde la barbarie y la superstición del pasado hasta la ilustración y el refinamiento espiritual del presente. Y, también, afirmarían que este progreso se manifiesta en el aumento tanto de la virtud como de la felicidad individuales, las cuales habrían alcanzado su punto más alto con la Ilustración europea. La segunda, en cambio, sostendría que la historia no sigue ningún plan ni progreso, puesto que la humanidad oscilaría incesantemente entre el auge y la decadencia.

A juicio de esta investigación, ambas posiciones interpretativas son insuficientes, puesto que no logran dar cuenta de la función que cumplen las críticas dentro de la empresa de Herder. En el presente artículo, se pretende mostrar el modo en que las críticas se encuentran vinculadas con la nueva filosofía de la historia propuesta en el tratado. Para ello, primero se sistematizarán las críticas de Herder, distinguiendo entre las de carácter general, que rebaten el universalismo y el racionalismo de la filosofía de la historia, y las más particulares, dirigidas contra las concepciones progresista y relativista de la historia.

⁴ Véase Bouton (80-88) y Wildschut (25-29).



Luego, se ofrecerá una reconstrucción de las principales doctrinas defendidas por Herder, yendo desde la formación de las naciones hasta el sentido de la historia de la humanidad. Y, finalmente, se pondrán las críticas en relación con las doctrinas de Herder, para concluir que ambas confluyen dentro de su esfuerzo por superar las dicotomías propias de la filosofía de la historia de su tiempo.

2. Crítica a la filosofía de la historia

2.1. Contra el universalismo y el racionalismo de la filosofía de la historia

En la segunda sección de *Auch eine philosophie*, Herder advierte que los filósofos, al examinar la historia, ya no se preocupan de analizar minuciosamente las diversas naciones, ni procuran conocer con detalle los rasgos distintivos de cada una. Por el contrario, sostiene, que ellos abordan la historia superficialmente, analizando muy pocas naciones y generalizando los rasgos que observan como si fuesen principios universales (324). Según Herder, esta tendencia dentro de la filosofía de la historia puede apreciarse notablemente en la obra de Montesquieu. A su juicio, en *De l'esprit des loix* (1748), Montesquieu cayó en generalizaciones extremas al tratar de comprender los diversos modos de organización política de las naciones. En efecto, a partir del limitado estudio de algunas naciones, Montesquieu concluyó que la democracia, la monarquía y el despotismo eran las únicas formas de gobierno que se podían encontrar en la historia de la humanidad.

Para Herder, la reducción de Montesquieu de toda la diversidad de formas de gobierno a solamente tres evidencia lo nociva que puede llegar a ser la generalización para la comprensión adecuada de la historia. Al proceder de esta manera, sostiene, “esa gran obra viva de Dios que es la historia de todos los pueblos y de todas las épocas, incluyendo su sucesión, [acaba] convertida en un montón de ruinas con tres cimas, tres estuches” (349). Cuando los rasgos de las naciones examinadas son abstraídos de las circunstancias particulares de cada una y generalizados como principios universales, se pasa por alto tanto la diversidad de la humanidad como el dinamismo que caracteriza a la



historia. Y, además, se acaba suprimiendo el carácter histórico de fenómenos fundamentales como la felicidad y la virtud.

De acuerdo con Herder, la noción de felicidad de cada nación está definida por las inclinaciones de quienes la integran, las cuales dependen de la situación geográfica e histórica en la que se han formado. Y el modelo de virtud de cada nación, es decir, el conjunto de virtudes particulares que procuran cultivar sus habitantes está restringida a aquellas que las condiciones geográficas e históricas les permiten concebir. Pero, los filósofos no reparan en el carácter subjetivo y relativo de la felicidad, por lo que suponen, al contrario, que es de naturaleza objetiva y universal. Tampoco se dan cuenta de que el modelo de virtud varía según las circunstancias particulares de cada nación y, entonces, presuponen que toda la humanidad debe poseer ese modelo. Por este motivo, sostiene Herder, que sus contemporáneos suelen tomar por universales la noción de felicidad y el modelo de virtud de la nación a la que pertenecen. Y, en consecuencia, los consideran como criterios válidos para comparar a todas las naciones entre sí y juzgarlas valorativamente.

Pero bien, como los presuntos universales corresponden realmente a los rasgos particulares de alguna nación, no es correcto juzgar a las demás esperando que posean estos mismos. De acuerdo con Herder, las naciones deben ser juzgadas según criterios adecuados a cada una, respetando los rasgos singulares que las caracterizan. En caso contrario, no es posible comprender a las naciones de manera adecuada ni dar cuenta de la cultura que las distingue. A modo de ejemplo, Herder señala que Winckelmann no logró entender la escultura del antiguo Egipto por juzgarla a partir de los criterios estéticos de la Grecia clásica (286). En efecto, al aproximarse a las esculturas egipcias en busca del atractivo, la acción y el movimiento, concluyó que estas eran obras defectuosas e inferiores que no lograban satisfacer estos criterios. Pero, en el antiguo Egipto, el propósito de la escultura era representar a los antepasados para recordarlos, por lo que no aspiraban a plasmar los ideales estéticos de Grecia, sino a reproducir con exactitud la fisonomía de ellos (287).

En el fondo, Winckelmann apreciaba tanto el arte clásico griego que acabó empleando aquellos rasgos que lo distinguían como criterios estéticos universales. Pero



bien, señala Herder, quienes juzgan a las naciones con criterios ajenos suelen emplear los rasgos de la misma nación a la que pertenecen. Y, en consecuencia, tienden a celebrar o condenar las culturas de las naciones según el grado de semejanza que tienen con la suya. A propósito de esto, Herder se refiere a la manera en que la organización patriarcal de Oriente ha sido frecuentemente desprestigiada por sus contemporáneos. Según explica, los filósofos europeos, tras observar algunos pocos momentos violentos en Oriente, los generalizaron rápidamente y consideraron dicha violencia como algo permanente (278). Así, aquello que ocurría en situaciones excepcionales, como en la decadencia de los imperios, fue atribuido a la organización patriarcal de los orientales. Y, entonces, empleando las nociones de gobierno y religión de Europa como criterios, estos filósofos confundieron el respeto hacia la autoridad religiosa del patriarca con el temor que infunden los tiranos en los supersticiosos (279).

Ahora bien, el enjuiciamiento de las naciones según criterios ajenos no es el único vicio que cometen los filósofos al abordar la historia. Herder advierte que sus contemporáneos también presuponen que la humanidad tiene pleno control sobre la historia a través de la razón, como si esta fuese capaz de dirigir el curso que siguen los acontecimientos de acuerdo con su voluntad (319). Así, según estos autores, el uso adecuado de la razón le permitiría a la humanidad concebir y realizar las reformas necesarias para perfeccionarse de manera progresiva. Mientras que las pasiones representarían el obstáculo que la humanidad debe sobrepasar para lograr su acometido. Por ende, paradójicamente, las revoluciones deberían ser evitadas a toda costa, ya que están motivadas por las pasiones y persiguen la instauración de prejuicios contrarios a la razón (320). Solamente las reformas dirigidas por la razón podrían contribuir de manera efectiva al perfeccionamiento de la humanidad.

