



Johann Gottfried Herder

Escultura

collecció estètica & crítica

22

Escultura

Algunas observaciones sobre la forma
y la figura a partir del sueño plástico
de Pigmalión

Escultura

Algunas observaciones
sobre la forma y la figura
a partir del sueño plástico
de Pígalión

Introducción, traducción y notas de Vicente Jarque

 Johann Gottfried Herder

Colección *estètica & crítica*

Director de la colección:

Romà de la Calle



Esta publicación no puede ser reproducida, ni total ni parcialmente, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, ya sea fotomecánico, fotoquímico, electrónico, por fotocopia o por cualquier otro, sin el permiso previo de la editorial.

La edición de este volumen ha contado con la colaboración
de Jesús Martínez Guerricabeitia

© De la introducción, traducción y notas: Vicente Jarque, 2006

© De esta edición: Universitat de València, 2006

Producción editorial: Maite Simón

Diseño del interior y maquetación: Inmaculada Mesa

Corrección: Pau Viciano

Diseño de la cubierta: Manuel Lecuona

ISBN: 84-370-6346-9

Depósito legal: V-1355-2006

Impresión: GUADA Impresores, SL

INTRODUCCIÓN	9
Un pensamiento en tránsito	11
Filosofía de la historia	16
Crítica, poesía y mitología.....	20
Hacia la escultura	26
La <i>plástica</i> , la vista y el tacto	29
Sobre la presente edición	37

ESCULTURA

PRIMERA PARTE.....	41
SEGUNDA PARTE.....	59
TERCERA PARTE	87
CUARTA PARTE.....	109
QUINTA PARTE.....	125

INTRODUCCIÓN



UN PENSAMIENTO EN TRÁNSITO

Uno de los rasgos más patentes e iluminadores de cara a una comprensión preliminar del pensamiento de Herder viene dado, sin lugar a dudas, por su peculiar ubicación histórica entre el universo de la Ilustración y el de quienes pronto se erigirían en sus críticos más radicales –aunque no necesariamente los más lúcidos–, es decir, el universo de los románticos. Ya Nietzsche le veía en esa peculiar encrucijada en *El viajero y su sombra*. Según Nietzsche, Herder no fue «ni un gran pensador ni un gran inventor», pero, en cambio,

poseía en alto grado el olfato de lo que estaba por venir, veía y cosechaba las primicias de las estaciones más pronto que los demás, y éstos creían entonces que él era en efecto el que las había hecho nacer [...]; la inquietud de la primavera le agitaba –¡pero él no era la primavera!¹

Es curioso, pero típico en lo que respecta a Herder, que ochenta y cinco años después Isaiah Berlin, el gran liberal inglés, le describiese en términos análogos, pero exactamente opuestos: «Herder es en algún sentido un síntoma premonitorio, el albatros de antes de la tormenta

1. F. Nietzsche, *El viajero y su sombra*, #118.

que se acerca». ² ¿Era la próxima primavera, acaso el advenimiento del romanticismo, lo que le inquietaba y a su manera preconizaba? ¿O más bien lo que se husmeaba era una tempestad, y por cierto que de una clase muy distinta a la que se evocaba en el nombre del *Sturm und Drang*, el movimiento precursor del que fue protagonista principal? ¿O tal vez se trataba, en el fondo, de las dos cosas?

En cualquier caso, tanto Nietzsche como Berlin nos hablan de un filósofo, por así decir, esencialmente intempestivo, una figura crítica cuya singularidad no podía sino conducir a un pensamiento de especial complejidad que, unida a su resistencia a la formulación sistemática, le hizo vulnerable a toda clase de malentendidos, sobre todo los que, derivados de su asimilación al movimiento del *Sturm und Drang*, y sobre la base de sus apelaciones a la cultura del *Volk* como único ámbito de autenticidad, y sus invectivas contra la teoría del progreso, condujeron con el tiempo, cuando se le releyó a finales del siglo XIX, a una precipitada, simplificada y básicamente injusta atribución de una perspectiva nacionalista e irracionalista, fácilmente manipulable por intereses espurios que, en realidad, poco tenían que ver con el verdadero sentido de sus ideas. ³

