

Traducciones

TEORÍAS DE LA CULTURA DE LA ILUSTRACIÓN: HERDER Y KANT

MARION HEINZ*

UNIVERSIDAD DE SIEGEN, ALEMANIA

Resumen

En la ciencia, en los medios y en la conciencia cotidiana se observan una reactivación generalizada y múltiples desarrollos progresivos de los más diversos conceptos de cultura y de teoría de la cultura. Sin embargo, sus premisas filosóficas, sobre todo las metafísicas y antropológicas, permanecen por lo regular ocultas, como presupuestos de fondo, pasados por alto, y como si no fuera necesario someterlos a ninguna discusión ulterior. En contraste con esto, se ocupa este trabajo de la discusión más destacada acerca de las teorías de la cultura de la filosofía de la ilustración, a saber de las teorías de Kant y Herder. En él se busca mostrar cómo temas y problemas tan debatidos hoy, como, por ejemplo, el del universalismo y el relativismo, o el de los estándares modernos o posmodernos en el tratamiento de la pluralidad cultural y en su enjuiciamiento, sólo pueden ser comprendidos plenamente y discutidos razonablemente, si se los considera como resultados de diferentes concepciones de metafísica y de crítica de la metafísica.

Abstract

In science, media and everyday consciousness one can observe a general reactivation and general progressive development of the diverse concepts of culture and cultural theory. Nevertheless, their philosophical bases, specially the metaphysical and antropolological ones, regularly remain hidden, as background assumptions, which are not taken into account and are not submitted to further discussion. This paper discusses, therefore, the cultural theories of the Enlightenment, namely those of Kant and Herder. It attempts to show how topics and problems so debated today, as for example the conflict between universalism and relativism, or the problem of the modern and postmodern standards for dealing with, and judging, cultural plurality, can only be understood thoroughly and discussed reasonably if they are considered as resulting from different conceptions of metaphysics and criticism of metaphysics

Cultura, el concepto que fue moda en la primera mitad del siglo y que pasó luego por una fase de utilización más discreta, al cobrar importancia el concepto de sociedad, se vuelve a usar ahora de nuevo con frecuencia y sin escepticismos. Si al principio del siglo, este concepto servía para delimitar los dominios del

* La traducción, autorizada por la autora, es de Guillermo Hoyos Vásquez, profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. El texto "Kulturtheorien der Aufklärung" apareció originalmente en: Regine Otto (Hrsg.), *Nationen und Kulturen. Zum 250. Geburtstag Johann Gottfried Herders*. Würzburg 1996, pp. 139-152.

saber filosófico y defenderlos contra las reivindicaciones territoriales por parte de las ciencias particulares, ahora la predilección por él tiene implicaciones filosóficas críticas. El pensamiento de universalidad, fundamental para la filosofía, ha hecho crisis: al imponer la pluralidad de culturas su propio valor, desde la perspectiva de la etnología y de la antropología cultural empírica, se pone en cuestión al mismo tiempo la pretensión de la tradición filosófica occidental de fundamentar un saber supratemporal y universalmente válido. Ya a comienzos de la segunda mitad de este siglo acentúa Levi-Strauss, contra la dominación del pensamiento europeo de la ilustración, tomada como etnocentrismo, la concepción de la etnología: ésta habla de culturas en plural, a saber en el sentido de

“estilos de vida particulares, no transferibles, que se captan antes en forma de producciones concretas –técnicas, costumbres, usos, contenidos de creencias–, que en capacidades potenciales, y que corresponden a valores observables y no a verdades o a lo que vale como tal”.¹

Esta visión se enlaza con la crítica posmoderna a los valores clásicos de la modernidad europea: razón, identidad y universalidad se asocian en términos de postmodernidad con dominación y coacción, cuando, por el contrario, diferencia, pluralidad, particularidad se relacionan con tolerancia, plenitud y vitalidad. De allí surge un dilema muy discutido: 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.

Dado que con esta discusión se cuestionan orientaciones fundamentales de la filosofía de la ilustración, quisiera presentar dos de las más diferenciadas teorías de la cultura de esa época, y mostrar que las teorías de la cultura de Kant y Herder pueden servir de punto de partida de la actual discusión acerca de la problemática del relativismo y del universalismo en el contexto de la teoría de la cultura. Esto significa que esta problemática no tiene que entenderse necesariamente como conflicto con el pensamiento de la ilustración, sino que puede comprenderse como conflicto en el interior de la misma filosofía de la ilustración.

La filosofía de la cultura de Herder es una de las fuentes definitivas de la teoría de la cultura y de la antropología cultural del siglo XX². Lo específico del

¹ Claude Levi-Strauss, *Der Blick aus der Ferne (La mirada desde lejos)*. München 1985, p. 54.

