

HiN

International Review for Humboldtian Studies
Internationale Zeitschrift für Humboldt-Studien
Revista Internacional de Estudios Humboldtianos



HiN

V, 8 (2004)

► pdf

Druckversion

HUMBOLDT *im* NETZ

ISSN 1617-5239

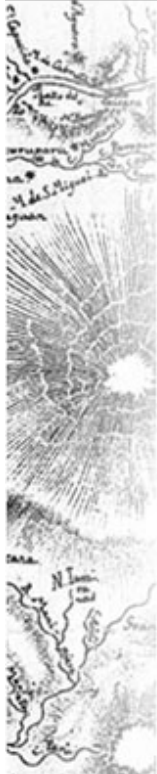
Heinz Krumpel

Acerca de la importancia intercultural de Herder

Inhaltsverzeichnis

Zusammenfassung	2
Über den Autor	2
Acerca de la importancia intercultural de Herder	3
1. Introducción	3
2a. ¿En qué consiste, en lo esencial, el concepto de literatura y filosofía de Herder?	3
2b. ¿Cuáles son las consecuencias para su hermenéutica?	5
2c. ¿En qué se sustenta la actualidad del pensamiento social de Herder? ..	6
Bibliografía	8
Endnoten	9

Impressum



Herausgeber:

Prof. Dr. Ottmar Ette
Universität Potsdam
Institut für Romanistik
Am Neuen Palais 10
14415 Potsdam

Prof. Dr. Eberhard Knobloch
Alexander-von-Humboldt-Forschungsstelle der Berlin-
Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften
Jägerstraße 22/23
10117 Berlin

Editorial Board:

Dr. Ulrike Leitner
Dr. Ingo Schwarz



Technische Redaktion:

Tobias Kraft
postmaster@hin-online.de

Advisory Board:

Prof. Dr. Walther L. Bernecker, Dr. Frank Holl, Dr. Ilse Jahn, Prof. Dr. Gerhard Kortum,
Prof. Dr. Heinz Krumpel, Dr. Miguel Angel Puig-Samper, Prof. Dr. Nicolaas A. Rupke, Prof. Dr. Michael Zeuske

© copyright by the authors

HiN erscheint halbjährlich im Rahmen des Internet-Projekts

Alexander von Humboldt im Netz
Alexander von Humboldt in the Net
Alexander von Humboldt en la Red

der Universität Potsdam und der Alexander-von-Humboldt Forschungsstelle

Acerca de la importancia intercultural de Herder

Heinz Krumpel

Zusammenfassung

Obwohl Johann Gottfried Herder (1744-1803) im Unterschied zu Alexander von Humboldt nie in Lateinamerika war, regte er in seinen Arbeiten das lateinamerikanische und europäische Bewusstsein bei der Wahrnehmung anderer Kulturen an. Ähnlich der amerikanischen Forschungsreise Alexander von Humboldts (1799-1804), die zu einer verstärkten Aufnahme und Wirkung des philosophischen Denkens im europäischen und deutschsprachigen Kulturraum führte, trugen Herders Ideen über den Zusammenhang zwischen Mensch, Natur, Kultur und Tradition zur lateinamerikanischen Rezeption und Transformation europäischen Denkens bei und zur Vermittlung humanistischer Wertorientierungen. In den Darlegungen werden in drei Schritten folgende Aspekte erörtert.

Erstens: Worin besteht das Wesen des Literatur- und Philosophiebegriffs bei Herder?
Zweitens: Welche Konsequenzen ergeben sich daraus für seine Hermeneutik?
Und drittens: Worin besteht die Aktualität des sozialkritischen Denkens Herders?