Nacido en 1744 en Mohrungen, Prusia Oriental, hijo de un sacristán, de familia piadosa, por tanto, Herder inició su formación universitaria estudiando teología y filosofía en Königsberg. Allí tuvo la ocasión de asistir a las lecciones de Kant, con cuyo pensamiento mantendría unas complejas relaciones que le llevarían finalmente a un agrio debate. ⁴ Por

2. I. Berlin, «Herder and the Enlightenment» (1965), en *The Proper Study of Mankind. An Anthology of Essays*, Londres, Pimlico, 1998, p. 434.
3. La visión de Herder como un irracionalista enemigo de la Ilustración, en lugar de como un ilustrado autocrítico, procede de intérpretes como, por ejemplo, Dilthey. Por eso sorprende que, aún en nuestros días, pensadores tan alejados de aquel tardo-romanticismo como Alain Finkielkraut insistan en ofrecer esa imagen de Herder como un mero reaccionario defensor de la colectividad nacional y del «calor materno del prejuicio» (*La derrota del pensamiento*, Barcelona, Anagrama, 1987, pp. 10 ss.). Dicho esto, es preciso reconocer que, si no el espíritu, sí la letra de muchas formulaciones de Herder se prestan demasiado fácilmente a semejantes interpretaciones.
4. Herder estudió con Kant entre 1762 y 1764. Éste pudo haber sido quien le iniciase, por ejemplo, en el pensamiento de Rousseau y de Montesquieu, o en la ciencia natural de Buffon. No obstante, hay que recordar que Kant, por entonces joven, no había desarrollado todavía, ni de lejos, su filosofía crítica,

Introducción

otro lado, entre sus tempranos y más o menos permanentes influjos, es también inevitable citar el del exaltado Hamann, con toda su carga de misticismo y de radical oposición al racionalismo ilustrado.⁵ Entre 1764 y 1776, este último el año en que, por mediación de Goethe (la tercera gran figura intelectual de entre las que marcaron su trayectoria), fue llamado a Weimar en calidad de *Generalsuperintendent*, ocupó diversos puestos de profesor en Riga y Bückenburg, y de preceptor privado al servicio de nobles alemanes. Es cierto que, una vez instalado en Weimar, sus lazos con Goethe terminaron por enfriarse, pero ello no fue óbice para que permaneciese allí hasta su muerte en 1803.⁶

Desde sus primeros escritos, y a pesar de sus colaboraciones tempranas con el círculo ilustrado de Nicolai,⁷ Herder se distinguió por su distancia frente a la versión más ortodoxa y racionalista de la *Aufklärung*.

a la que Herder habría de oponerse. Para ésta y otras noticias sobre los años de formación de Herder, cfr. Robert T. Clark, *Herder. His Life and Thought*, Berkeley/Los Ángeles, University of California Press, 1969, cap. I; sobre su «campana contra Kant», cfr. *ibid.*, cap. XII.

5. Johann Georg Hamann (1730-1788), el llamado «Mago del Norte», se erigiría, como es sabido, en una de las figuras más brillantes y respetadas de entre los opositores a la *Aufklärung*. Herder y él se conocieron en Königsberg, y siguieron manteniendo lazos e intercambiando correspondencia hasta el final. Hamann fue uno de los primeros en considerar el lenguaje como mucho más que una herramienta de comunicación, hasta el punto de identificar la poesía con el puro lenguaje originario. Aunque estas y otras ideas encontraron un claro eco en Herder, el influjo del místico Hamann en su obra no debería ser sobrevalorado. Cfr., a propósito, su *Aesthetica in nuce* (1762), en *Belleza y verdad. Sobre la estética entre la Ilustración y el Romanticismo*, Barcelona, Alba Editorial, 1999.
6. Sobre las relaciones entre Herder y Goethe, cfr. el testimonio de este último en *Poesía y verdad (De mi vida)*, Barcelona, Alba Editorial, 1999, libro 10). En cuanto a Schiller, el problema de Herder estribaba, por un lado, en sus discrepancias acerca de la filosofía de Kant, que Schiller abrazaba con fervor y que Herder combatía; y, por otro (y esto es algo que atañía también a Goethe), en su concepción tendencialmente universalista –pero también de un sesgo elitista– de la literatura y el arte, algo lejana respecto de las perspectivas nacionales y *popularistas* de Herder.
7. Friedrich Nicolai (1733-1811) fue la figura principal del círculo de ilustrados de Berlín, orientado en una dirección más práctica que la de la corriente wolffiana (cfr. *infra*, nota 10). De hecho, Nicolai sería más relevante por sus actividades organizativas y editoriales que por su propio pensamiento. Cfr. Clark, *op. cit.*, pp. 21 ss.