² Acerca de la teoría de la cultura de Herder como precursor de la filosofía de la cultura y de la antropología del siglo XX, ver especialmente: Ch. Grawe, *Herders Kulturanthropologie. Die*

concepto de cultura de Herder puede comprenderse de entrada en el siguiente bosquejo en dos puntos:

1. Cultura no se entiende, de acuerdo con el sentido de la palabra –cultivo del campo– y con el uso corriente del término hasta Herder, como un segundo estado del hombre que se apoyara y se construyera sobre un primer estado más originario, en bruto, o natural; cultura significa más bien que el hombre es un ser cultural o que el hombre se encuentra siempre en un estado de cultura. Herder explica esto así: todo en el hombre es ‘cultivable’ y todo en él espera esta formación. “Sin cultura el hombre fue y es, no algo así como una madera bruta, un mármol informe, sino que es y será un *brutum*”³. Herder se sirve aquí de los conceptos aristotélicos de forma y materia: el hombre sin cultura no es, como un mármol sin conformar o una madera sin elaborar, una materia cualitativamente determinada sin forma determinada, que sin embargo pudiera ser formada para diversos modos de ser hombre. Más todavía: el hombre sin cultura no sería en absoluto hombre, sino un *brutum*, es decir, un animal salvaje.⁴

El hombre es, según Herder, un ser de cultura en el doble sentido del genitivo objetivo y del genitivo subjetivo: todo en él es cultivable y requiere ser cultivado, de manera que ni el cuerpo, ni la sensibilidad y las fuerzas del alma son dadas y fijadas sólo por la naturaleza. El hombre no sólo es objeto del proceso cultural, él también es el sujeto de este proceso. “¿Qué puede ser formado por el hombre? Todo. La naturaleza [la exterior y la interior, M. H.], la sociedad humana, los hombres” (SWS 22, p. 314).

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 vivientes⁵. Aunque Herder utiliza el término cultura –hasta donde yo lo comprendo– sólo en singular, sin duda está usando “cultura” en sentido objetivo⁶.

Philosophie der Geschichte der Menschheit im Lichte der modernen Kulturanthropologie. Bonn, 1967. Ver también: Th. Genthe, *Der Kulturbegriff bei Herder*. Jena 1902; J. Niedermann, *Kultur – Werden und Wandlungen des Begriffs und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder*. Gorenz 1941; B. Kopp, *Beiträge zur Kulturphilosophie der deutschen Klassik. Eine Untersuchung im Zusammenhang mit dem Bedeutungswandel des Wortes Kultur*. Meisenheim am Glan 1974.

³ SWS 12, p. 310.

⁴ Ver Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VII 1145 a, 1148 b. Herder presenta la siguiente analogía: así como Aristóteles diferencia al hombre del animal por su virtud (por ejemplo, *Política* I, capítulo 2; *Ética a Nicómaco* II, capítulo 1), de suerte que el hombre no puede ser hombre sin ser virtuoso, de la misma manera se da para Herder la relación del ser hombre con la cultura. De forma paradójica formula Herder: “arte es natural al hombre como hombre” (SWS 12, p. 140).

⁵ Acerca de la concepción muy controvertida de Herder sobre los pueblos como individuos, ver mi artículo “Herders Volksbegriff zwischen Lebensmetaphysik und Humanitätsidee” en: R. Burger, H.-D. Klein u. W. Schrader, *Gesellschaft, Staat, Nation*. Wien 1996, pp. 141-158.

⁶ Para la distinción entre cultura subjetiva y objetiva con relación a Herder, cfr. B. Kopp (nota 2), p. 25 s.

También es claro que cultura en este sentido necesariamente aparece como diferenciada histórica y geográficamente. El hombre por tanto no sólo es en general un ser de cultura, en el sentido bosquejado antes, es decir, que debe ser pensado como el ser absolutamente cultivable; sino que el hombre pertenece a una determinada cultura, por la cual está conformado y creado de determinada manera (cf. SWS 13, p. 348 y s.). Por esto no es injustificado reclamar a Herder como precursor de Levi-Strauss: Herder renuncia al concepto normativo de cultura de la ilustración en favor de una concepción que caracteriza la cultura como naturaleza del hombre en cuanto tal; y Herder fundamenta la idea de una pluralidad necesaria de culturas como un diseño de formación que precede a los individuos.

Este principio tiene consecuencias de gran alcance: si el hombre como tal es el ser cultivable que se forma a sí mismo, es decir, si el hombre siempre tiene que haber escapado del estado de naturaleza bruta para poder ser hombre, entonces se evita la separación de la humanidad en una parte cultivada y en una bruta o salvaje; con ello también se vuelve obsoleta aquella pretensión de superioridad del propio punto de vista caracterizado por la ciencia, la ilustración y las llamadas costumbres refinadas⁷. La defensa de los pueblos "bárbaros" por parte de Herder y su severa condena del colonialismo y del imperialismo bajo el manto de religión e ilustración, son todavía hoy demostraciones impresionantes de la relevancia de su pensamiento para el enjuiciamiento de la praxis. Es controvertido si Herder con este principio del hombre como ser cultural ya consume, anticipándose a Nietzsche, un abandono de la herencia platónica del pensamiento europeo, al declarar como ficción la idea del hombre universal de la ilustración y con ello la idea de '*l'homme naturel*', con lo que a la vez también dejó sin piso la posibilidad de una fundamentación de principios supratemporales y ahistóricos de juicio y de acción. Así, por lo menos, ven Isaiah Berlin y Alain Finkielkraut el papel histórico filosófico de Herder⁸.

