

La metacrítica de la razón ilustrada en Hamann¹

CINTA CANTERLA

(Universidad Pablo de Olavide de Sevilla)

En una carta a Christian Jacob Krauss de fecha 18 de diciembre de 1784 Hamann muestra su desengaño con respecto al escrito de Kant *¿Qué es la Ilustración?*. El núcleo principal de su crítica va orientado a la incoherencia que suponen las restricciones que establece este último filósofo al ideal moral según el cual es un valor esencial el pensar por sí mismo. Pues, de un lado, Kant limita esta libertad de pensamiento a su aspecto *público* (esto es, a una libertad intelectual académica), justificando sin el mayor sonrojo que en la esfera privada, como ciudadanos –especialmente los funcionarios–, deba obedecerse al monarca sin más consideración; pero además, Kant considera natural el mantener al *bello sexo*, esto es, a la mitad de la población que constituyen las mujeres, excluido de este privilegio, «...una burla –dice su crítico– que mis tres hijas no van a consentir»²

Hamann denuncia entonces cómo los liberales supeditan la libertad al orden y la eficacia³, convirtiéndose en realidad en justificadores investidos de autoridad epistémica del despotismo del Estado Moderno y sus funcionarios. Los intelectuales ilustrados realizan, en su opinión, el odioso papel de voceros de ciertos cambios para contribuir después –con su prestigio intelectual– a que todo quede igual, argumentando a favor del orden establecido y en contra de las libertades. Así, una de las críticas esenciales de Hamann a la Ilustración es que no se atreva a llevar a sus últimas consecuencias sus principios, de forma que los liberales –salvo algunas excepciones– acaben tolerando en sus teorías formas de opresión que ya existían, pero a las que ellos añadirán ahora el peso de sus justificaciones racionales. Nada más odioso a los ojos de este filósofo alemán.

1 Esta ponencia forma parte de un proyecto de investigación más amplio sobre *Ciudadanía, complejidad y pragmática intercultural* presentado a la convocatoria I+D+I 2007, del que soy investigadora responsable.

2 J.G. Hamann: *Hamann's Schriften*. Hrg. von Friedrich Roth. Leipzig, G. Reimer, 1825. Vol. VII, pág. 193. La carta está entre las páginas 187 y 193. (Cito por la edición antigua a la espera de que llegue a la Biblioteca de la Universidad Pablo de Olavide la más reciente y canónica de Josef Nadler).

3 Los motivos de los ilustrados para excluir a las mujeres de la ciudadanía, curiosamente, van orientados en esa misma dirección que Hamann denuncia: el desorden que supondría tanto la incorporación plena de la mujer a la vida pública, con la correspondiente distorsión en la estructura familiar tradicional, como los peligros que la sensualidad de seres más ligados al cuerpo y a la naturaleza conllevarían para el orden social y las buenas costumbres. En relación a esta continuidad de planteamiento afirma muy inteligentemente J. Seoane: «En lo que respecta a la igualdad de la mujer, los estudios feministas han puesto en claro que en los años de la Revolución Francesa las mujeres –también algunos hombres en los años precedentes– se paseaban por París con una idea de libertad e igualdad que no se hallaba en ningún libro de ningún filósofo (...) Aquí los libros de nuestro canon han ido por detrás de esos otros muchos libros de filosofía vulgar o de segunda fila que como los de Sade, Mandeville o Hamann producían discursos tan inteligentes como el de las mujeres revolucionarias». *La ilustración heterodoxa: Sade, Mandeville y Hamann*. Madrid, Espiral Hispano Americana, 1998, pág. 19, n. 1.

La distinción público-privado o la de hombre-mujer son para Hamann manifestaciones no sólo de la teoría política liberal, sino de la teoría de la racionalidad que se encuentra a la base de la filosofía ilustrada y del modo en que se concibe en el seno de la misma el ser humano. De ahí que en sus escritos las reflexiones correspondientes a esta última cuestión se hallen estrechamente vinculadas con la crítica a la concepción ilustrada de la ciencia, y enlacen la filosofía de Hamann relativa al conocimiento con los problemas del lenguaje, el cuerpo, la sexualidad y el género, de forma que afectan a su modo de pensar la naturaleza humana, y finalmente al modo como concibe la relación de esta con Dios. Una relación que no será entendida en términos solipsistas, sino en los de un sujeto encarnado que no tiene sentido sin su referencia a la Naturaleza, la Historia y la comunidad.