Über den Autor

Heinz Krumpel

Prof.Dr.habil.Heinz Krumpel ist seit mehr als drei Jahrzehnten in Forschung und Lehre mit dem lateinamerikanischen Kulturraum verbunden. Gastprofessuren u.a. in Peru, Kolumbien, Argentinien und Mexiko. Zu seinen letzten Veröffentlichungen gehören die Bücher „Philosophie in Lateinamerika-Grundzüge ihrer Entwicklung“(Akademie Verlag Berlin, 1992), „Notas Introductorias a la Filosofía Clásica Alemana“ (zusammen mit M.Velázquez Mejía) UAEM, Toluca/Mexiko, 1995), „Die deutsche Philosophie in Mexiko - Ein Beitrag zur interkulturellen Verständigung seit Alexander von Humboldt“ (Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main 1999), „Aufklärung und Romantik in Lateinamerika - Identität, Vergleich und Wechselwirkung zwischen lateinamerikanischem und europäischem Denken“ (Peter Lang/ Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main 2004). In zahlreichen internationalen Fachzeitschriften erschienen von ihm Aufsätze zu Themen wie, „La importancia intercultural del romanticismo temprano alemán“ (Filosofía y Literatura, UAEM Estado de México 2000) „Acerca de la importancia de Guillermo de Humboldt en la historia de las ideas en México: una contribución al pensamiento intercultural“ (El Colegio de México, Mexico D.F. 2001), „La crítica de Hegel al imperativo categórico de Kant y su importancia para el pensamiento intercultural“ (Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentinien 2002), „Valores Culturales de la Ilustración-Mediaciones Culturales entre América Latina y Europa“ (Quadrivium 15, UAEM/Estado de México 2003).

Acerca de la importancia intercultural de Herder

Heinz Krumpel

1. Introducción

Aunque Johann Gottfried Herder (1744-1803) -a diferencia de Alejandro de Humboldt- nunca estuvo en América Latina, él fomentaba en sus trabajos la conciencia latinoamericana y europea en la percepción de otras culturas. De modo parecido al viaje americano de investigación que realizó Alejandro de Humboldt entre 1799 y 1804, el cual propició la intensificación de la recepción y eficacia del pensamiento filosófico del área cultural europeo y de habla alemana, las ideas de Herder -con base en la relación entre hombre, naturaleza, cultura y tradición- contribuyeron a la recepción y transformación latinoamericanas del pensamiento europeo. El hermano de Alejandro, Guillermo de Humboldt (1767-1835), también se basaba en sus trabajos hermenéuticos y lingüístico-filosóficos en las ideas de Herder. El entendimiento histórico particular y universal que caracterizó a los escritos de Herder y de los hermanos Humboldt estimula, hoy, a reflexionar sobre los desafíos de la filosofía en el siglo XXI. Con respecto a Herder, surge la pregunta sobre hasta qué punto sus ideas pueden sustentar orientaciones humanísticas de valor de cara a la globalización y regionalización progresivas.

A continuación, quiero explicar en breves palabras, en tres pasos, algunos puntos al respecto.

Primero: ¿En qué consiste, en lo esencial, el concepto de literatura y filosofía de Herder? (2a)

Segundo: ¿Cuáles son las consecuencias que resultan de ello para su hermenéutica? (2b)

Y tercero: ¿En qué se sustenta la actualidad de su pensamiento social? (2c)

2a. ¿En qué consiste, en lo esencial, el concepto de literatura y filosofía de Herder?

Basándose en las ideas de Lessing, Winckelmann, Hamann y el Kant de la época precrítica, Herder dio al Romanticismo temprano europeo y al alemán sugerencias esenciales, que caracterizaron la manera de entender los nexos entre filosofía y literatura. Con Herder y las traducciones de A. W. Schlegel, empieza un cambio en la caracterización de España. Herder llama la atención ante todo sobre la riqueza lingüística de las poesías española y portuguesa. El redescubrimiento de la época dorada de la literatura española (Cervantes, Lope de Vega y Calderón), en la segunda mitad del siglo XVIII, llevó a un enriquecimiento del Romanticismo alemán y de la Ilustración. Esto influyó también en el concepto de literatura y filosofía de Herder, caracterizado por la unidad entre la naturaleza y el hombre, por su historicismo y la percepción de la pluralidad de las culturas. La filosofía es para Herder poesía, porque bosqueja con medios poéticos -como analogías, comparaciones y metáforas- una imagen de la totalidad. Su pensamiento filosófico histórico implica la intención de impulsar al hombre a la esperanza y la acción. Su comprensión intuitiva de lo individual, lo particular, lo vivo en la historia y las lenguas de los pueblos, era de importancia no sólo para el desarrollo de un nacionalismo en Europa, sino también en los pueblos de América Latina. La teoría histórica de Herder se basa en el panteísmo de Baruch Spinoza y en la teoría de las fuerzas activas (*Wirkende Kräfte*) de Leibniz. Para él, lo divino es una fuerza dinámica que se expresa en diversas formas en la naturaleza y en la vida, conforme con el espacio y el tiempo. En este sentido, Herder habla del progreso de la historia. Con esto, se dirige contra la teoría racionalista mecánico-lineal del progreso, como la representaba el materialismo mecánico francés del siglo XVIII. Los tratados de Herder contienen reflexiones sobre la existencia histórica del hombre, sobre el pasado, el futuro y el destino o determinación (*Bestimmung*) del presente. En este marco, analiza las posibilidades y los límites de la historia.