Sin embargo, observa Herder, los grandes acontecimientos históricos suelen ser efectos imprevistos e, incluso, contrarios a la voluntad de los agentes que los producen. Porque, aun cuando estos diseñen planes para realizar las reformas que anhelan, no es posible prever ni controlar todas las consecuencias de las acciones que se emprenden. Por este motivo, resulta más común que las reformas comiencen por pequeñas acciones sin mayores pretensiones que por grandes empresas planificadas. Asimismo, añade Herder,



que la representación de las pasiones como meros obstáculos para la acción de la razón también es errónea. Ninguna reforma podría tener lugar sin las pasiones, ya que los agentes deben verse conmovidos para actuar y perseverar lo suficiente para llevarlas a cabo (321). Así, los cambios históricos más profundos requieren de pasiones especialmente intensas, produciéndose inevitablemente a través de revoluciones.

2.2. Contra las concepciones progresista y escéptica de la historia

De acuerdo con Herder, los errores teóricos y metodológicos mencionados han conducido a sus contemporáneos a entender la historia de dos maneras diferentes, aunque igualmente equivocadas. Por una parte, algunos filósofos han concluido que la historia describe el progreso incesante de la humanidad a través del tiempo. Según estos, la humanidad se habría ido perfeccionando de tal manera que la virtud y la felicidad de los individuos habría ido siempre en aumento a lo largo de la historia (303). Herder sostiene que estos filósofos universalizaron los rasgos de las naciones a las que pertenecen y, en consecuencia, tomaron la posesión de conceptos morales refinados y la ilustración como los criterios para evaluar la felicidad y la virtud de las naciones. Así, mientras mejor satisfacían estos criterios, mayor felicidad y virtud les atribuían a sus habitantes. Y, como la naciones que satisfacían más plenamente estos criterios eran las propias, concluyeron que estas tenían los habitantes más felices y virtuosos, por lo que podían ser consideradas como el propósito último de la historia de la humanidad (342).

Entonces, continúa explicando Herder, tras situar las naciones que habitaban por encima de todas las demás, estos filósofos han acomodado los hechos históricos para aparentar que la humanidad se ha ido perfeccionando ininterrumpidamente a través de la historia, hasta alcanzar el nivel más alto de virtud y felicidad individuales en la Ilustración europea. De esta manera, muestran a las naciones anteriores como meros medios para la realización del propósito último de la historia en las suyas. Es más, debido a la presunta inferioridad de las naciones anteriores según los criterios empleados, estos representan al pasado como el mal necesario que ha debido atravesar la humanidad para alcanzar el bien presente.



A propósito de esto último, Herder señala que sus contemporáneos asocian la barbarie, la superstición y la miseria a la Edad Media, mientras atribuyen el refinamiento, el deísmo filosófico y la abundancia a la Ilustración (313). Así, presentan la transición de la Edad Media a la Ilustración como el paso de la decadencia al esplendor de la humanidad, pretendiendo mostrar el perfeccionamiento progresivo de esta. Y, en consecuencia, no solo entienden a las naciones anteriores como meros medios, sino que también las caracterizan negativamente, despreciando los avances que alcanzaron y han servido de fundamento para las naciones en las que viven (314). Herder cuenta a Voltaire, Hume, Robertson e Iselin entre quienes suscriben esta manera de entender la historia, la cual puede ser denominada como progresista (313).

Ahora bien, a juicio de Herder, la misma concepción del progreso de estos autores, según la cual la humanidad habría ido aumentando la felicidad y la virtud individuales a través de la historia, sería insostenible. Por una parte, aun cuando las naciones actuales puedan carecer de algunos vicios de las anteriores, eso no implica que estas posean las virtudes de aquellas (339). Para Herder, la falta de algunos vicios del pasado solamente indica que los vicios poseídos por las naciones actuales son distintos, ya que tanto los vicios como las virtudes de cada nación dependen de las condiciones geográficas e históricas de estas. Por otra parte, señala Herder, la felicidad corresponde al estado subjetivo producido por la satisfacción de las inclinaciones, las cuales dependen de la situación geográfica e histórica en que se han formado los individuos (301). Por lo tanto, en la medida en que la noción de felicidad varía entre las naciones, estas no puede ser comparadas según alguna noción particular.

Asimismo, según Herder, estos autores se equivocan al considerar a las naciones pasadas como meros medios, porque todas las naciones de la historia, en realidad, son tanto medios como fines respecto a las demás (316). En efecto, cada una es el fin de la nación que la antecede históricamente y el medio para que pueda emerger la nación que la sucederá. Asimismo, añade, cuando toman por el fin último de la historia a algunas naciones determinadas, estos cometen el error de pretender tener pleno conocimiento del propósito de la historia de la humanidad, algo que solamente es posible para Dios (342). Y, respecto a la apariencia negativa de las naciones y las épocas pasadas, Herder sostiene



que estas son resultado, principalmente, de los criterios ajenos que se emplean para entenderlas (315).

La segunda manera de entender la historia a la que han arribado los filósofos es la opuesta a la progresista. De acuerdo con Herder, el auge del escepticismo dentro de la filosofía europea posterior a Michel de Montaigne condujo a autores como Voltaire, Hume, Bayle y Diderot a entender la historia como carente de sentido (303)⁵. Según estos autores, las diferencias entre las naciones de distintas épocas no serían resultado del perfeccionamiento progresivo de la humanidad. Por el contrario, estas diferencias se deberían, simplemente, a los cambios radicales de la humanidad, que siempre está dejando los rasgos que posee por otros completamente nuevos. Entonces, debido a la radicalidad de estos cambios, la humanidad no podría conservar los avances que adquiere través del tiempo y, en consecuencia, sería incapaz de perfeccionarse en cualquier ámbito.

Herder sostiene que la concepción escéptica de la historia es consecuencia de los errores que se cometen al estudiarla. En concreto, afirma que estos filósofos se centran en momentos históricos particulares sin ser capaces de distinguir las acciones más relevantes ni reconocer las relaciones que tienen estos momentos con los demás (304). Por lo tanto, debido a su propia incompetencia, estos llegan a considerar que las acciones que observan se encuentran desordenadas y aisladas entre sí, sin poseer ninguna finalidad común. Y, luego, siguiendo la tendencia del escepticismo, ponen en duda el propósito de la historia y la realidad de la Providencia divina, hasta desconfiar del sentido de la historia.

3. Reforma de la filosofía de la historia

3.1. La lógica de la formación de las naciones

Herder sostiene que la formación de cada nación responde en gran medida al lugar donde se encuentra ubicada la comunidad. Cada zona geográfica presenta dificultades

⁵ Nótese que tanto Voltaire como Hume se encuentran asociados a ambas concepciones de la historia, a pesar de que estas son definidas de manera contrapuesta por Herder. Para una interpretación sobre este paradójico asunto, véase Bouton (77-79).



particulares para la supervivencia de quienes habitan allí, a la vez que ofrece distintos recursos naturales para satisfacer las necesidades vitales y enfrentar estos desafíos. Por ende, las actividades que llevan a cabo para la subsistencia dependen directamente de las características geográficas del lugar donde se habite. Pues, la comunidad solamente puede responder a las necesidades y las dificultades a partir de los recursos disponibles en el entorno. Y estos recursos solo sirven para realizar algunas actividades en respuesta, no cualesquiera. Hay actividades que la comunidad no puede realizar, ya que no cuenta con los medios materiales necesarios para hacerlo. Por consiguiente, entre las actividades de subsistencia viables en el lugar, la comunidad tiende a escoger las más fáciles de realizar y las más favorecidas por los recursos disponibles.