La naturaleza humana, el cognitivismo extremo y la cuestión del lenguaje

La crítica a la ciencia ilustrada desde posiciones escépticas, en gran parte inspiradas por Hume, se encuentra presente en el pensamiento de Hamann desde *Sokratische Denkwürdigkeiten* (1759). Durante su estancia en Inglaterra debió leer con especial detenimiento a Hume y a Berkeley, a los que cita a menudo en sus escritos, tomando de cada uno de ellos un aspecto fundamental: del primero, el convencimiento de que toda ciencia –por mucho que haya sido contrastada empíricamente e incluso discutida públicamente– no es más que opinión fundada, y que por tanto todo el conocimiento se basa en un fundamento no racional que es la creencia; del segundo, el principio básico según el cual no es posible separar conocimiento y lenguaje.

La crítica que Hamann hace al cognitivismo extremo de la teoría del conocimiento hegemónica en el contexto de la ciencia moderna –y que, para su decepción, seguirá siendo aplicable a la *Crítica de la razón pura de Kant* cuando se publique, años después de haber comenzado él a ejercer su llamada de atención sobre estos asuntos– es la siguiente: en primer lugar, reduce la actividad del sujeto cognoscente a la mera abstracción a partir de la experiencia y a la elaboración de conceptos generales que pierden el contacto con la vida, esto es, con la complejidad y multiplicidad de los individuos reales, sustituyéndolos por entes abstractos puramente mentales, que acaban confundiendo con la realidad⁴; en segundo lugar, fragmenta al ser humano en una variedad de facultades y operaciones –algunas de las cuales se consideran legítimas, y otras se desechan como irracionales e incluso patológicas– escindidas las unas de las otras, que acontecen en la interioridad solipsista de un sujeto igualmente abstracto, sustituyendo la complejidad del individuo real, con su identidad corporal y situado (en su comunidad, en un momento histórico dado, en contacto con una naturaleza concreta), por un modelo-máquina que lo deshumaniza; y finalmente, por concebir la posibilidad de un pensamiento desencarnado previo a su expresión lingüística, entendiendo el lenguaje como mero

4 La crítica volverá a aparecer en otros autores posteriores, entre ellos Herder y Schelling, pero fue Hamann quien inició el giro hacia lo individual en su riqueza. A este respecto dice I. Berlin: «En cuanto a la célebre inversión de los valores (el triunfo de lo concreto sobre lo abstracto; el giro radical hacia lo inmediato, lo dado, lo experimentado y, por encima de todo, el alejamiento de las abstracciones, las teorías, las generalizaciones y los modelos estilizados; asimismo, la recuperación de lo cualitativo frente a lo cuantitativo, así como a los datos inmediatos de los sentidos, en lugar de las cualidades primarias de la física), fue en este terreno en el que Hamann se hizo famoso». I. Berlin: «Herder y la ilustración», en *Antología de ensayos*. Madrid, Austral, 1995, pp. 194-195. Sobre la importancia que tiene en Schelling la representación no abstracta sino concreta de las cosas, su crítica a la ciencia que fragmenta y abstrae, y la diferencia que establece entre esquema y símbolo, véase C. Canterla: «La Filosofía del arte de Schelling», en *Fedro. Revista de Historia y Teoría de las artes* 5 (2007).

vehículo transmisor de información, sin vislumbrar la verdadera funcionalidad creativa (cognitiva, comunicativa y pragmática a la vez) del mismo.

Hamann desconfía de las potencias abstractivas de la razón, pues considera que establecen una fragmentación arbitraria del ser humano y la naturaleza, acuñando después un lenguaje académico para expresarla que acaba imponiéndose a la mentalidad popular, provocando el extrañamiento del ser humano concreto de la naturaleza, la historia, de sus semejantes y hasta de sí mismo, esto último especialmente en lo que a la corporeidad –y su lenguaje, sentimientos, acciones y pasiones– se refiere.

