

NACIÓN Y NACIONALISMO EN HERDER

Acerca de una posible convergencia entre el cosmopolitismo kantiano y el
nacionalismo de Herder

KEVIN SNEYDER BAUTISTA ROMERO

Tesis para optar al título de
Licenciado en Filosofía y Lengua Castellana

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA Y LENGUA CASTELLANA

BOGOTÁ, D.C

2018

NACIÓN Y NACIONALISMO EN HERDER

Acerca de una posible convergencia entre el cosmopolitismo kantiano y el
nacionalismo de Herder

KEVIN SNEYDER BAUTISTA ROMERO

Trabajo de grado para optar al título de
Licenciado en Filosofía y Lengua Castellana

Asesor

Leonardo Tovar González

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA Y LENGUA CASTELLANA

BOGOTÁ, D.C

2018

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo no hubiera sido posible sin la colaboración y el apoyo incondicional del maestro Leonardo Tovar, quien acompañó mi proceso de formación de licenciatura durante toda la carrera, a él mi mayor admiración.

Muy importante también fue el acompañamiento de toda mi familia de mis compañeros Juan y Wendy de mi profesor de filosofía del colegio Oscar Arias quienes me alentaron a culminar el proyecto.

Nota de aceptación

Firma del presidente del jurado

Firma del jurado

Resumen

En este documento se presentarán algunos de los rasgos fundamentales de las concepciones de nación y Estado que durante el siglo XVIII propusieron Immanuel Kant y Johann Gottfried Herder. Para los especialistas, nuestros dos autores representan formas distintas de concebir la historia, la cultura y la política. El primero desde la razón ilustrada, establece las condiciones universales del Estado republicano; el segundo desde la crítica romántica a la Ilustración, destaca las condiciones culturales particulares de cada nación. En ese sentido, el ejercicio reflexivo que se presenta a continuación, pretende aportar elementos al debate en torno a la pregunta sobre los encuentros y desencuentros de Kant y Herder, e indicar que universalismo y particularismo (esto es, la apuesta kantiana por el cosmopolitismo y la herderiana por el nacionalismo) no son excluyentes sino complementarios.

Tabla de contenido

Introducción	1
Capítulo I. Aproximación a una mirada historico-política del concepto de nacionalismo.....	9
1.1 Construyendo una definición.....	9
1.2 Construyendo el concepto de nacionalismo	13
1.2.1 La Nación como insumo:	13
1.2.2 Nacionalismo como posibilidad:	16
Capítulo II: Los tres rostros del nacionalismo en J. G. Herder	32
2.1 El nacionalismo cultural.....	35
2.2 El nacionalismo populista- particularista	49
2.3 Nacionalismo político.....	52
Capítulo III. Estado civil y progreso moral en perspectiva kantiana.....	58
3.1 La sociedad civil.....	59
3.2 La insociable sociabilidad	62
3.3 Una constitución civil republicana	67
Capítulo IV: Herder frente a Kant.....	69
4.1 Ilustración frente a romanticismo	69
4.3 Método crítico frente a método poético.....	72
4.3 Historia universal frente a historias particulares	77
4.4 Cosmopolitismo frente a nacionalismo	83
Conclusión.....	87
Referencias bibliográficas	90

Introducción

Es desde principios del siglo XIV hasta las postrimerías del siglo XVIII en la Europa Occidental, cuando emerge una serie de cambios a nivel social, político, artístico, científico y religioso como consecuencia de la afirmación de unos nuevos valores contrarios a la teocracia, el clericalismo y el confesionalismo que imperaron varios siglos atrás. Este proceso paulatino se da gracias al desarrollo de nuevas técnicas artísticas, la oleada de inventos y descubrimientos en el campo científico, el ascenso de la burguesía y la consolidación del mercantilismo.

A nivel político, se inicia una lenta transición de un Estado medieval a un Estado moderno. El Estado medieval concedía derecho divino a los reyes, de hecho, la desobediencia al rey era considerada un pecado mortal. La doctrina del derecho divino de los reyes postulaba que la monarquía constituía una institución de ordenación divina y hereditaria, en la cual los reyes eran únicamente responsables ante Dios pues su poder emanaba exclusivamente de éste. Jhon Neville Figgins cita una alocución al rey Carlos II en la Universidad de Cambridge:

Nosotros creemos y sostenemos que el título de nuestros reyes no emana del pueblo, sino de Dios; que solo ante él son ellos responsables; que a los vasallos no se corresponde ni crear ni censurar, sino honrar y obedecer a su soberano, quien lo es por un fundamental derecho hereditario de sucesión, que ninguna religión, ni ley, ni culpa o incumplimiento, pueden alterar o disminuir. (Neville, 1982, p.16)

Augusto Hernández Becerra (2008) comenta que “con el absolutismo nace el Estado Moderno” (p. 189) El absolutismo afirma por primera vez y en forma definitiva la supremacía política del Estado sobre la Iglesia, acentúa los sentimientos de identidad cultural

y nacional de los pueblos europeos, acuña el Estado como representación suprema del poder público al cual todos deben lealtad, y remplace así la idea tradicional de fidelidad a la Iglesia.

Thomas Hobbes, uno de los pensadores políticos más influyentes de la modernidad, afirmaba que el hombre se hallaba inmerso en un Estado de naturaleza causado por la ausencia de un poder común. Por ende, los hombres vivían en constante guerra unos contra otros. Sin embargo, la racionalidad humana los encaminaba a buscar una solución que consistía en el origen del Estado mediante un pacto que garantizara la seguridad de los ciudadanos y la defensa exterior. En palabras de Hobbes:

La causa final, o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre lo demás) al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando Estados) es el ciudadano de su propia conservación y por añadidura el logro de una vida más armónica; es decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra que, tal como hemos manifestado, es consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres, cuando no existe poder visible que los tenga a raya y los sujete, por temor al castigo, a la realización de sus pactos, y a la observancia de las leyes de la naturaleza. (Hobbes, 1994, p, 137)

Ahora bien, son múltiples y variadas las definiciones que se les ha asignado a los conceptos de Estado y de nación a lo largo de la historia. No obstante, existen dos definiciones que han hecho carrera y se han ido consolidando desde las primeras elucubraciones hasta las sistemáticas teorías actuales. Una entiende el Estado como una forma de organización del poder que estructura la vida social imponiendo determinadas formas de comportamiento. Por otro lado, la nación es comprendida como una comunidad históricamente determinada de lengua, de territorio, de vida económica y un modo de ser psicológico manifestado en una comunidad de cultura. Dicho de otra forma, resultado de un proceso histórico integrador, por virtud del cual una variedad de grupos o comunidades

menores, geográficamente condicionadas y socialmente diversificadas llegan a constituir una unidad comunitaria más extensa caracterizada por un intenso sentido de solidaridad, y que participa de unos hábitos comunes, estilos de vida y tradiciones capaces de proyectarse políticamente. Si bien estas dos definiciones son muy amplias y genéricas, es bueno ir colocándolas para luego ir matizándolas y problematizándolas.

Anthony Smith, uno de los más renombrados estudiosos del nacionalismo, apoya la idea de que de forma simultánea se da la conformación de nuevos Estados territoriales y la formación de núcleos humanos identificados por fuertes lazos culturales, por poseer una lengua de origen y una historia común; a saber, la nuevas naciones.

En Occidente, Nación y Estado surgieron a la vez. Desde los tiempos de las revoluciones americana y francesa, el Estado-nación se convirtió en la forma política predominante y, enseguida, prácticamente en la única legítima, así como el vehículo dominante de la identidad colectiva. Dado el papel pionero desempeñado por Occidente y su mayor poder, en aquellas áreas colonizadas por los poderes europeos se asistió asimismo el surgimiento de las naciones a la vez que a los Estados coloniales que se establecieron en África. (Smith, 2000, p, 138)

Así pues, va irrumpiendo de forma prematura lo que más adelante se conocerá como *Estado-nacional*. Primero en Inglaterra y Holanda se van a formando los Estados-Nacionales, donde emerge una conciencia nacional que empieza a transformar las actitudes colectivas de la geografía continental. El Estado Moderno y burocrático sería la fuente y el marco ordenador de las modernas naciones y del nacionalismo, Asegurar la estabilidad de las fuerzas e instituciones políticas y militares del Estado fue la clave que explica el surgimiento de las naciones.

Los ingleses serían pioneros en colocar las primeras manifestaciones institucionales como: el parlamentarismo, la representación política, y la redacción de Cartas Magnas que dotaban de derechos a los antes súbditos. Como claro ejemplo de lo anterior encontramos *El habeas*

Corpus Amendment del 26 de mayo de 1679 y el *Bills of rights* del 13 de febrero de 1689.

Del mismo modo, la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de Norteamérica el 4 de julio de 1776, tuvo una fuerte influencia del derecho natural, en el cual sobresalían los derechos a la vida y a la igualdad. El Estado era pues el encargado de velar por el cumplimiento de los derechos.

Son la revolución inglesa, la norteamericana, la francesa y las ideas ilustradas de la época, el contexto histórico político del que se impregnaron nuestros dos autores: Johan Gottfried Herder (1744- 1803) e Immanuel Kant (1724- 1804). Respecto de la ilustración, si bien tuvo lugar en Inglaterra y en Alemania, sin lugar a dudas fue en Francia donde tuvo mayor desarrollo y difusión, con personajes como Montesquieu con su postulado de la tridivisión de poderes, Rousseau con su contrato social, Voltaire y su activa defensa a la libertad. Es dentro de este conglomerado de sucesos políticos y sociales en el que están inmersos Kant y Herder. Y pese a que Herder se alce contra los valores de la Ilustración muchas de sus ideas están ligadas de modo necesario al programa ilustrado, que consideraría como una parte imprescindible en el desarrollo de la humanidad.

Por su lado, Kant es el autor que mejor representó el espíritu de la ilustración y en general de la filosofía moderna. Así, pues, dedicaría uno de sus más conocidos textos para expresar una respuesta a la pregunta qué es la ilustración:

La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. *¡Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu *propia* razón! : he aquí el lema de la ilustración. (Kant, 2013, p.25)

Los ilustrados se propusieron disipar las tinieblas y el oscurantismo que había vivido la humanidad siglos atrás mediante la razón. La pretensión era pues someter la totalidad a un examen racional. Todo debía pasar por la criba de la razón o en palabras de Kant, el tribunal de la razón:

Es una exigencia planteada a la razón, de que ésta vuelva a emprender la más fatigosa de todas sus tareas, a saber, el conocimiento de sí; y de que instituya un tribunal de justicia que la asegure en sus pretensiones legítimas, y que por el contrario pueda despachar todas las arrogaciones infundadas, no mediante actos de autoridad, sino según leyes eternas e invariables; y este [tribunal] no es otro que la *Critica de la razón pura* misma. (Kant, 2008, AXI- XII).

En cuanto a Herder, en 1762 el joven Johann Gottfried, que apenas contaba con dieciocho años de edad, empacaba maletas para trasladarse desde la pequeña ciudad de Mohrunen, en la Prusia Oriental, hasta Königsberg para iniciar sus estudios de teología. Durante su estadía en la universidad albertiana, se daría el entrecruzamiento de dos grandes figuras que veinte años más tarde serían los protagonistas de una de las controversias más celebres de la historia de la filosofía. Allí coincidieron Johan Herder e Immanuel Kant; tiempo después el primero escribiría sobre el segundo:

He tenido la dicha de conocer a un filósofo que fue además mi maestro. En sus años mejores tuvo la alegría vivaz de un joven, alegría que, según creo, le acompañó hasta los últimos años de su vida. Su frente abierta, construida para pensar, era sede de apacibilidad y complacencia; fluía de sus labios un discurso rebotante de ideas; el ingenio y el buen humor eran para él actitudes obligadas, y sus lecciones tenían mucho de conversación animadísima. Con el mismo espíritu que sometía a examen a Leibniz, Wolf, Baumgarten, Crusius, Hume y estudiaba las leyes naturales de Kepler, Newton y los físicos, acogía también los escritos de Rousseau que entonces se publicaban por vez primera, su “Emilio” y su “Eloisa”, lo mismo que analizaba todo descubrimiento natural de que tenía noticia y retornaba siempre a un conocimiento

imparcial de la naturaleza y al valor moral del hombre... Esa personalidad, cuyo nombre cito con agradecimiento y respeto máximos, es Immanuel Kant. (Herder, 1981, p. 63).

A su llegada a la universidad, Herder se topa con la figura del Kant que está a pocos años de acrecentar su fama con la publicación de su primera crítica. Esto es, el periodo que los especialistas de la filosofía kantiana suelen llamar como el periodo precrítico. Durante este periodo de tiempo, el profesor Kant ya era muy conocido en el ámbito universitario, aunque antes tuvo que pasar algunas vicisitudes para lograr su plaza en la Universidad de Königsberg, siendo primero preceptor privado, y durante varios años, profesor auxiliar (*Privatdozent*) y ayudante en la biblioteca de la misma universidad, hasta que presente su habilitación en el año 1770 para que sea nombrado como profesor titular de lógica y metafísica.

Mientras Kant se encuentra en el lapso de tiempo denominado por algunos de sus biógrafos como *los años de silencio 1770- 1780*, y luego en la cruda recepción inicial de su *Crítica de la Razón Pura*, Herder va a llevar a la imprenta numerosas publicaciones como: *Fragmentos sobre una nueva literatura alemana* (1767) *Silvas criticas* (1769) *Ensayo sobre el origen del lenguaje* (1772) *Las cartas sobre Ossian* (1773) *Shakespeare* (1773) *Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad* (1774) y posteriormente *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (1784) *Metacrítica de la crítica de la razón pura* (1799) *Cartas para el fomento de la humanidad* (1797).

En ese estallido de publicaciones logra Herder un reconocimiento momentáneo, al ser uno de los primeros pensadores que se levanten en contra de los valores ilustrados propios de la época:

¿No hay en la vida humana una edad en la que no aprendamos nada mediante la seca y fría razón y en la que aprendemos todo por inclinación, por formación, de acuerdo con la autoridad, en la que no tenemos oídos ni sentido ni alma para la especulación y el

razonamiento acerca del bien, la verdad, la belleza, una época en que lo tenemos todo, en cambio, para los llamados prejuicios e impresiones de la educación? Pero mira que fuertes, profundos *Barbara, Celarent* sin ir acompañados de pruebas de derecho natural. Son los pilares de todo cuanto deberá ser construido más adelante, o más bien el germen de todo lo que viene después de forma más débil, por muy glorioso que sea el nombre que lleve (todo el mundo razona de acuerdo con sus sensaciones). (Herder, 1982, p. 279)

Una vez trazado el marco histórico, cultura y biográfico anterior, en este estudio nos centraremos en uno de los problemas más importantes de estas miradas encontradas de Kant y su discípulo Herder en torno a la ilustración, la que tiene que ver con sus concepciones sobre la nación y el nacionalismo. En efecto, como se mostrará en este estudio, Kant concibe que la sociedad política o república es el resultado de un pacto o contrato social, mediante el que los individuos acuerdan convivir bajo unas reglas comunes que garantizan sus libertades. Y a escala internacional, concibe que los Estados pueden asociarse entre sí en una federación que impide la guerra y facilita la paz entre los pueblos. La proyección de esta concepción jurídica y política es concebir a todos los hombres como integrantes de una sociedad cosmopolita, en la que los individuos se comprenden como ciudadanos del mundo, independientemente de sus pertenencias culturales.

En cambio, como también se argumentará aquí, Herder no ve viable constituir la sociedad política ni a escala particular ni menos internacional, sin tomar en cuenta la diversidad cultural de los hombres y de los pueblos. A diferencia de Kant, Herder no ve posible hablar de la construcción del Estado jurídico ni de la sociedad de naciones, sin antes haber considerado los lazos biológicos, sentimentales, culturales, lingüísticos que han configurado históricamente cada sociedad humana. Inaugurando una discusión que se profundizará en el siglo XIX, es aquí donde Herder prefigura las nociones de nación y nacionalismo, como alternativas al cosmopolitismo ilustrado de Kant. Para Herder, la “comunidad de vida” evocada en la idea de nación, es previa y primordial a la idea de “asociación jurídica” vinculada con el concepto de Estado.

En síntesis, a Kant se le atribuye una visión universalista-cosmopolita y a Herder se le asigna un particularismo multicultural y nacional. Sin embargo, colocar estas etiquetas a estas filosofías resulta un inconveniente, porque como se mostrará a lo largo de estas páginas, las propuestas de Kant y Herder no son contradictorias como generalmente se indica sino complementarias. Es interesante ver cómo a partir de la disputa que se da a finales del siglo

XVIII entre Kant y Herder, se puede llegar a dilucidar que entre el universalismo y particularismo (eterno problema de la filosofía), existe un punto de convergencia y ambos pueden coexistir. Dicho de otro modo, es posible indicar que una mirada universal no excluye el reconocimiento de la diversidad cultural y nacional.

Para llevar a cabo dicha tarea, la reflexión contrastará la concepción kantiana de Estado y la concepción herderiana de nación, con el fin de mostrar los aportes de ambos a la conceptualización del Estado-nación moderno. Este objetivo general se alcanzará por medio de cuatro objetivos particulares, correspondientes a cada parte del documento. La primera expone una mirada general del concepto de nacionalismo y estado, cuyo objetivo principal es describir el fenómeno del nacionalismo desde una perspectiva histórico-política. La segunda es la exégesis de las interpretaciones que se le suelen adjudicar a Herder en torno a la noción del nacionalismo e indicar cómo estas son tan variadas y en ocasiones contradictorias según la perspectiva y lectura del intérprete de la obra herderiana. La tercera parte es una aproximación al pensamiento ético y político de Kant, que explica la apuesta kantiana por instaurar un camino hacia una sociedad cosmopolita que garantice la libertad, justicia y paz tanto en el interior de los estados como en sus relaciones internacionales. La cuarta, es la confrontación de nuestros dos autores para poner de manifiesto los puntos de encuentro y desencuentro.

Este proyecto se inscribe en la línea “Filosofía práctica y pensamiento filosófico desde América Latina”, en el marco del grupo de investigación “Estudios en pensamiento filosófico en Colombia y América Latina- Bartolomé de Las Casas”.

Capítulo I. Aproximación a una mirada historico-política del concepto de nacionalismo

El presente capítulo pretende como su nombre lo indica, hacer una mirada al fenómeno del nacionalismo desde una perspectiva histórico-política, pero por supuesto explorar otras posibilidades de ampliación de la reflexión que toquen elementos sociológicos y filosóficos posibles, así como interpretaciones que no se remitan exclusivamente al componente histórico propiamente dicho. Ahora bien, enfrentarse al concepto de nacionalismo implica una inmediata relación e interacción con otros conceptos que le alimentan. Así es como se requiere como condición necesaria acudir a la confrontación de ideas sobre el concepto de nación, de estado, de territorio y en cierta forma hacer evidencia de distintas formas de organización y precepción de los colectivos sociales.

Por supuesto, no se pretende hacer una exegesis de toda la bibliografía existente en torno al concepto de nacionalismo o mucho menos explorar el recorrido histórico de las diferentes expresiones nacionalistas en distintos territorios, sino simplemente esbozar posibles marcos de interpretación del concepto de nacionalismo y sus dimensiones históricas, políticas y en cierta forma, filosóficas.

1.1 Construyendo una definición

Podría pensarse en un camino posible, asumir la definición del concepto de nacionalismo de una manera directa, pero este camino resultaría limitado y débil, puesto que se asumiría a previa cuestión el conocimiento pleno de conceptos que circundan la idea de nacionalismo y solo desde su comprensión podría develarse las características y elementos determinantes del mismo como posibilidad histórica. Uno de ellos y quizás el más importante de todos es el concepto de Estado, de él subyacen y a él confluyen los elementos determinantes del nacionalismo como fenómeno histórico con carácter y sentido propio.

Podría entonces iniciarse con una idea relativamente reciente del concepto de estado: “el concepto de estado puede definirse como un conjunto de instituciones autónomas, diferenciadas de otras instituciones, y que posee un monopolio legítimo de la violencia en un territorio determinado” (Smith, 2001, p.26). Ya de entrada se puede hacer una idea general de lo que implica pensar en el Estado como institución y en su definición. Definición claro que no se encuentra en el estado total de culminación o que sea la definitiva definición para una institución que como el Estado posee tan variadas posibilidades y configuraciones que complican sin duda cerrar las posibilidades. Todo lo contrario, conforme se analiza, se observa y se describe el Estado, las definiciones se abren para dar cabida a nuevas significaciones que la alimentan. Continuando con el ejercicio de construcción y parafraseando un poco al sociólogo Durkheim, el Estado es en rigor el órgano mismo del pensamiento social, órgano que determina y conduce las formas de comportamiento y pensamiento de los sujetos en un colectivo social determinado. Viéndolo de esta manera no se puede pensar al colectivo social sin una forma de pensar social y colectivamente, que modifica y determina sus representaciones de la realidad, de la existencia, de la vida y del mundo mismo en el marco de su vida en grupo, aunque no determina todos los niveles y posibilidades de la conciencia humana, puesto que algunos corresponden a la construcción íntima y propia de cada uno de los sujetos. Pero ese “zoon politikon” que encuentra su sentido en la vida social en el marco de la interacción con otros, no en un actor solitario y plenamente egoísta, pues está mediado por la idea y forma del Estado como representación colectiva.

Por su parte, Rousseau ya había presentado anteriormente una idea de Estado basada en un contrato social pactado por los hombres con el fin de enfrentar las desventajas del estado natural humano, en el que la desigualdad marcada por el uso de la fuerza haría a unos obtener la ventaja sobre los otros. Dicho contrato social debería regular dichas relaciones y equiparar

las condiciones naturales para construir una sociedad basada en un acto pleno de justicia humana.