En realidad, sus postulados de orden epistemológico tenían que ver más con los del empirismo de Locke,⁸ y hasta con el sensualismo de Condillac,⁹ que con las derivaciones sistemáticas del racionalismo al estilo de Wolff.¹⁰ Por lo demás, esto no significa que Herder llegase a elaborar propiamente una teoría del conocimiento rigurosa y consistente. Lo que más se aproximaría a ello fue su tardía *Metakritik*, en donde se embarcaba (en alianza con Hamann) en una desigual polémica contra la *Crítica de la Razón Pura*, que Kant había publicado en 1781, y que, al fin y al cabo, no haría sino poner en evidencia las insuficiencias y los anacronismos que por entonces lastraban la epistemología de Herder.¹¹

De hecho, sus ideas sobre el conocimiento humano no las desarrollaría sino de una manera concreta, en función de contextos relacionados con la praxis, más que con la teoría pura. Por ejemplo, en el marco del programa pedagógico que formuló en el *Diario de mi viaje del año 1769*.¹² En este

8. John Locke (1658-1704), fundador del empirismo inglés, constituyó uno de los puntos de referencia de la concepción herderiana de la experiencia y de su oposición al racionalismo alemán. Tanto su negación de las ideas innatas, como su tesis sobre el origen de las ideas en las sensaciones podían conducir, por un lado, al relativismo historicista, y, por otro, al reconocimiento de la dependencia de razón respecto de los sentidos. En *Escultura*, en concreto, desempeña un papel particularmente importante su *Ensayo sobre el entendimiento humano*.
9. A Étienne Bonnot de Condillac (1714-1780) se le debe la formulación más radical y consistente, en el contexto francés, de las consecuencias sensualistas del empirismo. En el *Tratado de las sensaciones* (1754) desarrolla estas teorías al hilo de la suposición de una estatua como la de Pigmalión, que va cobrando vida a medida que adquiere cada uno de sus sentidos, partiendo del olfato. En ese texto considera al tacto como el «sentimiento fundamental».
10. Christian Wolff (1688-1754), discípulo y comentador de Leibniz, constituyó en su momento el más influyente referente del racionalismo sistemático en el marco de la Ilustración alemana, del que también se nutriría Kant, y antes de él Baumgarten.
11. Cfr. de nuevo Clark, *op. cit.*, cap. XII. Herder veía en la *Crítica de la Razón Pura* una especie de «pasatiempo verbal» [*Wortspielerei*]. En cualquier caso, sus planteamientos se mantenían también en el marco de los principios racionales (aunque no *racionalistas*) de la Ilustración.
12. Ésta y otras obras de Herder son hoy accesibles en castellano en la excelente edición de Pedro Ribas: J. G. Herder, *Obra selecta*, Madrid, Alfaguara, 1982 (pp. 23-131), a la que remitiremos aquí siempre que sea posible.

Introducción

hermoso texto, que no llega a constituir propiamente un diario, sino un conjunto de penetrantes reflexiones característicamente deslavazadas, Herder introduce un cuidadoso diseño de todo un plan de estudios fundado en el despertar de los sentidos del niño, en su experiencia inmediata, y en la estimulación de su innata capacidad de intervención en el mundo exterior y de intercomunicación con el entorno de la naturaleza. Propone enseñar «conocimientos vivos» en lugar de «meras explicaciones académicas muertas».¹³ Por otro lado, los diversos aspectos del saber habrían de ser presentados en términos interdisciplinares, es decir, abordando cada uno desde el otro, conectándolos entre sí al mismo tiempo que se los distingue, y siempre contemplando el plano de la teoría en conjunción con el de la práctica.

