

NOTAS

Historicismo, nacionalismo e idealismo. Tres variaciones sobre un tema de Wilhelm von Humboldt¹

Jorge Navarro Pérez

La filosofía política de Wilhelm von Humboldt vuelve a estar de actualidad en el mundo de habla hispana gracias a la reedición en México de una vieja selección de sus escritos políticos. El hecho de que una traducción tan importante para la difusión en español de la obra de este autor vaya precedida por una introducción desastrosa me ha movido a escribir una especie de reivindicación de Humboldt frente a sus críticos nacionalistas. Ella ocupa la primera parte de este artículo. Para no ser simplemente negativo, en la segunda parte presento mi propia interpretación de las relaciones entre filosofía política y filosofía de la historia en Humboldt, alternativa a la que contiene esa introducción. No soy tan ingenuo como para pensar que proponiendo una nueva interpretación se pueda contribuir a hacer claridad sobre una cuestión. Tengo, más bien, la impresión de que así sólo se consigue aumentar la confusión, lo cual tiene la agradable consecuencia de que de este modo «crece la libertad de diagnóstico del individuo»². Por último, en la tercera parte le doy una vuelta de tuerca más a la cuestión *Humboldt y el historicismo* analizando el tratamiento que (bajo este mismo título) le ha dado recientemente uno de los intérpretes más importantes de la obra de Humboldt: Fulvio Tessitore. Cada una de las tres partes se puede leer con independencia de las otras, lo cual disculpa (espero) algunas repeticiones. En todo caso, este artículo sólo despliega por completo sus encantos al ser leído de principio a fin.

I

Quien quiera estudiar en español la filosofía política de Humboldt dispone de tres publicaciones. En 1943, el admirable Wenceslao Roces tradujo pa-

1 Este trabajo forma parte del proyecto de investigación «Soberanía, Estado y Europa: crisis del Estado nacional y construcción europea» (PB97-1055-C02-C01), subvencionado por la Dirección General de Investigación Científica y Técnica del Ministerio de Educación y Cultura de España. Mi dirección de correo electrónico es: jorge.navarro@apdo.com.

2 Odo Marquard, *Apologie des Zufälligen*, Reclam, Stuttgart, 1986, pág. 95.

ra el Fondo de Cultura Económica la selección de los «escritos políticos» que el historiador Siegfried Kaehler había realizado en 1922 para la colección «Clásicos de la política» de una editorial alemana. Esta traducción ha sido reeditada en 1996³. La segunda publicación es una monografía amplia y muy informativa de Joaquín Abellán sobre la teoría y la práctica humboldtianas de la política⁴. La tercera publicación es la traducción, a cargo del propio Abellán, del más importante de los escritos políticos de Humboldt: las *Ideas para un intento de fijar los límites de la actividad del Estado*, de 1792⁵. Para mi gusto, ni la traducción de Abellán ni la traducción de Rocés son suficientemente literales, pero no se les puede negar el mérito de haber hecho accesible al lector de lengua española un buen número de textos de Humboldt. En todo caso, pienso que entre 1943 y 1996 la recepción en español de la filosofía política de Humboldt había cambiado tanto que más deseable que la reedición del viejo volumen de *Escritos políticos* habría sido la elaboración de un nuevo volumen con los escritos no traducidos por Abellán y con una introducción un poco más legible. Pues tengo la impresión de que buena parte del volumen *Escritos políticos* ya no sirve de mucho: la rancia introducción de Kaehler y la traducción sólo parcial de las *Ideas* de 1792.

Es precisamente de Kaehler de quien quiero hablar, pues me temo que su introducción a los *Escritos políticos* pueda representar para los lectores desprevénidos un trauma que les quite las ganas de leer al propio Humboldt. Para los estudiosos de la obra de Humboldt, toparnos con este *revenant* de la Primera Guerra Mundial es un susto notable.

Kaehler era un historiador, discípulo de Meinecke, que en 1914 se doctoró con una tesis sobre los proyectos constitucionales de Humboldt para Prusia. A continuación participó en la Gran Guerra con el entusiasmo típico en aquella generación de jóvenes nacionalistas alemanes. Pero, a diferencia de muchos de sus compañeros, Kaehler siguió siendo un nacionalista-estatalista

3 Guillermo de Humboldt, *Escritos políticos*, ed. S. Kaehler, trad. W. Rocés, Fondo de Cultura Económica, México, 1996. Los textos que contiene el volumen son: *Ideen über Staatsverfassung, durch die neue französische Constitution veranlasst* (1791), una selección de *Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen* (1792), un fragmento de *Gutachten über die Organisation der Ober-Examinations-Kommission* (1809), un fragmento de *Generalverwaltungsbericht der Sektion für den Kultus und öffentlichen Unterricht* (diciembre de 1809), *Über die innere und äussere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin* (1810), *Denkschrift über die deutsche Verfassung an den Freiherrn von Stein* (1813), un fragmento de *Über die Behandlung der Angelegenheiten des Deutschen Bundes durch Preussen* (1816), un fragmento de *An Schön über Verwaltungsreformen* (1825) y un fragmento de *Über Einrichtung landständischer Verfassungen in den Preussischen Staaten* (1819).