Ya en Weber el concepto de Estado adquiere otros elementos determinantes. Para este la dominación como acto humano es el fundamento de la existencia del estado como institución, así pues:

Una organización gobernante será llamada ‘política’ en la medida en que su existencia y orden sean continuamente salvaguardados dentro de un territorio determinado por la amenaza de la aplicación de la fuerza física por parte de un órgano administrativo. Un organización política compulsiva con operación continua sea llamada “Estado” en la medida que su órgano administrativo ostente para sí el monopolio legítimo de la violencia física para proteger su orden. (Weber, 1968, p 54)

En este sentido, el Estado en Weber se complejiza e incluye el ejercicio de la administración así como el uso legítimo y exclusivo de la fuerza sobre los asociados, dándole al mismo la supremacía y la condición de propietario único de la fuerza y de monopolizador de la aplicación de la misma en función de las relaciones sociales al interior del colectivo social. Y menciona Weber un elemento determinante que conducirá y alimentará la posterior reflexión en torno al nacionalismo, y es la idea de “territorio” como elemento constitutivo de la idea de Estado, en la medida que es en el marco del territorio en el que se configura la asociación política de los sujetos y es en el donde la acción de la fuerza posee plena legitimidad.

Por otra parte, Marx elabora una teoría robusta sobre la idea de Estado, la cual va más allá de las anteriores construcciones y encuentra elementos constitutivos de la vida social de los hombres que los conducen a la idea de Estado como una institución ajena y separada de los asociados:

Los representantes de la sociedad civil constituyen una ‘asamblea’ y es sólo en esta asamblea que la existencia de la voluntad política de la sociedad civil se tornan ‘reales’. La separación de Estado y sociedad civil toma la forma de separación que existe entre los representantes y sus electores. La sociedad simplemente delega elementos propios para transformarlos en su existencia política. Existe allí una contradicción duplicada: 1) una contradicción formal. Los representantes de la sociedad civil son una sociedad que no está vinculada a sus electores por ninguna ‘instrucción’ o comisión. Tiene una autoridad formal, pero, en cuanto se vuelva real, dejan de ser autorizados. Deberían ser representantes pero no lo son. 2) Una contradicción material con respecto a los intereses reales. Pero sobre este último. Aquí se da lo inverso. Ellos tienen autoridad como representantes de los asuntos públicos, mientras que en la realidad representan intereses particulares. (Marx, 1975, p 193)

Es así entonces como en la idea de Marx sobre el Estado, este (el estado) ya se desprende de la colectividad en su esencia natural y conforma una institución diferente que aunque persigue los fines propios de dominación, protección, equilibrio y si se quiere justicia entre los asociados, no corresponde de manera directa a ellos mismos.

Pero no se puede analizar el problema sin una apreciación mucho más cercana al eje del presente asunto, el Estado como conjunción de instituciones que se entrelazan y establecen relaciones continuas con el fin de garantizar el funcionamiento armónico de los colectivos sociales. Gellner al respecto aporta que:

El estado es aquella institución o conjunto de instituciones específicamente relacionadas con la conservación del orden (aunque pueden estar relacionadas con muchas más cosas). El estado existe allí donde agentes especializados en esa conservación, como la policía y los tribunales, se han separado del resto de la vida social. Ellos son el estado. (Gellner, 2001, p.17)

Ya habiendo entonces retomado algunas posibles concepciones de Estado que se han construido en el trasegar histórico de la reflexión en torno a este concepto, es posible encontrar elementos comunes que pueden ser útiles a la hora de elaborar un piso conceptual sólido que sopesa la idea de nacionalismo y sin duda la idea de nación en el marco de la conceptualización de estado.

Puede entonces decirse que a la hora de hablar del estado se parte de la premisa de la sanción libre de ciudadanos, quienes en acto necesario de regulación establecen unas reglas y unas formas de administración de sus relaciones que conducen a la armonía social y a la estabilidad del colectivo de sujetos. Se observa la naturaleza del uso de la fuerza como fundamento propio del Estado en función de la administración de tales relaciones y sin duda de la concreción de los objetivos supremos de la asociación y la vida en sociedad.

1.2 Construyendo el concepto de nacionalismo

1.2.1 La Nación como insumo:

Ya para aproximarse al concepto central es requerido hacer una nueva parada, con el fin de orientar la reflexión hacia la definición de un concepto clave, como lo es el concepto de nación, del cual se corre el riesgo de confundirse con el de Estado, anteriormente expuesto por ello la necesidad de puntualizarlo. Aunque desde la edad media ya se hace mención del término nación como el grupo de personas que nacen y habitan un mismo territorio, es en la modernidad cuando el concepto se robustece y adquiere nuevos matices que permiten una mayor particularidad con el fin de evitar con el confusiones o determinaciones no adecuadas. Sobre el mismo Anthony Smith aporta una primera posibilidad:

Aún así, su propia definición de nación(o nacionalidad, como él prefiere llamarlas) para llamarla como una comunidad constituidas por creencias comunes y un compromiso mutuo, extendida en la historia, de carácter activo, ligada a un territorio específico y delimitada frente a otras comunidades por sus culturas públicas diferenciadas (Smith, 2001, p.27).

Que si bien no es concluyente, sí ubica la reflexión en un nivel inicial interesante pero que a su vez requiere de una mayor elaboración. El historiador y sociólogo español José Andrés Gallego nos aporta elementos vitales, cuando afirma que desde el momento propio del origen del término, la palabra nación proviene del latín *natio*, el cual era equiparable a los vocablos *gens* y *populus*, en contraposición al término *civitas*. Los primeros se referían directamente a la designación de comunidades propiamente dichas sin consideración de ningún elemento político específico, mientras que *civitas* hacía directamente referencia a la comunidad como realidad política materializada y reconocida en el ámbito normativo, jurídico y por ende político. Es decir que la *natio* y la *gens* tenían una directa relación con el vínculo formal natural de los hombres, su vínculo sanguíneo, mientras que al hablar de la *natio* es otra la connotación pues alude al orden jurídico que cobija a una comunidad de asociados que se asumen como cobijados por estas.

Aun así, el término ha evolucionado mostrando nuevos contenidos. Weber afirma sobre la nación que:

Pertenece a la esfera de los valores, en la medida en que realmente existe un objeto común tras el término obviamente ambiguo de "nación", éste aparentemente corresponde al campo de la política. Podríamos definir perfectamente el concepto de "nación" — resume Weber— del modo siguiente: una nación es una comunidad de sentimiento que se manifiesta de modo adecuado en un Estado propio; en consecuencia, una nación es una comunidad que normalmente tiende a producir un Estado propio. (Weber, 1968, p 176)

De tal manera y partiendo de esta aproximación, se puede concebir a la nación como el grupo de personas que conservan una unidad basada en sus sentimientos de vinculación los unos con los otros y que se encuentran unificados por asuntos referentes a la identidad, lo que a su vez los conduce a la conformación de un estado propio.

Lo que implica en un acto lógico desechar la posibilidad de que los estados son equivalentes a las naciones. Todo lo contrario, se distinguen y diferencian en la medida que son las naciones correspondientes a vinculaciones más irracionales y enraizadas en las emociones humanas que no exclusivamente la racional vinculación al estado. Así, pues, una nación es “una comunidad humana con nombre propio que ocupa un territorio propio y posee unos mitos comunes y una historia compartida, una cultura publica común, un sistema económico único y unos derechos y deberes que afectan a todos sus miembros” (Smith, 2001, p.28). Dicho vínculo marcado en lo emocional en las raíces de lo que los hombres son y lo que sus pueblos y su historia propicia en sus representaciones colectivas, les genera una cohesión mucho más sólida, como afirma Gellner:

Las naciones hacen al hombre; las naciones son los constructos de las convicciones, fidelidades y solidaridades de los hombres. Una simple categoría de individuos (por ejemplo, los ocupantes de un territorio determinado o los hablantes de un lenguaje dado) llegan a ser una nación si y cuando los miembros de la categoría se reconocen mutua y firmemente ciertos deberes y derechos en virtud de su común calidad de miembros. Es ese reconocimiento del prójimo como individuo de su clase lo que los convierte en nación, y no los demás atributos comunes, cualesquiera que puedan ser, que distinguen a esa categoría de los no miembros de ella. (Gellner, 2001, p.20).

Es allí quizá donde, a partir de este vínculo, esta conexión que va más allá del simple acto racional de la asociación por la supervivencia o del ordenamiento jurídico, normativo o

político para regular las relaciones del colectivo social, que no son condición obligatoria del desarrollo de las sociedades, todo lo contrario que se dan de manera quizás desprevenida y espontánea, de manera contingente, como afirma Gellner: “las naciones, al igual que los estados, son una contingencia, no una necesidad universal. Ni las naciones ni los estados existen en toda época y circunstancia” (Gellner, 2001, p.19). Y en ellas y su contingencia y particularidad es donde radica el origen, Esta es sin duda la condición de posibilidad del nacionalismo, asunto que ahora si se enfrentará.

1.2.2 Nacionalismo como posibilidad:

Ya habiendo explorado los dos conceptos previos que permitirán una comprensión abarcante y clarificadora, se hace necesario ingresar en el campo previsto para el presente aparte como es la definición y evolución del concepto de “nacionalismo” en tanto que fenómeno político, sociológico e histórico.

Tanto Giddens como Eric Hobsbawm concuerdan en que las naciones y el nacionalismo conllevan necesariamente un acto político porque están tras la consecución de autonomía administrativa.

Antes de 1884, la palabra *nación* significaba sencillamente «la colección de los habitantes en alguna provincia, país o reino» y también «extranjero». Pero en 1884 se daba como definición «estado o cuerpo político que reconoce un centro común supremo de gobierno» y también «territorio que comprende, y aun sus individuos, tomados colectivamente, como conjunto (Hobsbawm, 2012, p. 11).

Los colectivos sociales construyen su historia con base en sus posibilidades, culturales, geográficas, sociales y naturales. Los pueblos que se desarrollan en la ribera de los ríos históricamente han tenido distintas dinámicas que aquellos que se desarrollan en otros

espacios geográficos. A eso se le conoce con el nombre determinismo geográfico, pero ¿es posible de igual y semejante forma hablar de un determinismo cultural? Es decir, pensar que ¿las comunidades o grupos humanos se ven determinados por sus niveles de desarrollo cultural para avanzar hacia algún punto específico que se establezca como punto de llegada? Quizás sea posible considerar esa posibilidad, pero de entrada se partirá de la premisa de que los pueblos no se ven determinados por sus condiciones culturales como si por sus condiciones geográficas, en la medida que son los pueblos los que construyen de manera dinámica sus condiciones o elementos culturales particulares, no a la inversa.

El termino nacionalismo es un término joven con una amplia historia. Solo en la modernidad el término adquiere sentido y es durante los siglos XVIII y XIX cuando adquiere y configura su sentido tal y como se puede hoy en día comprender. Smith nos orienta de manera particular sobre las posibilidades de uso que el término posee:

De sus posibles usos los más importantes son 1) un proceso de formación, o crecimiento, de naciones; 2) un sentimiento o consciencia de pertenencia a la nación; 3) un lenguaje y un símbolo de la nación; 4) un movimiento político-social en nombre de la nación; 5) una doctrina y/o ideología de la nación, sea desde un punto de vista general o particular. (Smith, 2001, p.20)

Las cinco posibilidades de inmediato remiten a la idea ya considerada de nación, aquel colectivo que se vincula e identifica de manera profunda con sus otros, compartiendo territorio. pero más allá de eso, compartiendo emociones que los unen, historias, lenguas, tradiciones y percepciones del mundo en el que conviven. Las primeras tres posibilidades nos remiten entonces al hecho cotidiano a la posibilidad espontanea de “ser”, de “sentir”, ese apego que configura el acto nacionalista. Pero las dos opciones posteriores nos muestran un más allá desde donde se planifica, se programa una acción específica. Los movimientos, las ideologías y las doctrinas políticas no son fruto de la casualidad histórica, sino que responden

a dinámicas planificadas de acción: he allí la raíz de la reflexión en torno al fenómeno nacionalista.

Aun así, en el marco de la configuración o de la existencia plena de la nación, emerge el nacionalismo como posibilidad, aunque claro está que para Gellner no ocurre de esta manera, sino que por el contrario es en el marco de un proyecto nacionalista en el que se puede dar la aparición de la nación, “El nacionalismo engendra las naciones, no a la inversa” (Gellner, 2001, p.80). Si se considera esta posición se enfrentaría la idea a una primera galimatías y es la referida al origen cronológico del fenómeno, al considerar que es el nacionalismo la semilla de las naciones. Entonces los movimientos nacionalistas son previos al origen mismo de las naciones y en este sentido deberíamos afirmar o 1) que no existen naciones en las fases históricas previas a la edad moderna o 2) que el nacionalismo es un fenómeno de carácter histórico, que convivía de manera agazapada entre las mentes de los hombres aun sin ser reconocido por ellos como parte de su cotidiano devenir. Ante tal dilema, se optará entonces por considerar que en el seno propio de las naciones de manera simultánea en la medida que se constituyen, el sentimiento nacionalista se engendra, no en un acto de producción sistemática y definido (en un primer momento), sino como consecuencia lógica de la construcción de la nación misma. Y se refiere particularmente que en un primer momento pues acudiendo a las posibilidades ya presentadas por Smith, cuando el nacionalismo toma las particularidades de las dos últimas formas posibles de uso presentadas, se hace entonces necesaria la construcción de un proceso sistemático, riguroso y si se quiere planificado para la configuración de una idea nacionalista.

Es necesario por ende enfatizar en estas dos últimas formas: “4) un movimiento político-social en nombre de la nación; 5) una doctrina y/o ideología de la nación, sea desde un punto de vista general o particular” (Smith, 2001, p.20). Si se tienen en cuenta estas dos posibilidades hay un elemento interesante, que incluye una dinámica novedosa, pues al hablar

de nación se decía en el anterior apartado de la separación con el acto político, jurídico o normativo que compete al estado, pero al hablar del nacionalismo en el marco de estas dos posibilidades se manifiesta de manera inmediata la presencia del elemento político, de lo ideológico o de la organización como movimiento. Lo que varía de una posible comprensión inicial y diferencia radicalmente de las opciones precedentes en la propuesta de Smith.

Sin duda, se asume el nacionalismo como un movimiento, como una acción planificada, pues “Como *movimiento sociopolítico*, el nacionalismo no se diferencia, en principio de otros movimientos en lo que a su organización, técnicas y actividades se refiere, con una sola excepción: su énfasis en la gestación y representación culturales” (Smith, 2001, p.21). Ello implica de entrada una acción política sistemática que incluye de paso educación o en palabras más contundentes formación y doctrina, puesto que “de hecho, los conceptos distintivos clave del lenguaje del nacionalismo forman los componentes intrínsecos de su doctrina central y de sus características ideológicas” (Smith, 2001, p.21). Así las cosas, la idea de nacionalismo se va construyendo en función de los elementos doctrinales y del ejercicio político que le subyace, no solo como una materialización espontánea del vínculo de los asociados, sino como resultado de la acción política que se gesta con la ayuda de la ideología y la doctrina que basa sus métodos en la cultura de las naciones.

Ahora bien, dicha idea nacionalista requiere de la aprobación, aceptación y empatía de quienes confluyen en la nación. No podría construirse un proyecto nacionalista con intenciones de éxito, sobre la base de la no empatía o sobre la base de la imposición de caracteres “nacionales” no reconocidos por los miembros del colectivo social. Al respecto:

Para decirlo en pocas palabras, el nacionalismo es una teoría de legitimidad política que prescribe que los límites étnicos no deben contraponerse a los políticos, y especialmente —posibilidad ya formalmente excluida por el principio en su formulación general— que

no deben distinguir a los detentadores del poder del resto dentro de un estado dado.
(Gellner, 2001, p.14)

Partiendo de allí, en el marco de la idea nacionalista no es posible contemplarse como un movimiento que excluya y segmente a los colectivos sociales pues su legitimidad y posibilidad de éxito redundarían por su fracaso e inviabilidad. No podrían reñir entonces los intereses de la nación en su seno como grupo social y los intereses de la propuesta política, pues se perdería todo sentido y coherencia, de tal forma que “el nacionalismo es un principio político que sostiene que debe haber congruencia entre la unidad nacional y la política” (Gellner, 2001, p.13) con el fin de alcanzar con éxito sus objetivos. Así lo confirma Smith: “El nacionalismo tiene sus propias reglas, ritmos y recuerdos, que modelan los intereses de sus seguidores, incluso más que sus propios límites, dotándoles de una forma política <<nacionalista>> reconocible y dirigiéndoles hacia los objetivos nacionales bien conocidos” (Smith, 2001, p.15). Allí se ve con claridad el elemento unificador de lo político y el sentir nacional en la postura de ambos autores.

Y claro, el hecho de que el proyecto político nacionalista germine en el campo de la cultura, de lo propio, de lo autónomo, adquiere un mayor sentido en la medida que como se anotaba anteriormente, la idea de nación nace del vínculo desde lo emotivo, desde la no racionalidad humana. La idea de nación se construye desde los elementos que hacen comunes a los hombres, aquellos elementos en los que los encuentros son mayores que los desencuentros, pues es difícil encontrar desencuentros en los legados, en las construcciones folklóricas, en lo que se ha construido desde la raíz misma del ser de los pueblos. Allí se constituye la razón y la expresión necesaria de la cultura en el proyecto nacionalista:

En estas condiciones el hombre quiere estar políticamente unido a aquellos, y sólo a aquellos, que comparten su cultura. Es entonces cuando los estados quieren llevar sus

fronteras hasta los límites que definen su cultura y protegerla e imponerla gracias a las fronteras marcadas por su poder. (Gellner, 2001, p.80)

Por ende no podría pensarse un proyecto nacionalista incluyente de lo ajeno o excluyente de lo propio, allí es donde radica su fortaleza. Pero entiéndase también que no es una imposición cultural vertical, todo lo contrario, “El nacionalismo resalta los sentimientos populares evocados por la idea de nación; en este discurso ideológico, la nación es comunidad sentida y vivida, una categoría de comportamiento pero también de imaginación, y es uno que exige de los miembros determinados tipos de acción” (Smith, 2001, p.25). Y en palabras de Gellner:

No se trata de que el nacionalismo imponga la homogeneidad debido a una *Machtbedürfniss* cultural premeditada; el nacionalismo no hace más que reflejar la necesidad objetiva de homogeneidad. Si, como hemos sostenido, un estado industrial moderno sólo puede funcionar con una población movable, alfabetizada, culturalmente estandarizada y permutable, las poblaciones analfabetas y semidepauperadas que se han visto arrastradas desde sus antiguos ghettos culturales rurales a esos gatuperios que son los suburbios suspiran por incorporarse a alguna de las plataformas culturales que ya poseen, o parecen poder poseer, un estado propio, con la subsiguiente promesa de una ciudadanía cultural plena, acceso a la enseñanza elemental, a un empleo y demás. (Gellner, 2001, p.67)

De tal forma que la mencionada homogeneidad, aunque no impuesta se hace necesaria en función de los objetivos máximos del proyecto nacionalista, permitir o invocar la convergencia de los actores sociales en un mismo ideal político, “la exaltación de los valores culturales y el reconocimiento de las pretensiones colectivas”, puesto que “el nacionalismo es una ideología que pone la nación en el centro de sus preocupaciones y que busca promover su bienestar” (Smith, 2001, p.23). Bienestar claramente basado en los ideales colectivos, no en pretensiones individuales, sino en imaginarios sociales claros que han sido bien sea

construidos por fuerza de la naturaleza, es decir por necesidad, o que se han construido basados en un deseo de nación mediado por ideales de construcción de la misma, en una suerte de aspiración sobre el destino del pueblo y que en ultimas se ve materializado como movimiento de cohesión, que persigue fundamentalmente tres intereses claramente expuestos por Smith, “estos objetivos principales son tres: autonomía nacional, unidad nacional, e identidad nacional y, para los nacionalistas, una nación no puede sobrevivir sin una cierta cantidad de los tres” (Smith, 2001, p.23). No sería posible, en la medida que es desde estos tres elementos que se convoca la cohesión del colectivo, desde donde el proyecto nacionalista llama a los sujetos y les persuade de la validez de sus objetivos, puesto que son legitimados en la raíz más profunda, la idea de lo “nacional” como fundamento propio de su accionar y de la vigencia de su doctrina, sus métodos y acciones. Allí entonces confluyen los tres elementos para fusionarse con el proyecto futuro, con el ideal de nación que en el fondo del espíritu colectivo reside. En palabras de Smith, se trata de “un movimiento ideológico para alcanzar y mantener la autonomía, la unidad y la identidad de una población que algunos que sus miembros consideran que constituye una “nación” presente o futura” (Smith, 2001, p.23).

Ahora bien, dicho ideal de la nación es el motor fundamental del movimiento nacionalista, del ideal político que le es propio. No se refiere de manera alguna a una simple exaltación de los valores culturales representados en las tradiciones o en la historia singular de los pueblos para recordarlos, sino por el contrario para proyectarse sobre el futuro y reafirmar nuevos ideales, reconstrucciones del futuro desde el presente, elaboraciones minuciosas sobre los deseos colectivos que invitan a los asociados a desear de manera colectiva un futuro común, bien sea de bienestar o de transformación cimentado sobre los principios ya mencionados de autonomía, unidad e identidad que responden al momento actual, a la condición de los pueblos que pudiese ser transformada, en el marco de su historia. Gellner lo plantea con claridad:

Pero el nacionalismo no es el despertar y la confirmación de estas unidades míticas, supuestamente naturales, dadas. Por el contrario, es la cristalización de nuevas unidades, y una cristalización posible gracias a las condiciones que actualmente imperan, si bien es cierto que utilizando como materia prima herencias culturales, históricas y de otro tipo provenientes del mundo prenacionalista. Esta fuerza —la marcha hacia nuevas unidades levantadas sobre los principios que corresponden a la nueva división del trabajo— es realmente poderosa, pero no es la única que existe en el mundo moderno y tampoco es irresistible. (Gellner, 2001, p.71)

Para él, las fuerzas del proceso de industrialización de los pueblos impulsa de manera singular la necesidad de los movimientos nacionalistas, de la constitución de doctrinas y métodos que recuperen la identidad, fortalezcan la unidad y empoderen a los pueblos sobre su autonomía utilizando como pretexto de cohesión, la cultura y todos los elementos de la simbología nacional.