Las ideas de Herder habían sido divulgadas en América Latina, primordialmente, a través de la literatura de Degenerando, Ballanche, Lerminier, Leroux y Cousin. En 1827, Quinet tradujo el libro *Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad* al francés. Tres años más tarde, Esteban Echeverría trajo las ideas de Herder de París al Río de la Plata. Estas ideas incitaron a Juan Bautista Alberdi a hacer la pregunta por la identidad en la literatura argentina. En sus *Polémicas chilenas*, Sarmiento cita repetidas veces a Herder, particularmente cuando se trata del papel de la geografía en la historia. Esto se expresa también en *Facundo*, que escribió Sarmiento en 1845. Herder va mucho más allá de las concepciones de Montesquieu, llamando la atención sobre la fuerza creativa del ambiente natural. Su teoría del medio ambiente subraya el papel del espacio geográfico en relación con tradiciones históricas y espirituales.¹

En el contexto de la identidad, la comparación e interacción entre el pensamiento latinoamericano y el europeo, me ocupé en particular de la posición de Herder en la época clásica de Weimar. Mi pregunta particular era hasta qué punto Herder y el Krausismo estimulaban la recepción y transformación de la poesía de Goethe, Schiller y Heine. La recepción de la época clásica de Weimar —entre otros por los cubanos Luz y Caballero, Antonio Ángulo y Heredia, así como por los peruanos González Prada y Ricardo Palma— contribuyó, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, a un movimiento de renovación y reforma en el área de la lírica. En México, fue particularmente Alfonso Reyes quien unió la poesía de Goethe con nuevos modos de ver hacia el clasicismo, la tragedia moderna y la literatura mundial. Sin entrar en detalles, quiero añadir algunas palabras al respecto.

Al preguntar por la importancia del concepto de literatura y filosofía que tiene Herder en la época clásica de Weimar, para el siglo XXI, se puede decir lo siguiente. A partir de la visión del racionalismo europeo, se entiende muchas veces por filosofía un sistema de pensamiento conceptual, intrínsecamente lógico, que según Heidegger y Husserl solamente encuentra su fundamentación en la tradición lingüística griega y alemana. Herder se dirige contra tal etnocentrismo y racionalismo, indicando —de modo parecido a Luz y Caballero en su polémica con Víctor Cousin— la unidad entre sentimiento y razón, filosofía y poesía. Según Herder, en la poesía de todos los pueblos del mundo se encuentran preguntas filosóficas sobre temas como el sentido de la vida, la fortuna, la esperanza, la fe y otras. En cuanto al sentido de la intermediación entre racionalismo y poesía, Karl Jaspers propuso, basándose en Herder, diferenciar entre un concepto de filosofía más estrecho y uno más amplio. El concepto de filosofía más estrecho debería referirse al racionalismo filosófico de Descartes hasta Hegel y el más amplio debería comprender la literatura y la poesía. Unida a esta diferenciación estaba la intención de crear un contrapeso contra la absolutización unilateral de la razón. Porque, según la dialéctica de la Ilustración de Adorno y Horkheimer, la razón tiene la tendencia a instrumentalizarse, creando así el peligro de convertirse en barbarie. (Un proceso que —como bien se sabe— se ha repetido desde el dominio de los jacobinos, en la época de la Revolución Francesa, hasta hoy.) Por ello, la herencia clásica de Herder consiste hoy para nosotros en el conocimiento de que una razón no acompañada y moderada por el entendimiento poético y el sentimiento humano (en el terreno de su instrumentalización) llega a ser fea y peligrosa. La filosofía requiere por eso de la poesía. José Vasconcelos tiene razón cuando escribe respecto a la relación entre el Romanticismo y la filosofía: “Un filósofo sabio es un poeta”.