⁷ Herder pone muy conscientemente su amplio concepto formal de cultura, que prescinde de determinados logros culturales como ciencias y artes, totalmente en contra del concepto estrecho que toma como criterio el punto de vista europeo. Ver sobre esto, por ejemplo, SWS 13, p. 348: "El cuadro de las naciones tiene aquí infinitos matices que cambian con los espacios y los tiempos; también en este cuadro como en cualquier otro depende del punto de vista desde el que se perciban las figuras. Si presuponemos el concepto de cultura europeo, entonces ésta sólo se da en Europa; si establecemos además diferencias caprichosas entre cultura e ilustración, entonces nos alejamos cada vez más hacia la región de las nubes". Con la observación crítica acerca del establecimiento de diferencias caprichosas entre cultura e ilustración, se dirige Herder contra el escrito de Mendelssohn, aparecido en 1784 en la *Berlinische Monatsschrift*: "Über die Frage: was heißt aufklären?". Allí se dice que la formación se divide en cultura e ilustración: mientras ésta se refiere a lo teórico, aquella tiene que ver con lo práctico. Cfr. M. Mendelssohn, *Schriften über Religion und Aufklärung*. Hg. u. eingel. von M. Thom. Damstadt 1989, p. 461.

⁸ Cfr. I. Berlin, *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*. London 1976, por ejemplo, pp. 153 s., 174 s., 209, *Wider das Geläufige. Aufsätze zur Ideengeschichte*. Del inglés por J. Fritzsche. Hg. von H. Hardy. Con una introducción de R. Hausheer. Frankfurt a.M. 1982; A. Finkielkraut, *Die Niederlage des Denkens*. Hamburg 1989, pp. 17 s.

Hasta aquí un bosquejo de la teoría de la cultura de Herder. Antes de explicar los fundamentos de esta teoría, quisiera primero, también en forma de bosquejo, confrontar la teoría de la cultura de Kant con la de Herder.

Para Kant, al contrario de lo que es para Herder, 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*" (KU, § 83)⁹. Kant aclara el concepto del ser racional en el segundo principio del escrito *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*:

[...] la razón de una criatura consiste en la facultad de ampliar las reglas e intenciones del uso de todas las fuerzas más allá del instinto natural, y en sus proyectos no conoce límite alguno. Pero ella misma no actúa instintivamente: necesita ensayar, ejercitarse e instruirse, para sobrepasar de un modo continuo y gradual la inteligencia de los demás" (AA 8, p. 18 s.)⁹.

Un ser racional es por tanto lo mismo que un ser libre en el sentido de que el uso de sus fuerzas no está fijado por el instinto, sino que se realiza de acuerdo con sus propios propósitos, es decir, de los fines propuestos. Pero ¿qué tanto se necesita todavía de la cultura, es decir, de la *producción* de la aptitud de un ser racional en su libertad? Aquí es decisiva la diferencia entre la idea de un ser dotado por la naturaleza de la facultad de la razón y con ello también de la facultad de proponerse libremente fines, y la de un ser que está capacitado en todo sentido para el ejercicio de esta facultad. La capacitación para el ejercicio de esta facultad es la "aptitud de un ser racional para fines cualesquiera en general", indicada en la definición de cultura. Definitivo es que esta producción, por su parte, debe ser pensada como acto libre, de suerte que cultura debe ser definida, en síntesis, como autoproducción del hombre en su libertad¹⁰.

⁹ Los escritos de Kant se citan en el texto por la Akademie-Ausgabe: *Gesammelte Schriften*. Berlín 1902 ss. Aquí: *Kritik der Urteilskraft* como KU. [La traducción fue tomada de: *Crítica de la facultad de juzgar* (trad. De Pablo Oyarzún). Monte Ávila, Caracas, 1991, p. 358]. Sobre la filosofía de la cultura de Kant ver, además del trabajo ya mencionado de B. Kopp, recientemente: G. Krämling, *Die systembildende Rolle von Ästhetik und Kulturphilosophie bei Kant*. Freiburg/München 1985, y U. Müller, "Objektivität und Lebensform. Zu Kants Begründung einer Philosophie der Kultur", en: *Phil. JB*. 98, Jg. 1991, pp. 62-77.

^{9a} Immanuel Kant, *Filosofía de la historia*. Nova, Buenos Aires, 1964, p. 41.

¹⁰ Ver sobre esto el tercer principio de la filosofía de la historia: "La naturaleza ha querido que el hombre saque enteramente de sí mismo todo lo que lo lleva más allá de la ordenación mecánica de la existencia animal, y que no participe de otra felicidad o perfección, fuera de la que él mismo, libre de instinto, se haya procurado mediante la propia razón" (AA 8, p. 19) [*Filosofía de la historia*, p. 42]; ver también: *La metafísica de las costumbres. Introducción a los principios metafísicos de la doctrina de la virtud* (AA 6, p. 386 s.) (Traducción de Adela Cortina y Jesús Conill, Tecnos, Madrid 1989).

Kant distingue tres formas fundamentales de cultura: habilidad, disciplina y la cultura de la voluntad. Bajo la primera forma se comprende en general la educación de talentos de toda clase y a ella pertenecen sobre todo las artes y las ciencias. Según Kant, es propósito de la naturaleza desarrollar todas las disposiciones y fuerzas del hombre y fomentar su uso. El medio determinante para este fin es “el antagonismo” de los hombres en la sociedad, que Kant interpreta como “la insociable sociabilidad”¹¹ fundada en la naturaleza del hombre. El hombre procura crearse una condición que le permita imponer su propio sentido de las cosas frente a la oposición que viene de otros hombres, para de esta forma conciliar su tendencia al aislamiento, que lo lleva a ordenar todo de acuerdo con su propio sentido de las cosas, con su tendencia a la socialización. La condición formal para el máximo desarrollo de todos los talentos, es decir, para la realización del propósito de la naturaleza con respecto al hombre, es la producción de la sociedad burguesa, en la cual gracias a las leyes externas se asegura la mayor libertad posible de todos los miembros (Cf. KU; AA 5, p. 432).