Ahora bien, los recursos naturales no se pueden emplear directamente para satisfacer las necesidades y responder a las dificultades. Generalmente, es necesario realizar complejas actividades para poder hacer uso de los recursos disponibles. Por lo tanto, la comunidad desarrolla ciertas habilidades, técnicas y conocimientos para subsistir en el lugar que habita. De esta manera, el conjunto de las condiciones geográficas del entorno, al que Herder denomina clima, no solo condiciona las actividades que realiza la comunidad, sino también los conocimientos que adquiere en función de estas. Es más, la repetición de las mismas actividades a través del tiempo termina configurando cierta manera de vivir en los individuos. Por ende, cuando estos habitan el mismo lugar, condicionados por el clima, realizan generalmente las mismas actividades, por lo que comparten un modo de vida común. Y, dentro de este modo de vida común, las actividades realizadas favorecen la emergencia de ciertas inclinaciones en las almas de los individuos, que también terminan siendo compartidas por la comunidad.

Aunque Herder no expone directamente esta doctrina, el influjo del clima sobre la formación de las naciones se encuentra claramente presente en las caracterizaciones que hace de algunas naciones. En particular, Herder da cuenta de la formación de la nación egipcia destacando el rol que jugaron las condiciones geográficas del lugar dentro del proceso. Según él, la nación egipcia emergió después de que las familias nómadas provenientes de Oriente se asentaron en la rivera del Nilo y fueron adaptándose progresivamente a estas condiciones geográficas. Concretamente, la ausencia de praderas



en el desierto les impidió a las familias seguir viviendo del pastoreo, ya que no podían alimentar debidamente a sus animales sin pastos. Por consiguiente, observando el suelo de los alrededores, advirtieron que el limo del Nilo ofrecía las condiciones perfectas para el cultivo y decidieron asentarse en la rivera para subsistir por medio de la agricultura (283). Entonces, para que cada familia pudiera cultivar la tierra, procedieron a dividirla y repartirla entre estas. Y, establecida la propiedad de la tierra, consideraron necesario garantizar la protección de esta, por lo que crearon un orden legal que los hizo organizar los asentamientos como verdaderas ciudades.

Posteriormente, las condiciones geográficas les impusieron dificultades particulares a los habitantes de Egipto, debiendo desarrollar nuevas habilidades y conocimientos para poder enfrentarlas con los recursos disponibles. Según Herder, en respuesta a las constantes inundaciones producidas por el Nilo, estos debieron aprender a elaborar construcciones sofisticadas como los diques y los canales (285). Y, debido a la falta de madera para realizar estas estructuras, también tuvieron que aprender a construir con piedra, recurso que abundaba en las canteras cercanas. Además, de acuerdo con Herder, el esfuerzo que requiere la práctica de la agricultura para la subsistencia produjo la emergencia de la laboriosidad entre los habitantes de la rivera del Nilo (284). Y, entonces, estos comenzaron a realizar todas las actividades con laboriosidad, buscando siempre la rigurosidad y el orden.

Si se considera la manera en la que Herder da cuenta de la formación de la nación egipcia, se advierte que el clima es fundamental durante este proceso. Es más, podemos inferir que las naciones se forman principalmente a través de la satisfacción de las necesidades y las dificultades para la subsistencia a partir de los recursos disponibles en el entorno. En esta tarea indispensable, condicionada profundamente por el clima, la comunidad opta por seguir actividades particulares y va desarrollando nuevas habilidades y conocimientos para realizarlas. Y, en consecuencia, la comunidad termina adoptando cierto modo de vivir que incluso llega a disponer las almas de quienes la conforman de manera similar.

Herder se refiere a esta disposición común de las almas dentro de una misma nación como espíritu. De acuerdo con él, en cada nación “hay una naturaleza anímica que



domina sobre todo, que modela todas las demás inclinaciones y facultades del alma de acuerdo consigo misma, que colorea incluso los actos más indiferentes” (296). Cuando una comunidad comparte el mismo lenguaje, las mismas costumbres e instituciones, y, además, lleva un modo de vida similar dentro del mismo territorio, esta adquiere un carácter particular que la distingue del resto de la humanidad como nación. Por consiguiente, quienes son criados en la misma nación, debido al influjo de todas las circunstancias que comparten, consiguen cierta formación psíquica similar. En el alma de cada uno se encuentran ciertas inclinaciones comunes, las cuales ordenan sus facultades y afectan a todas las acciones que emprenden.

La disposición psíquica característica de una nación hace que los individuos que la conforman también compartan, en cierta medida, una noción particular de felicidad. Según Herder, la felicidad consiste en un estado subjetivo que sobreviene a causa de “la suma de deseos satisfechos, de objetivos realizados y de necesidades dulcemente superadas” (301). En otras palabras, la felicidad no reside en los objetos que satisfacen las necesidades y los deseos de los individuos, sino que corresponde al efecto que produce la satisfacción de estos en el alma de cada uno. Ahora bien, las necesidades de los individuos dependen de las circunstancias en las que estos se encuentren y sus deseos responden a las inclinaciones que dominan sus almas. Por lo tanto, los individuos que pertenecen a una misma nación, al compartir cierta disposición psíquica general y vivir en las mismas circunstancias, poseen un conjunto de deseos y necesidades comunes y, en consecuencia, tienen una noción similar de felicidad.

El espíritu nacional también determina las virtudes que cultivan los individuos de la comunidad. Pues, las inclinaciones incitadas por las condiciones en las se desenvuelven los individuos y el modo de vida que estos siguen conducen a la formación de virtudes particulares⁶. Consistentemente, las virtudes con las que Herder caracteriza a las naciones que menciona suelen estar directamente relacionadas con las actividades de subsistencia que estas realizan en conformidad con su entorno. En el caso de los fenicios, según Herder, el constante trato con naciones extranjeras por fines comerciales les terminó

⁶ Para la discusión sobre el relativismo de Herder respecto a la felicidad y la virtud, véase Sikka (12-83) y Spencer (96-128).



inculcando cierta simpatía hacia las demás naciones (288). Así, el desarrollo de esta virtud en la nación fenicia fue favorecido por la vida de viajes e intercambios comerciales. Y, evidentemente, este modo de vida no podría haberse dado en condiciones de aislamiento geográfico, es decir, sin contar con la necesidad ni la posibilidad de establecer contacto con otras naciones. De este modo, a juicio de Herder, el espíritu nacional comprende ciertas virtudes particulares que han emergido en la comunidad, debido a la manera de vivir que esta lleva en conformidad con su entorno.

Ahora bien, las inclinaciones, las virtudes y los conocimientos que encontramos en cada nación no son resultado exclusivo de su relación con el entorno. La formación de las naciones también depende de las relaciones que estas establecen con las naciones extranjeras. Y, aun si una nación lograra mantenerse completamente aislada de las demás, no podría decirse que esta se ha formado solamente por sí misma. Pues, según Herder, la humanidad posee un mismo origen y las diversas naciones que la componen han surgido a medida que esta se ha ido dispersando a través del mundo. Así, todas las naciones —a excepción de la primera— se han formado porque una parte de alguna nación ha migrado y ha debido adaptarse al lugar donde arribó. Por lo tanto, más allá de las relaciones que establecen posteriormente, todas las naciones se encuentran vinculadas a las demás mediante su origen. Por este motivo, para dar cuenta de la formación de nuevas naciones, Herder suele mencionar las naciones anteriores desde las cuales se originaron.