4 Joaquín Abellán, *El pensamiento político de Guillermo von Humboldt*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981.

5 Wilhelm von Humboldt, *Los límites de la acción del Estado*, estudio preliminar, traducción y notas de Joaquín Abellán, Tecnos, Madrid, 1988.

en 1918. Al reintegrarse a la vida civil, descubrió que Humboldt poca cosa tenía que decir sobre la experiencia patriota de esa guerra, y decidió ajustar las cuentas con él. En 1922 publicó la selección de los escritos políticos de Humboldt que nos ocupa, y en 1927 una monografía sobre la teoría y la práctica humboldtianas de la política⁶. Como ya he señalado, su introducción a los *Escritos políticos* (titulada *Wilhelm von Humboldt y el Estado*) me parece desastrosa. Voy a intentar explicar por qué.

La estrategia de Kaehler consiste en distinguir dos fases en la evolución del pensamiento político de Humboldt y caracterizarlas de manera contrapuesta. La primera fase corresponde al Humboldt teórico de la política (años 1791-1792); la segunda, al Humboldt político práctico (años 1809 y sigs.). Ambas fases son incompatibles: «su línea de conducta práctica durante una larga vida política se halla en abierta contradicción con la teoría de su época juvenil y da un mentís también teórico a las razones internas en que aquella se basaba» (pág. 20)⁷. La cuestión central es el Estado, de tal modo que la trayectoria de Humboldt «va desde el polo de la negación del estado hasta el polo opuesto de su afirmación» (pág. 72). Esta «importantísima mutación» (pág. 36) hace que la vida de Humboldt adquiera a ojos de Kaehler «un sentido simbólico para la trayectoria interior de toda una generación» (pág. 50): al volverse un nacionalista, Humboldt «se adelanta a las formas político-espirituales de vida de lo que había de ser el burgués del siglo XIX» (pág. 24).

La «negación» del Estado que Kaehler atribuye a Humboldt se da en 1792, en el ensayo sobre los límites de la acción del Estado. Pero un año antes Humboldt había publicado en la revista *Berlinische Monatsschrift* bajo el título *Ideen über Staatsverfassung, durch die neue französische Constitution veranlasst* un fragmento de una carta a Friedrich Gentz con el que intervenía en el debate sobre la Revolución Francesa. A Kaehler le encanta este texto. Ve en él un primer paso (no proseguido en el ensayo de 1792) «hacia la gran conquista del pensamiento alemán en el siglo que comienza [el siglo XIX]: la aplicación del criterio histórico a los acontecimientos de la vida del pasado»

6 Siegfried A. Kaehler, *Wilhelm von Humboldt und der Staat: Ein Beitrag zur Geschichte deutscher Lebensgestaltung um 1800*, Múnich, 1927. Este libro fue reeditado en 1963 por la editorial Vandenhoeck & Ruprecht. Sobre él, véase Joaquín Abellán, *op. cit.*, págs. 42-44.

7 En la primera parte de este artículo, las citas que no llevan identificación se refieren a la introducción de Kaehler en el volumen de Humboldt *Escritos políticos*. Lo mismo sucede en la tercera parte con el libro de Tessitore. Las citas de Humboldt van identificadas por la sigla GS y proceden de: Wilhelm von Humboldt, *Gesammelte Schriften*, 17 vols., ed. A. Leitzmann *et al.*, De Gruyter, Berlín, 1968. Tras la referencia a esta edición alemana figura (eventualmente) la página en que las citas se encuentran en las siguientes ediciones españolas: *Escritos políticos* (sigla EP) y *Escritos de filosofía de la historia*, trad. Jorge Navarro Pérez, Tecnos, Madrid, 1997 (sigla FH).

(pág. 27). El *historicismo* incipiente de Humboldt se muestra en que abandona las abstracciones del racionalismo político (los derechos naturales, el contrato social, el género humano, etc.) en favor de «la individualidad real y existente» (pág. 27). Ahora bien, su historicismo es imperfecto porque la individualidad que le interesa es la personal y no «la individualidad colectiva», la nación (pág. 28). Kaehler ve a Humboldt dando sólo el primer paso hacia el historicismo nacionalista y estatalista, pero todavía no el segundo: «aunque el pensamiento de Humboldt se oriente ya hacia la historia como fuente de conocimiento, su orientación no es todavía estatal, en el sentido estricto de la palabra» (pág. 28).