Estos elementos simbólicos de lo nacional aglutinan y convocan por fuerza natural a los asociados, no gratis son el elemento dinamizador y potencializador de las formas de acción de los movimientos y doctrinas nacionalistas, a partir de ellas se refuerzan los imaginarios colectivos y se convoca a los sujetos a la acción, a partir de estos se construyen las motivaciones de los ciudadanos, de los nacionales para actuar o sentirse plenamente identificados con los ideales de tal movimiento, de tal forma que:

Está claro que el simbolismo nacional, como los movimientos nacionalistas, no puede separarse de la ideología del nacionalismo, el último y más importante uso del término. La ideología del nacionalismo sirve para dar fuerza y dirección tanto a los símbolos como a los movimientos. (Smith, 2001, p.23)

Pero entonces se hace preciso puntualizar acerca de ¿a qué se refiere específicamente al hablar de simbolismo nacional como manifestación colectiva? Se refiere así a una variedad de

elementos que permiten la masificación del espíritu de la nación, aquellos que posibilitan el encuentro de los miembros de la nación en intereses y problemas comunes, en los que confluyen sus imaginarios frente a la realidad, es decir a “la continua reproducción y reinterpretación del patrón de valores, símbolos, recuerdos, mitos y tradiciones que componen el patrimonio distintivo de las naciones, y las identificaciones de los individuos con ese patrón y esa herencia, así como con sus elementos culturales” (Smith, 2001, p.33).

Dicho simbolismo, dichos elementos de carácter unificador en ocasiones no se encuentran explícitos en las comunidades, todo lo contrario, se encuentran ocultos bajo el manto de aquello que como sociedad se les ha impuesto o simplemente se les ha impregnado. De manera tal como ocurrió en los procesos de colonización europea en América, los elementos constitutivos de la tradición cultural fueron opacados por la fuerza discursiva y cultural de la metrópoli, de tal suerte que los aportes realizados por los pueblos ancestrales terminaron subsumidos bajo el acervo cultural y las tradiciones de Europa. Para ello, los proyectos nacionalistas acuden a la ayuda útil y en cierta forma necesaria de quienes están en disposición de desentrañar y desenmarañar la trama de tradiciones que en su proceso se han hecho oscuras y desconocidas. “Los nacionalismos están tan frecuentemente acompañados y alimentados por los esfuerzos de los intelectuales que intenta buscar las “raíces” y el “carácter” de la nación en disciplinas como la arqueología, la antropología, la sociología, la lingüística y el folclore” (Smith, 2001, p.44). Los intelectuales tienen por ende dicha tarea y misión, como revitalizadores o constructores de la esencia de tal proyecto que exige de todos los nacionales el compromiso moral con la nación. “El nacionalista no exige que todos los individuos tengan que ser iguales, sino que tienen que sentir un intenso vínculo de solidaridad para luego actuar al unísono en todas aquellas materias de importancia nacional. (Smith, 2001, p.43), puesto que solo puede ser exitoso el proyecto nacional en la medida que todos se reconocen como parte del proyecto, todos se reconocen como un todo, como un colectivo con

dinámicas propias y con destinos comunes, desechando aquello que no les es propio, aquello que ensombrece u opaca lo propio, puesto que “Ser “realmente” nosotros mismos significa buscar los auténticos elementos de nuestra existencia y quitar todo lo que el tiempo ha ido añadiéndoles” (Smith, 2001, p.45).

Aun así, con todo lo expuesto, el proyecto nacionalista no siempre convoca a la totalidad de los miembros del colectivo social, pues es imposible controlar la conciencia de todos los sujetos con el fin de atraerlos al proyecto, aun basándose en tales vínculos ya mencionados que refieren a la tradición, la cultural y los elementos más profundos de la identidad. Y en esa medida, aunque la premisa clara y necesaria es que “la primera regla que hemos de seguir es la de carácter nacional: todo el mundo tiene, o ha de tener, un carácter, si alguien no lo tiene hemos de comenzar por darle uno” (Rousseau 1915, II: 319, *Project Corse*) (en Smith, 2001, p.43), no es posible alcanzar a la totalidad puesto que subyacen a la conciencia individual intereses, pasiones o proyecciones diferentes (como en el caso de las clases históricamente dominadas). Es allí donde los proyectos nacionalistas se amalgaman con la idea del estado, generando una nueva categoría, la del estado nacional, concentrando y monopolizando bajo la forma de Estado el uso de la fuerza como principio de fortalecimiento de sus ideales y de colectivización de sus objetivos. Al respecto Smith afirma entonces que “es mejor optar por un término descriptivo más neutral, tal como <<estado-nacional>> definido como <<un estado legitimado por los principios del nacionalismo, cuyo miembros poseen un cierto grado de unidad e integración nacional (pero no de homogeneidad cultural)>> (Smith, 2001, p.32), De ahí que dicho estado nacional resignifica la idea de nación, la transforma y la robustece en torno al problema de la cultura, la tradición y el territorio, pues:

El territorio patrio constituye un territorio histórico, la tierra ancestral. Es la tierra de nuestros antepasados, y en ella yacen y reposan sus huesos por ejemplo, un

nacionalismo invoca un concepto de nación basado en el territorio y la patria frente a otros que se apoyan en la cultura y la etnicidad (Smith, 2001, p.49).

Todo esto bajo el manto protector de la identidad, la autonomía y la unidad como sus elementos constitutivos. En esta nueva versión de la idea de nación, la historia y el destino adquieren una mayor trascendencia, pues no gratis algunos pueblos con fuertes influencias nacionalistas se autodenominan pueblos elegidos, únicos y especiales a los ojos de algún nivel de deidad, o lo que resulta más interesante a los ojos de las comunidades que les circundan, argumento que se encuentra con claridad en Smith quien afirma:

La nación, a ojos de los nacionalistas, puede ser descrita como una comunidad de historia y destino o, mejor, un destino nacional especial. Los destinos están predeterminados por las historias; los destinos trazan un rumbo y una meta únicos; el destino habla de trascendencia, y quizás de inmortalidad; porque seguimos viviendo en la memoria y el juicio de la posteridad. (Smith, 2001, p.47)

Ahora bien, se hace necesario en este punto abrir la mirada hacia los alcances del proyecto nacionalista y sobre las posibilidades reales de impacto en la construcción de ese destino nacional especial, puesto que pareciera ser hasta aquí que las intenciones y formulas propias de los movimientos y doctrinas nacionalistas no contemplen las problemáticas propias de las sociedades más allá de la identidad, la autonomía y la unidad nacional bajo el velo de la cultura y de su esencia propia como pueblo. ¿Qué pasa entonces con las dinámicas propias que ansían directamente a los ciudadanos de las sociedades industrializadas, como lo son la reorganización de la producción, la distribución de recursos, la justicia social entre otros?

Tal pareciera que en el marco de los proyectos nacionalistas, tales objetivos “modernos” del estado se dispersan y en algún momento pierden importancia frente al fortalecimiento y recuperación de la simbología nacional. “La ideología nacionalista es, por lo tanto,

estructuralmente incapaz de tratar temas sociales y políticos tan importantes como la justicia social, la redistribución de recursos o la gestión de conflictos” (Smith, 2001, p.40). Asunto que tarde o temprano le haría perder vigencia y le condenaría al fracaso, no solo por la incapacidad de construir un proyecto político que apunte a la intervención de dichas cuestiones, sino al progresivo desgaste de su capital máspreciado, “los ciudadanos” que encontraron en un momento inicial en el proyecto nacionalista la salida a la asfixiante imposición cultural que implicaba como consecuencia su auto negación, pero que luego ven como el proyecto no satisface ni cubre en medida suficiente las necesidades más sentidas de la población y se desgasta obligando al estado a utilizar mecanismos de persuasión basados en el uso de la fuerza, Al respecto, Smith ilustra la idea de manera suficiente, cuando afirma que:

En muchas ocasiones se ha arremetido contra el nacionalismo porque no proporciona nada más que un sistema limitado de ideas y creencias sobre la política y la sociedad y, en consecuencias, recurre a la fuerza más que a la persuasión para alcanzar unos objetivos frecuentemente inalcanzables. (Smith, 2001, p.39)

Y es que aun frente al desgaste posible el proyecto nacionalista pretende mantenerse en pie, pues son sus líderes los ideólogos y aquellos que acuñan la convicción del futuro deseado y transmitido a las masas como objetivo colectivo general y por ende son ellos quienes en su actuar y esfuerzo están llamados a la protección del ideal, a preservar el camino rumbo al destino esperado por algunos pero incrustado en el inconsciente colectivo como el destino deseado por todos. Es allí donde toma sentido la necesidad de actuar frente a las posibles debilidades que pudiesen debilitar el proyecto o materializar de alguna manera su ejecución, y “Mantener la autonomía, unidad e identidad de una población que algunos de sus miembros considera que constituyen una “nación” presente o potencial” (Smith, 2001, p.41). En esa medida queda explicito que el problema no se remite a la falla en la consecución de ideales u objetivos deseados sobre el modelo de la doctrina o del movimiento, sino a la no inclusión de

tales objetivos en su programa. No hacen parte dichos ideales de la propuesta específica del movimiento, es decir, que más allá de “incumplir” a los ciudadanos, el problema o la cuestión radica en que tales objetivos no le interesan a la idea nacionalista, que concluye Smith con contundencia al afirmar:

De hecho, podría ser mejor ver las ideologías nacionalistas como ejemplo de una familia de conceptos sobre el “nacionalismo” que se solapan. Si el nacionalismo no es capaz de plantear ciertas cuestiones de justicia social o de redistribución de la riqueza, excepto de manera muy vaga e indirecta, es porque sus intereses están en los ideales los problemas de la identidad, la autonomía, la unidad y la autenticidad, que esas otras ideologías apenas mencionan (Smith, 2001, p.50).

Ya habiendo referido los elementos constitutivos y polémicos del nacionalismo como posibilidad, es necesario avanzar para hacer alusión a los cuatro paradigmas principales que permiten una comprensión más compleja del entramado ideológico del movimiento nacionalista y que en esencia explican y despejan de manera eficiente las ideas y posibilidades así como aclarar el horizonte de comprensión posible en torno al problema de las doctrinas nacionalistas, paradigmas que dan piso y sustento a las diversas teorías sobre la configuración de los nacionalismos y su naturaleza. Son estos el modernista, el perennialista, el primordialista y el simbolismo etnohistórico.

Para el primer paradigma, el modernista, la nación y el nacionalismo son frutos de la modernidad, de las sociedades industriales que presionan de manera continua a las masas sociales a reconocerse, a resignificar su papel en el tejido social. Para ellos “<<construcción nacional>> planificada era esencialmente un proceso moderno, que no tiene un paralelo verdadero antes de 1789” (Smith, 2001, p.63). En esa medida, en el marco de este paradigma no es posible considerar la nación como resultado de la asociación natural de los ciudadanos, sino que por el contrario hablar de nación implica un esfuerzo planificado por su construcción

y por la elaboración consciente de los códigos culturales que la constituyen. De tal forma que dicho esfuerzo compete a los distintos actores sociales y que requieren de una formación y adoctrinamiento específicos, puesto que “las naciones son expresiones de una <<alta cultura>> transmitida por la escuela y apoyada por los especialistas y por un sistema de educación pública estandarizada y obligatoria” (Smith, 2001, p.66). No es por ende fruto del azar o de un proceso espontaneo de configuración de un ideal, sino que responde a intereses específicos de un grupo específico de personas que hacen lo necesario para darle origen y sentido a esa idea de nación, que los ciudadanos terminan por asumir como propia, pero que en muchas ocasiones responden a invenciones de las clases sociales dominantes. Al respecto Hobsbawm apunta que “las naciones deben mucho a las <<tradiciones inventadas>>, que son producto de la ingeniería social y han sido creadas para servir a los intereses de las élites gobernantes canalizando las energías de las masas recién liberadas (Hobsbawm en Smith, 2001, p.67).

El segundo paradigma, el perennialista, considera que las naciones han existido desde antaño y no son fruto de la planificación exhaustiva y sistemática de un proyecto nacional, sino que se manifiestan como parte propia de los pueblos, en los que confluyen los intereses colectivos y la historia como elemento cohesionador. Smith aclara entonces que “aun cuando la ideología nacionalista fuera reciente, habían existido naciones en cada periodo histórico, y que muchas naciones existían desde tiempo inmemorial. (Smith, 2001, p.67)

El tercer paradigma, el primordialismo, considera que las naciones son elementos primordiales de la existencia humana, es decir, que su existencia es germinal a cualquier forma de organización colectiva social. Para los primordialistas, la nación comparte con Dios su estado de naturaleza propia, es decir, que los hombres desde su estado más natural conservan y están relacionados por vínculos sanguíneos y culturales que los hacen miembros de la nación de manera primordial, anterior a cualquier consideración social o política que se

reconozca en el colectivo social. Es decir, “las naciones son <<primordiales>>; existen desde los albores del tiempo y se hallan en la raíz de los procesos y desarrollos ulteriores” (Smith, 2001, p.70). Esto originado en la condición vinculante de los miembros del colectivo, su vínculo sanguíneo y genético que los hace miembros de una comunidad homogénea y particular. De tal forma que en esta perspectiva, el territorio y el parentesco adquieren importancia especial, en la medida que se configuran en los primeros y primordiales caracteres y pretextos vinculantes de los sujetos, de tal forma que “la gente basa sus sentimientos de apego en ciertas creencias de que tales colectividades favorecen la vida, así como el parentesco, y sobre todo el territorio, contribuyen a su conservación. (Grosby en Smith, 2001, p.73). En esa medida, no es posible considerar al nacionalismo como el originario o como el elemento generador de las naciones, son las naciones las que permiten que en el marco de sus procesos de desarrollo se den las condiciones de posibilidad para que el nacionalismo se construya como opción política o como doctrina social, puesto que “el nacionalismo es simplemente un instrumento para alcanzar los objetivos políticos y como tal solo se puede dar en condiciones modernas” (Smith, 2001, p.75).

Por último, el cuarto paradigma, el del simbolismo etnohistórico, considera a las naciones fruto de las construcciones subjetivas de los pueblos. Para ellos, el mito, la tradición, los elementos culturales y simbólicos son los que propician la construcción de las naciones y sobre esta base y solo sobre ella es posible construir una ideología nacionalista oportuna y efectiva que responda a las verdaderas necesidades de los sujetos. Según Smith:

En contraste con los paradigmas modernista, perennialista y primordialista de la etnicidad y el nacionalismo, el simbolismo etnohistórico se centra especialmente en los elementos subjetivos en la persistencia de las etnias, la formación de las naciones y el impacto del nacionalismo (Smith, 2001, p.77).

En ese sentido, para este cuarto paradigma, son los elementos constitutivos de la tradición y la identidad cultural los que posibilitan el desarrollo de la idea clara de nación y por ende es sobre ellos que se construye la idea del nacionalismo como constitutivo de la unidad de los pueblos.

De esta forma, Smith sustenta los cuatro posibles paradigmas que explican y son la base de las posibles teorías que apunten a comprender a profundidad el fenómeno nacionalista, Aun así, Smith hace una aclaración que resulta pertinente a estas alturas de la reflexión:

Si, por un lado, las naciones no son siempre inmemoriales ni recurrentes y, por otro, tampoco son todas recientes y nuevas, ni meros productos de la modernización, entonces es preciso buscar otro paradigma que englobe y haga justicia a la tan a menudo señalada dualidad o naturaleza bifronte de las naciones y el nacionalismo. (Smith, 2001, p.79)

De esta forma se ha hecho un bosquejo del problema desde el punto de vista histórico-político, no dejando de lado elementos sociológicos y culturales que ayudan a vislumbrar la dimensión, carácter y sentido del nacionalismo como proyecto político con unas características propias y bien definidas. Entiéndase entonces que el nacionalismo es una ideología, un movimiento dinámico que se encuentra aún en el centro de múltiples posibilidades de análisis desde diversas ópticas, paradigmas y perspectivas.

Capítulo II: Los tres rostros del nacionalismo en J. G. Herder

Es claro que Herder no sistematizó una teoría estructurada acerca de las naciones o el nacionalismo. No obstante, los especialistas suelen hacer una lectura de su obra en tres claves y encuentran gérmenes que lo colocarían como precursor de las posteriores doctrinas que se consolidarían durante el siglo XIX y reaparecerían durante la segunda mitad del siglo XX.

Carlton Hayes (1927) en su artículo *Contributions of Herder to the Doctrine of Nationalism*, muestra la dificultad de encontrar en Herder una doctrina del nacionalismo: “to select and present in brief compass what is most typical of Herder's notions of nationality is a difficult undertaking. By no stretch of the imagination can he be considered the formulator of a clear, concise doctrine on any subject, least of all perhaps on nationalism (p.722)¹. En breve, es entre líneas que se encuentra el embrión de las ideas esenciales que darán fundamento a la exacerbación de las identidades nacionales y culturales en los siglos posteriores.

Lo que sí es posible afirmar, es que Herder al levantarse contra los valores universalistas ilustrados, reivindica la diversidad de pueblos, naciones, costumbres, lenguas y sopesa cuestiones climatológicas, históricas, religiosas, desechando la posibilidad de una esencia humana única, una meta común del género humano. Resalta una idea de progreso particular puesto que para éste el auténtico progreso está sobre todo en la evolución histórico natural que va desde el origen cosmológico del mundo y la posterior aparición de la vida y su diferenciación en especies y géneros bajo el hilo que urdió la providencia que después se extendió tan confusamente a lo largo del mundo. De esta manera, el progreso no reside en una visión unidireccional al cual todos los pueblos tienden a un mismo fin sino una visión de

¹ seleccionar y presentar brevemente lo que es más común de las nociones de nacionalidad de Herder es una tarea difícil. De ninguna manera puede ser considerado como el formulator de una doctrina clara y concisa sobre cualquier tema, y aún menos sobre el nacionalismo

progreso que corresponde al desarrollo cada vez más rico y diverso de la naturaleza. En “Ideas” Herder dedica un apartado indicando todo engranaje de fuerzas y formas no es retroceso ni estancamiento sino progreso de la humanidad, en sus palabras:

La cosa parece clara así, pues no se comprende cómo una fuerza viviente de la naturaleza pueda paralizarse o retroceder sin que un gran poder hostil la reduzca y la rehace. Actuó como órgano del poder divino, como idea hecha activa de su plan de creación eternamente duradero, y así tenían que aumentar sus fuerzas al camino recto; puesto que la bondad suprema tiene medios suficientes para encaminar de nuevo a la meta la bola que retrocede, dándole nuevo impulso antes de que caiga. Nada en ella está quieto; todo avanza o tiende a avanzar. Si pudiéramos recorrer con la mirada el primer periodo de la creación como un reino de la naturaleza se edificó sobre otro ;que progresión de fuerzas ansiosas de ir adelante no se haría patente en todo desarrollo. (Herder, 2002 p, 136)

Algunos críticos aluden a una contradicción en cuanto a la idea de progreso en Herder, pues existe una clara tendencia de éste a una filosofía cristiana y un monismo cosmológico contrapuesta con su visión de inconmensurabilidad de las naciones. Empero, Herder afirma que es posible encontrar en la razón y en la experiencia un fundamento para cada uno de estos planteamientos sobre el progreso, si bien aplica cada uno de ellos a un ámbito distinto. En este sentido, la creencia en la providencia divina (recordemos la fuerte influencia pietista de Herder) no es incompatible con su visión de la diversidad. Como el mismo Herder mencionó, Dios habla por igual a todos, pero no todo el mundo responde al unísono, a lo que también añadió los pueblos responden al mensaje divino según sus matices específicos. Entonces, la visión cristiana de Herder no es dogmática, porque a pesar de que la providencia se manifieste en la historia, la historia misma es diversa en sí misma. La anterior precisión pretende atacar la visión religiosa de Herder, que hace que su visión de nacionalismo sea cerrada solamente para las naciones europeas cristianas.

Ni siquiera dentro de una misma nación puede ni debe perdurar eternamente cualquier punto máximo alcanzado con laudable esfuerzo, porque no es más que un punto en la línea de los tiempos, la cual avanza sin cesar, y cuanto mayor sea el número de circunstancias de que dependía el hermoso efecto, tanta mayor es su caducidad y más efímera su vida. Feliz entonces la nación cuyos ejemplos sirven de regla a las épocas venideras de un lejano porvenir. (Herder, 2002, p. 505)

No es propósito del texto colocar a Herder como el pionero, precursor ni mucho menos innovador de nociones como el historicismo, romanticismo, nacionalismo como normalmente se hace, pues de seguro un estudio mucho más juicioso encontraría antecedentes de pensadores que han colocado especial énfasis en los mismos asuntos. Sin embargo, es interesante ver que su figura representa la tensión que atraviesa el siglo XVIII. Además, que su postura acerca de que la humanidad se desarrolla en un espacio y en un tiempo específico con una pluralidad de formas y simbologías que determinan los múltiples factores de desarrollo, las múltiples cosmogonías y visiones de mundo de las distintas naciones entendidas como colectividades históricamente unidas por lengua una y una tradición común. Son estas ideas las que servirían de cimiento para el desarrollo de las posteriores teorías sistemáticas sobre el sentimiento nacional, la diversidad cultural, que suelen pasar por alto el crédito que se le debe dar al filósofo alemán.