El proceso sería, en su opinión, el siguiente: la abstracción parte de la experiencia y pretende eliminar de ella todo lo que es irracional; a partir de lo que queda, una vez suprimida cualquier referencia al sujeto concreto, la razón organiza todo un sistema de regularidades universales y de entes abstractos que atribuye a la propia Naturaleza, sin reparar que se encuentra aún en el terreno de la subjetividad, confundiendo los propios hábitos del sujeto (al que concibe de modo desencarnado, y por tanto, sin contemplar sus variables personales y colectivas) con necesidades objetivas existentes en el mundo real, esto es, con una pretendida estructura racional del universo; de este modo, lo que es una forma de ordenar la experiencia, basada en hábitos y creencias, es concebida como secuencia inalterable universal, coincidente con el orden último de la realidad y establecida como patrón demarcador de cualquier variante individual o cultural, declaradas como irracionales.

Esta sería la lógica de los filósofos ilustrados: señalar el ámbito de lo que se puede pensar o sentir con cordura, a partir de lo que está determinado como canon racional por la ciencia. Y contra esto es lo que arremete Hamann, considerándose una especie de Sócrates de su tiempo:

«Cada nueva secta de sofistas prometió una Enciclopedia de la razón y la experiencia sanas. Estos proyectos fueron las golosinas que debió Sócrates quitar de la boca a sus conciudadanos»⁵.

Su labor, en su circunstancia, es hacer lo mismo con los enciclopedistas de su tiempo, mostrando las contradicciones internas de una demarcación racionalidad-irracionalidad que relega al terreno de lo patológico muchas cosas importantes para el hombre.

Así pues, Hamann concluirá, llevando el escepticismo ilustrado con respecto a la fe religiosa de los entusiastas defensores de la razón aséptica contra ellos mismos, que toda la ciencia tiene como fundamento último la creencia, que es irracional⁶, y en este sentido es un metacrítico de la razón ilustrada, en cuanto vuelve contra ella sus propios presupuestos. Pues para él, ni la abstracción ni la generalización alcanzan la esencia última de las cosas ni el verdadero orden ontológico del mundo, sino simplemente el terreno de las costumbres, que a fuerza de repetirse se nos vuelven naturales. Existe ciertamente un mundo prerracional, a partir del cual cada individualidad y cada cultura ordena de un modo diferente, pero es una vivencia compleja no reductible a mera percepción cognitivamente conducida.

5 J. G. Hamann: *Sokratische Denkwürdigkeiten*. En *Hamann's Schriften*. Hrg. von Friedrich Roth. Berlín, G. Reimer, 1821. Vol. II, p. 47.

6 «La creencia no es un producto de la razón y no puede por ello erradicarse mediante ataque alguno de la misma; porque creer se deriva tan poco de argumentos como ver o saborear». J.G. Hamann: *Sokratische Denkwürdigkeiten*, p. 36. «Nuestra propia existencia y la existencia de toda cosa exterior a nosotros tienen que ser creídos, y no se pueden convenir de otro modo». *Idem*, pág. 35.

Hamann creyó compartir con Kant esta misma crítica al racionalismo, pues durante el periodo precrítico las obras de ambos autores no dejan de tener puntos de coincidencia. Pero la publicación de la *Crítica de la razón pura* y la difusión de la nueva filosofía trascendental abrió una brecha profunda entre ambos filósofos. La obra de 1784 *Metakritik über den purismus der reinen Vernunft* –antes había escrito una reseña de la KrV que no llegó a publicarse– centraba las discrepancias entre ambos filósofos en tres puntos esenciales:

«La primera purificación de la filosofía consiste en el intento –en parte malentendido, en parte fracasado– de independizar la razón de toda tradición y creencia. La segunda es más trascendente y conduce a nada menos que a la independencia de la experiencia y su inducción cotidiana (...) El tercer purismo –tan excesivo como empírico– afecta al lenguaje, el único primer y último órgano y criterio de la razón, sin otra acreditación que la *tradición* y el *uso*»⁷.