Es comprensible, pues, la decepción de Kaehler respecto del ensayo de 1792 sobre los límites de la acción del Estado. A Kaehler le escandaliza constatar que para Humboldt «el estado no es un fin en sí»; Humboldt analiza el Estado desde «una instancia ajena y superior al estado y que traza a éste su fin». Esa instancia superior es el ser humano, «el ideal de la cultura [*Bildung*, supongo]», y Humboldt hablará del Estado «solamente en la medida en que, en gracia a este ideal, haya que imponer límites a su acción» (pág. 32). Por tanto, Humboldt no ha dado el segundo paso hacia el nacionalismo, pero es que además Kaehler minimiza la diferencia del primer paso (el individualismo personal) respecto del racionalismo. El ensayo de 1792 le parece «un retroceso metódico, comparado con el breve ensayo sobre la constitución francesa», ya que está «animado, en muchos aspectos, por el espíritu del racionalismo y corresponde, por su origen y sus fines, a una época en liquidación» (pág. 33). *Racionalismo* significa en este contexto «la supremacía del individuo sobre la comunidad, del hombre individual sobre el estado»; su «vieja divisa» dice que el ser humano es la medida de todas las cosas (pág. 34). Desde aquí, Kaehler defiende una tesis general muy poco plausible sobre las *Ideas para un intento de fijar los límites de la actividad del Estado*. En su opinión, «esta obra no puede ser considerada como un estudio político». Por la siguiente razón: «El problema sobre que versa no es, en efecto, la *pólis*, no es la comunidad; es el individuo y es su bienestar. Más aún, para decirlo más estrictamente: la meta que el autor se traza es la cultura [*Bildung*, supongo] del individuo, sin prestar la necesaria atención, pese a conatos incidentales, a la importancia de sus relaciones mutuas con la vida de la colectividad. La tesis fundamental —la de que “el verdadero fin del hombre es el más elevado y proporcionado desarrollo de sus fuerzas, en un todo armónico”— responde a una concepción totalmente egocéntrica» (pág. 35). Kaehler es un intérprete extraordinariamente tosco. Sólo conoce los extremos: o el egocentrismo o el estatalismo, o la negación de toda relación del individuo con los demás o la disolución del individuo en la colectividad. Por el contrario, Humboldt sabe que esos dos extremos son falsos, pues ni el individuo tiene significado al

margen de sus relaciones con los demás ni la vida colectiva vale la pena si no deja espacios de libertad a los individuos. De ahí que el objetivo *político* del ensayo de 1792 sea averiguar de qué manera el Estado puede colaborar a que los individuos se relacionen entre sí de tal modo que cada uno pueda desarrollarse al máximo. La conclusión de Humboldt es la siguiente: «Lo que he intentado ha sido buscar la situación más ventajosa para el ser humano en el Estado. Ésta me pareció que consistía en que la individualidad más plural, la autonomía más original, se estableciera junto a la unificación (también más plural e íntima) de varios seres humanos; un problema que sólo puede resolver la máxima libertad» (GS: I 235; EP 143). Pienso que no es sensato calificar a esto de *egocentrismo*⁸. La verdad es que en general el lenguaje de Kaehler no me parece sensato. Por ejemplo, cuando dice: «Humboldt no había llegado todavía [en 1792] a comprender que el estado como tal es independiente de las ideas de quienes lo critican, afirman o niegan; no había llegado a comprender aún que el estado forma parte del destino» (pág. 35). Una explicación para el hecho de que yo (y probablemente muchos otros lectores de hoy) no consiga comprender esta frase de Kaehler es que el tiempo de Kaehler ha pasado (aunque tal vez vuelva más adelante). Al decir esto, simplemente estoy aplicándole un argumento que él emplea contra Humboldt: «Además, la circunstancia a que aludíamos más arriba [...] contribuye tam-

8 David Sorkin, «Wilhelm von Humboldt: the Theory and Practice of Self-Formation (Bildung), 1791-1810», en: *Journal of the History of Ideas*, 44 (1983), págs. 55-73, anota: «Humboldt's emphasis on social bonds has largely been neglected. Why this is so is difficult to say» (pág. 59, nota 15). Por mi parte, cito a continuación tres textos fundamentales de 1796-97 (del *Plan einer vergleichenden Anthropologie* el primero, y de *Das 18. Jahrhundert* los otros dos) en los que no soy capaz de encontrar huellas de egocentrismo. «Pues la humanidad puede alcanzar su cumbre suprema sólo socialmente [*gesellschaftlich*], y necesita la unificación de muchos no simplemente para producir obras más grandes y duraderas mediante el simple aumento de las fuerzas, sino también y especialmente para mostrar su naturaleza en su verdadera riqueza y en toda su extensión mediante la multiplicidad mayor de las disposiciones. Una persona está hecha sólo para una forma, para un carácter; igualmente una clase de personas. Pero el ideal de la humanidad expone tantas formas y tan diversas como sean compatibles unas con otras. De ahí que no pueda aparecer más que en la totalidad de los individuos» (GS: I 379). «La idea de que [...] todos aquellos que se distinguen por una peculiaridad decidida ofrezcan las manos los unos a los otros para la actividad común, que las excelencias de uno suplan las carencias de otro, y que (en una palabra) la unificación en una gran alianza de todos los miembros individuales de la humanidad en todas las épocas y naciones exponga *socialmente* la multiplicidad infinita de rasgos humanos (cuya conexión en un solo individuo es imposible) es en verdad desmesurada, pero propiamente no contiene nada imposible, y mucho menos nada que, en tanto que una fantasía vacía, la hiciera indigna de una consideración seria» (II 10; FH 26). «Lo que el ser humano individual no puede conseguir por sí mismo se puede alcanzar socialmente mediante la unificación de todos. El individuo sólo puede exponer el ideal de la perfección humana desde un lado, sólo según la medida de su peculiaridad; pero gracias a la consideración comparativa de muchas de estas exposiciones unilaterales y diversas nos acercamos a una representación visible de la totalidad del ideal» (II 38).