Tras señalar algunas diferencias culturales entre los egipcios y los fenicios, Herder señala que, a pesar de estas, ambas naciones se encuentran estrechamente relacionadas. “Egipcios y fenicios eran, pues, a pesar de su diferente manera de pensar, hermanos, gemelos que habían nacido de una madre oriental” (289). La nación egipcia se conformó a partir de algunas familias orientales que se asentaron en la rivera del Nilo, mientras que la nación fenicia emergió por el asentamiento de otras familias orientales en la costa del Mediterráneo. Debido a que las familias orientales emigraron hacia lugares diferentes, al adaptarse al clima de cada lugar, estas se fueron diferenciando entre sí hasta conformar dos nuevas naciones. De esta manera, Herder entiende la formación de las naciones a partir de las relaciones que cada comunidad establece tanto con el entorno como con las naciones extranjeras.



Al adaptarse a las condiciones de su entorno, cada comunidad adquiere ciertas inclinaciones, virtudes y conocimientos que acaban configurando una manera de vivir y pensar que la distingue de las demás. Pero, además, cada comunidad se encuentra relacionada a algunas naciones extranjeras, conociendo culturas distintas a la suya, las cuales poseen sus propias inclinaciones, virtudes y conocimientos. Ahora, según Herder, el conocimiento de otra cultura puede producir distintas reacciones en cada comunidad. En concreto, la reacción de la comunidad depende de la semejanza que perciba entre los distintos aspectos de la cultura extranjera y la suya (302). Los aspectos de la cultura extranjera que le parecen más familiares tienden a ser apreciados por la comunidad y esta desea integrarlos a la suya. Por el contrario, los aspectos que parecen más ajenos a la suya suelen generar indiferencia e incluso desprecio en la comunidad.

Con todo, cualesquiera sean las reacciones producidas, el conocimiento de culturas extranjeras siempre tiene efecto sobre la formación de las naciones. Por una parte, los aspectos de la cultura extranjera que la comunidad percibe como semejantes con la suya generalmente son integrados por esta. De esta manera, la comunidad puede adquirir nuevos conocimientos e incluso virtudes que no había podido desarrollar por sí misma hasta entonces. Algunos de estos aspectos integrados habrían tardado generaciones enteras en desarrollarse si no fuesen adquiridos por esta vía, mientras otros ni siquiera podrían haber sido desarrollados por la comunidad. Pues, las condiciones geográficas del entorno limitan los aspectos culturales que pueden ser desarrollados por cada comunidad, permitiendo algunos e imposibilitando otros. Por lo tanto, los aspectos de culturas extranjeras que son integrados por la comunidad ayudan a esta en la formación de su propia cultura nacional. Así, en lugar de tener que desarrollar todo por sí misma, la comunidad partir de las culturas extranjeras para construir la suya.

Ahora bien, en la integración de aspectos culturales, la comunidad no se limita a incorporarlos con la misma forma que poseían en las naciones extranjeras. Aun cuando hayan sido percibidos como semejantes por la comunidad, los aspectos culturales siempre poseen la forma particular que les imprime el espíritu nacional de donde pertenecen (292). Pues, las inclinaciones, los conocimientos y las virtudes de cada nación siempre responden a la manera de vivir y pensar que la caracterizan. Por lo tanto, los aspectos



integrados deben ser adaptados a la manera de vivir y pensar de la comunidad que ahora los recibe. En este sentido, la comunidad que integra aspectos culturales de fuera siempre lo hace de manera original, ya que esta los adapta tanto a sí misma como a las necesidades y dificultades que debe enfrentar.

Por otra parte, los aspectos de la cultura extranjera que la comunidad percibe como muy ajenos a la suya, tienden a ser rechazados por esta. En efecto, los aspectos muy disímiles con su manera de vivir y pensar son rechazados por la comunidad porque le resultan incomprensibles; y los aspectos que no la ayudan a resolver ninguna de las necesidades y dificultades que posee son rechazados por esta porque le parecen inútiles. La reacción de rechazo producida por algunos aspectos particulares puede conducir a la comunidad a querer diferenciarse lo más posible de estos. En consecuencia, al despreciar estos aspectos de la cultura extranjera, la comunidad se concentra sobre sí misma, para desarrollar aspectos contrarios a estos y más acordes con su propia manera de vivir y pensar (302). Y, así, además de fortalecer su identidad, la comunidad también refuerza su cohesión interna. De esta manera, aunque el rechazo de lo ajeno no concluye con la integración aspectos culturales de fuera, este también afecta a la formación de las naciones.

A propósito del debate sobre la originalidad de la cultura griega clásica, Herder señala que Grecia conformó su cultura a partir tanto de la integración como del rechazo de aspectos de culturas extranjeras:

Que Grecia recibió de otros lugares las semillas de su cultura, de su lengua, de su arte y de su ciencia, me parece algo innegable. [...] Pero creo también que se verá con la misma certeza, con el desarrollo de algunas ideas, que los griegos no conservaron casi nada de todo ello, de que le imprimieron una naturaleza completamente nueva (292).

Respecto al arte, Herder menciona que Grecia integró el arte egipcio, pero despojándolo de la precisión excesiva que lo caracterizaba y adaptándolo a sus propias aspiraciones. También, señala que Grecia rechazó el arte oriental, ya que lo consideró demasiado tosco. Y, en consecuencia, esta se opuso a la tosquedad desarrollando un arte más conforme con la inclinación por la belleza que la distinguía.



3.2. El sentido teológico de la historia

Herder comienza *Auch eine philosophie* defendiendo la teoría monogenética sobre los orígenes de la humanidad. De acuerdo con Herder, toda la humanidad se originó en la misma zona de Oriente, adaptándose a las mismas condiciones geográficas y adquiriendo, con el paso del tiempo, una manera de vivir y pensar común (275). Pero, posteriormente, una parte de la humanidad abandonó Oriente para establecerse en una región diferente. Y, al adaptarse a las condiciones geográficas de la región, esta adquirió una manera de vivir y pensar distinta a la que poseía en Oriente, conformando una nueva nación (283). Después, el mismo proceso se repitió en la nación resultante, y así recursivamente, formándose, en cada iteración, una nación a partir de otra (289). Por lo tanto, desde esta perspectiva, la historia puede entenderse como la sucesión de naciones que se han formado por la migración de la humanidad a través del tiempo.

Por este motivo, en *Auch eine philosophie*, nos encontramos con que Herder representa a la historia de la humanidad como una suerte de cadena que tiene como eslabones a las distintas naciones. En esta cadena, las naciones se encuentran entrelazadas según el orden en que emergieron, mostrando la manera en que la formación de cada nación depende de todas las anteriores. Pues, según Herder, cuando una comunidad migra siempre se lleva consigo la cultura de la nación a la que pertenecía. Y, aunque luego deseché algunos aspectos de esta, la comunidad se sirve de todo lo demás para elaborar la suya y conformarse como nación. Así, cada nación se forma a partir de las naciones anteriores y sirve, a su vez, de punto de partida para la formación de las posteriores (304). De esta manera, mediante la figura de la cadena, Herder representa la continuidad que hay en la formación de las diversas naciones, para poder pensar la historia de la humanidad de manera unificada.