Con todas las salvedades mencionadas, el propósito del apartado es presentar algunas definiciones acerca del nacionalismo que se entrevén en los escritos herderianos a la luz de varios especialistas y la previa lectura de algunos apartados de su obra. Esto con el fin de lograr defender nuestra tesis de que Herder al sostener un relativismo histórico cultural que hace inconmensurable a las culturas, le permite a éste superar un nacionalismo esencialista y lo conlleva a un nacionalismo no excluyente, ya que entiende que todas las culturas necesitan la reivindicación de lo propio y de las diversidades humanas. En otras palabras, se pretende afirmar que las interpretaciones de nacionalismo en Herder que lo tildan como etnocéntrico-

fascista son erróneas, pues la noción de Herder es pluralista y en este sentido sería complemento al universalismo histórico kantiano.

2.1 El nacionalismo cultural

Albert Guérard, profesor de literatura general y comparada de la Universidad de Stanford, en su famoso artículo *Herder's Spiritual Heritage: Nationalism, Romanticism, Democracy* (1938) nos hace una breve descripción de lo que se ha entendido por nacionalismo a lo largo de la historia, por ejemplo, en la Edad Media:

In the Middle Ages, the word Nation denoted rather loosely a group characterized by community of origin, language and custom. The student body of medieval Universities was thus divided into Nations. At Paris, there were at first four, the French, Norman, Picard and English. Later, at Orleans (then a great law school), there were no fewer than ten: France, Germany, Lorraine, Burgundy, Cham-pagne, Picardy, Normandy, Touraine, Aquitaine and Scotland. Evidently, the meaning hovered between what we now call "region" and "province,"
² (Guérard, 1938, p.723).

En aquella época, cuando la Cristiandad era la patria común, el sentido moderno de *nación* apenas hubiera podido existir. Aunque el sentido de unidad de la cristiandad había sido destruido por la creación de estados rivales, cada estado insistió en la independencia absoluta haciendo así que la idea de nación permaneciera vaga en la era clásica.

En el siglo XVIII, parecía que el sentido de unidad cultural de Europa había sido restaurado como en el medioevo. Los reyes declaraban la guerra a través de sus nobles y mercenarios, pero incluso en tiempos de guerra el cosmopolitismo era norma. Las diferencias

² En la edad media la palabra *nación* denotaba a un grupo caracterizado por compartir una misma comunidad de origen, lengua y costumbres. De esta manera, el cuerpo estudiantil de las universidades medievales estaba dividido por *naciones*. Inicialmente, en París habían cuatro naciones: la de Normandía, la de Picardía, la francesa y la inglesa. Después, en Orleans hubo diez: Francia, Alemania, Lorena, Borgoña, Champaña, Picardía, Normandía, Turena, Aquitania y Escocia. Como se puede evidenciar, el significado de *nación* se aproximaba entre lo que ahora llamamos “región” y “provincia” con un leve atisbo de “nacionalidad”.

nacionales se ignoraban y en el caso de ser detectadas se rechazaban y se veían como provinciales y toscas. El renacimiento era el refugio de todas las mentes que no eran primitivas. el estilo, modales e idioma eran el mismo desde Estocolmo hasta Nápoles y Lisboa, y los retratos de esa época poseían las mismas expresiones y parecían pertenecer todos a una misma raza. Un claro ejemplo del cosmopolitismo genuino y no simplemente de la dictadura de París son, Voltaire quien era reconocido en toda Europa; “Maman” Geoffrin que tuvo “hijos” que estuvieron en los tronos de Suecia y Polonia; Federico II quien utilizaba el francés con sus pares intelectuales y Gibbon que pensaba en francés, inclusive en su decadencia y caída. Las guerras de conquista fueron anatema para Herder.

Guérard (1938) comenta que en el tercer cuarto del siglo dieciocho el nacionalismo es antes que nada lingüístico (p. 723). La lengua materna no debía estar subordinada a ninguna otra lengua. por ende, la nación empezaba a ser considerada como el conjunto de personas de un mismo origen que hablaban un mismo idioma y tenían una tradición común. Esta idea será retomada y apoyada por Herder en sus constantes alusiones a la diversidad lingüística. El nacionalismo adquiere entonces una primera forma, y es la que toma como punto de partida la lengua. Un grupo lingüístico podría suponer una nación, claro está sí éstos compartían un origen, unas costumbres y un proyecto común.

Carlton Hayes aludiendo a la importancia de la lengua en la formación de las naciones afirma:

Of all the expressions of folk character, the national language is the most important and precious. Herder states: "a philosophical comparison of languages would constitute the best essay in history and the best diversified character of the heart and human understanding, each language bears the stamp of the mind and character of a people." Each nation begets its own language; and a national language is both descendant and guardian of the folk character. A

*people can naturally think and produce great literature using only their own vernacular.*³
(Hayes, 1927, p. 726)

Herder nunca se convirtió en un filólogo sistemático de primera, pero sus intereses lingüísticos y entusiasmo ayudaron a fomentar en otros el estudio de la filología comparada. También tuvo un interés científico en la adquisición del conocimiento exacto y se dispuso románticamente a adquirir conocimientos que arrojarían luz sobre las diversas naciones de la Humanidad. Estaba doblemente impresionado por la importancia de la investigación en todas las lenguas del mundo. Para él, había una cercana conexión mística entre el lenguaje y el carácter de un pueblo.

No sólo los órganos del habla varían según las regiones, no sólo existen ciertos sonidos y letras particulares a casi todas las naciones, sino también el otorgamiento de nombres, la denotación de cosas audibles e incluso la expresión inmediata de las pasiones e interjecciones, varía en todo el mundo. Con respecto a los elementos visibles y sujetos a la reflexión, esta variación es aún mayor; y en las expresiones alegóricas, y en las figuras retóricas, es casi infinita. El ingenio de un pueblo se exhibe más que todo en la fisonomía de su discurso.

En su ensayo acerca del origen del lenguaje, Herder (1982) indicaba que en la misma medida en que no podía seguir siendo un rebaño la especie humana entera, tampoco podía conservar una única lengua. Era pues necesario que se formaran diferentes lenguas nacionales. Herder. (p.213)

Las analogías de todas las lenguas primitivas confirman mi tesis: cada una de ellas es pródiga e indigente, pero a su manera propia. Si el árabe posee tantas palabras para “piedra”,

³ De todas las expresiones del carácter folk, la lengua nacional es la más importante y preciada. Herder afirma: “una comparación filosófica de las lenguas constituiría el mejor ensayo en la historia y el mejor carácter diversificado del corazón y del entendimiento humano, cada lengua lleva el sello de la mente y el carácter de un pueblo”. Cada nación engendra su propia lengua; y una lengua nacional es a la vez descendiente y guardiana

“camello”, “espada” y serpiente la lengua cingalesa es rica, conforme a las inclinaciones de su pueblo, en adulaciones, títulos, y palabras altisonantes.(Herder, 1982, p. 186)

Herder se esforzó por la exaltación y la defensa de los valores progermánicos frente al afrancesamiento cultural que impregnó las cortes alemanas de la época. Recalcó que la naciente corriente romántica sería el distintivo del pueblo alemán

Todas las lenguas antiguas, primitivas, manifiestan con profusión este origen; en un diccionario filosófico de los orientales, cada raíz, presentada correctamente y desarrollada de forma sensata, constituiría un mapa del proceso del espíritu humano, una historia de su desarrollo; un diccionario completo de esta índole sería la más brillante prueba del arte incentivo del alma humana. (Herder, 1982, p. 169)

De esta manera, el arduo trabajo herderiano que consistió en la recuperación de las antiguas poesías germánicas constituyó un elemento fundamental para que éste divisara que estas y otras expresiones literarias como los mitos fundacionales y las distintas narraciones que contaban las hazañas legendarias de los personajes heroicos eran “constitucionales” de las distintas naciones.

Cabe recalcar que en Herder el lenguaje también tiene un carácter cognoscitivo y existe una unidad entre el lenguaje y el pensamiento. En su *Metacritica* (1982), el alma humana piensa con palabras, mediante el lenguaje no solo se exterioriza, sino que se caracteriza a sí misma y sus pensamientos (p. 372). Así, pues, para Herder preguntar por el origen del lenguaje es preguntar por el origen de la razón humana, ya que no se puede usar el lenguaje sin razón, ni la razón sin lenguaje. A lo largo del ensayo herderiano acerca del origen del lenguaje, es claro que el interés del filósofo no es meramente lingüístico, sino tiene una visión del lenguaje siempre en relación con aspectos antropológicos, literarios de la historia y de la cultura.

Por su parte, Mayos Solsona en su libro de 2004 “Ilustración y romanticismo. Introducción a la polémica entre Kant y Herder”, enfatiza que el concepto herderiano de nación se constituye a partir de dos modelos: organicista, basado en un modelo biológico, y filológico fundamentado en el estudio de la lengua y en las manifestaciones literarias. Para este caso, los expondremos bajo una misma categoría ya que ambos están al servicio de un nacionalismo cultural.

El primero remite a la propia etimología que considera pertenecientes a una misma nación todos los nacidos en determinado territorio. (Solsona, 2004, p.303.) Solsona, utilizando una analogía de Herder, ejemplifica el modelo biologicista: un pueblo es una planta natural lo mismo que una familia, solo que ostenta mayor abundancia de ramas. (Herder, 2002, p. 285) En este sentido, se equipara la nación como una planta que crecerá y será muy diferente según el suelo en el que se enraíza, y como un organismo vivo que imprime su carácter en sus miembros, tanto como recibe de estos su carácter. En tanto que organismo se relaciona con sus miembros en calidad de órganos con funcionalidad y características específicas. El nacionalismo organicista consiste pues, en la naturalización de la razón humana, que al establecer los nexos entre la evolución natural y la historia humana puede revelar la variedad de formas naturales y culturales que adopta el devenir natural y humano, en contra de escisiones ontológicas y absolutismos metodológicos.

A su turno, el modelo filológico es quizá la piedra angular de la visión de Herder del nacionalismo. El modelo filológico cultural surge del trabajo herderiano en la recuperación de las antiguas poesías germánicas. Para Solsona:

La recuperación de la poesía germánica y textos bíblicos consideran de algunas maneras constitucionales de las distintas naciones, o en el segundo caso, simplemente de Occidente cristiano, encuentra expresado y contenido lo que define más profundamente a un pueblo o nación. Y en tanto que la lengua y la tradición nacional están más cercanas al espíritu afirma

lo que expresa mejor que no en las determinaciones más estrictamente materiales del clima o raza. (Solsona, 2004, p. 197)

El componente filológico- cultural expresado en la lengua y en las manifestaciones literarias (recordemos una de las primeras obras del filósofo alemán es el ensayo sobre el origen del lenguaje) lo que especifica propiamente a los pueblos y a las naciones:

Hay toda 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; para compartir tales cosas, no basta que respondas de palabras, introdúctete en la época, en la región en la historia entera; sumérgete en todo ello, sintiéndolo, solo allí te hallas en camino de entender la palabra pero de esta forma se desvanecerá también el pensamiento como si tú mismo fuese todo eso tomado en particular o en su conjunto. (Herder, 1982, p. 296)

Como se infiere, la nación es para Herder algo previo y más esencial que lo jurídico y lo político. Por ello la nación, es una unidad más básica que hace unidad de lengua, de literatura, de tradición de y cultura. El espíritu del pueblo vive por debajo de la estructura política y se expresa de forma privilegiada plasmada en obras literarias. Un mismo espíritu imaginativo propio marca el sentimiento de cada pueblo.

Solsona indica que para Herder, las naciones como las plantas, deben mucho de su desarrollo a las determinaciones materiales (como la tierra, las semillas y el clima) pero lo que propiamente las caracteriza y expresa su ser son sus frutos, que para las naciones son la lengua, sus artes y la cultura. Es clara la contraposición con la visión de Estado-nación ilustrada apegada a lo jurídico, al estilo de Immanuel Kant.

Es claro que Herder disiente de la idea de Kantiana de un Estado Republicano basado en la legalidad. De hecho, en la segunda parte de “Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad” se va lanza en ristre contra la visión del Estado jurídico Kantiano afirmando que:

No quiero extenderme aquí sobre el daño o provecho que tales instituciones artificiales traen consigo; mas como quiera que todo artificio no es más que un instrumento, y cuanto más artificioso sea el instrumento, más difícil y delicado será el uso, es manifiesto que con la grandeza de los estados y la mayor complejidad de su composición crece necesariamente el peligro de multiplicar el número de individuos desdichados. (Herder, 2002, p. 225)

Me sumo a la interpretación de Solsona, que indica que para Herder el Estado es un instrumento artificial y añadido que amenaza destruir a la nación que es la realidad natural misma y un organismo con un fin en sí mismo. Pero por mucho que los hombres se esfuercen, nunca lo artificial podrá desplazar realmente a lo natural.

En suma, Solsona ve una dicotomía en la concepción nacionalista de Herder, por un lado una biologiscista y por el otro una filológica, que con una terminología más precisa sería una concepción organicista y otra culturalista, categorías en que se podrían englobar más nociones que Solsona pasa por alto. Por ejemplo, dentro del aspecto culturalista se podría encuadrar el filológico que menciona Solsona pero también habría que incorporar no solo el elemento lingüístico y literario, sino también aspectos como la identidad cultural que contiene a su vez cuestiones de costumbres, de creencias de sentimientos y cosmovisiones que también se podría relacionar con la historia cultural que Herder hace en “Otra filosofía” e “Ideas”.

La idea general de Solsona es que Herder es uno de los primeros teóricos del nacionalismo y la diversidad, al pensar la humanidad como una especie natural rica y multiforme, que incluye a sí misma una infinidad de legítimas diversidades. Por tanto, la

historia manifiesta también una rica pluralidad de desarrollos y perspectivas, todas ellas válidas. La preocupación principal de Herder es una unidad nacional que a su vez reconozca las diferencias culturales, sin negar la unidad y la mismidad de fondo, para atender de manera privilegiada lo diferente, la diversidad contenida en el género humano, la naturaleza y la historia.

Vemos pues, una visión muy primaria de nacionalismo. Aquí todavía no se tienen en cuenta cuestiones de raza. La idea de nación inicia con una noción lingüística y no racial. De esta manera, cualquiera cuya lengua materna fuera el alemán era considerado un alemán y un hermano pero la afinidad de discursos tomó una transición un tanto engañosa y empezó posteriormente a indicar la idea de una relación sanguínea, que en principio no se suponía.

En tanto que la lengua y la tradición nacional están más cercanas al espíritu afirmaba que lo expresan mejor que no en las determinaciones más estrictamente materiales como la etnia o la posición geográfica. Para el modo de ver de Herder, el desarrollo histórico de la mayoría de las nacionalidades fue condicionado tanto frecuente como favorablemente por lo que los antropólogos posteriores llamaron “difusión cultural”, aunque Herder, leal a su primer principio del determinismo geográfico, insistió que la adopción de costumbres y modales extranjeros siempre deben estar de acuerdo con "la relación de la tierra de donde parten con la de la tierra a la que llegan y funcionan”.

Debido a las diferencias climáticas y a través del desarrollo histórico variante, cada nación, cada pueblo, adquiere un carácter, una personalidad. El carácter *folk* de Herder no es tan misterioso y místico como el Geist de Hegel ni como el “Alma Nacional” de Le bon. Pero dudo que en los estudios multitudinarios que se han realizado sobre Herder, se le haya prestado la suficiente atención a la perdurable influencia de su carácter-folk sobre los psicólogos sociales en general y sobre los psicólogos nacionales en particular. Para Herder, el

carácter folk es la contraparte nacional de la monada que Leibniz concibió como el elemento controlador de la personalidad de un individuo. En todas partes, Herder ve el carácter folk en proceso de trabajo, pero en ningún lado lo define con exactitud. A Herder le encanta observar su carácter “singular, magnífico, inexplicable, inextirpable y tan antiguo como la nación misma”, y sugiere vagamente y de diversas maneras que es el resultado de las “fuerzas humanas” y que por sí mismo es el “poder humano nacional”. Sin embargo, él tiene una teoría de cómo se originó; “dado que el hombre individual no puede existir bien por sí mismo, un conjunto supremo de poderes cooperativos se forma con cada sociedad” y aunque es creado por fuerzas ambientales de tiempo y lugar, clima y tradición, llega hasta la sangre, y puede sobrevivir en miembros individuales de una nacionalidad por varias generaciones aún después de que estos se hayan marchado del ambiente en el que fueron creados.

Originalmente, las peculiaridades del clima y la geografía física diferencian a un grupo humano de otro, pero la diferenciación puede ser reforzada aún más por el posterior desarrollo histórico, particularmente mediante la tradición y la educación.

La naturaleza esbozó con cordilleras que ella misma moldeó y con las corrientes que ella misma hizo fluir el contorno áspero pero substancial de la historia entera del hombre. Una cumbre produjo naciones de cazadores y de este modo apoyó e hizo necesario un estado salvaje; otra cumbre, más extensa y suave, les proporcionó a los pueblos un campo para pastorear y animales domesticados; una tercera hizo que la agricultura fuera fácil y necesaria; mientras que una cuarta condujo a la pesca y a la navegación y más específicamente al comercio. La estructura de la tierra, en su variedad natural y diversa, hizo que todas esas condiciones distintivas fueran ineludibles. Mares, cordilleras y ríos son las fronteras más naturales no sólo de las tierras, sino también de los pueblos, costumbres, lenguas e imperios, y han sido, incluso en las más grandes revoluciones de los asuntos humanos, las líneas o límites directrices de la historia del mundo. Si hubieran surgido montañas, fluido ríos o tendido costas de otra manera entonces ¿qué tan diferente se habría dispersado la humanidad sobre este lugar abundante de naciones? (Herder, 2002, p. 20).

Recapitulando con Guérard, una de las primeras concepciones de nacionalismo tiene un tinte teológico, pues se sustentaba en la argumentación según la cual determinadas naciones se consideraban elegidas por la gracia de Dios. Posteriormente, se tendió a equipararlo con el egoísmo nacional, fervor nacional o individualidad nacional.

Throughout the nineteenth century, Nationalism retained this linguistic character. As at the Council of Constance, nationalities were language groups. The rallying point of struggling peoples is their speech. So it was with Poland, and with all the subject populations of the Habsburg, Romanoff and Turkish Empires. The idea works in reverse: if language fosters nationalism, nationhood once attained calls for a separate language as well as for a distinctive flag⁴. (Guérard, 1938, p.724).

Tardaron varios años para que la noción de nacionalismo adquiriera un sentido más allá del lingüístico, del rescate de lo popular y la unidad cultural para luego comenzar a ser interpretado desde la idea de relación sanguínea y racial. Guérard cataloga la visión nacionalista de Herder como precedente de ambas concepciones. Incluso va más allá y coloca a Hitler como discípulo de Herder. Esta interpretación coloca a Herder como precursor de la teoría hitleriana de “Blut & Boden” “sangre y suelo”, asimismo en la tradición de los idealistas románticos y patriotas, a quienes se conecta a Hitler de una manera directa. Cosa que no compartimos, pues el nacionalismo de Herder no era únicamente pacífico, sino también fraternal. Dejen que los alemanes se conviertan libremente en una gran familia, los italianos en otra, los polacos en una tercera y dejen que todas estas familias sean amigas. Herder rechazaba el imperialismo y creía que la nación no era el enemigo, sino que era el servidor de la “humanidad”.

⁴ A lo largo del siglo diecinueve el nacionalismo mantuvo este carácter lingüístico. Como en el Concilio de Constanza en el que las nacionalidades eran meramente grupos lingüísticos y el discurso era el motivo común de lucha de la gente. Lo mismo ocurrió con Polonia y con todas las poblaciones de los imperios: turco, de Habsburgo y Romanoff.

Nosotros los alemanes, al igual que los americanos, viviríamos aún más tranquilos en nuestros bosques, o más bien guerrearíamos más rudamente en ellos y seríamos más héroes, si la cadena de la cultura extrajera no se hubiese aproximado tanto ni nos hubiese obligado, con la fuerza de los siglos enteros, a intervenir en ella. (Herder, 1982, p. 228)

Las definiciones de nacionalismo que más han hecho carrera a lo largo de la historia, corresponden: primero, a la que se entiende como una comunidad étnica y religiosa con derechos de autogobierno, no necesariamente con una base territorial (pueblo judío); una comunidad étnica y religiosa con ciertos derechos de autogobierno pero con una base no-territorial. Segundo, como el nacionalismo es el esfuerzo de un grupo consciente por alcanzar el carácter de nación en su sentido más completo; independencia y unidad. Tercero, la nación como el conjunto de personas ubicadas en un mismo territorio que se consideran pertenecientes a un país y que estén “sometidos” a las mismas leyes y autoridades. Estos habitantes pueden ser de diferentes etnias, culturas, religiones

Herder predicó que todos los alemanes deberían olvidar su “particularismo” y sus rasgos locales e históricos con el fin de adoptar la lengua “nacional” alemana y el pensamiento “nacional” alemán. Sin embargo, según las mismas ideas de Herder, es el patriotismo local el que es completamente natural y legítimo, nacido de la tierra y alimentado por tradición inmemorial y la cultura que viene del centro nacional es artificialmente superpuesta.

Aquí es interesante destacar la tesis de Hayes, que indica que la reacción nacionalista romántica en contra de la Ilustración no estaba dirigida en contra de la razón y de la humanidad, sino de la predominancia parisina. Lessing atacó a Corneille y Racine, pero lo hizo en el nombre de Aristóteles. La guerra de Rousseau contra la sociedad sofisticada buscó armas en la lógica y no en las tradiciones locales. Puesto que la interpretación que da no es la usual del nacionalismo romántico adversario del universalismo cosmopolita sino que controvierte con el afrancesamiento de la época. De hecho, que los franceses fueran los que

gobernaran la Academia de Berlín molestó fuertemente a escritores como Herder. En este sentido, el naciente romanticismo es clave para entender la concepción y conformación de la posterior nación alemana.