bién esencialmente, sin duda alguna, a hacer que el razonamiento [del ensayo de 1792], muchas veces, no sea fácilmente asequible para el lector de hoy [de 1922]; más aún, a hacer que se le antoje, en no pocas ocasiones, carente de importancia» (pág. 31). El lector de 1922 —dice Kaehler— no puede comprender un libro de 1792 marcado por una circunstancia personal; el lector de 1996 —me permito añadir— no puede comprender un texto de 1922 marcado por otra circunstancia personal. Y quién sabe lo que dirán (de Kaehler y de mí) los lectores del año 2050, por ejemplo.

Hasta aquí el análisis que Kaehler elabora de la primera fase del desarrollo del pensamiento político de Humboldt. ¿En qué consiste, pues, la «negación» del Estado que Kaehler atribuye a Humboldt? Supongo que no en la tesis de que el Estado deba desaparecer, ya que Humboldt no defiende esta tesis (para él, el Estado es por desgracia inevitable, es un «mal necesario»). Más bien, parece que para alguien que (como Kaehler) está enamorado del Estado limitar su campo de acción en nombre de los derechos individuales es algo tan grave que equivale a una negación del Estado. El Estado es grandioso; por tanto, no debemos molestarlo con nuestro deseo mezquino de ser dejados en paz.

Pasemos a la segunda fase, que corresponde a la actividad de Humboldt en sus diversos cargos gubernamentales en Prusia a partir de 1809. Siendo radical el cambio que Humboldt experimenta al pasar de una a otra fase, hace falta un momento de transición. Kaehler lo encuentra en la lectura de Schelling que Humboldt acometió en Roma en los primeros años del siglo XIX. Schelling ayuda a Humboldt a dar el segundo paso que no dio en 1791, pues le proporciona «el criterio de la individualidad, transferido del individuo a la colectividad de individuos, a las formas colectivas de la humanidad que actúan en la historia». Humboldt ya es historicista por completo; ha pasado «del mundo del racionalismo al punto de vista romántico “moderno”, a la contemplación y al pensamiento históricos del mundo circundante» (pág. 42). Una vez adquirido este punto de vista (el historicismo romántico-nacionalista), Humboldt ya está preparado para dedicarse a la política y «afirmar» el Estado.

La primera tarea del político Humboldt fue dirigir (durante apenas dieciséis meses) la Sección de Educación Pública del Ministerio prusiano del Interior. Kaehler se exalta al describir las actividades de Humboldt en este cargo (págs. 43-45), pero su felicidad no es completa: a Humboldt le cuesta adaptarse a sus nuevas ideas. En un pasaje de uno de los informes mensuales de la Sección al que Kaehler alude en la introducción, pero no incluye en la selección de textos, Humboldt afirma —en palabras de Kaehler— «que el verdadero objetivo del estado consistía en llegar a ser una institución superflua, para ceder el puesto algún día al libre desenvolvimiento de la nación»

(pág. 45). Efectivamente, Humboldt explica en el informe de mayo de 1809 que para la Sección que él dirige es esencial que «la nación» (es decir, los súbditos del rey de Prusia) sea «activa» (ésta es la palabra clave para un lector de Leibniz y Fichte como era Humboldt) en asuntos educativos. La Sección habrá alcanzado su objetivo cuando «pueda depositar su negocio por completo en las manos de la nación y ocuparse de la enseñanza y la educación ya sólo en las relaciones supremas de las mismas con las otras partes de la administración superior del Estado. El principio (imperante en Inglaterra, pero para desgracia de todas las escuelas debido a otros motivos) de que el Estado no ha de ocuparse de las escuelas en detalle es en sí, de acuerdo con una teoría coherente de la ciencia del Estado, sin duda el único verdadero y correcto» (GS: XIII 219)⁹. Humboldt está intentando aquí combinar su teoría política de 1792 con su praxis política de 1809. ¿Cómo reacciona Kaehler ante este intento? Diciendo que es una «paradoja» que «no debemos tomar demasiado al pie de la letra» (págs. 45-46). En mi opinión, un intérprete no puede caer más bajo. Kaehler no sabe qué hacer con un pasaje de Humboldt y opta por la solución más estúpida: tacharlo e inventarse una excusa. Con esa excusa, Kaehler está despreciando al autor interpretado (uno de cuyos pasajes se niega a tomar en serio) y engañando a los lectores (a los que cree tan tontos como para no darse cuenta del numerito que está montando). Por mi parte, quisiera intentar reaccionar de otra manera al intento humboldtiano de combinar teoría y praxis.