La cultura de la disciplina se diferencia de la de la habilidad como sigue:

“La cultura de la *habilidad* es, por cierto, la principal condición subjetiva de la aptitud para el fomento de los fines en general; sin embargo, no basta para coadyuvar a la *voluntad* en la determinación y elección de sus fines, lo cual pertenece, sin embargo, esencialmente a la total envergadura de una aptitud para fines. Esta última condición de la aptitud, que podría llamarse la cultura de la disciplina (*disciplina*), es negativa, y consiste en la liberación de la voluntad del despotismo de los deseos [...] (KU; AA 5, p. 432; trad. esp. P. 358).

La expresión “aptitud para fines” es susceptible de varias interpretaciones: por un lado significa una relación de medios y fines; es apto para el fomento de fines aquel hombre que se ha cultivado o educado de diversas formas; las habilidades adquiridas son medios o condiciones subjetivas del fomento de fines. Desde este punto de vista, la cultura consiste en términos generales en que el hombre se autoconstituye como aquella realidad que, en el más amplio sentido, corresponde a las posibilidades (fines) concebidos por él mismo, o a cuya realización puede contribuir al máximo. El segundo significado de la expresión “aptitud para fines” aparece en la explicación de la cultura de la disciplina: aquí no se trata de una relación entre medios y fines, sino de la clase y forma misma de la posición de los fines; ésta es cultivada cuando el mecanismo animal ha sido superado en favor de la libre autodeterminación.

Una acción buena y libre presupone, según Kant, que la voluntad sea determinada por la ley de la razón práctica formulada en el imperativo categórico.

¹¹ Cfr. AA 8, p. 20 ss.; para lo que sigue ver también KU, § 83.

Esta posibilidad de la libre autodeterminación sólo es preparada por la cultura de la disciplina, la cual, a su vez, es fomentada por la cultura de la habilidad, ya que también el bello arte y las ciencias "le ganan mucho a la tiranía de la propensión sensorial" (KU, § 83).

Entre estas dos formas de cultura y la tercera hay una diferencia fundamental: mientras las dos primeras formas de cultura deben ser consideradas como fin de la naturaleza para preparar la libertad en sentido estricto, es decir, la moralidad de las acciones, la tercera forma presupone la libertad. La cultura de la voluntad consiste en la producción de un sentimiento moral, gracias al cual todo fin, que al mismo tiempo es deber, es percibido y realmente puesto como objeto del querer¹². Pero este "*sensus moralis*", según Kant, es un sentimiento del efecto de la razón legisladora sobre el libre arbitrio y no un "*moral sense*" en el sentido de la filosofía moral inglesa (Cf. AA 6, 387).

De aquí resulta claro que el concepto de cultura en Kant reciba tratamiento tanto en la filosofía teórica como en la filosofía práctica. Vista desde la naturaleza como sistema de los fines, la cultura —más exactamente la primera y segunda forma de cultura— se manifiesta como el fin último de esta naturaleza. Dicho de forma simple: si la naturaleza puede ser pensada sólo como sistema de fines, entonces hay que asumir un fin último de la naturaleza como un todo. Este fin último de la naturaleza es el hombre, pero no como ser natural, es decir, ser sensible, sino como ser racional (Cf. KU; AA 6, pp. 426, 436). Se excluye a priori que las cosas de la naturaleza como tales puedan ser fin último, puesto que el fundamento de determinación (fin), que hay en ellas, está, a la vez, necesariamente condicionado por fines naturales. Pero el hombre sí puede ser concebido como fin último de la naturaleza, precisamente como consecuencia de su facultad de formar un concepto de fines, gracias al cual él constituye en sistema el agregado de cosas de la naturaleza formadas finalísticamente. Que el hombre tenga que ser pensado como fin último de la naturaleza, significa no sólo que él como sujeto someta la naturaleza a su relación de fines, sino también que él mismo tiene que ser pensado como ser producido por la relación de fines de la naturaleza. En cuanto el hombre es determinado como fin último de la naturaleza, debe aquello que es producido por la naturaleza "encontrarse en el hombre mismo" (KU, § 83), es decir, se excluye que él sea mera idoneidad para otro. Por ello se presenta la pregunta acerca de "qué deba ser fomentado como fin gracias a su vinculación con la naturaleza" (KU; AA 5, p. 429). Si es la propiedad de la racionalidad, mediante la cual el hombre se califica como fin último de la naturaleza, entonces lo que se fomenta mediante la naturaleza tiene que tener que ver precisamente con esta propiedad del hombre. De manera análoga a como sucede en la filosofía moral, también aquí Kant trae a cuento

¹² Ver sobre esto: *Metafísica de las costumbres*, AA 6, p. 387.

la diferencia entre punto de vista formal y material: se excluye el fomento de la felicidad como materia de toda relación de fines. Por tanto sólo puede ser tenido en cuenta un aspecto formal: la aptitud para fines en general, la cual, por su lado, abarca los puntos de vista ya mencionados: a saber, por un lado la idea de la producción de sí mismo como ser capaz de cualquier tipo de fines, y, por otro, la idea de la producción del hombre como ser capaz de una determinada clase y forma de relación de fines. Es por tanto claro que la cultura como fin último de la naturaleza debe ser pensada como condicionada:

“Como el único ser en la tierra que posee entendimiento y, por tanto, una facultad para proponerse arbitrariamente fines a sí mismo, es, sin duda, señor titular de la naturaleza, y, si se considera a ésta como un sistema teleológico, es, según su destinación, el fin último de la naturaleza; pero siempre de modo solamente condicionado, a saber, a que él lo entienda y tenga la voluntad de darle a aquélla y a sí mismo una relación de fines tal que, con independencia de la naturaleza, pueda bastarse a sí misma y ser, por tanto, fin final, que, empero, no tiene en absoluto que ser buscado en la naturaleza” (KU; AA 5, p. 431; trad. esp., pp. 357-8).