En análoga dirección, y partiendo de la suposición de una correspondencia entre el desarrollo de las edades del individuo y las de la humanidad, discurriría su *Ensayo sobre el origen del lenguaje* (1770-1771), texto premiado por la Academia de Berlín, en donde, frente a las principales doctrinas por entonces vigentes,¹⁴ así como frente a las teorías tendentes a diseccionar al ser humano señalando en él la existencia de facultades separadas, ponía todo el énfasis en los fundamentos pragmáticos y pulsionales del lenguaje, en su necesario despliegue en forma de una «invención» derivada de la disposición «reflexiva» del «alma entera indivisa», y libre, del ser humano.¹⁵ Para Herder, el lenguaje es la más perspicua expresión de la constitución humana en todas sus dimensiones, de su «sensorio común» bien articulado.¹⁶ No separa el lenguaje

13. J. G. Herder, *Obra selecta, op. cit.*, p. 49. Sobre el programa pedagógico, cfr. *ibid.*, pp. 45-76.

14. Cfr. *Obra selecta, op. cit.*, pp. 131-232. Allí, en efecto, polemiza en distintos tonos con las teorías mecanicistas de Condillac (pp. 143 ss.), el espontaneísmo naturalista de Rousseau (pp. 144 ss.) y el providencialismo teológico del ortodoxo Stüssmilch (pp. 158 ss.), entre otros.

15. *Ibid.*, pp. 151 ss.

16. Vale la pena recordar que ya en este contexto aparece ya el *tacto*, el que «capta lentamente», como fundamento de todos los demás sentidos («la misma vista comenzó siendo sólo tacto», «¿qué son originariamente todos los sentidos sino tacto?»), y ello, por cierto, por referencia al problema planteado por Diderot en la *Carta sobre los ciegos* (*Obra selecta, op. cit.*, pp. 140-141 y 174 ss.).

del pensamiento, pero tampoco de la praxis (privilegia como originarios los verbos, antes que los nombres, haciendo de la acción la fuente de la denominación); lo identifica como la sustancia del saber intelectual, pero también como lugar de la expresión, los sentimientos y las emociones. De ahí su consideración de la «primera lengua» como «una colección de elementos de poesía», posible sólo, en rigor, en aquellos tempranos tiempos en los que todavía

la naturaleza entera resonaba ante el hombre, y el canto de éste era un concierto formado por todas las voces que el entendimiento necesitaba, que su sensibilidad captaba, que sus órganos eran capaces de expresar.¹⁷

FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Este humanismo radical, que Herder haría valer incluso en sus escritos de tema teológico, encontró una derivación particularmente decisiva en sus ideas sobre la historia. La pieza clave a este respecto es, sin duda, su *Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad*,¹⁸ escrita en 1774 en respuesta a los postulados que Voltaire había divulgado años antes en favor de una teoría lineal del progreso. Siguiendo una orientación que ya había sugerido en sus tempranos *Fragments* sobre la reciente literatura alemana (que fue publicando en sucesivas entregas a partir de 1767), en donde insistía en la importancia del «carácter nacional» de los pueblos, es decir, su irremplazable singularidad de cara a la estimación de su cultura y de su ubicación histórica, en el ensayo de 1774 ofrecía una crítica radical del optimismo histórico ilustrado, el cual tendía a interpretar el desarrollo de las culturas y las sociedades como una especie de marcha imparable en pos de un horizonte (en el fondo inalcanzable) de una infinita perfectibilidad del ser humano.

En efecto, en lugar de considerar la historia como una vía de dirección única y obligatoria, un camino recto y luminoso, trazado por ciertos europeos, al que se irían adhiriendo poco a poco todas las naciones y

17. *Ibid.*, pp. 171-172.