Humboldt ya se había planteado esta cuestión en el ensayo de 1792, cuyo último capítulo tiene como tema precisamente la «aplicación de la teoría expuesta a la realidad» (GS: I 253; EP 144)¹⁰. La solución consistió entonces en una «teoría de todas las reformas» (239; EP 147) que condujera a una adaptación paulatina de lo real a lo ideal. En todo caso, lo real nunca podrá satisfacer por completo las exigencias de la teoría: «La realidad nunca, en ninguna época está suficientemente madura para el fruto más hermoso y madurado del espíritu; el ideal ha de estar presente al alma del configurador [...] sólo y siempre como un modelo inalcanzable» (236; EP 145). La realidad es ontológicamente inferior a «la teoría correcta y verdadera» (243; EP 151), y ésta es la razón por la que ambas no pueden llegar a coincidir. ¿En qué consiste esa inferioridad de la realidad? Precisamente en la historicidad de lo humano, en

9 Véase también GS: X 100, donde Humboldt afirma que «el Estado no es un instituto educativo, sino jurídico», pues «simplemente mediante la concesión y limitación de la libertad y el equilibrio de los derechos que se produce así ha de poner a los ciudadanos en condiciones de educarse a sí mismos», y «sólo ha de aspirar a actuar de una manera meramente negativa y ceder la actuación positiva a la actividad libre de la nación». Este texto es de julio de 1809.

10 Al respecto, me permito remitir a mi libro *La filosofía de la historia de Wilhelm von Humboldt: Una interpretación*, Alfons el Magnànim-IVEI, Valencia, 1996, págs. 174-176.

virtud de la cual ningún momento individual de la realidad puede exponer por completo los innumerables aspectos del ideal humano. Humboldt piensa que «la fuerza humana puede exteriorizarse en un período sólo de una manera», es decir, con «unilateralidad» (237-238; EP 146). Por tanto, llevar una teoría a la práctica no significa adaptar de una vez y por completo (mediante una revolución) lo real a lo ideal; más bien, hay que modificar una y otra vez el presente (los sucesivos presentes) para hacerle cumplir cada vez más las exigencias de la teoría. El ritmo de este esfuerzo reformista lo marca la receptividad de la realidad a la teoría: «Trasládense los principios de la teoría pura a la realidad en cuanto (pero nunca antes de que) la realidad en toda su extensión ya no impida a los principios manifestar las consecuencias que éstos producirían siempre, sin injerencia exterior» (239; EP 147). También en el texto de 1809 que Kaehler se niega a comentar hay una referencia al «único principio verdadero y correcto» que se deriva de «una teoría coherente de la ciencia del Estado» en relación con la educación. El político Humboldt no aplica sin más este principio a la realidad (lo cual conduciría al desastre diagnosticado en Inglaterra), sino que se esfuerza en que «la nación» llegue a ser receptiva a él y espera hasta ese momento para aplicarlo. En este sentido, Humboldt podía pensar que su actividad política de 1809 respetaba las ideas políticas que había expuesto en 1792 (por desgracia, no hay manifestaciones suyas más explícitas al respecto)¹¹.

Volvamos a Kaehler. En 1809, «el estado se había apoderado de Humboldt» (pág. 46), pero aún había ciertas dificultades de adaptación. El clímax no llega hasta 1813, cuando Humboldt (embajador de Prusia en Viena) participa con entusiasmo en la organización de la guerra. Kaehler interpreta este hecho de la siguiente manera: Humboldt «se deja arrastrar por la corriente, se entrega conscientemente al destino del hombre, que es “marchar con su generación”. [...] La vida de la individualidad nacional regida por sus leyes propias se había revelado a su especulación como un acontecimiento histórico. [...] Por fin, este Ulises nórdico cuya alma aspiraba a la tierra ideal de los griegos ha encontrado el suelo de la sencilla realidad y siente vibrar la patria» (pág. 50). Pienso que Kaehler aquí sí que tiene razón (al menos en parte y pese a su lenguaje florido). La derrota total de Prusia ante Napoleón en 1809 despertó el patriotismo de Humboldt, que fue aumentando en los años suce-

11 Una defensa apasionada de la coherencia entre las ideas políticas de Humboldt y su actividad en el Gobierno de Prusia se encuentra en el artículo de Clemens Menze, «Wilhelm von Humboldts Theorie aller Reformen», en: *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik*, 62 (1986), págs. 52-79, esp. 64-73. Con igual apasionamiento reprocha Georg G. Iggers (*The German Conception of History: the National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*, Wesleyan University Press, Middletown/Connecticut, 1968, págs. 52-56) a Humboldt que abandonara sus ideales juveniles y sometiera a los individuos bajo el Estado. Más frío y matizado es el análisis de David Sorkin en el artículo ya citado.

sivos. Pero por fortuna Humboldt estaba refrenado por su pasado «liberal», que impidió que su fervor nacional alcanzara los extremos que Kaehler hubiera deseado¹². En esta creencia me confirma el hecho de que los proyectos constitucionales para Alemania que Humboldt redactó en 1813 y 1816 y el informe que redactó también en 1816 sobre la situación de la recién nacida Confederación Germánica no le acaben de gustar a Kaehler.