Hamann veía en la Crítica kantiana una manifestación del higienismo depurador que él atribuía –lo vimos más arriba– a los sofistas del siglo ilustrado. La tarea de delimitar un ámbito del conocimiento separado de la tradición y de la experiencia concreta del sujeto particular, individual, centrado en la vida cotidiana, le parecía imposible, una ficción. Pero sobre todo, le parecía inviable separar el lenguaje del conocimiento.

El lenguaje era para él, en cambio, lo que unía el entendimiento y los sentidos en una unión hipostática, una *communicatio idiomatum*, algo así como están unidas, según los teólogos, las naturalezas divina y humana en Cristo⁸.

«Las palabras tienen, pues, una capacidad *estética* y *lógica*. En tanto que objetos visibles y audibles pertenecen, con sus elementos, a la *sensibilidad* y la *intuición*; sin embargo, según el espíritu de su implantación y significado, al *entendimiento* y a los *conceptos*. Según esto, las palabras son tanto intuiciones puras y empíricas como conceptos puros y empíricos: empíricas, porque por medio de ellas se produce la afección de la vista y el oído; puras, en tanto que su significado no viene determinado por nada perteneciente a esa afección»⁹

Hamann considera en sus escritos que es la palabra la que vuelve visible lo invisible¹⁰, la que es a la vez mental y física, sensible e intelectual, pero de modo inescindible. Por ello en las lenguas, el significante y el significado de una palabra son –en su opinión– inseparables, y de ahí que las

7 J.G. Hamann: *Hamann's Schriften*. Hrg. von Friedrich Roth. Leipzig, G. Reimer, 1825. Vol. VII, pp. 5-6. Cf. W.M. Alexander: «Johann Georg Hamann: Metacritic of Kant», en *Journal of the History of Ideas* 27 (enero-marzo 1966), pp. 137-144; K. Rosenkranz: «Hamann und Kant. Einer Parallele», en <http://members.aol.com/agrudolph/rosen.html>; W. Lutgert: «Hamann und Kant», en *Kant Studien* 11 (1906), pp. 118-125; R. Malter: «Kant und Hamann», en *Nordost-Archiv* 73 (1984), pp. 33-52.

8 C. Lafont: «El rol del lenguaje como constitutivo de nuestra relación con el mundo en la crítica de Hamann a Kant», en *La razón como lenguaje*. Madrid, Visor, 1993, pp. 23-29.

9 *Metakritik über den purismus der reinen Vernunft*. En J.G. Hamann: *Schriften*. Hrg. von Friedrich Roth. Leipzig, G. Reimer, 1825. Vol. VII, pág. 13.

10 En Hamann, la palabra vuelve visible lo invisible en el hombre de la misma forma que la creación toma cuerpo de discurso. Cf. L. Vaughan: *J.G. Hamann. Metaphysics of Language and Vision of History*. New York, Peter Lang, 1989, pág. 58.

obras escritas haya que leerlas en lengua original y remitiéndolas a su contexto histórico y natural, estando la tradición y la historia implícitas en ella. Por tanto, le parece absurdo un purismo de la razón. Porque es más: en su opinión, todos los problemas de la filosofía remiten siempre a problemas de lenguaje:

«El lenguaje constituye el centro de los malentendidos de la razón consigo misma»¹¹.

La concepción del lenguaje en Hamann se presentaba, pues, en una doble dirección, que después tendrá continuidad en Herder, en los románticos y de modo muy evidente en Schelling: por una parte, el convencimiento nominalista de que la falsa metafísica hace concebir como esencias de las cosas lo que no son más que nombres¹²; por otro, la idea de que la verdadera función del lenguaje es una acción simbólica creativa que surge de la corporeidad humana como expresión de la comunidad con Dios, la naturaleza y la historia¹³.