Para Herder y los románticos de su época, se trataba de crear una unidad entre la razón y el sentimiento, porque el hombre no solamente es un ser racional, sino que tiene también fantasía, sueños, esperanzas, anhelos etcétera. Tanto Herder como los hermanos Schlegel, tenían la opinión de que el Romanticismo constituye una constante de la esencia humana. Con ello no se dirigían contra la Ilustración, sino que querían enriquecerla. Porque la tesis del auto-peligro de la razón no se conoce solamente desde Adorno, pues los románticos del siglo XVIII ya estaban conscientes de ella. Esto implica también preguntas por la percepción de otras culturas en el contexto de aspectos cognoscitivos y hermenéuticos. Con lo dicho, llego al segundo paso de mis exposiciones.

2b. ¿Cuáles son las consecuencias para su hermenéutica?

Los análisis que hizo Herder de la poesía y filosofía árabe-españolas, sus estudios comparativos de – entre otros- “El Cid” y la poesía de Homero, así como sus exposiciones diferenciadas sobre los pueblos de América Latina, estimularon la comparación hermenéutica de textos entre las diferentes culturas. Se ocupaba de las canciones de los indígenas americanos, estableciendo analogías con las rapsodias de Homero, y siempre trataba de hacer accesible los bienes culturales de etnias ajenas a la propia cultura. Aparte de esto, sus ideas orientaban la investigación al examen de influencias multiculturales y de procesos culturales de mediación. Esto se refiere, entre otras, a corrientes culturales que llegaban del Asia Central (Buchara) a través de España a América Latina.² En su capítulo “Los imperios de los árabes”, de *Ideas acerca de la filosofía de la historia de la humanidad* (1784), Herder mostró cómo las ideas árabes influían en la literatura europea mediante la poesía provenzal. Las investigaciones de Herder sobre los mitos americanos antiguos y los estudios lingüísticos ligados con ellas tienen un valor permanente para la hermenéutica. En este contexto, quiero llamar la atención sobre algunos aspectos. Se encuentran descripciones de América Latina, por ejemplo, en el *Tratado sobre el origen de la lengua* (1772), en las *Cartas para la promoción de la humanidad* (1793-1797) y en *Adrastea*.

Herder prestaba mucha atención a los indígenas de México, Perú, Paraguay y Brasil. Hizo comparaciones entre las diferentes mitologías mexicanas, peruanas, de otros pueblos indígenas y japonesas y se preguntó sobre sus afinidades y diferencias. Para él, la lengua en los mitos no persigue primordialmente fines racionales, porque se basa en la fantasía y se articula en alegorías y metáforas. El mito es, para Herder, un elemento de la actividad humana que posibilita la comprensión de la realidad con la ayuda de la fantasía.

Herder manifestó mucho interés por la genealogía de conceptos individuales y se preguntó cómo es posible que la forma sensual concreta pueda transformarse en concepto abstracto. El hecho de que todos los pueblos tienen una mitología constituye, para él, la prueba de que todos tienen en común la idea de la humanidad. El mito posee, así, una importancia universal, porque su contenido –producido mediante la fantasía y la fuerza creativa de la imaginación- proporciona a las generaciones posteriores un entendimiento histórico siempre novedoso. Estos aspectos comunes están, según Herder, inseparablemente unidos con las particularidades nacionales de los pueblos individuales, con sus costumbres, ritos etcétera. Herder analiza las distinciones que diversas condiciones geográficas, climáticas, lingüísticas y nacionales generan en los mitos existentes en las diferentes regiones de la tierra y explica que el mito está ligado con el carácter, con el mundo imaginario y la lengua de cada pueblo. Un principio hermenéutico esencial lo constituye, para Herder, la comprensión del pensamiento de otros pueblos y épocas. En esto se basan también las hermenéuticas de Daniel Schleiermacher (1768-1834) y Guillermo de Humboldt (1767-1835).