Puesto que el hombre puede proponerse fines arbitrariamente, le corresponde la función de ser señor de la naturaleza, pero solamente en la medida en que llegue a serlo, al fijar fines en general y someterlos a la legislación pura de la razón práctica.

Vista desde la teleología de la naturaleza, la cultura es la preparación del hombre como ser natural para la autodeterminación libre del hombre; el “poder” de una naturaleza pensada teleológicamente encuentra en el libre arbitrio del hombre, por decirlo así, su límite. Pero la cultura también es tema de la doctrina de la virtud dentro de la filosofía moral. A los deberes de virtud, es decir, a los fines impuestos por la ley moral pertenece, junto con la felicidad de los otros, la propia perfección: es deber proponerse como fin la perfección que corresponde al hombre como tal. La perfección formal o cualitativa del hombre es su racionalidad, en el sentido ya aclarado de la facultad para la relación de fines. Que es deber proponerse como fin esta facultad, sólo puede significar que hay que cultivar dicha facultad, puesto que esto es lo único que puede pensarse en relación con ella misma, como efecto de una acción: y esto significa, como resultado de un actuar orientado por fines (CÉF. AA 6, p. 386 s.). Kant diferencia en este contexto la cultura física de la cultura de la moralidad en nosotros. La primera forma de cultura corresponde a lo que en la *Crítica de la facultad de juzgar* se denomina “cultura de la habilidad”. “Cultura de la moralidad en nosotros” es el opuesto positivo de la “cultura de la disciplina”: ambas tienen que ver con la clase y modo de la relación de fines misma y no

con la relación de todas las facultades que nos son propias como medios para fines. Mientras la cultura de la disciplina libera de los estímulos de la sensibilidad, se fomenta gracias a la cultura de la moralidad el sentimiento de la virtud: aquí se trata, por tanto, de que la pura ley de la razón sea positivamente efectiva como fundamento de obligación. Para la facultad de juzgar reflexionante la cultura es el fin último de la naturaleza y para la razón moral práctica es deber de virtud. Si las formas de cultura propuestas como fin último de la naturaleza, también son fin para la razón práctica, esto significa al mismo tiempo que la cultura, en este sentido, no se agota en ser medio para preparar al hombre para su función de ser fin último de la creación, papel que sólo puede ser realizado mediante la propia relación de fines.

Partiendo de estos esbozos fundamentales se pueden resaltar las siguientes diferencias entre las teorías de la cultura de Herder y de Kant:

1. Para Herder el hombre es como tal cultivado, mientras Kant diferencia entre un estado de cultivo vasto y uno elevado.

2. 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.

Las diferencias se basan en las distintas premisas metafísicas de las dos teorías de la cultura, las cuales tienen que ver con la relación de naturaleza y espíritu.

Herder no conoce una oposición estricta entre espíritu y naturaleza: éstos conforman la unidad viviente de un organismo, al servirse una fuerza superior y dominante de una multitud de fuerzas inferiores como de órganos, de tal forma que aquella fuerza, de acuerdo con su propia legalidad interna, organiza a éstas para conformar un todo orgánico, precisamente el cuerpo.¹³ Según Herder no sólo cada particular que existe está orgánicamente constituido, sino que la unicidad de espíritu y naturaleza, pensada spinozistamente ella misma es un organismo viviente, que Herder representa en la imagen de un árbol de la vida inconmensurable. Cuerpo y alma están configurados, gracias a su actividad conjunta, en la unidad de lo viviente mismo: el espíritu o el alma tiene experiencia de sí misma siempre como alma determinada mediante su ser corporal en el mundo, y el cuerpo no es nunca mera máquina sin alma, sino expresión e incorporación

¹³ Sobre la ontología de la vida de Herder, ver la quinta conversación del escrito "Dios" (SWS 16, pp. 532 ss.) y precisamente la primera parte de "Ideas para una filosofía de la humanidad", sobre todo los libros 3-5.

del espíritu. Herder es antiplatónico: el espíritu, el humano lo mismo que el divino, no fundamenta ningún tipo de mundo autónomo independiente de la naturaleza. La realidad del espíritu, su existir en el cuerpo corresponde también a su naturaleza como fuerza referida a la sensibilidad.