Y así, en la *Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft* comienza Hamann diciendo:

«Ha afirmado un gran filósofo que las ideas abstractas y generales no son sino ideas particulares añadidas a una cierta palabra que da a su significado más extensión y alcance, y que a la vez nos evoca las cosas particulares». Esta afirmación del eleático, místico y entusiasta obispo de Cloyne, George Berkeley, la tiene Hume por una de los mayores y más grandes descubrimientos al que se ha llegado en la república de las letras»¹⁴.

La sentencia de Hume se encuentra en la sección VII de la parte primera de *A Treatise of Human Nature*, y hace referencia a lo dicho por Berkeley en *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*, en los párrafos 17 y ss de la Introducción, donde afirma que nada ha sido más perjudicial al hombre especulativo que el convencimiento según el cual existen ideas abstractas, una falsa noción predominante que tiene su origen en el lenguaje, pues

«...se supone que todo nombre general tiene, o tendría que tener, una única, precisa y limitada significación; y esto inclina a pensar que existen *ciertas ideas abstractas y determinadas* que constituyen el verdadero y único sentido inmediato de cada término general, y que por medio de estas ideas abstractas un nombre genérico es aplicado a muchas cosas particulares. Pero la verdad es que no hay tal significación precisa y determinada de cada palabra, pues todas ellas representan indiferentemente un gran número de ideas particulares»¹⁵.

Es esta función del lenguaje lo que ha hecho confundir a los filósofos las palabras con pretendidos objetos reales nombrados por ellas, entendiendo que existen conceptos generales que aluden realmente a entidades abstractas ontológicas. Esto es: del hecho de que nuestro entendimiento

11 *Metakritik über den Purismus...*, pág. 9.

12 Una crítica que toma de Berkeley, pero que también se encontraba en la filosofía alemana.

13 Ideas estas que, además de estar emparentadas con las de Berkeley, vienen de la mística alemana, Böhme, por ejemplo. Sobre el problema del lenguaje en la filosofía alemana de los s. XVIII y XIX, cf. H. Cloeren: *Language and Thought. German Approaches to Analytic Philosophy in the 18th and 19th Centuries*. New York, Walter de Gruyter, 1988.

14 *Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft*, pág. 3.

15 G. Berkeley: *Philosophical Works*. Ed. by M.R. Ayers. London, Everiman, 1996, parág. 18, pág. 84.

generalice y abstraiga y podamos nombrar con ayuda de palabras esas generalizaciones no se deriva que las ideas generales existan y tengan un referente real. Es más, puede negarse incluso que exista esa capacidad generalizadora y abstractiva del entendimiento:

«Una vez reconocidos estos errores, ya es más fácil prevenirse contra el engaño de las palabras. Pues el que sabe que no posee más que ideas particulares, no se creará inútiles complicaciones para hallar y concebir la idea abstracta unida a un nombre. Y el que está persuadido de que las palabras no siempre representan ideas, se ahorrará el trabajo de buscarlas allí donde no es posible encontrarlas»¹⁶.

En los *Sueños de un visionario* Kant había utilizado (en el discurso de uno de los alter-ego suyos que allí aparecen) esta última argumentación nominalista para criticar el concepto de espíritu¹⁷, aludiendo a una peculiaridad del lenguaje que aparecía también en la definición que Wolff daba –degradándola– de la noción de conocimiento simbólico, procedente de la mística alemana y que tenía otro alcance más amplio en ella: es aquél –dice Wolff– por el cual las palabras se usan tanto, que acaban dando lugar a conceptos¹⁸.

Así pues, no es que Kant fuera ajeno a las argumentaciones lingüísticas de Hamann, que aparecen ya publicadas por éste desde *Sokratische Denkwürdigkeiten* y *Aesthetica in nuce*. Pero creyó haber solucionado los problemas que Berkeley, y después Hamann, plateaban, con su noción de síntesis trascendental, por lo que consideró que había encontrado una nueva dimensión a medio camino entre la lógica y la semántica. De hecho, las indagaciones posteriores a la *Disertatio* de 1770 de las que deriva este concepto clave en su filosofía tienen su origen en sus investigaciones sobre el alcance y posibilidades de un conocimiento simbólico¹⁹.