Otra cosa que no ahondaremos pero si es preciso resaltar es que en el artículo de Guérard, etiqueta al nacionalismo como romántico y esencialmente democrático

The cosmopolitan culture against which Nationalism rebelled was that of a social elite. As against this sophistication, Nationalism-and Romanticism-upheld the common heritage of the common man: his native speech, his untutored folk songs, his primitive feelings, even his uncontrolled passions. It is one of history's choice ironies that the Romantic poets, most of whom were men of culture, scholars in their fashion, and elaborate technicians, should be the advocates of the unspoilt and the naive. In theory at least, Romantic literature was an appeal to the people, a "Vox Populi."⁵ (Guérard, 1938, p. 13).

A lo largo del siglo XIX, el movimiento “nacional” en todas partes era democrático. Si las personas estaban en contra de un opresor extranjero, podían exigir el derecho de gobernarse a sí mismos en vez de permanecer sujetos de una dinastía medio-extranjera.

La esperanza de salvación yace en disociar las tres ideas: nacionalismo, romanticismo y democracia, las cuales Herder muy ingeniosa y sinceramente logró entrelazar.

Herder niega que las diferencias nacionales puedan atribuirse a las diferencias de raza. Para él, la humanidad es biológicamente una; él mismo detesta la palabra "raza" No es la raza, sino el medio ambiente y no es la sangre heredada, sino la cultura heredada lo que hace y enfatiza las diferencias nacionales. Esta es la idea principal de Herder.

⁵ El nacionalismo se rebeló en contra de la cultura cosmopolita, la cual era la elite social. En contra de esta sofisticación, el nacionalismo y el romanticismo mantuvieron el patrimonio común del hombre común: su discurso nativo, canciones tradicionales, sentimientos privados, inclusive sus pasiones incontrolables. Es una ironía de la historia que los poetas románticos, los cuales fueron en su mayoría hombres cultos, eruditos en sus campos y técnicos, debieran abogar por los ingenuos y puros. En teoría, por lo menos, la literatura romántica era un gran atractivo para la gente, a “vox Populi.”

Por último, desearía que no se lleven más allá de los justos límites las subdivisiones que un celo por la sistematización científica, de suyo laudable, ha querido atribuir al género humano. Así por ejemplo, algunos se han atrevido a suponer cuatro o cinco divisiones que denominan razas, originalmente hechas por regiones o por el color de la piel. Yo no veo una razón suficiente para semejante denominación. La palabra raza introduce a pensar en una diversidad de origen que aquí no corresponde, o, por lo menos, comprende a las razas más distintas, en cada una de esas diferentes regiones o colores. Todo grupo étnico homogéneo es ya un pueblo, tiene su cultura nacional, lo mismo que su idioma, aunque la zona donde habita le imprime unas veces un carácter propio, otras solo una ligera modalidad peculiar, sin que ni lo uno ni lo otro basten para destruir la conformación original y típica de una nación. Esta evolución se puede seguir hasta en las familias y sus transiciones son tan imperceptibles como variables. (Herder, 2002, p. 195)

Así, pues, Herder se levanta contra el orgullo etnocéntrico ilustrado, alineándose a la postura del relativismo histórico y cultural. Ahora bien, Herder va más allá de un único nacionalismo preponderante como lo puede ser el Germano y atisba una visión de nacionalismo generalizado y no excluyente, pues extiende en todas las culturas su reivindicación de lo propio y de la diversidad humana, cultural, histórica y geográfica.

En una palabra: no hay en la tierra cuatro o cinco razas, ni variedades exclusivas. Un color pasa a otro en transición imperceptible; toda formación particular está en la línea del carácter genético y mirando las cosas en conjunto, todo viene a ser una escala infinita de matices de una sola pintura que abarca todos los lugares y tiempos de la tierra. Como tal, no hay objeto de la historia natural sistemática ni de la historiografía físico-geográfica de la humanidad. (Herder, 2002, p.195)

Lo importante pues de cada cultura es la especificidad propia que se manifiesta en el espíritu nacional. Siendo esto así, si un elemento pasa de una cultura a otra, aunque sea el mismo, se ve amoldado para adaptarse al nuevo espíritu nacional.

La concepción de nacionalismo Herderiano no es particularista del todo. siempre viene acompañada de un principio de una unidad y armonía entre la diferencia. En palabras de Herder:

Fue precisamente la unión de la mentalidad fenicia y egipcia, cada una de las cuales suprimió la obstinación nacional y cerrada de la otra, orientó las cabezas griegas hacia el ideal, hacia la libertad. Nos encontramos ahora con los peculiares motivos de la división de Grecia, de su unión desde los tiempos más remotos: su dispersión en pueblos, en repúblicas, en colonias, y a pesar de ello, el común espíritu de todos, el sentimiento de ser una nación, una patria, una lengua. Las peculiares circunstancias fueron las que formaron su espíritu común. (Herder, 1982, p. 150)

El nacionalismo herderiano no es cerrado, no superpone ninguna cultura o nación sobre otra. en palabras del mismo autor

En todas las naciones se advierte un principio activo, a saber, una misma razón humana que se empeña en producir la unidad de la multiplicidad, el orden del desorden, un conjunto simétrico y de belleza duradera de una gran variedad de fuerzas e intenciones. En cada una de las naciones se descubren curvas ascendentes y descendentes y tiene por objeto puntos máximos muy diversos, algunos de los cuales se excluyen y limitan mutuamente hasta que, por fin llega la simetría del conjunto. (Herder, 2002, 504)

Herder vio que el mundo que lo rodeaba estaba dividido en varias naciones "maravillosamente separadas no sólo por bosques y montañas, mares y desiertos, ríos y climas, sino más particularmente por lenguas, las inclinaciones y los caracteres y añadió, "y por las apariencias externas y costumbres", pues él continuó delimitando en considerable detalle todo tipo de diferencias que había observado entre varios pueblos. El hecho de que algunas de estas diferencias demostraran ser apócrifas no perjudicaba el argumento principal de Herder que afirmaba que las cualidades físicas y los hábitos mentales tendían a diferir ampliamente entre los grupos nacionales. Este argumento básico fue insinuado en sus primeros escritos en Riga.

Entre más apartada se encuentre una nación, más fuerte es su tradición interna. “un pueblo aislado, que mora entre las montañas lejos de la costa y de las relaciones con otras naciones, cuyo conocimiento deriva de un solo lugar y se fija más firmemente por leyes atrevidas, dicha nación puede adquirir gran distinción de carácter y conservarlo durante mucho tiempo, pero agrega Herder”. este retroceso confinado estará lejos darle a esa nación esa útil versatilidad que sólo se puede obtener por medio de la competencia activa con otras naciones.

La noción de nacionalismo que se le atribuye no ha sido ajena a esta ambigüedad y se ha convertido en una problemática de si la concepción herderiana de nacionalismo es organicista, cultural o política, y si es particularista etnocéntrica

2.2 El nacionalismo populista- particularista

Avanzando en la pesquisa del presente trabajo, a continuación se analizará el influyente estudio del célebre filósofo e historiador de las ideas Isaiah Berlin sobre Herder, aparecido originalmente en 1976 en un estudio conjunto sobre Vico. Para el estudioso británico, la fama de Herder se debe a que es el padre de las ideas, estrechamente relacionadas entre sí, de nacionalismo, historicismo y Volkgeist, y a que es uno de los representantes de la revuelta romántica contra el clasicismo, el racionalismo y fe en la omnipotencia del método científico. En definitiva, Herder es el mejor adversario de los filósofos francés ilustrados. Según Berlin (2000), Herder tiende a asimilar la nación con el pueblo y la identidad con la “nacionalidad”, por ello es considerado como el primer gran teórico del nacionalismo. Berlin propone que Herder puede ser visto como un populista, alguien que cree en el valor de pertenecer a un grupo o una cultura que, al menos, no es política, y es, en efecto, hasta cierto punto, anti-política.

Uno de los aportes más importantes de Herder es que para éste los puntos de vista solo pueden ser comprendidos adecuadamente en términos genéticos e históricos, como expresiones de un estadio, particular en el desarrollo evolutivo de la sociedad en cuyo seno se originaron. En palabras de Isaiah Berlin:

Herder mantuvo que cada actividad situación, periodo histórico, o civilización poseía un carácter único, por tanto, el intento de reducir tales fenómenos a combinaciones de elementos uniformes, y describirlos y analizarlos en función de modelos universales, tendería a borrar esas diferencias significativas que constituyen el carácter específico del objeto sometido a estudio sea de la naturaleza o de la historia. (Berlin, 2000, p. 191)

Berlin resalta que para Herder cada actividad, situación, periodo histórico, o civilización poseía un carácter único. Por tanto, el intento de reducir tales fenómenos a combinaciones de elementos uniformes y describirlos o analizarlos en función de los modelos universales, tendería a borrar esas diferencias significativas que constituyen el carácter específico del objeto sometido a estudio.

En este sentido, la investigación minuciosa de Herder en relación con la génesis natural, geográfica, mitológica del espíritu de cada pueblo (Volksgeist), lo lleva a extremar en cambio su sensibilidad hacia las particularidades históricas de cada cultura. La teleología racional del devenir histórico también se persigue en su reflexión filosófica, pero no según el hilo maestro de una historia universal que se sobrepone a la pluralidad de las experiencias históricas de cada pueblo, sino encarnada precisamente en las múltiples formas de vidas históricas en que se ha desplegado la plural experiencia de los seres huma De allí que verdaderamente sustantivo en la historia no sean el "hombre en general", ni tampoco los individuos históricos, sino los "espíritus de los pueblos" (Volksgeistes) dentro de los cuales estos se definen y forman. Cada "espíritu del pueblo" conforma una totalidad de sentido que, como las monadas

de Leibniz, constituye un universo cerrado que realiza por sí solo el ciclo biológico completo de crecimiento, decadencia y muerte. Desaparecida, pues, toda instancia unitaria esencial, como la que suponía el "hombre en general", parece que solo nos quedara la caótica e infinita variedad de sus manifestaciones empíricas particulares. Entonces la pregunta por el sentido de la historia, como tal, se tomaría insoslayable. (Berlin: 2000, pág. 200)

En cualquier caso, Herder nunca usa el término "Estado-nación" (Nationalstaat), lo que sugiere que sus puntos de vista de la nación no estaban orientados hacia el estado. Isaiah Berlin propone que Herder ser visto como un populista, alguien que cree "en el valor de pertenecer a un grupo o una cultura que, para Herder, al menos, no es política, y es, en efecto, hasta cierto punto, anti-política, diferente y hasta opuesta al nacionalismo".

Berlin expone la obra herderiana haciendo la siguiente distinción (I) populismo (II) expresionismo (III) pluralismo. El primero, se refiere a la creencia en el valor de la pertenencia a un grupo o a una cultura que, para Herder al menos, no es de carácter político, sino que más bien podríamos decir que es hasta cierto punto, antipolítica; es una creencia diferente a la nacionalista, e incluso opuesta a ella. El segundo, consiste en la doctrina de la actividad humana en general, y el arte en particular, expresan la completa personalidad de un individuo o grupo, son inteligibles exclusivamente en tanto que expresión de esa personalidad. El tercero, es la creencia no meramente en la multiplicidad, sino en la inconmensurabilidad de los valores de las diferentes culturas y sociedades, por añadidura la creencia de la incompatibilidad de los ideales igualmente válidos, junto con el corolario implícito de que las teorías clásicas de un hombre ideal son incoherentes y erróneas.

Isaiah Berlin (2000) siguiendo esa argumentación afirma que "la presentación [del nacionalismo] como una doctrina coherente puede ubicarse en el último tercio del siglo XVIII en Alemania, más específicamente a través de las concepciones de Volksgeist y el

Nationalgeist en los escritos del muy influyente poeta y filósofo Herder. Las raíces de esto se remontan a finales del siglo XVIII y aún antes en Prusia, donde creció y se expandió [...] (el nacionalismo) generalmente es causado por heridas, algunas de las cuales provienen de una humillación colectiva. (Berlin, 2000 pág. 199).

A pesar de la enorme influencia herderiana, en el desarrollo de su propio pluralismo y la insistencia para que los interesados en la diversidad cultural aprendan de Herder, muchos comentaristas no hacen caso del reconocimiento igual de Berlín del antidualismo radical de Herder. Así, mientras un número creciente de teóricos ahora notan la contribución de Herder al pensamiento filosófico y político al ser uno de los primeros en reconocer el valor de la diversidad cultural, muchos no logran captar completamente la complejidad y sutileza de su comprensión de la cultura.

2.3 Nacionalismo político

A su turno, Eggel, Liebich y Mancini en su artículo “Was Herder a Nationalist?”, reconocen a Herder como uno de los fundadores del nacionalismo. En su artículo hacen especial hincapié en la contraposición herderiana entre Estado y Nación. Empero, arguyen que éstas pueden ser colindantes, pues los más reconocidos intérpretes del filósofo alemán han dejado de lado la preocupación herderiana por la cuestión de la gobernabilidad.

En el transcurso de la historia demuestra que con el crecimiento de una actitud verdaderamente humana disminuyó en su efecto el número de los demonios destructores del género humano, de acuerdo con las leyes naturales inherentes a un intelecto y na política de mayor luces. (Herder, 2002, p. 497)

Según estos especialistas, Herder pensó que las naciones pueden y deben existir sin conformarse como Estados, dependiendo de las circunstancias. Sin embargo, los Estados

podrían cumplir funciones temporales para fortalecer y preservar el carácter nacional, ese atributo más esencial de cada nación. Para Herder la diversidad de las naciones es una garantía contra el despotismo, en ningún caso, es una licencia para la creación de los Estados. Para Eggel, Liebich y Mancini, Herder respeta los tres pilares de los denominados estados-nacionales como lo son: la integridad territorial, la identidad de los gobernantes con los gobernados y la unidad de las personas. Con esto, las naciones tendrían el legítimo derecho a formar estados.

Como el hombre individual llevaría por sí solo una existencia muy incompleta, al formarse la sociedad obtiene un máximo superior a base de fuerzas convergentes, las cuales interfieren en caótico desorden hasta que se limitan mutuamente conforme a las leyes naturales produciendo una especie de equilibrio y armonía dinámica. Es así como las naciones se van modificando según el lugar, el tiempo y su carácter innato; cada una lleva en sí su medida de perfección que admite comparación con la de los demás. Cuanto más bello y más puro fuese el máximo al que estaba destinado un pueblo, cuanto más provechosos los objetos que estaba destinado un pueblo, cuanto más provechosos los objetos en que se ejercitaba sus facultades superiores, y cuanto más firme y ajustado el vínculo que unía íntimamente a todos los miembros del Estado y los encaminaba a estos fines supremos, tanto más firmemente subsistía la nación en sí misma y tanto más noblemente brilla su imagen en la historia universal. (Herder, 2002, p. 503)

Así pues, la tesis que apoya el artículo es que ante todo la política y la identidad nacional en Herder son congruentes. La argumentación radica en que el nacionalismo se conecta a la nación como un modo de ser el Estado, como una categoría de la práctica que es compartida por quienes evalúan nación modernista de manera muy diferente. En contraposición de las visiones de nacionalismos étnicos.

Echemos una mirada retrospectiva a las regiones de la tierra que hemos atravesado hasta ahora. En todas las organizaciones de los pueblos desde China hasta Roma, la diversidad de sus constituciones, como en cada uno de sus inventos para la guerra y para la paz, y hasta en todas las barbaridades y defectos de los pueblos, siempre era reconocible la ley fundamental

de la naturaleza. ¡El hombre sea hombre antes que nada, y organice su vida de acuerdo¹ a lo que tenga por lo mejor! De esta manera encontramos a los hombres a todas partes en posesión y uso del derecho de formarse de acuerdo con su ideal de humanidad que hayan concebido, así también para los pueblos y naciones. (Herder, 2002, p. 491)

Por otra parte, en el artículo de Eggel y sus colaboradores, se nos ofrece una panorámica de autores y sus diferentes puntos de vista con referencia al nacionalismo de Herder:

Los eruditos más recientes reafirman la visión de Herder como fundador de la primera política nacionalista en el sentido Gellneriano. Paul Gilbert, afirma que Herder da argumentos naturalistas que sugieren fronteras políticas. Gilbert rechaza tales argumentos pero él los identifica a ellos con la posición de Herder. Chirot escribe de la visión moderna herderiana de las naciones como heterogéneas entidades definidas lingüística y culturalmente cada una mereciendo su propio gobierno independiente. Para Homann y Albrecht, Herder defendió un paradigma lingüístico cultural de la formación de las naciones Estado como opuesto al modelo soportado en el territorio. (Eggel, 2007, 15)

Del mismo modo, en dicho texto se muestra la tensión que hay entre especialistas entre un nacionalismo político o cultural en Herder:

Tales interpretaciones de Herder no se han escapado de la crítica. Comentaristas renuentes a cargar a Herder con una posición política abierta dando énfasis que la cultura más que la política domina. El pensamiento de Herder implica que Herder no necesariamente demanda la creación de Estados. Aun Ergang concede que el nacionalismo de Herder es más cultural que político sin abandonar las demandas políticas que él ha hecho en nombre de Herder. Hans Kohn está dentro de las autoridades de más influencia sobre el nacionalismo quien llama a Herder un nacionalista cultural. Kohn argumenta que Herder vió a las naciones como un

concepto espiritual y moral pero “no demando la creación de una nación- estado ni la unificación de las naciones (Eggel, 2007, 20)

Nótese el punto en torno del cual se dividen las opiniones de los especialistas modernos sobre no es tanto su aversión al pensamiento ilustrado, como el significado político que se le atribuye a su reivindicación del “espíritu de los pueblos”. Eggel, Liebich & Mancini muestran tres interpretaciones (I) la primera señala la incapacidad de Herder para entender los procesos políticos de la época y el futuro que se avecinaba (II) la segunda coincide en destacar la apasionada defensa de los pueblos, pero tiende a subrayar el papel que Herder da a los pueblos nórdicos, germanos en la configuración en la Edad Media y en la historia de Europa (III) por último, para alguno la tesis en cuestión muestra la importancia de la resistencia contra todas las visiones dogmáticas y unilineales de la historia, y de la afirmación del pluralismo y la tolerancia.

Es en este sentido, Eggel y sus co-autores, no le apuestan ni a un nacionalismo cultural ni político sino a una visión intermedia. Herder no debe ser visto como un nacionalista romántico predicador de un evangelio con una agresiva visión de superioridad nacional o racial. Herder es totalmente explícito en su rechazo de una marca tan estrecha y excluyente del nacionalismo. "¿Qué es una nación?" Herder pregunta. Un gran jardín sin cultura, lleno de malas hierbas buenas y malas. ¿Quién querría tener en un bloque de la defensa de esta multitud, donde los vicios y torpezas se mezclan con méritos y virtudes?

Tampoco Herder debe considerarse exclusivamente como un nacionalista cultural, a quien el gobierno o el estado no importan. Herder pensó que cada nación tenía derecho a un buen gobierno, ya sea en el estado natural o artificial, o incluso en la etapa final de la humanidad. También hizo prescripciones muy específicas para el papel del estado artificial en esas situaciones cuya existencia era necesaria. Herder no era anarquista, ni cree que todos los estados sean malos. Como obras de arte humanas, los estados pueden desempeñar un papel positivo en la formación y la defensa del carácter nacional, tan esencial para la supervivencia

de todas las naciones y el logro de humanidad. Sea o no las naciones necesitan temporalmente un estado artificial es totalmente dependiente de su desarrollo histórico y situación específica. Algunas naciones incluso podrían prescindir de los estados en conjunto.

La mejor manera de abordar el pensamiento de Herder sobre el nacionalismo es, por lo tanto, un criterio intermedio que combina los aspectos culturales e históricos de la nación con las dimensiones políticas del gobierno y la auto-determinación. Este enfoque ha sido esbozado por Barnard y Spencer. Sin embargo, es tan esencial para adoptar un análisis historicista que tenga en cuenta la filosofía de la historia de Herder con su evolución implícita hacia la Humanidad.

Pero, entonces, ya no era auténticamente humano, porque el hombre solo existe en un momento y en un lugar dado, es siempre una criatura determinada, ya inserta en una cultura y época y, por tanto, sometido a la contingencia y al cambio. Y esto plantea un primer problema relativo a la inteligibilidad de los fines que orientan el desarrollo histórico de la especie dado que, junto con la idea del "hombre en general" se quebrarían también los parámetros absolutos (transculturales) respecto a los cuales se confrontan los progresos alcanzados, a través de las diversas épocas, para las diferentes naciones. Todo juicio histórico supone valores que son, inevitablemente, culturalmente determinados, y, por tanto, contingentes ("toda perfección humana", decía, "es nacional, secular y, estrictamente considerada, individual")

En conclusión, la relación entre la cultura y la política en Herder es muy compleja y depende de la situación histórica y la especificidad de cada pueblo. No se puede suponer una progresión unilateral de las naciones culturales, o incluso tribus y minorías, a los derechos de autodeterminación política y la creación de los Estados nacionales.

Para concluir, en este momento apostamos por una mediación entre el nacionalismo político y cultural que supone una verdadera opción al nacionalismo, pues la visión de Herder

es integradora y no particularista como muchos lo tildan. Herder reconoce la diferencia pero no justificaría el eliminar el otro que no es igual a mí. Por ende también las lecturas que colocan a Herder como un teórico que justificaría fascismos estarían simplemente errados.

Capítulo III. Estado civil y progreso moral en perspectiva kantiana

A lo largo de los escritos kantianos concernientes al ámbito práctico (éticos, políticos, del derecho y de filosofía de la historia), se aprecia que la esencia de la historia humana al ser sociopolítica y construirse a través de instituciones necesariamente artificiales, rompe con lo cosmológico y lo animal. Solo la humanidad (y en tanto vive en sociedad) tiene historia y, por ello, la meta y culminación de la historia es pensada por Kant desde una perspectiva esencialmente política y jurídica. La meta de la historia es una sociedad cosmopolita caracterizada por una institucionalización del derecho internacional en una sociedad de naciones.