Para enfatizar el carácter unitario de la historia, Herder también recurre a la analogía de las etapas de la vida⁷. Según esta, la historia puede entenderse como el desarrollo de la humanidad a través de distintas etapas sucesivas, semejantes a las que

⁷ Para un tratamiento de la analogía de las etapas de la vida en *Auch eine Philosophie*, véase Kang (27-30).



atraviesan los individuos a lo largo de su vida, a saber, la infancia, la juventud, la adultez y la vejez. En este desarrollo, las naciones corresponden a las formas que ha ido adoptando progresivamente la humanidad. Por ende, algunas naciones resultan ser especialmente significativas, en cuanto marcan el paso de la humanidad de una etapa a otra. Así, según Herder, la humanidad vivió la niñez en Oriente; luego, con las formas que adoptó en Egipto y en Fenicia, pasó a la adolescencia; más tarde, con la forma que tomó en Grecia, alcanzó la juventud; y así sucesivamente hasta el presente (289).

Ahora bien, el paso de la humanidad a través de estas distintas etapas de formación no debe entenderse como algo premeditado por las naciones. Generalmente, las naciones no obran buscando encontrar los conocimientos y las virtudes necesarias para que la humanidad pueda alcanzar nuevas etapas formativas. Sin embargo, advierte Herder, aunque este proceso no sea premeditado ni coordinado, la humanidad ha seguido la serie sucesiva de etapas de manera ordenada, como si alguna voluntad superior la hubiese guiado a través de la historia. Por este motivo, Herder sostiene que la humanidad ha debido de ser conducida a través de la historia por la Providencia divina.

Además de ser el Artífice de la Creación, Herder considera que Dios se preocupa del bienestar de las creaturas como su Padre (278). Desde su origen, señala, la humanidad ha estado bajo el atento cuidado de la Providencia divina, siendo conducida durante su formación para realizar el plan que Dios había concebido (343). En este plan, los conocimientos y las virtudes que las naciones han adquirido a través de la historia han sido previstos para contribuir a la educación de la humanidad. Y todas las naciones, sin saberlo, han colaborado con el plan divino, cumpliendo con los roles que la Providencia le ha asignado a cada una. A propósito de la realización del plan a través de las naciones, Herder alude a la parábola de los trabajadores de la viña de San Mateo. “¡Qué extraordinario que las naciones se agolparan en los lugares de trabajo sin saber cómo ni para qué! El destino las llamaba al trabajo en la viña de forma gradual, cada una a su tiempo” (347).

Mediante la alusión bíblica, Herder destaca la paradójica eficacia de las naciones que ejecutaban el plan divino sin saberlo. En general, las naciones cumplen con el rol que les ha sido asignado simplemente al procurar vivir de la mejor manera posible dentro de



sus circunstancias, porque para lograrlo deben desarrollar nuevos conocimientos y virtudes que las ayuden, con los cuales contribuyen a la educación de la humanidad. Y aun cuando las naciones obran mal, siguiendo móviles aparentemente perjudiciales para la educación de la humanidad, la Providencia vuelve estas acciones a su favor, utilizándolas igualmente como medios para la ejecución de su plan.

De esta manera, las naciones cooperan con la Providencia a través de todas las acciones que llevan a cabo. Y, en consecuencia, todo evento histórico aparece como cargado de sentido, ya que forma parte de la realización del plan divino para la educación de la humanidad. A raíz de esto, Herder sostiene que “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” (343). En otras palabras, según Herder, la historia de la humanidad debe entenderse como el despliegue del plan divino para la educación de la humanidad a través de todas naciones y épocas.

Considerando que cada una de las naciones tiene asignado cierto rol específico dentro del plan divino, Herder advierte que ninguna nación debe pretender copiar el carácter de otra, ni tampoco forzar a las demás a adoptar el suyo. Cada nación debe aportar, mediante su propia identidad, desde el lugar y la época que le corresponde. Para expresar la importancia de la diversidad de las naciones en la ejecución del plan divino Herder compara la historia de la humanidad con el desarrollo de los árboles.⁸ “Ya no hay semilla cuando sale el retoño; ya no hay tierno retoño cuando se ha convertido en árbol. El tronco está coronado por la copa; si cada una de las ramas, si cada rama quisiera ser tronco y raíz, ¿qué sería del árbol?” (339). Cada parte contribuye a la totalidad del árbol con la forma particular que le corresponde. Y, si alguna parte adoptase otra forma distinta a la suya, el árbol vería comprometida su completitud. De este modo, se entiende que el sentido dado por la Providencia a la totalidad de la historia tiene como consecuencia la valoración de todas las naciones, en cuanto cada una contribuye al plan divino a través del aspecto particular de la humanidad que representa.

⁸ Para un recuento de las analogías organicistas presentes en *Auch eine Philosophie*, véase Schick (54-80).



Según Herder, con el fin de garantizar la educación de la humanidad, la Providencia divina interviene constantemente sobre la formación de las naciones, haciendo que estas adquieran los conocimientos y las virtudes necesarias para que la humanidad pueda alcanzar nuevas etapas formativas. Y, para esto, la Providencia se sirve de distintos medios, dependiendo de las capacidades que la humanidad posee en cada etapa. Herder se refiere a la adecuación de los medios educativos de la Providencia mencionando el caso de la educación de la humanidad durante su infancia en Oriente:

La evolución se produjo en Oriente y en la niñez: naturalmente, el vehículo de la formación tuvo que seguir siendo la religión, el temor, la autoridad, el despotismo, pues no se puede razonar con el niño de siete años como puede hacerse con el anciano y el hombre maduro (286).

De acuerdo con Herder, durante la niñez, la humanidad aún no había desarrollado suficientemente la razón para poder reflexionar de manera abstracta. Por consiguiente, al contemplar la naturaleza, los individuos eran incapaces de elaborar teorías para explicar los fenómenos que observaban. Sin embargo, el asombro que sentían al contemplarlos estimulaba la fértil imaginación que poseían, la cual los condujo a comprender la naturaleza a través de la religión. En concreto, cada comunidad le atribuyó la capacidad de comunicarse con la divinidad a algún miembro, quien luego transmitía la sabiduría divina a los demás mediante el temor que infundía su poder. De esta manera, mediante los fenómenos naturales, la Providencia suscitó la instauración de la religión en Oriente, para que la humanidad pudiese adquirir sus primeros conocimientos y virtudes.

Pero bien, Herder distingue la manera en que la humanidad fue educada durante su niñez en Oriente del modo en que lo fue a partir de su adolescencia en Egipto: “Son asombrosos los fáciles caminos de la providencia. Esta, que atrajo y educó al niño mediante la religión, desarrolló al adolescente sin otros elementos que las necesidades y la amable obligación de la escuela” (284). De acuerdo con Herder, después de la educación recibida en la niñez, la humanidad ya contaba con las capacidades necesarias para adquirir nuevos conocimientos y virtudes a través de la supervivencia. Por ende, la Providencia hizo que la humanidad alcanzara nuevas etapas formativas simplemente al



enfrentar las necesidades y las dificultades que las condiciones geográficas del entorno le imponían.

Considerando, entonces, estas dos formas de intervención divina en la historia, Herder afirma que la Providencia garantiza la educación de la humanidad actuando solamente a través de la naturaleza: “¿Cuándo ha obrado la divinidad [...] de modo que no fuese a través de la naturaleza? ¿Acaso no hay por ello divinidad, o no es ella misma la que, inundándolo todo, influye a través de todas sus obras de modo uniforme e invisible?” (310-311). En efecto, ambos medios educativos, tanto las necesidades que debe satisfacer la humanidad como la instauración de la religión, son consecuencias de la actividad de la naturaleza⁹.