18. En *Obra selecta, op. cit.*, pp. 273-367.

 Introducción

pueblos de la Tierra, que de variadamente salvajes pasarían a quedar uniformemente civilizados, Herder propone un modelo explícitamente alternativo, un modelo pluralista en base al cual, según su célebre formulación, «al igual que cada esfera posee su centro de gravedad, cada nación tiene su centro de felicidad en sí misma».¹⁹ Lo que Herder combate es ese «tono general, filosófico y filantrópico» de su siglo, que «concede gustosamente a toda nación alejada, a toda época del mundo, aun la más remota, *nuestro propio ideal* de virtud y felicidad», erigiéndose en «juez único» de las costumbres de todas las naciones y momentos históricos; sin embargo, añade Herder:

¿No está diseminado el bien sobre la Tierra? Como una sola forma de humanidad y una sola región de la Tierra era incapaz de abarcarlo, se dispersó en mil formas de humanidad y recorre ahora –eterno Proteo– todos los continentes y todas las épocas; sea cual sea el modo según el cual se mueva y avance, no es mayor la virtud ni la felicidad a la que aspira el individuo; la humanidad sigue siendo simple humanidad.²⁰

La idea de un «progreso general del mundo», que Kant, sobre la base de la suposición de un oculto «plan» de la naturaleza, consideraría como un postulado ineludible de cara a una comprensión sistemática de la historia, la ve Herder como una mera «novela», como una ficción falsamente consoladora.²¹

Es obvio que esta concepción pluralista de la historia, y tanto más cuanto que reposa sobre la acción y la expresión de los distintos *Völker* o naciones, cada una de las cuales poseería «en sí misma el centro de su felicidad», tiene que construirse sobre ambigüedades y prestarse a malentendidos. De hecho, Herder no niega la existencia de alguna suerte de desarrollo a lo largo del curso histórico, como tampoco deja de estimar los avances en materia de ciencia y técnica, ni sus fundamentos racionales. Lo que no está dispuesto a asumir es la unicidad de ese desarrollo en cuanto que producto de una determinada forma de entender (y dominar) el

19. *Ibid.*, p. 301.

20. *Ibid.*, pp. 302-303.

21. *Ibid.*, p. 303

mundo, es decir, la del racionalismo ilustrado en cuanto que encarnación de la gran civilización europea. Por el contrario, todavía en sus *Cartas para el fomento de la humanidad* (1793-1797) no sólo se reafirma en su crítica, sino que la convierte en amargo denuesto:

¿Puede mencionarse un país donde los europeos hayan entrado sin deshonorarse ellos mismos para siempre ante una humanidad indefensa y confiada, mediante la palabra injusta, el codicioso engaño, la aplastante opresión, las enfermedades, los dones fatales que han llevado consigo? Nuestra parte de la Tierra debería ser llamada no la más sabia, sino la más arrogante, agresiva, ávida de dinero: lo que ha dado este pueblo no es civilización, sino la destrucción de los rudimentos de sus propias culturas allí donde han podido lograrlo.²²

Su crítica de la teoría del progreso, más allá de sus implicaciones colectivistas y eventualmente irracionalistas, y en clara oposición a toda forma de chauvinismo nacionalista, se revela así como una reivindicación de la alteridad y de los derechos de la diferencia.

En sus *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad*, que fueron publicándose entre 1784 y 1791, esos desarrollos históricos diversos –que no progreso unilineal– los presentaba en explícita analogía con los propios del crecimiento orgánico, de una planta o un árbol (o más bien de muchos naturalmente concertados):

La felicidad de los humanos es por doquier un bien individual: en consecuencia, es por doquier climática y orgánica, hija del ejercicio, de la tradición y de la costumbre.²³

Es desde ese marco específico desde donde habría que interpretar el sentido de cada una culturas, y el problema que se plantea es saber si el fruto de ese «bien individual» que sería la felicidad lo goza el indivi-

22. Cfr. *Briefe zur Beförderung der Humanität*, en J. G. Herder, *Sämtliche Werke*, ed. de Bernhard Suphan, Berlín, 1877-1913, vol. XVIII (reimpreso en Georg Olms, Hildesheim, 1967-1968), pp. 222-232. El texto es citado y comentado por I. Berlin, *op. cit.*, p. 375.

23. *Ideas*, libro 8.V. En castellano puede leerse, en traducción de J. Rovira Armengol, en la edición de Losada, Buenos Aires, 1959.