La variedad cultural constituye, a criterio de Herder, un rasgo característico del género humano. Aquí adquiere su hermenéutica, en el contexto de metáforas, su fuerza afirmativa especial. Las identidades culturales se forman ante todo, según él, en el intercambio de unas culturas con otras. Esto justifica, para Herder, la exigencia de una hermenéutica que refleje críticamente la comprensión a partir de la propia tradición y que asuma la otra cultura como algo particular, histórico, en el contexto de la razón universal.³

La relación mutua entre lo propio y lo ajeno supone una multitud de interrogantes de carácter cognoscitivo, como por ejemplo el que concierne al problema de que el otro es percibido solamente en el marco de su propio mundo familiarizado con los conceptos. En este contexto, surge la pregunta acerca de qué modo se debe pensar la relación entre comprensión, comunicación y diferencia cultural.⁴ En el marco de los conceptos de “cultura”, “sentido”, “comprender” y “límite” se desarrolla, en los debates cognoscitivos actuales, una asociación de ideas que ve un proceso constructivo, tanto en la no-comprensión como en la comprensión.

En este contexto, Herder llama la atención sobre un aspecto: determinados fenómenos, como por ejem-

plo el vivo contenido interno de las canciones de alegría, de las ceremonias fúnebres y de las canciones de guerra de los indígenas, no puede ser comprendido por los europeos. Aquí, Herder ve los límites de la comprensión de otra cultura.

Tales ideas han llevado hoy a concepciones en virtud de las cuales la comprensión no significa solamente crear un fundamento común para el diálogo, sino que se trata de cultivar un trato con límites y de pensar en diferencias. La aplicación diferenciada de la teoría del conocimiento al problema de la comprensión de lo cultural ajeno constituye, sin duda, un mérito del siglo XX. Wittgenstein, por ejemplo, caracteriza aspectos hermenéutico-fenomenológicos que están ligados con el concepto de mundo-de-la-vida (*Lebenswelt*), mediante conceptos como “forma de vida” y “mundos de la comprensión”. El concepto de “diferencia” se convierte en un tema esencial de la filosofía lingüística. Pero ya se encuentran los fundamentos hermenéuticos de todo ello en las obras de Herder, Schleiermacher y Guillermo de Humboldt. Para Herder, la diferencia entre identidad lingüística y diversidad no significa un empobrecimiento espiritual, sino que constituye más bien un enriquecimiento a partir de la recepción conceptual de otra cultura.

Herder analiza la diversidad de la construcción del lenguaje y su influencia en el desarrollo espiritual del género humano, en su universalidad y en su particularidad nacional. Llama la atención sobre las ligas entre lengua y carácter nacional, en el contexto de identidad y diferencia. A causa de su defensa de la relación entre lengua, cultura y actividad cognoscitiva, Herder puede ser considerado como el primer representante de una nueva forma de la percepción intercultural. Dada la importancia de la filosofía lingüística positivista de los siglos XX y XXI, se debe estimar en mucho que la percepción de otras culturas, concebida por Herder, nos ayuda hoy a no caer en un reduccionismo positivista. Esto es válido también, naturalmente, para la hermenéutica de Humboldt y Schleiermacher.

Una opinión ampliamente difundida es que la tesis de la percepción de otras culturas tiene sus raíces únicamente en las tesis del filósofo español Xavier Zubiri o en el modo bíblico-semítico de pensar de Emmanuel Lévinas. Pero esa opinión no tiene en cuenta que Herder ya había puesto las bases filosófico-lingüísticas para ello. En lo que se refiere al diálogo intercultural actual, la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer (1900-2002) tiene importancia. Al contrario de Richard Rorty, para quien la hermenéutica constituye una expresión de la esperanza de que el vacío cultural “después de la salida de la teoría del conocimiento no ha sido llenado”⁵, para Gadamer, la lengua y las diferentes tradiciones de pensamiento y lingüísticas constituyen el centro de su atención. Conceptos como “entendimiento”, “interpretación”, “prejuicio” y “horizonte” son fundamentales para él. En su obra *Verdad y método* (1960), Gadamer trató de elaborar una amplia teoría filosófica de la comprensión.⁶ Teniendo en cuenta el círculo hermenéutico que indica la “relación estructural y dinámica circular de las partes con la totalidad y de la totalidad con las partes dentro de un texto”, él analiza el papel del “prejuicio” en el proceso de comprensión.⁷ La importancia de la hermenéutica de Gadamer estriba, entre otros aspectos, en que se basa en la hermenéutica de Herder, Humboldt y Hegel y la conserva en su teoría. El contenido histórico de la hermenéutica de Gadamer se dirige contra un reduccionismo unilateral pragmático y positivista en la interpretación de la historia.