Los proyectos constitucionales para la Confederación Germánica de 1813 y 1816 le merecen al decepcionado Kaehler el siguiente juicio: «En el fondo, lo que se expone aquí tiene más de filosofía de la historia que de política» (pág. 53). Una vez más, Kaehler reprocha a Humboldt su exceso de idealidad. Humboldt «se siente cohibido en el reino de los hechos reales. [...] Tan pronto como pisa el terreno de la realidad, este espíritu amplio y a la par sutil ve vacilar constantemente sus pasos, se siente cohibido e inseguro de antemano». En resumen: «este hombre, de tan vasto espíritu, no tenía, sencillamente, vocación para la carrera de hombre de estado» (pág. 55). En cuanto a la memoria de 1816 sobre las perspectivas de la Confederación Germánica, Kaehler alaba el diagnóstico de Humboldt sobre la situación política (su capacidad para «ver las cosas tal como son en realidad y penetrar en los estratos de las condiciones políticas»; pág. 56). Pero lamenta —siguiendo a Meinecke— que Humboldt prefiriera no hacer de Alemania un Estado poderoso¹³. Humboldt defiende en el memorándum la simple confederación de los Estados alemanes (*Staatenbund*) en vez de la unificación de los mismos en un solo Estado (*Bundesstaat*), ya que en el caso de unificación «nadie podría evitar que Alemania se convirtiera, como tal Alemania, en un Estado conquistador, cosa que ningún verdadero alemán puede desear, pues hasta ahora sabemos qué significativos avances ha desarrollado la nación alemana en la formación espiritual y científica mientras no ha tomado una dirección política hacia el exterior, pero está por ver cómo repercutiría en ese terreno esa dirección» (GS XII 77; EP 214-215). Alemania es para Humboldt el país del espíritu, del *Geist*, al que ha de subordinarse la política. Kaehler constata con tristeza que «Humboldt se hallaba todavía dominado por la concepción apolítica de la vocación de los alemanes como ‘nación humana y cultural’» (pág. 57). Pero en seguida se repone. Al fin y al cabo, Humboldt intuyó que Alemania llegaría a convertirse en un país poderoso: «Sus palabras revelan el nexo que une el movimiento del *espíritu* alemán, que él vivió y reivindicó, con el movimiento de la *voluntad* alemana, provocado a su vez por aquél y que Humboldt presintió como algo que debía necesariamente producirse, cuando la unidad alemana

12 También David Sorkin, *op. cit.*, págs. 61-63, 70-72, atribuye a Humboldt un nacionalismo sólo «moderado».

13 Para una crítica a Meinecke y una reivindicación de Humboldt en este punto, véase José Ortega y Gasset, *Europa y la idea de nación*, Alianza, Madrid, 1985, págs. 96-99.

saliese del reino de la idea para entrar en el reino de la realidad» (pág. 58). Bismarck, y no Humboldt, es el héroe de Kaehler.

Kaehler acaba emitiendo un juicio positivo sobre la última época de la vida política de Humboldt, centrada en la reforma de la administración y en los proyectos constitucionales para Prusia. Kaehler ve aquí la consumación (por fin) del segundo paso en el tránsito del racionalismo individualista al historicismo romántico-nacionalista.

a) La centralización de la administración del Estado que Humboldt propone frente a la estructura provincial existente (el texto más interesante es GS: XII 482-483) es para Kaehler la prueba de que Humboldt creía en «la idea de que el estado tradicional, en su forma soberana, debía representar un todo único con su pueblo, una unidad “ideal” plasmada históricamente» (pág. 60). Aquí Kaehler vuelve a tener razón en parte. La valoración del Estado por parte de Humboldt nunca es más explícitamente positiva que en el informe de 1825 del que el exagerado Kaehler dice: «Sería imposible concebir una refutación más enérgica ni más profunda de su propia teoría juvenil» (pág. 62). Humboldt escribe en ese informe: «Pues la idea que está a la base de todas las formas de Estado es: mediante el reparto del poder y la dirección de la fuerza precisamente hacia la meta que le está determinada, hacer inofensiva la desigualdad y la alternancia de los talentos, y dar al individuo mediante lo que es más grande, sabio y duradero que un ser humano individual (mediante la organización política) una fuerza superior y una estimulación más fiable en su radio de acción» (GS: XII 504; EP 235). En 1792 Humboldt no dijo que el individuo fuera por sí mismo tan sabio que se bastara a sí mismo; al contrario, presentó al individuo como necesitado de colaborar con los demás. La novedad ahora es que el escepticismo frente al Estado ha pasado a segundo plano y ha cedido su lugar a la confianza en «la organización política». Así las cosas, la interpretación de Kaehler es fácilmente explicable: habiendo supuesto exageradamente que en 1792 Humboldt se había dedicado a «atacar al estado», ahora tiene que seguir exagerando y decir que en 1825 Humboldt ha pasado a «defender el estado» (pág. 62)¹⁴.