Pero Hamann le había dado ya para esa fecha una deriva a la noción de uso simbólico del entendimiento, centrándola en el lenguaje. Pues en su opinión, la función representativa del mismo sería secundaria y derivada respecto de la verdadera función originaria, de carácter a la vez místico y estético, sensual: el aspecto comunicativo, simbólico, expresivo y pasional, corpóreo, del lenguaje era para él el primario, mientras que la función apofántica –la expresión de la abstracción, el análisis y el plano lógico del conocimiento– sería marginal. Por tanto, pensar el lenguaje como mero sistema pasivo de signos para la comunicación sería ignorar su verdadera naturaleza, cosa que hacían (salvo honrosas excepciones) los ilustrados. Ahora bien, como esta función del lenguaje se había degradado con el abuso de cierta filosofía y la ciencia, habría, en su opinión, que expurgar la experiencia y la tradición de la reflexión racional mediante un lenguaje nuevo, vivo, poético, que fuese la verdadera encarnación, corporeización, de la experiencia²⁰.

16 Idem, parágrafo 24, pág. 88.

17 I. Kant: *Sueños de un visionario*. Ed. crítica del texto alemán, traducción y notas de C. Canterla. Cádiz, Servicio de Publicaciones de la UCA, 1989.

18 Chr. Wolf: *Psicología empírica*, en *Gesammelte Werke*. Herausg. Ecole, Hofman, Thomann und Arndt. Hildesheim, Olms, 1964 y ss. II Abt., Band 5 (1968), parág. 289. Según Wolf, el conocimiento intelectual simbólico se determina por el acto mediante el cual las palabras se enuncian tanto, que acaban configurando ideas, ideas que, privadas de las palabras u otros signos, no serían intuitas por el sujeto humano. Cf. C. Canterla: *La génesis de la crítica de la razón pura de 1781*, pp. 67-68; y C. Canterla: «Neoplatonismo, filosofía natural, misticismo: fuentes ocultas del romanticismo en el Kant precrítico», en *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo* 1 (1991), pp. 163-175.

19 C. Canterla: *La génesis de la crítica de la razón pura de 1781*. Cádiz, Servicio de Publicaciones de la UCA, 1987.

20 Cf. al respecto especialmente su obra *Aesthetica in Nuce*.

Una experiencia que es ya en sí es para Hamann un conjunto de símbolos que constituye el efecto de la comunicación entre Dios y el hombre, de forma que el primero se expresa a través de los seres de la Naturaleza, mediante imágenes, por lo el hombre es sobre todo un ser interpretante, que a su vez se expresa simbólicamente en todo momento, tanto cuando demuestra sus afectos, trabaja, realiza una obra de arte o incluso cuando procrea.

En esto, Hamann también anticipa a la filosofía posterior

«Hamann, y tras él Blake, estuvieron entre los escasos escritores, anteriores a los románticos, que concibieron la doctrina de la necesidad de una autoexpresión total, como objetivo de la natural búsqueda de la humana libertad, escribieron sobre esto sin nerviosismo ni miedo y con una sensibilidad de intuición profunda y empática. La liberación de escritores como Goethe y Schiller, Schelley y Wordsworth, e incluso Hugo, del despotismo –tanto moral como estético– de las leyes del racionalismo fanático del s. XVIII, brotó, en última instancia, de esta revuelta –pese a que Hamann le diera forma religiosa– contra los enemigos de la naturaleza indivisa del hombre»²¹.

Para nuestro filósofo, pues, el pensamiento es el uso de símbolos, y es ininteligible un pensamiento no simbólico, es decir, sin símbolos y sin imágenes. Las imágenes son ya símbolos y vienen antes de las palabras, que no son sino imágenes usadas de manera sistemática. Y en el mundo todo es en la red de sus relaciones específicas con otras entidades concretas, de forma que nada se puede comprender simplemente con una capacidad de generalizar que todo lo analiza con esquemas uniformes. La vida es un fluir donde todo está inmerso: no existe el mundo mental por un lado y sus productos (ideas, conceptos, etc.) y las cosas por otro. Todo es a la vez vida, pensamiento y lenguaje. Por eso la historia de un pueblo está en su lengua. Pero por eso, nada destruye más al hombre que aislarlo de su medio natural.