2c. ¿En qué se sustenta la actualidad del pensamiento social de Herder?

Una mirada a la historia muestra que los románticos argentinos recibieron las ideas de Herder con gran entusiasmo. Bajo la dictadura de Rosas, muchos intelectuales argentinos que emigraron a Chile o Montevideo lo leyeron. La mayoría de los románticos argentinos, como Vicente Fidel López, trataron de reformar la sociedad argentina, orientándose con las ideas de Herder. También en la famosa polémica histórica entre el general Bartolomé Mitre y Vicente López –después de 1880– se hace referencia al filósofo. La concepción política liberal de Echeverría, por ejemplo, se dejó guiar por la teoría del progreso de Herder. Echeverría, Alberdi y Sarmiento asumieron a Herder en el sentido de un federalismo liberal. Asimismo, la filosofía de Giambattista Vico, ampliamente conocida en Argentina, fue percibida de acuerdo con la interpretación de Herder, gracias a la traducción francesa de Jules Michelet, un

adepo del Historicismo alemán. En sus escritos, Ricardo Rojas igualmente se refirió a Herder; concretamente en su trabajo, *La renovación nacional*, donde también recurre a los *Discursos a la nación alemana*, de Fichte.

Al preguntar hoy por la actualidad del pensamiento social de Herder para el siglo XXI hay que mencionar, ante todo, tres aspectos.

Primero. Las diversas ideas histórico-filosóficas de Herder no han perdido ningún valor hasta hoy, particularmente en lo que respecta a su exigencia de crear las condiciones naturales y sociales que incentiven un desarrollo de la razón y del humanismo. En este contexto, él lucha por la auto-determinación de los pueblos y llama la atención sobre la pluralidad de las culturas. Para Herder, ninguna cultura tiene un privilegio frente a otras, porque no hay culturas ni pueblos elegidos. Según él, se puede reconocer y conservar la riqueza de la propia cultura sólo percibiendo las tradiciones y los valores históricos de otros pueblos. Las reflexiones de Herder sobre lo individual, lo particular y lo vivo en la historia y en las lenguas de los pueblos lo convierten, como a Alejandro de Humboldt, en un mediador cultural entre América Latina y Europa. En vista de la globalización técnica progresiva, estas ideas de Herder tienen una actualidad particular, en el sentido de una comprensión cosmopolita.

Segundo. El concepto del progreso de la historia, que Herder plantea en su filosofía de la historia también es de interés. El progreso histórico es, para Herder, una tendencia del tiempo e implica corrientes inversas ocasionales. Desde su punto de vista, la historia incluye negaciones parciales y el progreso hacia un humanismo más elevado no es un proceso lineal, sino contradictorio. El historicismo de Herder y su sentido dialéctico se convierten en la precondition ideológica (*ideengeschichtliche Voraussetzung*) de la filosofía de la naturaleza de Schelling y del pensamiento de Hegel. Asimismo, su concepto histórico natural del “humanismo” estimula la teoría antropológica de Feuerbach.