La libertad es entendida como capacidad para autolegislarse autónomamente, lo cual comporta la posibilidad de fijarse y aceptar las normas que el individuo, uno más dentro del cuerpo social, explícita o implícitamente ha aceptado como normas colectivas. Aunque el ideal para Kant es que tales normas hayan sido discutidas y elaboradas explícitamente por el conjunto de los individuos a través del uso público de la razón. El segundo aspecto es la constitución civil justa, que sea la garantía de la libertad, la constitución de una sociedad civil tiene el fin de administrar el derecho. Y en la paz perpetua se define que la constitución debe ser republicana representativa con separación de poderes.

La constitución debe estar blindada de cualquier ataque del extranjero. El tercero, la sociedad de las naciones, es decir, la unión conforme a un derecho internacional de todos los países; solo esta sociedad de naciones libres y justas puede garantizar las constituciones internas y por lo tanto, la libertad de los individuos. El cuarto, la garantía de la paz, pues solo puede haber garantía de libertad en tiempo de paz, pues la guerra retrotrae al individuo al estado natural hobbesiano. Además, la guerra es una amenaza constante respecto a la constitución justa pues el vencedor de la guerra podría imponer la que se adecue a sus

intereses. En consecuencia, solamente una sociedad de naciones que administre e imponga el derecho cosmopolita y garantice las diversas constituciones estatales puede garantizar la libertad y la paz para todo el género humano. En las próximas líneas ahondaremos estos aspectos.

3.1 La sociedad civil

La propuesta política kantiana podría inscribirse dentro del *modelo iusnaturalista* que explica el origen y el fundamento del Estado, y del que hacen parte otros pesos pesados de la filosofía política moderna como Locke, Rousseau, Hobbes, entre otros. Cabe resaltar que cada propuesta tiene sus distintas variaciones y distintos énfasis. No obstante, ninguna variación modifica los elementos esenciales del modelo iusnaturalista. Por ejemplo, unos optan por explicar las características del Estado de Naturaleza, otros la forma y el contenido de un contrato social cuyo objetivo es abandonar el Estado de Naturaleza y la naturaleza del poder político si es limitado o absoluto.

Siguiendo la interpretación de Bobbio (1993) la historia del pensamiento político está dominada por dos grandes ideas rectoras: organicismo (olismo) e individualismo (atomismo) siendo a partir del último el inicio de la teoría moderna del Estado Moderno (p.20). El organicismo tiene como máximo exponente el filósofo antiguo Aristóteles que explica el origen del Estado y la polis tomando como punto de partida a la familia que constituye una forma específica, concreta de la sociedad, y expresa la necesidad humana de vivir en comunidad (zoon politikon) animal político animal social.

De donde se concluye evidentemente que la polis es un derecho natural, que el hombre es un ser naturalmente sociable, y que el que vive fuera de la sociedad por organización y no por efecto del azar es, ciertamente, o un ser degradado o un ser superior a la raza humana. Lo que prueba claramente la necesidad de la polis y su superioridad sobre el individuo, es que, si no se admitiera, resultaría que puede el individuo bastarse así mismo aislado así del todo como

del resto de las partes; pero aquel que no puede vivir en sociedad y que en medio de su independencia no tiene necesidades, no puede nunca ser miembro de la polis; es un bruto o un Dios. La naturaleza arrastra, pues instintivamente a todos los hombres a la asociación política. (Aristóteles. Libro primero, capítulo I)

A su vez, el individualismo se caracteriza por la dicotomía entre un Estado de naturaleza y un Estado civil, el primero es un Estado prepolítico; Bobbio hace un parangón entre las características del modelo aristotélico e iusnaturalista:

(1)El punto de partida no es un genérico estado de naturaleza en el cual los hombres se habrían encontrado antes de constituir el Estado, sino una sociedad natural, original, la familia [...] (2) entre esta sociedad original, la familia, y la sociedad ultima, el Estado no existe una contraposición sino una continuidad. (3) el estado natural original es un estado en el cual los individuos no viven aislados, sino reunidos en grupos organizados (4) el principio de legitimación de la sociedad política no es el consenso, sino el estado de necesidad. (Bobbio, 1984, p. 74)

Por su parte, la categoría de Estado de Naturaleza en Kant se puede entender como “El estado que no es jurídico, es decir, aquel en el que no hay justicia distributiva se llama estado de naturaleza (*status naturalis*) contario al (*status civilis*) es necesario pues, entrar en un estado jurídico.

En el opúsculo *En torno al tópico “tal vez sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”* Kant aborda problemas de índole política y jurídica que serán una antesala a *La paz perpetua* (1795) y la *metafísica de las costumbres* (1797). De hecho, también dedica dos apartados sentar algunas diferencias con Hobbes y Mendelssohn. Kant distingue entre dos tipos de contrato, por una parte, el contrato social en el sentido general del *pactum sociale*, aquél por el que un conjunto se unen para formar una sociedad con vistas a un fin particular; y por otra, el contrato en sentido específico que radica en que la unión entre los hombres no se

lleva a cabo con vista a cualesquiera fin, sino que tal unión es un fin en sí misma correspondiente al pacto originario. Siendo el único sobre el que hombre puede fundar una constitución civil.

Para el filósofo de Königsberg, se hace preciso reconocer al hombre, a cada hombre, como ciudadano que desde el pacto originario constituye un pueblo con personalidad, un pueblo en su territorio que es la patria, un pueblo que actúa como unidad en el conjunto de sus miembros y en la diferencia con otras patrias. En todo caso, la referencia al pacto originario hace preciso que se mantengan y se fomenten la soberanía y libertad de los ciudadanos, de su pueblo, de su patria. Por lo cual no es legítima la interferencia de un Estado en otro, ni la división particularista dentro de un Estado legítimamente constituido. En palabras de Kant, ningún Estado debe inmiscuirse por la fuerza en la constitución y gobierno de otro.

Las propuestas de filósofos ilustrados para todo ser racional, en expresión kantiana, para todo hombre natural en términos de Rousseau, abren un camino de reconocimiento y esfuerzo para intentar que sean efectivos los denominados derechos humanos en todos los hombres, y éstos sean respetados en la consideración soberana de sus propios pueblos. Kant propugna esta consideración y este respeto de cada ciudadano y de cada pueblo en una confederación, el derecho a la paz y para conservarla, el derecho a una asociación mutua entre diversos estados, para defenderse juntos contra todo lo posible ataque externo o interno; no una liga para atacar ni para el engrandecimiento interno. Siempre y en todo caso, para afirmar y salvar la soberanía y la libertad de los hombres y de los pueblos, nunca la constitución, ni la unión para someter o esclavizar.

Cuando Kant se refiere al derecho en la constitución de Estado, siempre tratará de salvaguardar la libertad en virtud del pacto originario. Así pues, la comunidad moral de los hombres que dé lugar a una intercomunicación humana de ciudadanos que sean personas,

hombres soberanos y libres, que respetan y son respetados, refiriéndose al contrato originario, en cada sociedad a lo largo de la historia.

3.2 La insociable sociabilidad

En Kant, es importante precisar que el ser humano individual cuenta con una serie de disposiciones naturales que únicamente se desarrollan en la especie. De ahí, el conocido concepto de la insociable sociabilidad del hombre

El medio de que se sirve la Naturaleza para lograr el desarrollo de todas sus disposiciones es el ANTAGONISMO de las mismas en sociedad, en la medida en que ese antagonismo se convierte a la postre en la causa de un orden legal de aquellas. Entiendo en este caso por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, es decir, su inclinación a formar sociedad que, sin embargo, va unida a una resistencia constante que amenaza perpetuamente como disolverla. [...] El hombre tiene una inclinación a entrar en sociedad; porque en tal estado se siente más se siente más como hombre, es decir, que siente el desarrollo de sus disposiciones naturales. Pero también tiene una gran tendencia a aislarse; porque tropieza en sí mismo con la cualidad insocial que le lleva querer disponer de todo según le place y espera. (Kant: 2013 pág. 46)

Así mismo, el filósofo alemán en su texto *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* quiere hallar en el curso, irregular e individual, de la *libertad de voluntad* de los hombres el «hilo conductor para diseñar una historia» (Kant, 2009, p, 99) de acuerdo con una cierta determinación de leyes universales de la naturaleza. Para el filósofo de Königsberg, las acciones humanas, es decir, los fenómenos de la *libertad de voluntad*, como cualquier otro suceso natural están determinados por leyes universales de la naturaleza, aun cuando la libre voluntad del hombre, en tanto individuo, no pareciera estar sometida a ninguna regla, ya que el hombre, según se puede evidenciar por el propio devenir de la vida, parece estar movido por un cierto interés particular y egoísta en el que no cabe la idea de un individuo que actuara de forma tal que pudiese ser considerado un *ciudadano racional* del mundo, cuyas acciones

están orientadas de acuerdo a un plan globalmente concertado. Sin embargo, Kant puede concertar la posibilidad de una historia regular de acuerdo con leyes universales de la naturaleza, bajo dos consideraciones: «la esperanza de que, por muy profundamente ocultas que puedan estar las causas de tales fenómenos, cuando la historia contempla el juego de la libertad humana en bloque, acaso pueda descubrir un curso regular» (Kant, 2009, p, 97) y la propia indignación de pensar una especie a la que le sea imposible perseguir un fin que no sea el suyo propio, sobre lo cual «[...] al filósofo no le queda otro recurso -puesto que no puede presuponer en los hombres y su actuación global ningún *propósito* racional *propio*- que intentar descubrir en este absurdo decurso de las cosas humanas *una intención de la naturaleza*» (Kant, 2009, p,98). Estas consideraciones, además, están sustentadas, en el caso de la primera, por los resultados que arrojan las estadísticas anuales de los grandes países en el que se puede rastrear acontecimientos que responden a leyes naturales constantes, lo que sugiere que si bien como individuos es problemático y difuso encontrar una determinación natural de las acciones, como especie, como conjunto se puede identificar un curso progresivo y constante. En el caso de la segunda consideración, porque aunque cada individuo persigue, según cada cual y a menudo en contra de otros, su propia intención, sin advertirlo éste, sigue «como un hilo conductor- la intención de la Naturaleza» (Kant, 2009, p. 98), que le es desconocida.

Así, «El medio del que se sirve la naturaleza para llevar a cabo el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de las mismas dentro de la sociedad, en la medida en el que ese antagonismo acaba por convertirse en la causa de un orden legal de aquellas disposiciones» (Kant, 2009, p, 102). Kant entiende «por antagonismo la *insociable sociabilidad* de los hombres» (Kant, 2009, p. 102), es decir, la inclinación del hombre de vivir en sociedad, porque es ahí donde siente más su condición de hombre, en la medida que percibe en ella el desarrollo de sus disposiciones naturales, en contraste con la pretensión de

separarse, porque encuentra en sí mismo la insociable cualidad de querer doblegar todo según su propia voluntad. El hombre al mismo tiempo que *soporta* al otro, a causa de no poder *prescindir* de él simplemente, quiere oponerse a él. Oponerse en ese caso sería la resistencia de someter su voluntad a otra que no sea lo suya propia, resistencia que impulsa al hombre a pasar de la barbarie a la cultura, a cultivar el talento, a constituir un modo de pensar que «andando en el tiempo, puede transformar la tosca disposición natural hacia la disquisición ética en principios prácticos determinados y, finalmente, transformar un consenso social surgido *patológicamente* en un ámbito moral» (Kant, 2009, p. 103). La incompatibilidad es génesis del progreso. Sin ella las disposiciones naturales, la razón y la libertad, dormirían eternamente sin llegar a desarrollarse jamás. Ya que, de lo contrario, vivir en una siempre comodidad supondría un letargo, que promovería la pereza y el conformismo, algo en contra de nuestra propia disposición natural, que exige entrenamiento, trabajo y disciplina para su propio autodesarrollo, que no puede proceder más que del hombre mismo. El hombre quiere concordia, pero la naturaleza sabe mejor lo que es bueno y quiere discordia. Por lo cual, el hombre por sí solo debe propender por su propio perfeccionamiento estando, como único lugar para hacerlo, en el marco de una sociedad civil.

De manera que «*El mayor problema para la especie humana, a cuya solución le fuerza la naturaleza es la instauración de una sociedad civil que administre universalmente el derecho*» (Kant, 2009, p. 104). Solo en la sociedad el hombre siente que desarrolla su disposición natural, y solo en aquella en la que exista la mayor libertad, es decir, un *antagonismo generalizado* al mismo tiempo que exista la determinación y coerción de esa misma libertad. Para que pueda existir la libertad de los demás hombres- la humanidad puede alcanzar el propósito más elevado de la naturaleza, es decir, el desarrollo pleno de las disposiciones naturales con arreglo a algún fin. Por lo tanto, el fin más necesario para procurar el mayor fin de la disposición natural, será para la humanidad la instauración de una

sociedad civil que administre universalmente el derecho. Este fin, al igual que todos los fines del destino de la humanidad, es algo que la misma debe procurarse por sí misma. La tarea más alta, insistirá Kant, será la constitución de «Una sociedad en la que la *libertad bajo leyes externas* se encuentre vinculada en el mayor grado posible con un poder irresistible, esto es, *una constitución civil* perfectamente *justa* »(Kant, 2009, p. 105). La necesidad, es decir, en términos aristotélicos, aquello cuyo contrario sería imposible, obliga al hombre, que por disposición natural es proclive a la libertad, a ingresar a un estado de coerción. Esta necesidad, dice Kant, es la mayor de todas las necesidades, porque el hombre por su propia disposición no podría vivir siempre en una *salvaje libertad*, así como el árbol impulsado por la presencia del otro, que restringe su libertad, tiende a crecer con fines a una mejor posición respecto al sol, el hombre en la sociedad, que aun procurando la libertad la determina, procurará para sí lo mejor para él mismo. Solo bajo el recinto de la sociedad civil, la inclinación a la libertad producirá el mejor resultado.

Kant razona que así como en los individuos, en los Estados la competencia y la agresividad hacen de la guerra una noción latente, obligando al gobernante a tener en todo momento el apoyo del pueblo, puesto que de lo contrario sería presa fácil de los estados cogobernantes con un apoyo popular que les haría, por ello, más poderosos.

El estado de paz entre hombres que viven juntos no es un estado de naturaleza (*status naturalis*), que es más bien un estado de guerra, es decir, un estado en el que, si bien las hostilidades no se han declarado, sí existe una constante amenaza de que se declaren (Kant, 1999: p. 81).

Kant propone en “Hacia la paz perpetua”, la creación de un estado soberano que guarde el principio de libertad para cada ciudadano, en donde el “todos” es cobijado por una misma jurisdicción equitativa. En ese mismo texto nos presenta Kant sus apuestas, teorías políticas que como filósofos debemos rescatar, teniendo en cuenta las relaciones entre Estados, las leyes que los inmiscuyen y los derechos y deberes de los mismos. Esto nos incumbe en el

presente análisis por el amplio y merecido lugar que le da Kant a la paz ya en la dialéctica que mueve a los pueblos y a las naciones. Estas son las ideas de un filósofo frente al accionar de un Estado, y de un gobernante, situando en análisis y reflexión su modo de proceder y de pensar frente a un pueblo y una nación. Además, se estipulan las condiciones para una paz definitiva que debe tener unas bases jurídicas mínimas que garanticen la confianza mutua entre los pueblos. La sugerencia que esboza Kant en el ensayo es hacer el esfuerzo de someter a normas jurídicas y éticas la práctica de la guerra, lo que constituiría al mismo tiempo un primer paso para una paz duradera. El respeto por la dignidad del enemigo acaba por allanar el camino hacia el reconocimiento futuro antes las partes enfrentadas.

La filosofía ética, política e histórica de Kant está dominada por los conceptos de libertad, igualdad y autonomía, propios de una Ilustración a la que Kant se suma y defiende en sus escritos políticos. Al igual que en la ética, donde se le confiere al individuo, en cuanto sujeto moral, la capacidad de convertirse en legislador de lo moral, desde su autonomía, en la política el individuo será considerado también, en cuanto ciudadano, el sujeto creador del campo de la actividad pública común. Kant en *La Paz Perpetua* enmarca un proyecto de organización internacional, de acuerdo con la idea de un contrato social originario en el que se hace necesario el pacto entre los pueblos, bajo la constitución de una *federación de paz* cuyo fin será el de terminar con todas las guerras para siempre. Así, el filósofo alemán integra el problema de la *paz perpetua* a un sistema ético, jurídico y político que desemboca en un sistema filosófico-histórico.

Kant menciona tres condiciones básicas, en las cuales el ideario de la paz puede concretarse con sentido de permanencia entre las distintas naciones: la constitución civil en cada Estado debe ser republicana: una organización política basada en la representación y la separación de poderes; el derecho de gentes debe fundamentarse en una federación de Estados libres: garantizando la libertad de aquellos que deciden unirse a otro, componiendo una

federación que evita a toda costa la guerra; el derecho cosmopolita debe limitarse a las condiciones de hospitalidad universal: conlleva la idea del derecho de visita al extranjero en calidad de ser considerado ciudadano universal. (Kant, 2005, p. 35)

3.3 Una constitución civil republicana

La constitución civil fundada en el concepto del derecho como resultado deseado tiene asegurar la paz entre las naciones en palabras de Kant:

Solo una constitución establecida de conformidad con los principios, primero de la *libertad* de los miembros de una sociedad (en cuanto hombres) segundo, la *dependencia* de todos respecto a una única legislación común (en cuanto súbditos); y tercero, de conformidad con la ley de *Igualdad* de todos los súbditos (en cuanto ciudadanos), la única que deriva de la idea del contrato originario y sobre la que deben fundarse todas las normas jurídicas de un pueblos, es *republicana*. (Kant, 2005, p, 675)

Para Kant el gobierno ejemplar se adhiere a la idea de un Estado republicano que separe el poder ejecutivo (gobierno) del legislativo. El Estado hace uso de la plenitud de su poder, basado en la constitución atendida como el acto de voluntad general por el que una masa se convierte en pueblo. Condena del despotismo y cataloga la democracia como una forma de éste pues, funda el poder ejecutivo donde otros deciden sobre y, en todo caso, también contra uno con los que todos, sin ser todos, deciden; siendo una contradicción de la voluntad general consigo misma y con la libertad.

Kant expone un plan de la historia marcada y definida por la linealidad y la uniformidad de todos los pueblos y culturas. La unidad de la humanidad predomina por encima de la diversidad de los pueblos, culturas y épocas, por encima de toda diversidad o inconmensurabilidad humana.

En Kant, la tarea aunque difícil y demorada consiste en la necesidad del camino humano hacia una sociedad cosmopolita que sea garante de la libertad, justicia y paz tanto al interior como en el exterior de los Estados.

Capítulo IV: Herder frente a Kant

La figura de Herder sin lugar a dudas fue opacada por la de su maestro Kant. No obstante, el reconocimiento intelectual de las ideas herderianas, gozaron en un principio de una gran influencia; su impronta antiilustrada, sus disquisiciones acerca de una nueva literatura alemana y sus trabajos sobre estética le dieron un lugar importante en el movimiento romántico naciente. Su relación con personalidades de la talla de Goethe, Schiller, Lessing y sus labores en la corte de Weimar como predicador y párroco le dieron una importante estabilidad económica y un momentáneo renombre.

A continuación, se cotejará la concepción herderiana de la historia frente a la concepción de Kant. Se seguirán cuatro momentos: ilustración frente a romanticismo, método crítico frente a método metafórico, historia universal frente a historias particulares, y por último, cosmopolitismo frente a nacionalismo.

4.1 Ilustración frente a romanticismo

Es en *Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad* donde Herder ataca de manera más directa la ilustración; calificándola de etnocéntrica y criticando su pretensión de superponerse a otras culturas y épocas. De la misma manera, disiente de criterios culturales absolutos, decididamente se niega a la posibilidad de una legislación mundial, pues cada pueblo posee diversas características históricas y geográficas.

En palabras de Herder (1982) ¡Qué insensato querer grabar en esa ignorancia y admiración, en esa imaginación y respeto, en ese entusiasmo y sentido infantil, las más negras formas diabólicas de tu siglo, la falsedad y la estupidez, la superstición y la esclavitud, las

cuales pretenden inventar un ejército de sacerdotes satánicos y de tiranos fantasmas que solo existen en tu alma! (Herder, 1982, p. 282)

Como ya se indicó en líneas anteriores, son los trabajos escritos de acerca de la literatura alemana, la estética y el lenguaje los que le darían a Herder el momentáneo renombre, al expresar aspectos como que el arte, los gustos debían ser valorados desde dentro del pueblo y la época, no con otros raseros, (sería un sinsentido valorar el arte Egipcio bajo los cánones de belleza griegos o modernos) , y que la misma producción artística y la cultura poseían una particularidad y una personalidad propias, caracteres individuales propias de la rica variedad del espíritu humano. Herder lo expresa

Es una necedad el destacar una única virtud de Egipto, del tiempo de adolescencia del espíritu humano, para juzgarla a la luz, de una época diferente. Si, como ya hemos mostrado, los griegos eran capaces de equivocarse en relación con los egipcios, el primer pensamiento debiera ser considerarlos simplemente en situación; de lo contrario, se verá, especialmente desde Europa, la caricatura más deformada. (Herder, 1982, p.285)

De la misma manera, abogaba por la instauración de una *literatura propia* que recogiera lo popular, las diversas expresiones de cada pueblo. Aun así, el reconocimiento de las ideas herderianas van decayendo en la medida que el proyecto critico kantiano se va consolidando, y que en la escena romántica van figurando nuevos personajes de la talla de Goethe, Novalis, los hermanos Schlegel y los Grimm. De ahí que, Herder sería el escritor que mejor representa las características de la literatura alemana del siglo XVIII.