Por una parte, las necesidades dependen de los recursos naturales disponibles en el lugar donde se encuentra situada cada comunidad. Y, por otra parte, la religión surge como respuesta al asombro que producen los fenómenos naturales en la humanidad. Por consiguiente, en la medida en que la intervención de la Providencia divina en la historia corresponde a la actividad regular de la naturaleza, esta no entra en conflicto con la libertad humana, ya que no opera sobre la voluntad de ellos forzando cursos de acción específicos.

Ahora bien, se podría objetar que las características geográficas parecen determinar las acciones de quienes habitan en dicho lugar. Después de todo, las características de cada entorno, mediante las necesidades que generan y los recursos naturales que ofrecen para satisfacerlas, determinan el conjunto de inclinaciones presentes en el alma de los individuos, las cuales disponen a estos a pensar y actuar de cierta manera. Sin embargo, no se sigue de esto que las características geográficas del entorno determinen cada pensamiento y acción específica de los seres humanos. En realidad, dichas características solo condicionan el ejercicio de la libertad humana, definiendo cierto horizonte de pensamientos y acciones posibles (302).

La Providencia, entonces, garantiza la ejecución del plan de la educación de la humanidad condicionando la práctica de la libertad de esta por medio de la naturaleza. Sin embargo, esto no significa que las naciones pueden ir acumulando perfecciones sin

⁹ Acerca de la inmanencia divina en el joven Herder, véase DeSouza (53-56) y Hampton (92-98).



perder ninguna a través de la historia. De acuerdo con Herder, la humanidad va adquiriendo nuevas inclinaciones, conocimientos y virtudes en cada forma nacional que adopta, las cuales quedan a disposición de las demás naciones. Entonces, las naciones recogen solamente aquello que es más afín al espíritu de cada una y le sirve para satisfacer las necesidades particulares que posea, rechazando todo el resto. Por lo tanto, las naciones se privan a sí mismas de ciertas perfecciones y, encima, aquellas que integran pierden algunos aspectos al ser adaptadas al espíritu y las necesidades de cada una.

Al considerar la carencia de algunas perfecciones por parte de la nación egipcia, Herder reconoce que esta privación era necesaria para que pudiese desarrollar las perfecciones particulares que las condiciones geográficas e históricas le permitían: “Tenía que estar encerrado; tenía que pasar por cierta privación de conocimientos, de inclinaciones y virtudes, para desarrollar lo que había en él, desarrollo que, en la serie de acontecimientos del mundo, sólo ese país, sólo ese lugar era capaz de ocasionar” (286). De esta manera, la privación y la pérdida asociadas a la integración de perfecciones serían condiciones necesarias para que cada nación pueda transformar lo heredado y desarrollar inclinaciones, conocimientos y virtudes propias, es decir, nuevas perfecciones para la humanidad.

Pero, la privación no se da solamente durante el intercambio cultural entre las naciones, sino que también tiene lugar en la actividad misma de cada nación. En efecto, las circunstancias particulares en las que se forma cada nación solo permiten que algunas inclinaciones se hagan efectivas como virtudes, mientras las demás permanecen completamente inactivas, dando lugar a algunos vicios relacionados (296). Y, también, la misma práctica de algunas virtudes implica, necesariamente, el ejercicio de vicios asociados a estas. Respecto a esto último, Herder menciona el caso de los soldados romanos, quienes cometieron crímenes terribles contra otras naciones para cumplir con el servicio incondicional a la patria: “La misma máquina que hizo posible tan considerables vicios fue la que elevó las virtudes a tal altura [...]. El triunfador romano, teñido de rojo divino, está también, aunque de forma invisible, teñido de sangre” (300).

La virtud del patriotismo, dentro de la conquista romana, resultaba incompatible con la virtud del amor a los pueblos y el sentimiento humanitario. Por consiguiente, la



prevalencia de la primera los condujo a cometer acciones tan deplorables como la masacre de los pueblos extranjeros. De esta manera, como la práctica de algunas virtudes, en circunstancias determinadas, conllevaría inevitablemente el ejercicio de vicios, ninguna nación podría practicar *todas* las virtudes simultáneamente, ni tampoco practicar algunas sin ningún vicio. En este sentido, la privación de algunas virtudes permite la adquisición de virtudes distintas, pero la práctica de estas últimas también produce la privación de otras.

En resumen, Herder sostiene que ninguna nación puede poseer todas las inclinaciones, los conocimientos y las virtudes que la humanidad ha adquirido a lo largo de la historia. Dependiendo de las circunstancias particulares de cada nación, algunas perfecciones no resultan de utilidad y otras ni siquiera pueden ser puestas en práctica, por lo que no se cuenta con motivos para recogerlas. Es más, incluso si alguna nación quisiese integrar todas las virtudes de la humanidad, tampoco podría hacerlo, ya que algunas no pueden ser practicadas en conjunto.

En consecuencia, las inclinaciones, los conocimientos y las virtudes que la humanidad ha adquirido se encuentran, necesariamente, distribuidas entre todas las naciones (303). Se entiende, entonces, que las perfecciones adquiridas por la humanidad durante este proceso no pueden ir acumulándose en ninguna nación, sino que permanecen siempre diseminadas. Herder se refiere a este asunto al comparar naciones de distintas etapas formativas de la humanidad entre sí: “El oriental pudo reprochar al fenicio el haber debilitado el sentido de la humanidad; el egipcio, por su parte, el haber debilitado el sentido de la patria [...]. Todo ello es cierto. Pero, en cambio, se desarrolló algo totalmente diferente” (288-289).

A pesar de que las naciones no cuentan con algunas de las virtudes poseídas por las demás naciones en etapas formativas anteriores, esta misma privación les ha permitido adquirir virtudes distintas y contribuir a la educación de la humanidad. Por consiguiente, cuando la humanidad avanza a nuevas etapas, algunas naciones desarrollan nuevas perfecciones, pero renunciando previamente a otras. Por este motivo, únicamente en el conjunto de las naciones se podría apreciar que las perfecciones se van acumulando, sumándose las recientemente adquiridas a las que aún se conservan de las etapas



anteriores. Y, en consecuencia, la educación que la Providencia imparte a la humanidad no puede consistir en la acumulación de perfecciones por parte de las naciones particulares, ni mucho menos por parte de los individuos que las conforman.

Para Herder, la educación de la humanidad consiste más bien en la manera en que las naciones se forman a partir de las anteriores, recogiendo algunas perfecciones de estas para desarrollar otras nuevas. En efecto, según Herder, las nuevas perfecciones desarrolladas siempre tienen como antecedentes necesarios a las perfecciones de las naciones pasadas. A propósito de esto, Herder se refiere a la manera en que cada nación presupone a las anteriores como si aquellas fuesen el fundamento sobre el cual estas se construyen: “El egipcio no podía existir sin el oriental; el griego edificó sobre aquél; el romano se levantó sobre las espaldas del mundo entero: hay un verdadero avance, un desarrollo progresivo, aunque ningún individuo haya ganado nada con él” (304). El intercambio cultural, a juicio de Herder, vincula a las naciones entre sí, dándole cierta continuidad a la educación de la humanidad. Por consiguiente, a pesar de las pérdidas que se dan durante el intercambio, este nivel de continuidad permite que los elementos culturales transmitidos a través de las naciones puedan ir refinándose mediante las formas que van tomando en cada una. En particular, Herder sostiene que la educación de la humanidad ha permitido el progresivo refinamiento de los conceptos de virtud.