b) El proyecto de constitución estamental para Prusia de 1819 abandona definitivamente el individualismo, según piensa Kaehler. Primero porque no limita la actividad del Estado en nombre de los derechos naturales del individuo. Y luego porque establece unos estamentos que median entre el individuo

14 Cfr. F. Tessitore, *I fondamenti della filosofia politica di Humboldt*, Morano, Nápoles, 1965, págs. 124-128, de acuerdo con el cual en Humboldt no se produce una «conversión al Estado», sino una «evolución del problema». Una vez establecida en 1792 «la dimensión responsable de la persona», Humboldt pudo a partir de 1809 investigar el perfil ético de las comunidades sociales (como la nación y el Estado). Véase también G. Solari, «Guglielmo Humboldt e il suo pensiero politico», en: id., *Studi storici di filosofia del diritto*, Giappichelli, Turín, 1949, págs. 315-342, esp. pág. 337.

y el Estado y sacan a ambos de su aislamiento recíproco (págs. 67 y 72). Kaehler tiene razón —pienso yo— en lo segundo. La nueva confianza de Humboldt en el Estado le hace contemplar con optimismo la posibilidad de que el Gobierno y los ciudadanos colaboren armónicamente (pero bajo la dirección del Gobierno) en las tareas políticas. El objetivo de las cámaras de representación estamental cuya creación Humboldt propone es precisamente «despertar y sostener [en ellas] el interés (dirigido correctamente) por los asuntos de la totalidad, mediante la colaboración adecuada con el Gobierno y la limitación de su poder [del poder de las cámaras]» (GS: XII 256; EP 264). Pero en relación con lo primero Kaehler vuelve a revelarse como el intérprete poco inteligente que ya conocemos. En el § 8 del proyecto de 1819 Humboldt propone que la Constitución garantice el imperio de la ley, la propiedad privada, la libertad de conciencia y la libertad de prensa (228-229; EP 246). Para minimizar la importancia de esta propuesta, Kaehler comenta: «Este párrafo, con las breves glosas que le siguen, es el único punto en que Humboldt, en su investigación sobre el estado real, se detiene a tratar del individuo y de su órbita jurídica. Su pensamiento reanuda veloz su marcha después de este pequeño alto y abarca, como su verdadero e importante tema, la gran individualidad del estado» (págs. 66-67). En mi opinión, el problema de los intérpretes del tipo de Kaehler es justamente que pasan demasiado *veloces* por encima de los textos que no les interesan.

II

A continuación, voy a proponer una interpretación del «historicismo» de la filosofía política de Humboldt alternativa a la de Kaehler. Simplemente nombrar la palabra *historicismo* ya es meterse innecesariamente en líos. Pues hay pocas palabras más imprecisas que ésta, que abarca (por ejemplo) desde el historicismo *romántico y nacionalista* de Kaehler hasta el historicismo *crítico y problemático* de Tessitore. De hecho, en la monografía sobre la filosofía de la historia de Humboldt que escribí hace unos años evité cuidadosamente esa palabra¹⁵. Pero como en este artículo estoy intentando debatir con Kaehler y Tessitore, que atribuyen a Humboldt sendas variantes del historicismo, voy a entrar en su juego y calificar de historicista a la *historización* de la razón que Humboldt contrapuso a la filosofía progresista de la historia. Mientras que ésta pensaba (según sus críticos) que la historia quedaría superada cuando la razón consiguiera realizarse por completo, Humboldt creía (secularizando a Herder) que el ideal de la razón contiene una infinidad de aspectos compositibles que van exponiéndose por separado a lo largo de la his-

15 Cfr. *op. cit.*, pág. 218.

toria en épocas de perfección unilateral, de tal modo que no habrá una época definitiva que posea todas las perfecciones. La consecuencia inmediata de este punto de vista es la defensa de la proliferación de la individualidad, pues sólo gracias a ella podrán ir saliendo a la luz las excelencias de que es capaz la humanidad. (El presupuesto leibniziano de esta teoría es la *armonía preestablecida* entre los individuos.) Pues bien, lo que voy a intentar a continuación es recorrer la filosofía política de Humboldt buscando las huellas de este punto de vista «historicista» (lo cual exigirá arrojar alguna mirada a sus escritos de filosofía de la historia). Primero estudiaré sus escritos puramente teóricos, y luego pasaré a sus escritos oficiales.