Es hasta mediados del siglo pasado cuando los planteamientos de Herder fueron cobrando relevancia y vigencia, pues sus ideas guardarían algunas claves para comprender esa transición que él inicia, y cuya trascendencia superaría su momento histórico particular. Sería otra época y otro contexto el que se encargaría de volver a la figura del protoromántico alemán y reivindicar varios de sus postulados. De esa manera, es como Herder deberá esperar

el redescubrimiento que las nuevas generaciones hagan de su obra. Como afirma Berlin (2000) la fama de Herder se debe a que es el padre de las ideas, estrechamente relacionadas entre sí, de nacionalismo, historicismo y VOLGEIST, y a que es uno de los representantes de la revuelta romántica contra el clasicismo, el racionalismo y la fe en la omnipotencia del método científico; en definitiva, a que es el mejor adversario de los *philosophes* franceses y sus discípulos alemanes (p.191).

Carlton Hayes en su artículo titulado *Contributions of Herder to the doctrine of nationalism* coloca a Herder no solamente como hijo del siglo dieciocho, sino también lo coloca como el padre del siglo diecinueve.

*With such a background, Herder was not only a child of the eighteenth century but also a father of the nineteenth century. In the most famous of his writings he says that " Patriotism and Enlightenment are the two poles round which all the moral culture of mankind revolves ", and here speaks a voice from two centuries. Its " Enlightenment" is the conventional enlightenment of the eighteenth century, but its " Patriotism " is not the eighteenth-century plaster replica of antique city patriotism; it is the brand-new marble statue of the national patriotism which is the idol of the nineteenth century.*⁶ (Hayes, 1927, p.721)

Dentro del debate eurocentrismo vs nacionalismo, relaciones jurídicas vs relaciones biológico-sentimentales, Estado vs Pueblo, linealidad racionalidad y progreso histórico vs progreso multiforme y providencial, que son las discrepancias que en una primera medida se dan de las filosofías especulativas de la historia en Kant y Herder, se encuentran la dicotomía de las dos grandes apuestas filosóficas, políticas y sociales de nuestro tiempo. De ahí, se

⁶ La traducción de los artículos es propia, dicho sea de paso agradezco la revisión, los comentarios y sobre todo la paciencia para la realización de éstas a Andrea Carolina Daniels Licenciada en Lenguas Modernas de la Pontificia Universidad Javeriana. Para la citación textual de los artículos se hará en el idioma original y a pie de página colocaré la respectiva traducción.

Con tal formación y antecedentes Herder no fue solamente el hijo del siglo dieciocho, sino también el padre del siglo diecinueve. En su más famoso escrito él manifiesta que “toda la cultura moral de la humanidad gira alrededor de dos polos: el patriotismo y la iluminación”, y aquí habla una voz de dos siglos. Su “iluminación” es la iluminación convencional del siglo dieciocho pero su “patriotismo” no es una réplica en yeso del patriotismo de la ciudad antigua del siglo dieciocho; es una estatua en mármol completamente nueva del patriotismo nacional, el cual es el ídolo del siglo diecinueve.

puede entrever que la controversia sostenida entre Kant y Herder es un punto de partida para comprender las actuales apuestas multi-inter-trans-culturales en contraste con el discurso universalista. Según la posición que se tome se puede estar en el bando kantiano o herderiano. Por ejemplo, el debate más reciente fue en la segunda mitad del siglo XX entre la habermasiana teoría de la acción comunicativa (universalista) y posmodernos, neopragmáticos y comunitaristas (particularistas).

4.3 Método crítico frente a método poético

Algunas de las divergencias que encuentran los especialistas en las filosofías especulativas de la historia de Kant y Herder son: la famosa fundamentación trascendental kantiana y la mimesis analógica utilizada por Herder. Goncal Mayos Solsona, en su detallado análisis de la polémica entre Kant y Herder a la luz de la ilustración y el romanticismo lo advierte de esta manera:

La posición en cuanto el método se refiere, radica, entre la sistematicidad frente a la sugerencia. Kant opta por un estilo de reflexión y exposición lógico y sistemático, se basa en la evaluación atenta de las posibilidades y facultades humanas, así como la estricta delimitación de las afirmaciones o discursos rigurosos, además siempre distinguiendo los distintos ámbitos y peculiares características: fenoménico, nouménico, cognoscitivo o teórico, práctico o moral, a priori, a posteriori, puro, empírico, etc. Herder, en cambio, manifiesta un estilo entusiasta, metafórico e inclinado a todas las figuras retóricas. (Mayos, Solsona, 2004, p.67)

Es clara la diferencia entre los estilos y métodos de filosofar de dichos autores. Herder se apoya de forma recurrente en el uso de metáforas para sus dilucidaciones filosóficas, por

ejemplo, compara el desenvolvimiento de la historia con un gran cedro donde todas las ramas tienen un origen común:

Los primeros lazos de la humanidad se deshicieron, pues, en el origen; o mejor, ¿cómo hubiesen podido convertirse esos hilos tan finos y cortos entonces en los fuertes lazos a falta de los cuales la especie humana sigue disolviéndose todavía hoy, después de milenios de formación, y ellos tan solo por debilitarlos? No, con trémulo gozo estoy allí, ante el sagrado cedro de un padre del mundo. En derredor suyo se levantan ya centenares de jóvenes árboles en flor, bello bosque de la posteridad, de la immortalización. Pero ahí que el viejo cedro sigue floreciendo; sus raíces se extienden en un amplio radio, y sostiene el joven bosque entero con la savia y la fuerza que extrae de su raíz. (Herder, 1982, p. 277)

Johan Eduard Erdman, historiador de la filosofía y filósofo de la religión (1866), advierte que la personalidad herderiana fue más sugestiva que académica, y que como filósofo era demasiado poeta, y como poeta demasiado filósofo (p.297). Es claro que la escritura de Herder no es técnica pero si muy abundante en alegorías y ejemplos y aunque pareciese poco sistemática y causal, en ella se encuentran contribuciones importantes al pensamiento cultural e incluso al pensamiento político. Sus escritos están contenidos por innumerables cartas personales, ensayos, tratados, diálogos, sermones, epístolas, poemas, discursos y reseñas de libros. Estos textos son un gran entramado de conocimiento que va desde la historia universal y la teoría estética hasta la poesía hebrea, fuentes del Nuevo Testamento, el origen del lenguaje, la arqueología septentrional, la educación contemporánea, la literatura moderna alemana y los vuelos líricos en prosa y verso.

Hayden White (1928) historiador y filósofo estadounidense en su texto *Metahistoria la imaginación histórica del siglo XIX* intenta analizar algunas historias y filosofías de la historia a la luz de una estructura verbal como lo es el discurso, de la misma manera examina

como el discurso de la narración histórica contiene una naturaleza poética y lingüística, en el apartado que le dedica a Herder afirma que el pensamiento de éste es:

“mítico” porque intenta escapar de la metonimia y su consecuencia irónica recurriendo al tipo más básico de explicación y representación, a la base misma de la comprensión mítica, la metáfora ingenua, pero el pensamiento de Herder no es “ingenuo”; está conscientemente dirigido hacia la recuperación de la individualidad del suceso en su unicidad, particularidad y concreción en conjuntos discretos de identificaciones metafóricas. Así, puede decirse que el pensamiento de Herder empezó con una visión del campo histórico como un conjunto efectivamente infinito de hechos particulares, cuyos orígenes o causas se suponían totalmente incognoscibles por la razón, y por lo tanto milagrosos, y cuya totalidad parecía para él como un palpitante y agitado océano de acontecimientos en apariencia causales. Pero Herder no podía quedarse con el mero entrenamiento de esa forma azarosa como realidad última, por razones religiosas o metafísicas, insistió en que ese campo de acontecimientos tenía una base o propósito ontológicamente anterior y superior en lo espiritual, un propósito que le aseguraba la unidad, la integración y la armonización últimas de las partes del conjunto.(White, 2014, p. 75)

Siguiendo la argumentación de White, Herder con su estilo irónico y alegórico con el que buscaba un principio en virtud del cual podía justificarse esa intimación de armonía e integración del entramado histórico, pero de manera que evitara una especificación en términos meramente físicos o causales. Según White (2014), Herder se contentó con descubrimientos de coherencias formales limitadas entre las individualidades que concebía como habitantes del campo histórico tal como es inmediatamente dado; es decir, con la comprensión de los que podrían llamarse universales putativamente concretos, que no son otra cosa que las especies y géneros de acontecimientos que se encuentran en el campo histórico, tratados como individualidades concretas en sí mismas: naciones, pueblos, culturas.

Mayos Solsona refiere una de las dificultades para entender el pensamiento herderiano, Herder se caracteriza por pensar y escribir polemizando y que de allí proviene su ambigüedad

y contrariedad en su pensamiento. El filósofo romántico no solo debate con Kant, sino también lo hace con figuras como Haman, Lessing, Mendelssohn y Voltaire entre otros. En palabras de Mayos Solsona:

Se trata de una cuestión difícil, pues la totalidad de los estudiosos, en un momento u otro, enfatizan el complejo entrecruzamiento de ideas típico del pensamiento Herderiano que acaba convirtiéndolo en un laberinto. Incluso bastantes de ellos manifiestan sus dudas sobre la coherencia interna total de la obra de Herder [...] como afirma Rouché, Herder pensaba casi exclusivamente por reacción en contra de adversarios, y como éstos eran muy diferentes entre sí, le fue necesario contradecirse para contradecir a otros. (Mayos, 2004, p. 82- 83)

Cuando Kant recensione las primeras partes de las *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* de Herder advertirá su falta de sistematicidad, el uso recurrente de analogías donde predominan más que los razonamientos lógicos, los sentimientos y las emociones.

El espíritu de nuestro ingenioso y sugestivo autor evidencia en este escrito su ya reconocida originalidad. Por tanto, no cabe juzgarlo conforme a los patrones habituales, tal y como ocurre con muchos otros escritos salidos de su pluma. Es como si su genio no acumulara las ideas del vasto campo de las ciencias y de las artes para enriquecerlas con otras dignas de ser comunicadas, sino que las “metamorfoseara” (tomando prestada su propia expresión) en su específico modo de pensar según una determinada ley de asimilación muy peculiar, razón por la cual sus ideas se diferencian notablemente de aquellas mediante las que se sustentan y engrandecen otras almas y se hacen menos susceptibles de ser comunicadas. (Kant, 2013, p. 129)

Herder por su parte, tildando el modelo kantiano como metafísico, mediante el recurso estilístico de alegorías, pretende rescatar la diversidad de las diferentes formas de vida, su sentido de identidad, para Cassirer la crítica herderiana al modelo kantiano residía en que:

Toda generalización abstracta es, por tanto, impotente con respecto a la historia, y ninguna norma genérica ni universal puede comprender su riqueza. Cada condición humana tiene su condición particular; cada fase individual de la historia tiene su validez y su necesidad inmanente”.(Cassirer, 1943, p. 231)

El método trascendental kantiano es mucho más conocido, caracterizado por su rigurosidad y por su coherencia tanto el uso teórico como práctico de la razón, aquí algunas de las características del método kantiano

El método puede describirse como un método de aislamiento e integración. A diferencia de la matemática, que pone al comienzo las definiciones, los axiomas y los principios y deduce de ellos los demás conocimientos, la filosofía empieza por proponerse, como asunto de su investigación, algún concepto que se presente oscuro y confuso. Su primera operación no es definirlo, sino de aislar dentro de ese concepto oscuro y confuso algún elemento que pueda ser llevado a claridad y distinción. Por tratarse de un elemento, es decir, de una parte de algo mayor, ese elemento remitirá a otros que están en necesaria conexión con él. Estos elementos nuevos no se introducen de manera caprichosa, sino que tienen una relación necesaria con el elemento estudiado primeramente, ya sea por ser condiciones de éste, o porque de alguna otra manera resulten necesarios para el análisis. Será oportuno, entonces llevar claridad y distinción también a los elementos nuevos e integrarlos con el primero. Se obtienen de esa manera síntesis cada vez más complejas, entonces se puede dar al final una definición del concepto estudiado. (Caimi, 2011, p.22)

El uso del método de mimesis analógica no es mucho menor respecto al sistema crítico trascendental, a su manera, Herder, intenta encontrar una unidad y congruencia entre lo providencial y lo natural, lo uno y lo múltiple, sentimiento sensaciones y razón, Toda esa mirada holística de la realidad nos permite encontrar planteamientos sugestivos tratados de una manera distinta, la filosofía herderiana una conjunción entre los planteamientos del Herder poeta, teólogo, filósofo, crítico literario, historiador, y entusiasta por la biología de su tiempo son claras muestras de que es un autor fuera del canon filosófico que vale la pena volver hacia él, porque permite entender no solo un conflicto dentro de la misma época en la

que vivió sino que da pautas para entender esas tensiones que aún existen en la actualidad. Más aún, en Herder es posible encontrar un intento por estructurar un sistema que recogiera una ciencia unificada de todo conocimiento inteligible.

4.3 Historia universal frente a historias particulares

Aparte del método, los estudiosos de la controversia de Kant y Herder advierten de forma unísona algunos desacuerdos que se pueden establecer entre sus filosofías especulativas de la historia. Por el hecho de que, ambos representan dos convicciones diferentes del devenir histórico. O los pueblos van todos hacia el mismo destino, como una forma de historia lineal en la que todos caminan en el mismo sentido, unos más avanzados que otros, pero todos hacia el mismo punto; o nos vamos con una historia multilineal, un entramado complejo de historias de relatos, de experiencias de los pueblos que conducen a distintos lugares, a distintos puntos. Kant considera que el ideal de progreso es la idea universal que moviliza la historia y la hace igualmente universal, total y única. Contrario a esta postura, Herder comprende la historia como elaboración particular, pues considera que no hay un destino universal.

Como afirma Roberto Rodríguez Aramayo (2013), Kant nunca elaboró nada parecido a una Crítica de la razón histórica. Sin embargo, no quiere decir que la historia esté por fuera del sistema crítico, por el contrario, la historia para Kant, es el terreno de la realización de razón práctica y por ende, debe ser objeto de la reflexión trascendental, entendida ésta como la dilucidación de las condiciones de posibilidad a priori de la historia pues es el escenario de la realización de la libertad humana. Los textos que propiamente dedica Kant a la dilucidación de una historia filosófica, del devenir político y la fundamentación del derecho, son textos del Kant maduro entre los que se encuentran *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* (1784) *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la ilustración?* (1784) *Teoría y práctica*

en torno al tópico “eso vale para la teoría pero no sirve para la práctica” (1793) Hacia la paz perpetua (1795) La metafísica de las costumbres y El conflicto de las facultades ambas publicadas en (1797).

No sobra advertir que a diferencia de Herder, la expresión “filosofía de la historia” no es utilizada por Kant, quien prefiere emplear el giro “historia filosófica” para bautizar su designio de edificar una historia de acuerdo con el plan de la razón. Educación pública para el uso de la libertad y coerción jurídica ante los abusos de la libertad, son las herramientas que concibe Kant para orientar la historia hacia la construcción de un orden republicano ampliado a la paz cosmopolita entre las naciones. Si la idea del contrato social había implicado en el interior de cada pueblo domeñar las voluntades particulares para someterlas a la voluntad general del Estado, en el escenario internacional significaba reprimir los impulsos bélicos del patriotismo a favor de la fraternidad entre todos los hombres como ciudadanos del mundo.

En el principio quinto de idea de una historia universal en sentido cosmopolita Kant escribe:

El problema mayor del género humano, a cuya solución le constriñe la Naturaleza, consiste en llegar a una SOCIEDAD CIVIL que administre el derecho en general. Como sólo en sociedad, y en una sociedad que compagine la máxima libertad, [...] una sociedad en que se encuentre unida la máxima libertad bajo leyes exteriores con el poder irresistible, es decir, una constitución civil perfectamente justa, constituye la tarea suprema que la Naturaleza ha asignado a la especie humana, porque ella no puede alcanzar el logro de sus otras intenciones con respecto a nuestra especie más que con la solución y cumplimiento de esta tarea. (Kant, 2013, p. 49)

Kant percibía que el fluir de las cosas humanas, no parecía tener, visto desde la superficie, ningún sentido y que la historia semejaba un desfile constante de guerras y crueldades. Sin embargo, se preguntaba si existía un movimiento regular de la historia, de modo que lo que

parecía caótico desde el punto de vista de un solo individuo, no revelaba, con todo, una evolución lenta y gradual a largo plazo. Así pues, Kant sugería que la historia tendría un punto final, es decir, que poseía un propósito final implícito en las capacidades del hombre y que hacía inteligible toda la historia. Este punto era la realización de la libertad humana. La pregunta que una historia universal debía contestar, era la de sí, tomando en cuenta todas las sociedades y todas las épocas, no existía una razón global conjunta para esperar un progreso humano general.

No hay otra salida para el filósofo, ya que no puede suponer la existencia de ningún propósito racional propio en los hombres y en todo su juego, que tratar de descubrir en este curso contradictorio de las cosas humanas alguna intención de la Naturaleza; para que, valiéndose de ella, le sea posible trazar una historia de criaturas semejantes, que proceden sin ningún plan propio, conforme, sin embargo, a un determinado plan de la Naturaleza. (Kant, 2013, p. 41)

En Kant surge la necesidad de un nuevo Kepler o un nuevo Newton que pudiera explicar las leyes universales de la evolución histórica humana, que emprendiera la tarea de escribir un ensayo filosófico sobre la historia; algo así como: la fundamentación *a priori* de la historia, la cual debería ser corroborada por la historia empírica. Aunque esta temática no resulte tan clara y de forma común se entrelace con la fundamentación de la moral, sería un interesante derrotero de investigación.

En cuanto a Herder se refiere, su investigación minuciosa en relación con la génesis natural, geográfica, mitológica del espíritu de cada pueblo (Volksgeist) lo lleva a extremar en cambio su sensibilidad hacia las particularidades históricas de cada cultura. La teleología racional del devenir histórico también se persigue en su reflexión filosófica, pero no según el hilo maestro de una historia universal que se sobrepone a la pluralidad de las experiencias históricas de cada pueblo, sino encarnada precisamente en las múltiples formas de vidas históricas en que se ha desplegado la plural experiencia de los seres humanos, de esta manera,

Heder (1959) plantea que “Como la gran madre no podía o no deseaba crear en nuestra tierra una cosa eternamente uniforme, no tenía otro recurso que fomentar la más enorme diversidad y crear al hombre de tal material que soportara tamaña diversidad (p.27).

La preocupación herderiana, es pues, sin negar la unidad de fondo, atender de manera privilegiada la diversidad, la heterogeneidad contenida tanto en la humanidad como en la naturaleza y la historia. La diversidad humana reside sobre todo en las distintas tradiciones culturales y nacionales producto de la posición geográfica, la diversidad lingüística su desarrollo histórico y sobre todo lo que se denomina como espíritu del pueblo.

Marion Heinz, filósofa alemana, exégeta de la filosofía de la ilustración europea, pone en manifiesto las posturas de Kant y Herder en torno a sus conceptos de cultura; y muestra que temas como el relativismo y el universalismo cultural, tan debatidos hoy, tiene un antecedente en la controversia suscitada en la última década del siglo XVIII entre los ya mencionados pensadores alemanes.

Los partidarios de un particularismo cultural critican los valores clásicos de la modernidad europea ilustrada, como lo son razón, identidad, y universalidad. De ahí que, Heinz (1999) vea los alcances y los límites de la superposición de la uno sobre la otra al mencionar que la afirmación del pluralismo amenaza con convertirse en relativismo indiferente, mientras la afirmación del universalismo parece estar al servicio de la justificación de una uniformidad impuesta mediante relaciones de dominación (p. 120).

Al indicar lo anterior, Heinz evidencia que dentro de la filosofía de la ilustración del siglo XVIII ya existía esta tensión ejemplificada en las diferenciadas visiones de cultura entre Kant y Herder. Para la especialista, la teoría de la cultura en Herder, tiene como punto central su idea de humanidad, en la cual se desarrollan un grupo de culturas determinadas históricamente y geográficamente en palabras de Heinz:

Para la teoría de la cultura de Herder es determinante la idea de que la humanidad se realiza en el espacio y en el tiempo en una pluralidad de formas, en los pueblos; por pueblos entiende Herder las colectividades históricamente unidas por lengua y tradición común, a las cuales se reconoce el status de una especie de individuos vivientes'. Aunque Herder utiliza el término cultura -hasta donde yo lo comprendo- sólo en singular, sin duda está usando "cultura" en sentido objetivo. (Heinz, 1999, p. 121)

Ahora bien, Heinz va más allá e indica que Herder se aparta del concepto normativo de cultura de la ilustración, tomando partida por una concepción que caracteriza la cultura como naturaleza del hombre en cuanto tal, en este sentido, Herder fundamenta la idea de una pluralidad necesaria de culturas como un diseño de formación que precede a los individuos. En cambio para Kant:

El hombre como tal no es ya un ser cultivado; el estado de cultura es más bien algo diferente del estado de naturaleza bruta, tanto desde el punto de vista de la filosofía de la historia, como desde el de la antropología. La cultura es definida por Kant así: "La producción de la aptitud de un ser racional para fines cualesquiera en general (por consiguiente, en su libertad), es la cultura". (Heinz, 1999, p. 123)

En suma, para Heinz las diferencias entre las teorías de la cultura entre Kant y Herder son dos: la primera es que para Herder el hombre es como tal cultivado, mientras Kant diferencia entre un estado de cultivo vasto y uno elevado. Y segundo, para Herder es fundamental la idea de la pluralidad necesaria y de la equivalencia en principio de las culturas, mientras para Kant la idea de la variedad de culturas no juega ningún papel. Para Herder como para Kant el concepto de cultura como tal es formal; mientras Herder, partiendo de un concepto formal, procura hacer comprensible la necesidad de diversas conformaciones materiales, para Kant permanecen fuera de consideración estas diferenciaciones materiales; por el contrario, para él son relevantes de nuevo aquellas diferencias formales, ya analizadas, en el concepto de cultura, que caracterizan la forma y modo del uso de la razón.