El destino del hombre como ser cultural se da como resultado de esta ontología de lo viviente y de la determinación antropológica de la posición del hombre en la vida total de Dios-Naturaleza, que, por su lado, se sigue de la relación, específica para el hombre, entre cuerpo y alma. Aquí sólo hay que aludir a esto: el hombre se diferencia del animal, según Herder, porque no reacciona de manera prefijada a su mundo circundante, sino que puede reflexionar sobre la forma y modo de su obrar referido al mundo como un todo; por esto puede realizar su obrar libremente, es decir, autodeterminándose.¹⁴

De aquí se sigue para la teoría de la cultura de Herder lo siguiente: el hombre como “primer liberado de la creación” se convierte a sí mismo en fin y meta del trabajo (SWS 13, p. 146). A diferencia del animal, que proviene perfectamente formado de las manos de la naturaleza, el hombre está determinado por su naturaleza para autoproducirse. Esta autoproducción del hombre se da en principio en el intercambio con la naturaleza exterior y en el contexto de interpretaciones del mundo predadas en el lenguaje. La naturaleza es espiritualizada gracias al trabajo del hombre, pero el espíritu humano se naturaliza debido a las condiciones de su obrar: *ya que el espíritu humano sólo se reconoce en principio por sus realizaciones, es decir, solamente del modo como se ha automaterializado.*¹⁵

Por tanto, bajo autoproducción del hombre hay que entender un proceso unificador, que acuña una determinada figura histórica de la razón y la formación de un mundo configurado por esta razón. Herder ordena la autoformación histórica del hombre, como segunda etapa en la historia de la naturaleza, la cual se comprende en su primera etapa como historia del cosmos y de la vida. Fundamental para la teoría de la cultura de Herder es la vinculación del concepto de cultura con esta “segunda génesis” del hombre.

“Si queremos denominar a esta segunda génesis del hombre, que recorre toda su vida, a partir del trabajo del campo, *cultura*, o de la imagen de la luz, *ilustración*, podemos darle libremente el nombre; la cadena de la cultura y de la ilustración alcanza con esto hasta el fin de la tierra.

¹⁴ Cfr. SWS 13, pp. 136 ss.

¹⁵ Así se afirma, por ejemplo, en las “Ideas”: “Esto es su razón, la obra más avanzada de la educación de la vida humana. No le es innata; sino que él la ha alcanzado, y después de haber tenido la impresiones que alcanzó, vinieron los ejemplares que él siguió; después de que tuvo la fuerza interna y la energía, con la cual él unió todas estas impresiones tan variadas en la proporción de su interior, entonces vino también su razón [...]” (SWS 13, p. 145).

También el Californiano o el de la Tierra del Fuego aprendió a hacer arcos y flechas y a usarlos: él tiene lenguaje y conceptos, habilidades y artes, que ha aprendido, como las aprendemos nosotros; así pues, también él fue cultivado e ilustrado, aunque en grado menor" (SWS 13, p. 348).

Con esto estamos preparados para comprender con mayor precisión la teoría de la cultura de Herder: el que la razón humana tenga una relación libre con la sensibilidad, caracteriza al hombre y fundamenta su posición superior en el conjunto de la naturaleza. Esta relación libre y reflexiva del hombre consigo mismo y con el mundo en su conjunto, es el presupuesto para que el hombre pueda autoproducirse como individuo y como especie en una segunda génesis. El concepto cultura designa la clase de actividad propia del hombre como tal, que siempre también es un modo de autoproducción histórica. El que la razón humana esté integrada en la unidad de la vida total de la naturaleza y de sus leyes significa, por un lado, que la razón está unida esencialmente al cuerpo y a la sensibilidad; este es el fundamento de la pluralidad e historicidad de la razón. Por otro lado, se sigue de esta incorporación de la razón en la naturaleza como un todo, que la producción del hombre por sí mismo tiene que realizarse en lucha con la naturaleza exterior; esto significa que el hombre conforma a la naturaleza de acuerdo con su razón y se reconoce a sí mismo en los objetos formados por él o tiene experiencia de sí en el espejo del mundo conformado por él.¹⁶

¿Qué se sigue de aquí para la problemática inicial del universalismo y el relativismo? Universal, válido por igual para todos los hombres es la forma y modo de su actividad; pero ésta conduce necesariamente como tal a diversas figuras del ser hombre y a diversas conformaciones de cultura en sentido objetivo. La cultura-una, en el sentido de segunda génesis, implica una multiplicidad de culturas como manifestación de esta autogeneración. Esta unión de forma universal de la actividad en diversas figuras materiales, como resultado de esta forma del actuar, es un pensamiento fundamental de la teoría de la cultura de Herder, aun cuando él no utiliza todavía el concepto de cultura en plural para designar sus diferentes configuraciones. Así escribe, por ejemplo, en las "*Ideas*":

"Pero permanezcamos en la tierra y veamos en su amplitud más general lo que la naturaleza, la que mejor debe conocer el fin y carácter de su criatura, nos pone antes los ojos como la misma formación humana: ésta no es otra que la tradición de una educación para alguna forma de felicidad y de modo de vida humanos. Ésta es general como el género humano, entre los salvajes con frecuencia la más activa, aunque sólo en un círculo reducido. Permanece el hombre entre hombres: entonces

¹⁶ Esto vale también para el mundo de las sensaciones, que ya es un mundo formado por las fuerzas superiores del alma.

no puede escapar de esta cultura formadora o deformadora; la tradición lo alcanza y forma su cabeza y conforma sus miembros. Tal como es aquélla y como se forman éstos, así será el hombre, así está él configurado" (SWS 13, p. 348 s.).

El pensamiento de una pluralidad de formas de vida y figuras del ser hombre y su caracterización como meras formaciones diversas graduales del ser hombre, proviene en Herder de la naturalización de la razón, es decir, de la supervaloración de la sensibilidad, debida al empirismo y al sensualismo; y esto pertenece a la filosofía de la ilustración europea.