En su reconstrucción de la educación de la humanidad, Herder va comentando los diversos cambios que esta va teniendo en cada etapa respecto a la virtud. En la primera etapa formativa, señala, la humanidad se organizaba en clanes familiares, reconociendo como sujetos morales solamente a los individuos con los que se compartían lazos sanguíneos (278). Luego, en la segunda etapa formativa, los seres humanos conformaron ciudades regidas por leyes políticas, por lo que ahora se reconocía, a través del derecho, a todos los que pertenecieran a la ciudad, aunque no fueran de la misma familia (283). En este sentido, los vínculos entre los seres humanos se habían ampliado, superando la estrechez de los lazos sanguíneos. Posteriormente, aun en la segunda etapa, los seres humanos comenzaron a salir de la zona en la que estaban asentados, visitando naciones distintas y estableciendo relaciones comerciales con estas. Y, en consecuencia, en la medida en que el intercambio de mercancías requería de cordialidad entre las partes, los



seres humanos desarrollaron cierta simpatía hacia las naciones extranjeras y establecieron una especie de derecho de gentes (288). De este modo, los vínculos humanos rebasaron el límite nacional, permitiendo el reconocimiento moral de los extranjeros y la circulación de distintos elementos culturales entre las naciones.

En la tercera etapa formativa, según Herder, la incipiente simpatía alcanzó la forma del amor hacia las naciones extranjeras, aumentando tanto el reconocimiento como la comunicación cultural entre las naciones (290). A continuación, en la cuarta etapa formativa, la integración forzada de las naciones dentro de la organización política del imperio las obligó a compartir las mismas leyes políticas, además de ciertos aspectos culturales. Por consiguiente, el derecho de gentes logró consolidarse y las naciones se vincularon tan estrechamente que las diferencias entre estas comenzaron a atenuarse (294). Después, en la quinta etapa formativa, a través del cristianismo, la humanidad llegó a concebir el reconocimiento universal de las naciones y el deber de unirse a través de lazos de amor fraterno con ellas (318). Además, el papado permitió establecer vínculos políticos y culturales entre más naciones que la organización imperial, pudiendo difundirse elementos culturales por toda la humanidad. Por último, en la etapa formativa actual, la humanidad ha logrado reunir los conocimientos de las naciones y las épocas anteriores, sistematizándolos como ciencias para preservarlos (347).

De esta manera, podemos distinguir al menos dos procesos históricos que se relacionan con la virtud. Por una parte, la comunicación entre las naciones habría ido aumentando a través de las distintas etapas de la educación de la humanidad. En efecto, como hemos visto, las primeras sociedades humanas se conformaron dentro de la esfera familiar, basándose en los lazos sanguíneos dados entre los individuos. Luego, las comunidades humanas reunieron a todas las familias asentadas en cierta zona geográfica, estableciendo vínculos entre estas a través de leyes políticas. Y, actualmente, distintas naciones se han vinculado mediante el derecho de gentes, permitiendo el surgimiento de organizaciones políticas que comprenden a más de una nación. De esta manera, la humanidad se ha podido unificar cada vez más, haciendo que más naciones puedan compartir diversos aspectos culturales e incluso desarrollar cierto espíritu común.



Por otra parte, la capacidad de abstracción de la humanidad habría ido mejorando, volviendo más sofisticada la reflexión moral y haciendo a los conceptos de virtud cada vez más claros (357). Sobre esto último, destacan, en particular, los conceptos de libertad, sociabilidad, igualdad y felicidad universal, los cuales habrían sido reunidos posteriormente en el concepto de amor a la humanidad (357). Sin embargo, según Herder, el aumento de la capacidad de abstracción ha ido en detrimento de la sensibilidad, debilitando la fuerza vital que debe animar la moral (356). Por ende, aunque los conceptos de virtud se han refinado y difundido progresivamente en la humanidad, debido a la falta de sensibilidad, estos habrían tendido a quedarse como meros principios abstractos, sin ser aplicados de manera efectiva (329).

De esta manera, aun cuando la educación de la humanidad no conlleva la acumulación de todas las perfecciones alcanzadas en las naciones particulares, esta permite el refinamiento progresivo de algunas formas de sabiduría y virtud transmitidas mediante el intercambio cultural¹⁰. Al comentar la envergadura de la empresa divina, que involucra a todas las naciones y las épocas en la educación de la humanidad, Herder se pregunta por el propósito que esta podría tener:

¡Gran criatura divina, obra de tres continentes y de casi seis mil años! La tierna raíz llena de savia, el fino retoño en flor, el poderoso tronco, las entrelazadas ramas que crecen con fuerza, los ramos que se extienden en el aire, ¡cómo descansan todos los unos en los otros y nacen los unos de los otros! ¡Gran criatura de Dios! Pero ¿para qué, con qué finalidad? (338-339).

De acuerdo con Herder, el plan diseñado por la Providencia divina para la educación de la humanidad se debe a que esta procura lo mejor para la misma. Por esto mismo, la Providencia se habría preocupado de guiar a la humanidad mediante la actividad de la naturaleza, para conducirla hacia la obtención del mayor beneficio posible. Entonces, naturalmente, surge la pregunta por el propósito último de la educación de la humanidad, es decir, el fin que la Providencia ha previsto para el refinamiento progresivo de algunos elementos culturales desarrollados por la humanidad. Sin embargo, a pesar de la

¹⁰ Sobre el progreso en la formación de la humanidad, véase Binoche (198-207), Sikka (84, 125), Piirimäe (537-545).



legitimidad de la duda, Herder sostiene que el propósito de la educación de la humanidad no puede ser conocido por esta.

De acuerdo con Herder, toda la Creación colabora con el propósito de la Providencia divina y cada parte lo hace desde el lugar que le corresponde. Pero, todos los seres cooperan sin conocer el fin al que están contribuyendo con la actividad que realizan. En el caso de la humanidad, Herder sostiene que los individuos solo cuentan con la visión parcial de la totalidad a la que pertenecen, colaborando con la Providencia simplemente al actuar en vistas a la consecución de la propia felicidad. Así, la perspectiva limitada que poseen los individuos les impediría comprender toda la actividad de la Creación y conocer el objetivo último del plan divino. Para Herder, solamente Dios es capaz abarcar la totalidad de la Creación, comprendiendo plenamente el orden que sigue la actividad de esta y previendo el fin hacia el que se encuentra dirigida:

Lo que decía Sócrates de los escritos de un hombre que, limitado como él, escribía con la misma fuerza, ¿qué tengo que decir yo del gran libro de Dios que se extiende sobre el universo y el tiempo, del que apenas soy una letra, del que apenas percibo tres letras en torno mío? (366).

Según Herder, el campo de visión de los individuos sería tan estrecho como la esfera de acción que tienen dentro de la actividad de la Creación. Sin embargo, aunque está fuera del alcance de los seres humanos adoptar la perspectiva privilegiada de Dios, estos podrían ampliar la visión que tienen de la educación de la humanidad a través de la filosofía de la historia.