Existencialismo del sujeto situado, corporeidad y sexualidad: multiplicidad del ser humano y sus culturas

Pero Hamann realizó también una contribución esencial con su crítica al solipsismo del sujeto –aislado incluso de su cuerpo– subyacente a la concepción de la racionalidad de la ciencia ilustrada, y con ello a la incapacidad de ésta para atender a la complejidad humana.

La razón ilustrada clasificó de modo abstracto en grandes grupos las diferencias existentes entre los individuos humanos tomando como base la diversidad anatómica, estableciendo, en cambio, dentro de cada uno de esos grandes compartimentos una homogeneidad total. Era su torpe intento de determinar un orden lógico basado en oposiciones que uniformase la complejidad real, y que trajo como consecuencia *la teoría sobre las razas* en el campo de la Historia Natural (de la que se ocuparon también filósofos como Kant²²); *las argumentaciones sobre el carácter natural de las diferencias de género*, basadas en el sexo, entre hombres y mujeres, dentro del campo de la Anatomía y de las teorías sobre la reproducción humana, por ejemplo; y los *intentos de establecer*

21 I. Berlin: *El mago del norte*. Pág. 139. Cf. también I. Izuzquiza: «Johann Georg Hamann o la seducción de un raro: Razón, Analogía y Paradoja», en *Convivium: Revista de Filosofía* 18 (2005), pp. 73-108.

22 Entre otros sitios, en su *Bestimmung des Begriffes einer Menschenrace*.

tipologías de las miserias sociales bajo la categoría de patologías y taras físicas y morales, en la Psiquiatría, entre otros lugares.

La contribución principal de Hamann a la crítica a este estado de cosas vendrá precisamente de la mano de su concepción del ser humano como un sujeto situado cuya corporeidad es esencial en su plena peculiaridad, denunciando las diversas formas de castración, alienación²³ y deshumanización a que con la mayor naturalidad se le sometía, estableciéndose en pleno contexto ilustrado restricciones al disfrute universal del principio liberal. De aquí derivará él argumentos que le servirán para dejar al desnudo la labor normalizadora del Estado, de un lado, y las trampas burguesas de una concepción de la sexualidad que degrada a la mujer²⁴ –y al hombre con ella–, de otro; sustituyendo la primera por una concepción viva de la comunidad y a las segundas por una vivencia del cuerpo femenino que hace del útero y la vagina (el lugar, para los médicos, del origen de todas sus patologías²⁵) la génesis de la vida, la comunicación, el placer, llenando de poesía el acto sexual. Su discípulo Herder continuaría esta crítica en lo que al colonialismo-imperialismo y el racismo se refiere²⁶.

Así pues, la teoría de Hamann acerca de la naturaleza humana, al situar al cuerpo en un lugar central, no excluyéndolo como fuente de irracionalidad, insistiendo en la variabilidad individual y cultural de los seres humanos y los grupos, sentó las bases para atacar (llevado por un principio ilustrado, la libertad) una de las líneas de flotación del liberalismo burgués y la metafísica que lo sustentaba. Curiosamente, también Spinoza había sentado en ello un antecedente²⁷.

Al cognitivismo uniformador sólo le interesaba el cuerpo –salvo excepciones– en cuanto fuente del conocimiento a través de los sentidos, acompañado este proceso de una *domesticación*, mediante la consciencia, de las pasiones y otras acciones existenciales. Todo lo que no fuese objetivable para el conocimiento sería para la ciencia ilustrada escoria irracional a desechar, siguiendo una teoría abstracta de la naturaleza humana en la que el pensamiento no se encarna. No extraña entonces que en la teoría del conocimiento que se hace en este contexto no aparezca el lenguaje, que remite al cuerpo y a la unidad en la diversidad de los distintos individuos.