El que Herder no acentúe como determinante, para el hombre en cuanto tal, la estructura general en la relación del espíritu y la sensibilidad, sino la diferencia material de formas de felicidad y modos de vida, que se sigue de dicha relación, tiene que ver paradójicamente con la corriente racionalista de la filosofía de la ilustración, con la herencia leibniziana de la misma. Esto sólo puede ser sugerido aquí: la ontología del individuo de Leibniz es modificada empíricamente por Herder bajo el influjo de Hume; la '*notion individuelle*', que corresponde a la substancia individual, sólo puede ser conocida a posteriori a partir de los predicados inherentes a ella, es decir, por los efectos de la fuerza de las substancias individuales (Cf., por ejemplo, SWS 16, p. 522). Ahora bien, la humanidad es pensada por Herder, en analogía con la unicidad viviente de Dios y naturaleza, como individualidad que se produce históricamente. Pero esto significa que una disposición de la humanidad, dotada por Dios, sólo puede ser conocida en lo que ella es, a partir de aquello en lo que se realiza en diferentes figuras en el espacio y en el tiempo.

La tesis de que, al posibilitarse así la liberación de la conciencia para la individualidad e historicidad de la razón, se está al mismo tiempo afirmando una depreciación de la razón, en el sentido de la pérdida de una instancia universalmente válida para la teoría y la praxis, no es sostenible en estos términos. Mediante la razón y el lenguaje, se une indisolublemente con el ser hombre la pretensión de conocimiento y de moralidad, así siempre se realice sólo parcialmente.¹⁷ Pero, en últimas, a Herder no le interesa imponer la razón teórica o la práctica contra la sensibilidad y la particularidad condicionada por ella. Herder sigue al platónico Shaftesbury, cuando éste compromete un criterio estético en relación con la realización del ser del hombre. Para Herder el logro feliz del ser hombre, consiste en el desarrollo armónico y en todos los aspectos de todas las fuerzas en servicio de un desarrollo ulterior de toda la humanidad.¹⁸

¹⁷ Ver sobre todo el libro 15 de "Ideas".

¹⁸ Cfr. sobre esto a W. Liep, "Kulturproblem und Totalitätsideal. Zur Entwicklung der Problemstellung von Rousseau zu Schiller" en: *Zschr. f. Deutschkunde*. Leipzig/Berlin 1927, pp. 738-750, sobre todo, pp. 746 ss.

El dualismo de razón y naturaleza, superado spinozistamente y desde la filosofía de la vida por Herder, es para Kant una determinación fundamental de su sistema. Existe un abismo entre los dos mundos, el *mundus sensibilis* y el *mundus intelligibilis*, el sensible y el mundo solamente pensado como suprasensible. El hombre es ciudadano de dos mundos, cuyas legislaciones están en oposición: se trata por tanto de un antagonismo viviente. Como ser sensible, el hombre está sometido a las leyes de la naturaleza, y esto significa que está determinado por la causalidad de la naturaleza; como ser racional obedece él a las leyes de la razón y es libre, en cuanto su actuar está determinado por la ley de la razón pura, la ley moral. Ciertamente, el espíritu humano se desempeña en ambos mundos como legislador: las leyes del entendimiento son leyes de las cosas en cuanto fenómenos, gracias a las cuales podemos conocerlas a priori; las leyes de la razón son leyes de la libertad y por tanto de lo suprasensible; pero entre las dos legislaciones y los campos de su validez no hay ningún puente:

“El campo del concepto de naturaleza bajo una legislación y el del concepto de libertad bajo la otra, están totalmente aislados por el gran abismo, que separa lo suprasensible de los fenómenos, contra cualquier tipo de influjo recíproco, que pudiera tener el uno con respecto al otro (cada uno según sus leyes fundamentales)” (KU, §).

¿Qué sigue entonces de este dualismo de las leyes y de los mundos, con respecto al concepto de cultura y a la concepción de hombre como ser cultural? Es claro que el hombre está sometido a este dualismo, por ser tanto ser natural como también ser racional. “La naturaleza constituyó en nosotros dos disposiciones para dos fines diferentes, a saber, la de la humanidad como especie animal y la misma precisamente como especie moral” (AA 8, p. 117 nota). Estas disposiciones están en conflicto. Este antagonismo es constitutivo para la imagen que Kant tiene del hombre; no obstante es pensable desde la filosofía de la historia la superación del conflicto. Para esta idea la teoría de la cultura es imprescindible. El concepto de cultura tiene su lugar sistemático entre estos mundos con sus respectivas leyes, pero esto sin embargo no significa que la cultura fuera tomada, como en Herder, como el concepto para la unidad de naturaleza y espíritu que se va realizando con el ser hombre en cuanto tal. Para Kant la cultura es un estado del hombre, superior en relación con la naturaleza bruta, precisamente un estado cultivado del hombre como ser natural: tal estado, a su vez, es un etapa previa y una preparación para la realización de la moralidad, la cual, sin embargo, en su más elevada etapa corresponde al hombre como noumenon. El hombre es el único ser que participa en ambos mundos y puede mediar entre ellos, al utilizar como medio el mundo sensible de acuerdo con los fines que corresponden a la ley de la razón; esto significa que cultiva su natura-