 Introducción

duo singular o más bien la comunidad entendida como una singularidad individual y como ámbito de obligada pertenencia para el sujeto humano. Está claro que la primera opción, compatible con una perspectiva liberal, nos aproximaría a una saludable crítica del progreso como hipóstasis metafísica, mientras que la segunda posibilidad correría el peligro de conducir demasiado fácilmente (en cuanto la comunidad popular se presenta como una instancia de poder, un instrumento de cohesión nacional frente a la amenaza del enemigo exterior) al nacionalismo político que impulsaron algunas de las versiones más irracionalistas del Romanticismo.

En cualquier caso, y aunque el principio de la pertenencia comunitaria, la idea de que el individuo carece de sentido escindido de su «pueblo» o nación, forma parte indudable de los presupuestos básicos de su pensamiento, es preciso insistir en que el punto de vista de Herder era inequívoca y fundamentalmente cosmopolita. Su defensa de las culturas nacionales no tenía nada de excluyente, sino que se orientaba en una dirección abiertamente pluralista cuyo punto débil estribaba justamente en el relativismo radical que implicaba, y que en general ha de comportar, de uno u otro modo, toda crítica de la concepción absolutista del progreso humano. Su perspectiva no fue nunca la de un nacionalismo político en el que interviniesen los poderes del Estado, sino la de una especie de eterno fluir e infinita floración de culturas vernáculas, autóctonas, esencialmente dispares aunque intercomunicadas, de tal modo que ninguna de las ellas tendría, en principio, por qué considerarse superior ni inferior a otra, aun cuando no fuese sino porque, al fin y al cabo, todas ellas serían rigurosamente singulares y, por tanto, inconmensurables.

Finalmente, hay un aspecto de su filosofía de la historia que nos interesa especialmente desde el punto de vista estético. Tiene que ver con lo antedicho, pero muy en particular con el desasosiego que Herder sentía ante el dualismo que impregnaba la antropología de Kant, según el cual el ser humano se hallaría dominado, por una parte, por la razón; y, por otra, por unos instintos animales que habría que reprimir justamente por mor del progreso. De hecho, lo que subyace a esta posición es la resignada defensa de la necesidad del sacrificio: del sacrificio del individuo en favor de la especie, y de cada generación a favor de las sucesivas, con vistas a la consecución de un supuesto estado final de libertad y felicidad universales que, como es obvio, habría sido previamente negado a todos

y cada uno de los seres humanos que hasta ese mismo momento hubieran habitado en esta Tierra.

Escribe Herder:

¿Qué podría significar, por ejemplo, la hipótesis que destina al hombre tal como lo conocemos aquí a un crecimiento indefinido de sus facultades, a una extensión continua de sus sensaciones y de sus acciones, y hasta al Estado en tanto que meta de su especie, todas cuyas generaciones no habrían sido hechas en el fondo más que para la última, la cual se entronizaría sobre el catafalco ruinoso de la felicidad de todas las precedentes?²⁴

Herder no sólo rechaza esa lógica despiadadamente sacrificial, sino que la considera una presunción injusta por parte de la víctima: es la propia naturaleza humana la que determina que «ningún individuo tiene derecho a creer que existe en función de otro o de la posteridad», puesto que

no es más que una ensoñación vacía esperar que por todas partes donde habitan los hombres habitarán un día también hombres razonables, equitativos y felices: felices no gracias a su razón particular, sino gracias a la razón común de la especie entera de sus hermanos.²⁵

CRÍTICA, POESÍA Y MITOLOGÍA

Cabe pensar que esta clase de posiciones tiene mucho que ver con la derivación estética de su pensamiento. En efecto, una vez se reconoce la pobreza de la experiencia histórica propiciada por la teoría del progreso, parece lógico pensar en la experiencia estética (así lo verían también los románticos) como la mejor candidatura para articular la compensación de esa pobreza y dotar de alguna plenitud al presente. De hecho, la filosofía de Herder no puede ser entendida sin esa referencia estética, siempre determinante en su obra desde los comienzos, en sus *Fragmentos* sobre literatura alemana (1767), hasta sus últimos años de vida, en el marco

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*, libro 15.V.

ISBN 84-370-6346-9



9 788437 063461

**Fundació General de la Universitat.
Patronat Martínez Guericabeitia**

**Publicacions de la
Universitat de València**