Desde la perspectiva postmodernista, el concepto herderiano del progreso de la historia es más rico y particular que las tesis de Hegel al respecto. En él, el progreso de la conciencia con respecto a la libertad es una ley universal, en virtud de la cual se destruyen la pluralidad, lo individual y lo particular, en favor de lo general platónico. En este sentido, no se tiene en cuenta que el joven Hegel había adaptado las ideas del Romanticismo, que superó más tarde con la idea del provenir, en el sentido de su visión dialéctica del progreso. Desde un punto de vista romántico, Hegel hubiera dicho que lo universal vive en lo concreto que piensa y que siente. Pero a diferencia del historicismo romántico de Herder, el racionalismo dialéctico de Hegel causa una impresión más seca y más abstracta. En este contexto, hay que ver que la corriente filosófico-histórica del Romanticismo reivindica una forma de la razón diferente a la del Racionalismo, pero ambas están al servicio de la Ilustración. En consecuencia, la tesis de que el Romanticismo del siglo XIX constituyó un contramovimiento frente a la Ilustración (como afirmaron, entre otros, Luckács y Kluckshorn), es falsa. Por el contrario, el romanticismo temprano alemán de Herder y A. W. Schlegel ha contribuido esencialmente al enriquecimiento del pensamiento filosófico-histórico. Esto se muestra claramente en la crítica de A. W. Schlegel a la Ilustración. Para él, no se trata de rechazar a ésta, sino de llamar la atención sobre los peligros que resultan de la absolutización de la razón ilustrada (*aufklärerische Vernunft*) para la Ilustración misma.

Tercero. Un aspecto esencial que caracteriza la recepción de la filosofía de Herder es el hecho de que él vio en el pueblo el verdadero creador de la historia. De acuerdo con ello, Herder polemizó contra la política de colonización de los gobiernos europeos, que se estaba realizando a nombre de la “civilización cristiana”. En este contexto, se dirigió también contra el pillaje de pueblos y países ajenos y rechazó doctrinas etnocéntricas. De ese modo, leemos: “Que no se dé a ningún pueblo de la tierra el cetro a la mano sobre otros pueblos por nobleza innata, y menos la espada y el látigo de esclavos.”⁸

Con estas ideas sociales críticas, Herder se coloca en la línea de las ambiciones demócratas de las clases y capas bajas. Según él, no se pueden juzgar las épocas históricas concretas conforme a criterios externos, sino que se debe explorar el carácter inconfundible de cada una de ellas. Por eso él vio la tarea del pensamiento filosófico-histórico como un familiarizarse con los sentimientos y el pensamiento de cada época.

A partir de esta visión, el concepto de la individualidad se convierte en una categoría primaria del entendimiento de la historia. La literatura y la filosofía están determinadas, en la concepción humanista de Herder, por un contenido democrático intercultural. Toda iniciativa destinada a hacer resaltar pueblos o razas es incompatible con su manera de pensar humanista y democrática. Según él, la igualdad de los hombres, pueblos y naciones, dada por la naturaleza, debe ser el máximo principio de la doctrina del Estado. El respeto a la soberanía del carácter nacional y a la autonomía de un pueblo, incluidas su religión y cultura, es para Herder asunto incuestionable.

Como Clavijero y Altamirano, Herder no se deja guiar por una visión etnocéntrica, sino que se orienta hacia una concepción general universal-histórica. En el caso de Juan Bautista Alberdi, el espíritu de Herder se refleja en su escrito *El crimen de la guerra*, donde expresa la exigencia de educar a los hombres para que estén dispuestos para la paz. Alberdi consideraba –al modo de Herder- la comunicación pública, la conversación intercultural y el comercio como precondition para ello.

El consentimiento propuesto por Herder también habría valido para Altamirano. Éste quería abrir un diálogo cultural consciente de sí mismo entre México y Europa. Advirtió contra los peligros de una extranjerización espiritual. Desde su visión estética y política universalista, eligió determinaciones literarias y filosóficas con la conciencia del ser mexicano, lo que se evidencia también en escritos suyos, como literatura nacional.

Finalmente, quiero subrayar que muchas de las ideas humanistas de Herder, así como de los ilustrados y románticos de los siglos XVIII y XIX, constituyen todavía para el siglo XXI un proyecto inconcluso. Invitan a reflexionar sobre las ganancias y pérdidas en la Modernidad.

Bibliografía

Alberini, Coriolano, *Die deutsche Philosophie in Argentinien*, Verlag H. W. Hendriock, Berlin 1930.

Dexter Learned, Marion, *Herder und Amerika*, in: *German American Annals*, N. S. II 1904, S. 531-570.

Herder, Johann Gottfried, *Sämtliche Werke zur Philosophie und Geschichte*, hrsg. von J. von Müller, Tübingen 1806.