Por una parte, para superar la estrecha visión que la humanidad tiene por defecto sería necesario estudiar la historia de manera unificada. El sentido de la historia de la humanidad radicaría en las relaciones que vinculan a las distintas naciones. Pero, la manera en la que las naciones se encuentran entrelazadas a través de estas relaciones no es evidente. Por lo tanto, la filosofía de la historia debe encargarse reconstruir la sucesión de naciones que constituye la historia de la humanidad. De este modo, señala Herder, los seres humanos pueden llegar a reconocer que la historia consiste en la educación de la humanidad, la cual tiene lugar mediante las sucesivas formas nacionales que va adoptando. Y, aunque no sea posible conocer el propósito de la educación de la



humanidad, la reconstrucción de la historia permitiría dilucidar la dirección que ha seguido hasta el presente e inferir, en cierta medida, cómo se prolongará en el futuro (361). En este sentido, el estudio del refinamiento progresivo que la humanidad ha podido lograr en algunos ámbitos representaría una tarea fundamental para poder lograr este acometido.

Por otra parte, la filosofía de la historia también debe dar cuenta de la realidad de la Providencia divina, que ha diseñado el plan de la educación de la humanidad e interviene constantemente en la historia para garantizar su realización. Así, los seres humanos podrán tener la seguridad de que el presente, aunque no lo parezca, también colabora con la realización del plan divino y, también, tener esperanza en que el futuro será aún más beneficioso para la humanidad (356). De este modo, la fe moverá a los individuos a actuar con amor a la humanidad, para colaborar con la realización del plan divino, aun cuando permanezca parcialmente desconocido (305). Por este motivo, Herder concluye *Auch eine philosophie* citando la primera epístola de Pablo de Tarso a los Corintios. “Ahora vemos por espejo, oscuramente; mas entonces veremos cara a cara. Ahora conozco en parte; pero entonces conoceré como fui conocido. Y ahora permanecen la fe, la esperanza y el amor, estos tres, pero el mayor de ellos es el amor” (367)¹¹.

4. Conclusiones

Después de haber expuesto la sistematización de las críticas y la reconstrucción de las doctrinas, podemos notar que Herder no polemiza solamente con Voltaire e Iselin. En efecto, estos autores solo son algunos de los mencionados y aludidos críticamente en el tratado, entre los cuales también se encuentran Bayle, Diderot, Hume, Montesquieu, Robertson, Winckelmann y varios más. Y aun cuando alguno pueda contar con más menciones que los demás, como ocurre con Voltaire, a juicio de esta investigación es un error pensar que la intención última de las críticas es simplemente refutar ciertas doctrinas específicas de estos autores. Generalmente, Herder menciona a estos filósofos e

¹¹ 1 Cor. 13, 12-13.



historiadores a propósito de las posiciones generales que él critica, ya sea para identificarlos como partidarios de estas o para utilizar algunas de sus opiniones como ejemplos. Así, los autores mencionados suelen encontrarse en un plano más bien secundario, siendo meros representantes de las posiciones filosóficas generales contra las que Herder dirige sus críticas.

En concreto, como se ha visto, Herder rebate el universalismo y el racionalismo que atraviesan la filosofía de la historia de la época. Pero, esto no quiere decir que Herder solamente critique una teoría general sobre la historia compartida por todos sus contemporáneos. Porque, además de polemizar estas tendencias, Herder también critica las concepciones particulares de la historia en las cuales estas han desembocado. Es más, al describir ambas concepciones, Herder distingue claramente entre los autores que asocia a cada una. Pero, aunque mencione a estos autores, esta investigación tampoco considera conveniente centrarse en ellos para comprender las concepciones de la historia criticadas. En su lugar, parece más apropiado entender las críticas en relación con las tesis defendidas por Herder en el tratado.

La crítica contra la tendencia universalista de la época no se encuentra asociada a una defensa del relativismo, ya que Herder se preocupa de no caer en ninguna de las dos posiciones. En efecto, para rechazar que todas las naciones y las épocas posean la misma noción de virtud sin negar la validez universal de esta, Herder sostiene que cada una solo puede poseer un conjunto limitado de virtudes. Asimismo, la crítica dirigida contra la concepción progresista de la historia no busca reivindicar una concepción escéptica de esta, puesto que Herder también rechaza esta última. En efecto, Herder niega tanto el progreso lineal de la humanidad a través de la historia como la ausencia de todo progreso en esta. Y, contra ambas posiciones, propone entender la historia como el proceso de educación de la humanidad, el cual permite cierto progreso limitado dentro de algunos ámbitos. De esta manera, las críticas de Herder aparecen como parte de su esfuerzo por mediar entre algunas posiciones teóricas contrarias dentro de la filosofía de la historia.

Pero bien, si se desea comprender más profundamente el carácter polémico de *Auch eine philosophie* también habría que considerar las críticas que Herder dirige contra la concepción de la filosofía como disciplina puramente abstracta y desarraigada de la



experiencia, como también el cuestionamiento de la manera de vivir y pensar que caracteriza a su época. Además, habría que examinar el desarrollo que adquieren algunas de estas críticas en otras obras de Herder, para poder determinar su verdadero alcance. Después de todo, el esfuerzo de mediación entre posiciones dicotómicas no solo es un rasgo propio de este tratado, sino que caracteriza toda la obra filosófica de Herder.



Bibliografía

- Beiser, Frederick. *The German Historicist Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Binoche, Bertrand. “Herder in 1774: An Incomplete Philosophy of History”. A *Companion to Enlightenment Historiography*, eds. S. Bourgault y R. Sparling. Leiden: Brill, 2013. 189-216.
- Bollacher, Martin. “Individualism and Universalism in Herder’s Conception of the Philosophy of History”. *Herder. Philosophy and Anthropology*, eds. N. DeSouza y A. Waldow. Oxford: Oxford University Press, 2017. 203-223.
- Bouton, Christophe. “La philosophie de l’histoire de Voltaire de à Herder”. *Les Lumières et l’idéologie allemande*, ed. J. C. Bourdin. Paris: L’Harmattan, 2007, 77-90.
- DeSouza, Nigel. “The Metaphysical and Epistemological Foundations of Herder’s Philosophical Anthropology”. *Herder. Philosophy and Anthropology*, eds. N. DeSouza y A. Waldow. Oxford: Oxford University Press, 2017. 52-71.
- Hampton, Alexander. *Romanticism and the Re-Invention of Modern Religion. The Reconciliation of German Idealism and Platonic Realism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Herder, Johann. *Obra selecta*, ed. P. Ribas. Madrid: Ediciones Alfaguara, 1982.
- Kang, Taran. “Herder’s Idea of Historical Childhood”, *German Studies Review* 40/1 (2017): 23-40.
- Spencer, Vicki. *Herder’s Political Thought. A Study of Language, Culture, and Community*. Toronto: University of Toronto Press, 2012.
- Mertel, Kurt. “Historicism and Critique in Herder’s Another Philosophy of History: Some Hermeneutic Reflections”, *European Journal of Philosophy* 24/2 (2014): 1–20.



- Norton, Robert. “Herder as Critical Contemporary”. *A Companion to the Works of Johann Gottfried Herder*, eds. H. Adler y W. Hoepke. Rochester: Camden House, 2009. 351-372.
- Piirimäe, Eva. “Sociability, Nationalism and Cosmopolitanism in Herder’s Early Philosophy of History”, *History of Political Thought* 36/3 (2015): 521-559.
- Schick, Edgar. *Metaphorical Organicism in Herder’s Early Works*. Berlin: De Gruyter Mouton, 1971.
- Sikka, Sonia. (2011). *Herder on Humanity and Cultural Difference. Enlightened Relativism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Wildschut, Niels. “Proteus and the Pyrrhonists. Historical Change and Continuity in Herder’s Early Philosophy of History”, *Herder Yearbook* 14 (2018): 1-34.