La visión normativa de Kant sobre la cultura, que no convierte en valor el factum de la inserción geográfica y temporal, sino apela a la formación estética, educativa y jurídica de una humanidad basada en la convivencia pacífica de las libertades de todos y cada uno de los seres humanos. Y ello sin perjuicio de sus estratificaciones estamentarias, divisiones culturales, oposiciones ideológicas, pero también sin cuidado de ellas, de donde el círculo hermenéutico entre multiculturalismo romántico y transculturalismo ilustrado seguiría sin solución de continuidad.

Leonardo Tovar encuentra la diferencia en cuanto a las cuestiones de naturaleza entre Kant y Herder:

Frente a la naturaleza, la alternativa ilustrada de Kant consiste en diseñarla según la planeación crítica de la racionalidad, que desde el uso crítico de la razón implica concebirla como el orden causal de los fenómenos susceptible del conocimiento científico, y desde el uso práctico de la razón significa postularla teleológicamente como “idónea” para la realización de la libertad humana. A contrapelo de dicha racionalización de la naturaleza y su inherente dualismo entre razón teórica y razón práctica, Herder propone una naturalización de la razón humana, que al establecer los nexos entre la evolución natural (historia natural) y la historia humana (historia cultural) puede revelar la variedad de formas naturales y culturales que adopta el devenir natural y humano, en contra de escisiones ontológicas y absolutismos metodológicos. (Tovar, 2013, p. 4)

Para Solsona otra diferencia radica en la oposición Eurocentrismo nacionalismo:

Mientras Kant culmina la ilustración, definiendo un ideal de cosmopolitismo político- cultural (que unifica claramente la humanidad) si bien construido y mediatizado por la esencial autonomía de la razón personal que es la base de toda la responsabilidad y la moralidad. Herder anticipa, la deriva hacia el Romanticismo y el Historicismo, y se define como un amante de las diferencias culturales humanas. Por tanto, Kant propone una filosofía de la historia marcada y definida por unidad, la linealidad la pauta uniforme e ideal, común a todos los pueblos, culturas y épocas por encima de toda especificidad, diversidad o incommensurabilidad humana. Tiende a considerar las diferencias humanas como accidentales

y accesorias dentro del proceso unitario de la historia. Herder, en cambio, propone una pauta histórica compleja, no lineal y no uniforme. Pues, para él, los acontecimientos históricos al estar determinados por un espacio y tiempo concretos son irreducibles entre sí.(Solsona, 2003, p. 76)

En este sentido, y siguiendo la argumentación de Solsona, Herder se levantó en contra del espíritu ilustrado, colocando la religiosidad por encima del ateísmo, el nacionalismo por encima del cosmopolitismo, la Edad Media por encima de la ilustración, la literatura no se escapa de la crítica herderiana al añorar la poesía sobria firme y heroicas sobre la poesía amanerada y fría propia de la razón.

4.4 Cosmopolitismo frente a nacionalismo

Dentro de las diferencias que se suelen indicar entre las filosofías entre Kant y Herder, la oposición entre cosmopolitismo y nacionalismo es considerada como irreconciliable. Tal oposición puede ser matizada, pues mientras que Kant aboga por un ideal unitario la humanidad que resalta lo común y prescinde de las diversidades, Herder se esfuerza por llegar a lo común desde y reconociendo la diversidad que tiene la humanidad. Y no solo eso sino también reconoce y valora las riquezas de las sociedades humanas, no limitante ni privilegiando ninguna de ellas como la única universal. Como ya se indicó en líneas anteriores, el nacionalismo herderiano no puede catalogarse como particularista porque no existe una reducción de la sociedad en componentes atómicos sino es la reivindicación de la riqueza y la diversidad propia de la humanidad.

Por su parte, Kant con su apuesta universalista cosmopolita no renuncia al individualismo y, al contrario, se constituye a partir de los individuos aislados entendidos cada uno halando para su fin. Rodríguez Aramayo asimila esta posición a la propuesta desde el ámbito económico de Adam Smith. En palabras de Rodríguez Aramayo:

Se diría que una suerte de mano invisible, como la mentada por Adam Smith en *La riqueza de las naciones*, gestionaría nuestro antagonismo y sabría rentabilizar nuestras tendencias e inclinaciones egoístas para ponerlas al servicio de una coactiva convivencia, incluso en un pueblo cuyos ciudadanos fueran auténticos demonios que no quieren saber nada de la moralidad. Esa mano invisible cuenta con muchos alias en Kant, a quien le resulta indiferente apodarla Naturaleza, Providencia o Destino. Al remedar la enrevesada estructura de los protocolos diplomáticos destinados a sellar efímeramente algún armisticio, Kant, en su ensayo sobre la paz perpetua, convierte sus capítulos en artículos preliminares y definitivos, apéndices y suplementos, permitiéndose también la ironía de allegar una garantía para conseguir esa paz perpetua que da título a su texto. (Aramayo. *Devenir politicco en Kant*)

Siguiendo el hilo argumentativo, el cosmopolitismo kantiano se basa esencialmente en extender a las relaciones entre los Estados de los mismos condicionamientos con que ha pensado la necesidad de los individuos humanos a entrar en el estado civil y a respetarlo y aceptarlo, consignado en el séptimo principio de Idea *El establecimiento de una constitución civil depende, a su vez, del problema de una legal relación exterior de los Estados*.

Los estados actúan de manera similar a los individuos humanos, por motivos egoístas, pero vuelve y sale a colación el concepto de insociable sociabilidad que también funciona para los estados pues se debe constreñir a un orden legal internacional.

En este sentido, Kant culmina la ilustración, definiendo un ideal de cosmopolitismo político, cimentado en la autonomía de la voluntad que es la base de toda responsabilidad. En cambio, Herder anticipa la corriente romántica venidera y el historicismo rescatando las diversidades nacionales y culturales humanas; un nacionalista identificado con el espíritu de su pueblo y un devoto que ve, en la diversidad de la vida, la señal de la grandiosidad de la creación divina.

El universalismo típico de la ilustración del que es abanderado Kant, lo lleva a concentrar el núcleo de su filosofía práctica en la necesidad del camino humano hacia una sociedad cosmopolita que garantice la libertad, justicia y paz tanto en el interior de los Estados como en sus relaciones internacionales. Así pues, en Kant se ve claramente marcada y definida por la unidad, linealidad, la pauta uniforme, común a todos los pueblos y culturas, porque para el filósofo de Königsberg para la unidad de la humanidad predomina por encima de los pueblos culturas y épocas, tendiendo a ver las diferencias como accidentales dentro del proceso histórico unitario.

A su turno, Herder propone un desenvolvimiento de las culturas y las naciones complejo, pues para éste los acontecimientos históricos al estar determinados por un tiempo espacio concretos son irreductibles entre sí. Todas las culturas son igualmente necesarias y realizan a su manera el fin de la humanidad y el designio establecido por la providencia divina, en consecuencia, no puede evaluarse una cultura pueblo nación o periodo histórico exclusivamente bajo un plan único y lineal.,

Como acertadamente lo consigna Marion Heinz en su reconstrucción de la polémica entre Herder y Kant en torno a la cultura, lo que se debate en el fondo es el problema de los alcances del universalismo ilustrado y los límites del particularismo romántico: “La afirmación del pluralismo amenaza con convertirse en relativismo indiferente, mientras la afirmación del universalismo parece estar al servicio de la justificación de una uniformidad impuesta mediante relaciones de dominación. Formulado de otra manera: o todas las culturas son equivalentes y entonces ya no hay más criterios transculturales de juicio y valoración, o se conservan tales criterios y se postula con ello indirectamente la superioridad de aquella cultura que los ha formulado, lo cual significa que, bajo cuerda, se universaliza lo particular” (Heinz, 1999; 120). Como se señaló al inicio, las sensibilidades de partida marcan qué alternativa elija uno, pues como señaló Fichte, quien por cierto acusa la influencia de ambas

vertientes de la Modernidad, se filosofa de acuerdo con quien uno es. Lejos de soluciones unilaterales se estima necesario preservar la tensión de partida en el dilema consignado por Heinz, de manera que universalismo y particularismo se controlen mutuamente.

Frente a un universalismo absolutizado que absorbe las diferencias, la sensibilidad hermenéutica con la pluralidad de los lenguajes humanos aprendida con Herder, puede ayudarnos a una estimación positiva de todos y cada uno de los seres humanos y de los pueblos históricos, ocultos a veces bajo las fórmulas abstractas de “la humanidad” y los “derechos humanos”. Pero recíprocamente, como antídoto contra la exacerbación de la pertenencia religiosa, étnica, cultural, bien vale la pena cultivar las virtudes de la libre argumentación, según la enseñanza kantiana del uso público de la razón. Por supuesto, no hay fórmulas determinantes para resolver sumariamente el problema, así que estamos llamados al ejercicio creativo del juicio reflexionante, según también Kant nos enseñó.

Más siendo así que la razón humana insiste siempre en hallar la unidad en medio de la multiplicidad y que el intelecto divino, su modelo, supo, conciliar en todas partes la infinita variedad con la uniformidad, no es lícito volver del inmenso reino de las transformaciones a la más simple de las afirmaciones: Los hombres en toda la tierra constituyen una sola especie.

Conclusión

A modo de conclusión, el proto-romántico Herder ofrece una visión alternativa al universalismo ilustrado kantiano desde la visión de un nacionalismo pluralista. El nacionalismo de Herder está al servicio de una visión pluralista de la historia de la política, dejando en claro que aunque Herder no lideró una teoría propia acerca de las naciones, si sentó las bases para que surgieran doctrinas que trataran dicha teoría. Es decir, Herder realizó algunas aproximaciones generalizadas al concepto de nacionalismo, en el cual involucra la diversidad de los pueblos, el progreso como medio de desarrollo de la naturaleza humana y por último el hecho de que la humanidad se desenvuelve en un determinado espacio y tiempo en conjunto con variedad. Sin embargo, como producto de la revisión documental, se encontró que la aproximación al concepto de nación provisto por Herder, se basa en dos modelos. El primero es el organicista, que trata de la pertenencia de individuos oriundos de un determinado territorio teniendo en cuenta la naturalización de la razón humana. Por otro lado, el segundo modelo parte de lo filológico que se expresa en el lenguaje y manifestaciones propias de un pueblo.

En cualquier caso, el nacionalismo herderiano no se puede confundir con un nacionalismo etnocéntrico como el de los fascismos. El nacionalismo herderiano es una alternativa al universalismo pero de carácter pluralista. Una alternativa al kantismo pero no tan diferente. Además, la nación para Herder es algo más allá de lo jurídico y político, es decir, trasciende las fronteras político-jurídicas para relacionarse con la tradición, el lenguaje y la cultura, desde la concepción de que las naciones son una analogía de las plantas y por ende necesitan proveerse de diferentes recursos para sobrevivir.

Un primer vistazo, colocaría en divergencia el cosmopolitismo y el nacionalismo generalizado, colocando a Kant como universalista y a Herder individualista. Sin

embargo, expusimos las razones por las cuales no es cierta tal oposición, sino que mientras Kant aboga por un ideal unitario de la humanidad que resalta lo común y prescinde de las diversidades mientras que su discípulo encuadra dentro de su categoría de humanidad la diversidad. Dicho de otro modo, Herder se esfuerza por llegar a lo común desde y reconociendo la diversidad que se contiene en la humanidad.

Kant se centra en lo que juzga el rasgo más esencial de lo humano, que en su simplicidad ya da el sentido básico de su ideal social. Herder, en cambio, se esfuerza por reconocer y valorar la riqueza de las sociedades humanas, no queriendo limitarse ni privilegiar ninguna de ellas. De esta manera, antes que por la contraposición entre universalismo e individualismo, hay que interpretar la apuesta kantiana por el cosmopolitismo y la herderiana por el nacionalismo como no excluyentes. Como se indicó, el nacionalismo en Herder no reduce la sociedad a sus componentes atómicos, sino es la manera de reconocer la riqueza y la diversidad humana. A su turno, el cosmopolitismo no renuncia al individualismo y al contrario, se construye a partir de los individuos aislados (sociable insociabilidad del hombre).

Ahora bien, en cuanto al concepto de Estado por parte de Immanuel Kant, se basa rotundamente en la ley y su implicación en la sociedad civil en busca de la paz. De esta manera, para Immanuel Kant, Estado significa la relación entre las masas y la ley mediante la distribución del poder que convierte a dichas en masa en pueblo y posibilita alcanzar la libertad, la justicia y la paz. De este modo, el universalismo Kantiano no es contradictorio sino complementario a la visión nacionalista de Herder.

Como se evidenció a lo largo del documento, Kant es partidario de un cosmopolitismo hasta el punto de ser uno de los primeros defensores de la necesidad y legitimidad de una sociedad de naciones que administre el derecho internacional, considerándose un antecedente de la Or-

ganización de Naciones Unidas. A su turno, Herder coloca la noción de nación y nacionalismo.

Finalmente, a modo personal, en este momento apostamos por una mediación entre el nacionalismo político y cultural que supone una verdadera opción al nacionalismo, pues la visión de Herder es integradora y no particularista como muchos lo tildan. Herder reconoce la diferencia pero no justificaría la eliminación del otro que no es igual a mí. Por ende también las lecturas que colocan a Herder como un teórico que justificaría fascismos estarían simplemente errados.

La historia de la filosofía en ocasiones no es justa, pues relega a grandes pensadores a un segundo plano. Sin embargo, las obras de estos intelectuales que no hacen parte de la corriente principal están ahí, para que algún lector vislumbre alguna grandeza y vigencia para así reivindicar su labor. A lo largo de estas páginas apuntalamos el pensamiento del poco conocido Herder un pensador intuitivo, con un gran espíritu creador, de hábil sagacidad en el hallazgo de analogías, que le interesó la diversidad, las costumbres y lo sagrado de cada pueblo cosa muy avanzada para su época y el maestro Kant que nos ofreció un pensamiento inagotable reconocido ya desde su tiempo, el prototipo de filósofo, sistemático riguroso que intentó la ardua tarea de fundamentar el conocimiento. Kant vs Herder, el debate continua.

Referencias bibliográficas

- Astrada**, Carlos. (2007). El pensamiento filosófico-histórico de Herder y su idea de humanidad. En: *Revista de Humanidades Universidad Nacional de la Plata*. VOL. XXX. 1945 PP. 21 – 36.
- Berlin**, Isaiah. (2000). *Vico y Herder. Dos estudios en la historia de la ideas*. Madrid: Tecnos.
- Betancourt**, William (2004) *El sentido de la ilustración para Kant*: En *Praxis filosófica*. No 18 Enero- Julio PP. 7-39.
- Biermann**, Juan. (2003). *Herder y la crítica a la ilustración: comentarios sobre filosofía de la historia para la educación de la humanidad*. En: *Revista Saga* (revista de estudiantes de filosofía) de la UNAL No 8 Julio- Noviembre PP. 123- 127.
- Bobbio**, Norberto. (1984). *Origen y Fundamentos del Poder Político*, Ciudad de México: Grijalbo
- Bobbio**, Norberto. (1993). *Liberalismo y democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Carlton** J. H. Hayes. (1927). Contributions of Herder to the Doctrine of Nationalism. *The American Historical Review*, 32(4), 719-736. doi:10.2307/1837852.
- Cassirer**, Ernst. (1993) *Filosofía de la ilustración*. España: Fondo de Cultura Económica.
- Catanzaro**, Gizela. (2010). *Derroteros de la Filosofía de la Historia de Herder a Hegel*. En: Instituto de investigaciones Gino Germani Facultad de Ciencias sociales Universidad de Buenos Aires.

- Contreras**, Francisco. (2004). *La filosofía de la historia de JOHANN G. HERDER*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Cuellar**, Oscar. (2002) J. G Herder *Filósofo de la Historia, Reaccionario e Innovador* En: Revista Casa del Tiempo de la Universidad Autónoma Metropolitana. Vol. 18 PP. 8- 18 .
- Figgis**, John (1982) *El derecho divino de los reyes*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Eggel**, D., Liebich, A., & Mancini-Griffoli, D. (2007). Was Herder a Nationalist? *The Review of Politics*, 69(1), 48–78. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/20452851>
- Gallego**, José Andrés (2004). *Sobre La Nación, La patria, El Nacionalismo y La Historia*. Madrid: Universidad San Dámaso.
- Gellner**, Ernest (2001). *Naciones y Nacionalismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Guérard**, Albert. (1938). *Herder's Spiritual Heritage: Nationalism, Romanticism, Democracy. The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 174, 1-8. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/1020510>
- Marx**, Carlos (1975). *Crítica a la Filosofía del Estado en Hegel*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Mayos Solsona**, Goncal. (2004). *Ilustración y Romanticismo: Introducción a la polémica entre Kant y Herder* España. Herder.
- Haman, Herder**, Kant, Lessing, Mendelssohn, Schiller, y Wieland. *¿Qué es la ilustración?* Estudio Preliminar y Trad. Agapito Maestre y José Romagosa (1993). Madrid: Tecnos.

Heinz, Marion "Teorías de la cultura de la Ilustración: Herder y Kant" Ideas y valores Bogotá, Universidad Nacional, (trad. Guillermo Hoyos Vásquez) Abril 1999, n° 109, pp. 119-133. Disponible en

<http://www.revista.unal.edu.co/index.php/idval/article/viewFile/21902/22869>.

Herder, J. G. (1938) *Werke in zwei Banden (Erster Band- Zweiter Band)* Múnich. Carl Hanser Verlag Munchen.

Herder, J. G. Obra selecta (1982) *Otra filosofía de la historia* (edición y traducción Pedro Ribas) Madrid: Alfaguara.

Herder, J. G. (2002) *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (edición y traducción Pedro Ribas) Madrid: Alfaguara.

Herder, J. G. (1959) *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. (Trad. José Rovira Armengol); Buenos Aires.

Herder, J. G (1981) "*Testimonio*" En: Revista Eco (monográfico sobre Kant, con motivo del bicentenario de la Crítica de la Razón Pura) mayo de 1981, N 235 Bogotá pp. 63.

Hernández, Augusto. (2008) *Las ideas políticas en la historia*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

Hobbes, Thomas. (1994) *Leviatan*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Hobsbawn, Eric. (2012) *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Libros de historia.

Kant, Immanuel. (2008) *Crítica de la Razón Pura*. (Trad. Estudio preliminar y notas Mario Caimi). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Kant, Immanuel. (2013). *Filosofía de la Historia*. Pról. Comp. Y Trad. Eugenio Ímaz. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Kant, Immanuel. (2013) *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, traducción Roberto Rodríguez Aramayo) En: ¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia (edición de Roberto Rodríguez Aramayo) Madrid: Alianza, 2013, pp. 95- 118.

Kant, Immanuel. (2013) *Recensiones sobre la obra de Herder “Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad (1785)*, en KANT, I ¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia (edición de Roberto Rodríguez Aramayo) Madrid: Alianza, 2013, pp. 119- 154.

Kant, Immanuel. (2005). *Correspondencia*. Pról. Edición y Trad. Mercedes Toverrejo. Zaragoza: Institución Fernando el católico.

Kuehn, Manfred. (2003). *Kant, una biografía*. Trad. Carmen Trevijano. Madrid: Colección las luces.

Linker, D. (2000). The Reluctant Pluralism of J. G. Herder. *The Review of Politics*, 62(2), 267-293. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/1408038>.

López, Virginia (2002) *Antropología e Historia en Johan Herder*. Madrid: Universidad Complutense.

Mugerza, Javier y Rodríguez Aramayo, Roberto. (Eds.). (1989) *Kant después de Kant*. Madrid: Tecnos.

Muñoz, Isidro Sepúlveda. (1996). *La Investigación del Nacionalismo: Evolución, temas y metodología*. Espacio, Tiempo y Forma, 9, 315-336.

Palti, Elías. (1997). *La metáfora de la vida. Herder, su filosofía de la historia, y la historia de un desencuentro*. Diánoia Vol. XLIII, No 43 pág. 95 – 104. Recuperado de http://dianoia.filosoficas.unam.mx/files/2513/6978/1044/DIA97_Palti.pdf.

Rodríguez Aramayo, R. (2013). *La política y su devenir histórico en el pensamiento de Kant*. Ideas y Valores, 62, 15-36. Recuperado de <http://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/42044/43772>

Rodríguez Aramayo, Roberto. (2013) *¿Qué es la ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Madrid: Alianza.

Schmidt, R. (1956). Cultural Nationalism in Herder. *Journal of the History of Ideas*, 17(3), 407-417. doi:10.2307/2707552.

Smith, Anthony (2000) *Nacionalismo y modernidad: un estudio critico de las teorías recientes sobre naciones y nacionalismo*. Madrid: Istmo.

Smith, Anthony. (2001) *Nacionalismo*. Madrid: Alianza.

Spencer, Vicky. (2007). *In Defense of Herder on Cultural Diversity and Interaction*. *The Review of Politics*, 69(1), 79–105. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/20452852>.

Taylor, Charles. (1990). *El multiculturalismo y “La política del reconocimiento”*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Tovar González, Leonardo. (2013). *De Topos y Nubes*. En work paper (inédito) Seminario Kant y los usos de la razón: (3) El uso público de la razón: historia, política y derecho. Ilustración y romanticismo: Kant y Herder.

Tovar González, Leonardo. (2013). "Historia de las ideas y pluralismo en América Latina". En: Colombia Cuadernos De Filosofía Latinoamericana ISSN: 0120-8462 ed.: Universidad Santo Tomás.

White, Hayden. (2014). *La Tradición Recibida: La Ilustración y el Problema de la conciencia Histórica*. En: Metahistoria la Imaginación Histórica en la Europa del siglo XIX. Ciudad de México. Fondo de Cultura Económica.

Weber, Max (1968) *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica. V. 1