Ders., *Sämtliche Werke*, hrsg. von Bernhard Suphan, 33 Bde., Berlin 1877-1913. Anmerkung: Herders Beschäftigung mit Amerika findet man in dem Aufsatz "Ist die Schönheit des Körpers ein Bote von der Schönheit der Seele" (1766); "Reisejournal" (1769); "Abhandlung über den Ursprung der Sprache" (1772); "Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" (1784-1785); "Briefe zur Beförderung der Humanität" (1793-1797) und in der "Adrastea", deren erster Band nach Herders Tod 1801 von seinem Sohn Wilhelm Gottfried herausgegeben wurde.

Ders., *También una filosofía de la historia*, Antología bilingüe editada por Manuel Velázquez Mejía, UAEM, Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades, Toluca 2000.

Hofmeister, Gerhard, *Deutsche und europäische Romantik*, zweite Auflage, Verlag J. B. Metzler Stuttgart 1990.

Krumpel, Heinz, *Die deutsche Philosophie in Mexiko. Ein Beitrag zur interkulturellen Verständigung seit Alexander von Humboldt*, Europäischer Verlag der Wissenschaften, Peter Lang, Frankfurt am Main 1999.

Ders.: *Aufklärung und Romantik, Ein Beitrag zu Identität, Vergleich und Wechselwirkung zwischen lateinamerikanischem und europäischem Denken (1700-1900)*. Europäischer Verlag der Wissenschaften Peter Lang, Frankfurt am Main 2004.

Ders.: Acerca de la importancia de Guillermo de Humboldt en la historia de las ideas en México: una contribución al pensamiento intercultural, en: Las Relaciones Germano-Mexicanas, Desde el aporte de los Hermanos Humboldt hasta el Presente, León E. Bieber coordinador, El Colegio de México, México D. F. 2001 p. 73-91.

Ders.: La importancia intercultural del romanticismo temprano alemán, en: “Filosofía y Literatura Coloquio”, UAEM Toluca/Estado de México 2000, p. 17-33.

Schmitt, Albert R., Herder und Amerika, University of Colorado, Mouton & Co. The Hague/Paris 1967.

Velázquez Mejía, Manuel, (Hrsg.), También una filosofía de la historia, Antología bilingüe, UAEM, Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades, Toluca 2000.

* * *

Endnoten

- 1 Llegado a este punto, quiero mencionar que hay una edición bilingüe actualizada del texto de Herder, escrito en 1773, *Auch eine Philosophie der Geschichte (También una filosofía de la historia)*. El autor de la versión española es Manuel Velázquez Mejía y la edición en referencia fue realizada por el Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, el año 2000.
- 2 Como se sabe, Colón ya tenía aparatos a bordo que procedían de los árabes, tales como el astrolabio, los tres bordones y otros, que habían sido desarrollados por Ibn Sina (lat. Avicenna). Al comparar textos, se muestra que el pensamiento árabe (p.ej. de Ibn Ruschd, lat. Averroes) fecundaba la ilustración europea, desde la ocupación de la península ibérica por los moros. La actitud de tolerancia que predominaba en aquella época en las relaciones entre el islam, el judaísmo y el cristianismo no había sido olvidado en las colonias españolas (p.e. con los dominicos). Hasta ahora, faltan investigaciones concretas sobre cómo el pensamiento árabe, que llegaba a través de España a América Latina, se reflejaba en la poesía.
- 3 Cf. Heinz Krumpel, “Ilustración, Romanticismo y utopía en el siglo XIX. La recepción de la filosofía clásica alemana en el contexto intercultural de Latinoamérica”, en *Signos Históricos*, núm. 6, México, Universidad Autónoma Metropolitana (Iztapalapa), julio-diciembre de 2001, pp. 25-93.
- 4 Cf. Werner Kogge, *Die Grenzen des Verstehens, Kultur-Differenz-Diskretion*, Weilerswist, Velbrück Wissenschaft, 2002.
- 5 Richard Rorty, *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main 1997, p. 343.
- 6 H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1961.
- 7 Giovanni Reale, *Gadamer, ein großer Platoniker des 20. Jahrhunderts, eine Begegnung mit Hans-Georg Gadamer*, Reclam, Stuttgart 2000, p. 91.
- 8 Herder, op. cit., tomo II, p. 262.