leza, la interior y la exterior. En la consideración teórica, la cultura es pensada como formación y desarrollo de las disposiciones naturales de la razón del hombre; pero se excluye, sin embargo, un desarrollo superior continuo de la cultura hacia la moralidad. Sólo en la filosofía práctica se puede establecer un puente entre la razón pura y la naturaleza gracias a la cultura: cultura como producción de perfección física y moral es fin de la razón práctica, que hay que realizar en el mundo sensible; y mediante la producción de la propia perfección en el uso del entendimiento y de la voluntad, se capacita el hombre para responder habitualmente a las exigencias de la ley moral. Sólo por este camino del cultivo moral, es posible una solución del conflicto en las disposiciones de la humanidad como especie física y moral. El "arte perfecto", es decir, la manera correspondiente a la razón pura práctica, de relación de fines y de realización de los mismos, puede de nuevo convertirse él mismo en (segunda) naturaleza, es decir, logrando que no vuelva a surgir una nueva oposición entre la naturaleza y la moralidad, por ejemplo en el sentido de la opresión de las disposiciones naturales. El hombre en cuanto se eleva con respecto a sus disposiciones naturales, pone, sin embargo, cuidado "en no ir contra ellas, una habilidad que sólo puede aspirar a tener tardíamente y después de muchos ensayos frustrados" (AA 8, p. 118 nota).

Es claro que para Kant, quien representa la posición mejor pensada del racionalismo ilustrado, no se presenta el problema del relativismo. Desde la perspectiva de hoy, podría más bien hacerse a Kant la objeción de que su pensamiento es anticuado, que su imagen del hombre es irrealista, contradice la experiencia y no puede por tanto ofrecer ninguna orientación más. Pero con esta objeción se mueve uno, sin embargo, irreflexivamente en la perspectiva antropológica asumida por Herder: la filosofía tiene que concebir al hombre como lo que él es, a saber, unidad de naturaleza y espíritu. Desde Kant se podría objetar: de hecho en el caso de la filosofía moral no se trata de conocer la realidad; así, su imagen del hombre es el resultado de una metafísica que se vuelve crítica, y su antropología se presenta en el campo de la filosofía práctica. Esto tiene consecuencias definitivas para la ubicación del concepto de cultura. En la determinación de lo que el hombre es por naturaleza, apenas si se distancian Herder y Kant: el hombre es racional y por ello libre; y esto significa que él tiene que autoconstituirse por su propia acción como individuo y como especie. Pero mientras Herder concibe ya con el concepto de cultura en cuanto tal, la autoproducción histórica del hombre (segunda génesis), para caracterizar de esta forma la actividad específica del hombre en la totalidad de la naturaleza viviente, ejemplifica en cambio Kant con el concepto de cultura tan sólo la formación y la educación de la misma disposición natural. Esta utilización diferente se sigue del monismo o dualismo de las imágenes del mundo: que la facultad de relacionar racionalmente los fines debe ser cultivada, se basa, según Kant, por

un lado, en el propósito de la naturaleza de desarrollar todas las disposiciones y fuerzas en toda su capacidad. Pero, por otro lado, el autoperfeccionamiento es fin de la razón pura práctica; es decir: el destino antropológico del hombre, como ser que es capaz de relacionar racionalmente fines, está puesto en la esfera de la razón pura práctica. La diferencia fundamental con Herder consiste por tanto en que la disposición natural racional del hombre, por su lado, está bajo las exigencias de la razón pura práctica, la cual prescribe un determinado modo de formación de máximas y de relación de fines. Cultura significa, por tanto, para Kant, no sólo educación de las disposiciones naturales, que puede ser pensada también como fin de la naturaleza con el hombre, y que como tal está "más allá del bien y del mal", sino también educación del hombre para una realidad que corresponda a las exigencias de la razón pura. Por el contrario, en la imagen monística del mundo de Herder, no se puede ubicar la relación del destino antropológico de la racionalidad con respecto a una razón pura práctica. Si Herder hace la objeción a la filosofía racionalista de la ilustración de dirigir la vista lejos de la tierra a las nubes¹⁹, una antropología como la de Herder es, para Kant, una consideración del hombre con ojos de topo.²⁰



¹⁹ Cfr. SWS 13, p. 348, lo mismo que la Introducción a las "Ideas", ibíd., p. 4 s.

²⁰ Cfr. AA 8, 277. Ver en este contexto la mordaz toma de posición de Herder con respecto a la filosofía moral de Kant en la "Kalligone"; SWS 22, p. 276 ss.: "quien sobremoraliza la humanidad, la ha desmoralizado; quien la supertensiona, la disuelve".

TERCER ENCUENTRO MUNICIPAL DE PROFESORES QUE ENSEÑAN FILOSOFÍA

El encuentro está centrado en la problemática de la Filosofía Política, temática que permite reflexionar y comprender el papel integrador que juega la filosofía en torno al acontecimiento político tan caótico que vive actualmente nuestro país. También el encuentro pretende favorecer una mirada crítica a través de los diversos procesos históricos y los cambios políticos que han marcado nuestra historia.

Se invita a todos los profesores de colegios públicos y privados para que se vinculen activamente a dicho evento.

**FECHA: Agosto 26 al 28 de 1999
Barrancabermeja**

ORGANIZADORES:

Colegio de Bachillerato Mixto Municipal El Castillo y Alcaldía Municipal. Contará con el auspicio de la Secretaría de Educación Municipal, Universidad Cooperativa de Colombia Seccional Barrancabermeja y Ecopetrol.

INFORMES:

Ms. Rafael Antonio Velásquez Rodríguez
Teléfonos: (097) 6228606 ó 6204116
Fax: (097) 6204117 ó 6229386
Barrancabermeja
e.mail: ravero@hotmail.com