Este individuo aislado dentro de sí mismo, atrincherado de los acechos de su cuerpo, solipsista, pensaba *defendiéndose de lo irracional*, que le llegaba fundamentalmente a través de la sensibilidad y la imaginación, pero también de los delirios de la razón; sin embargo, el peligro peor no estaba en él, sino que estaba constituido por los *otros diferentes*. De ahí el continuo interés por el problema de la locura²⁸ y de la delimitación de lo que es *normal* y *patológico* en el terreno del pensamiento

23 El término es posterior, pero la idea de que la deshumanización procede del extrañamiento y explotación por parte de otros del cuerpo del oprimido está ya en él.

24 Por ejemplo, en el *Versuch einer Sibylle über die Ehe*, entre otros lugares.

25 Cf. C. Canterla: «El cuerpo de la mujer en la medicina del s. XVIII», en C. García Tejera (ed.): *Lecturas de pensamiento filosófico político y estético de la Ilustración al Romanticismo*. Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, (2007).

26 Puede decirse, pues, que Hamann se ocupó prioritariamente de las restricciones establecidas al principio liberal por las variantes que hoy llamaríamos de *clase* y *género*, ampliando después Herder la crítica hacia las aporías de la complejidad *étnica*.

27 «On voit que Spinoza combat inlassablement le dualisme. Après avoir critiqué le dualisme âme-corps, il combat le dualisme interne à 'l'âme': l'opposition traditionnelle de la volonté et de l'entendement. Non seulement la réalité humaine est une (cet esprit-corps que nous étudierons plus loin), mais l'esprit lui-même est un (comme entendement-affirmation, ou entendement actif, c'est-à-dire, raison). R. Misrahi: *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*. Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, 1988, p. 31.

28 El propio Kant se ocupó de ella, realizando una tipología de la misma, en su *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*.

en el siglo ilustrado, una cuestión extrapolada también al terreno moral y al social. Para Hamann, en cambio, lo verdaderamente anormal está en la anulación de las pasiones, el castigo del cuerpo y el aislamiento del ser humano de su contexto histórico, su comunidad, su familia, sus sentimientos, su sexualidad. Pues lo prioritario en la comprensión del mundo es para él conocerse a sí mismo, y esto es en su opinión imposible si no se hace a través de nuestros semejantes en el espacio de las relaciones y expresiones que nuestros cuerpos establecen.

En palabras de G. Griffith-Dickson:

«Para Hamann, el conocimiento es inseparable del autoconocimiento, y el autoconocimiento es inseparable del conocimiento del otro. Somos visibles, en cuanto nos reflejamos, como en un espejo, en cada otro...A veces esta exploración del autoconocimiento mediante la intimidad interpersonal adopta la forma sexual...Toda forma de conocimiento, de aprendizaje y desarrollo de cada una de las funciones naturales requiere la ayuda de otro»²⁹.

Y es que el sujeto en Hamann es, como se ha dicho, un sujeto situado: tiene corporeidad, es corporeidad, y por tanto, es historia. Por ello, separar en él lo público de lo privado, al ciudadano del ser humano, la naturaleza de la historia, la corporeidad de la espiritualidad, le parece una inversión de los valores naturales que ha de llevar forzosamente a tratar a los hombres como si fuesen máquinas. La ciencia ilustrada resulta, desde esta perspectiva, una estrategia higienista que determina la posición del hombre (demarcando lo sano de lo insano) en lo moral, lo político y lo personal, mientras que el Estado se convierte en una abstracción más, producto de un pretendido acto intelectual de asentimiento, cuando en su opinión era una forma de asociación humana que surgía de necesidades naturales que, por sí mismas, no podían explicarse.

Muchas de estas cuestiones vuelven a estar presentes hoy en las reflexiones de la filosofía actual. Así pues, es de un extraordinario interés rescatar una teoría que supo ver las dificultades que entrañaba el problema de la incapacidad del liberalismo para tratar las diferencias, remontándose a la concepción de racionalidad y naturaleza humana que llevaba aparejado. En este sentido, merece la pena volver a releer sus obras, trabajarlas e incluso traducirlas; para poner a disposición de nuestro patrimonio un autor lúcido, extraordinariamente valiente y singular.

29 G. Griffith-Dickson: «J. G. Hamann», en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. En <http://plato.stanford.edu/entries/hamann/>