El interés de Humboldt por las cuestiones políticas es muy temprano, hasta tal punto que el primero de sus escritos relevantes (el fragmento conocido bajo el título *Über Religion*, redactado hacia 1788-1790) debe su surgimiento a una circunstancia política. En efecto, el joven Humboldt (que había sido educado en un ambiente de libertad) se encuentra a los 21 años de edad con que el ministro prusiano de Justicia promulga en julio y diciembre de 1788 sendos edictos que establecen la censura y otras medidas represivas para preservar la pureza de la religión protestante¹⁶. Humboldt parece haber comprendido en ese momento que el Estado puede llegar a ser un peligro para la libertad individual. Así pues, es el individuo amenazado en su libertad de conciencia por el poder lo que figura al comienzo de la filosofía política de Humboldt.

Humboldt diagnostica en *Über Religion* (GS: I 45-76) una peculiar «diálctica de la Ilustración» (como diríamos hoy). Al intentar purificar a la religión de todo contenido puramente histórico y darle un carácter racional, la Ilustración ha mezclado a la filosofía con la religión. En consecuencia, los ataques a la religión ahora son ataques a la mismísima filosofía, y pueden ser reprimidos en nombre de ésta: «La razón no puede, pues, contradecir a la religión; ha de conducir a los mismos resultados, o callar si produce otros. De este modo, la religión y la filosofía quedan unidas entre nosotros de la manera más estrecha, surge el concepto de herejía y hay que reprimir toda opinión filosófica que contradiga al concepto de religión aceptado o simplemente conduzca a consecuencias que lo contradicen. Así pues, mientras que la libertad de pensar ganó por la parte de la conexión menos firme entre el Estado y la religión [que Humboldt ha descrito antes de este pasaje], pierde (y mucho más) por esta otra parte» (52-53). El diagnóstico de Humboldt es que la Ilustración no ha conseguido acabar con la intolerancia, sino que (contra su propia intención) ha dado lugar a un peligrosísimo desplazamiento de los argumentos para la intolerancia: «Resulta extraño que precisamente los esfuerzos más excelentes de nuestros maestros de religión más ilustrados hayan

16 Sobre el edicto Wöllner, cfr. J. Abellán, *op. cit.*, págs. 99 y sigs.

dañado a la verdadera Ilustración y a los progresos de la razón. Y sin embargo esto es innegable en un aspecto: es innegable que de este modo la intolerancia religiosa se ha transformado en una intolerancia filosófica más oprimente todavía» (53-54). Para corregir este error, contribuir a que el éxito de la Ilustración sea completo y salvar la libertad de pensar, Humboldt propone una terapia política. El Estado no ha de tener como fin sólo la justicia de las leyes, el bienestar de los ciudadanos y la seguridad ante los ataques desde el exterior, sino que además ha de organizarse de tal manera que «en él al ciudadano le sea posible ser también un ser humano, es decir, cumplir toda su destinación como ser humano». El Estado ha de «ayudarle incluso a alcanzar este elevado fin con todos los medios que estén a su disposición» (54). El objetivo es que el individuo no sea engullido por el Estado, que mantenga un espacio de libertad dentro de él para desarrollarse como tal individuo: «Toda legislación ha de partir del punto de vista de la formación [*Bildung*] del ciudadano en tanto que ser humano. Pues el Estado no es más que un medio para promover esta formación, o más bien para quitar de en medio los obstáculos que se le opondrían en el estado extra-social» (69). Por ello, el Estado que quiera respetar al individuo no puede excederse en los medios que emplee para protegerlo, sino que ha de dejarlo en libertad. El Estado no ha de ser el «educador» del pueblo, sino que simplemente ha de proponerse «no elegir medio alguno que dañe la libertad de la propia formación, abandonada a sí misma; y por otra parte no dejar de emplear nada que le permita promoverla». Esta es la única manera, piensa Humboldt, de resolver el problema de cómo «unificar la libertad del ser humano con la coacción del Estado» (54). La tesis central es, por tanto, que el Estado es necesario para superar la inconveniente situación de anarquía social, pero que al mismo tiempo ha de dejar en libertad a los individuos para que éstos se formen. ¿En qué consiste esa «formación», que está a la base de toda la filosofía política de Humboldt? ¿Por qué no ha de intervenir el Estado directamente en ella?

La formación es el proceso que tiende al «ideal del ser humano moral», que a su vez consiste en «la afinación [*Stimmung*] proporcionada de todas las facultades del alma, la mezcla de conocimiento, sensación e inclinación que proporciona el disfrute más pleno, puro y duradero y al mismo tiempo hace posibles los progresos más rápidos hacia la perfección superior». Lo fundamental en este proceso es «lo moral (en el sentido más estricto), el ser interior del alma». Esto «puramente espiritual» ha de ser «el objetivo primero» al que se refiera todo lo demás (GS: I 55). Para ello disponemos del «sentimiento estético», que media entre la razón y la sensorialidad (56)¹⁷. La «mo-

17 Humboldt dice esto *antes* que Schiller. Sobre las relaciones entre Schiller y Humboldt, cfr. Robert Leroux, «Les spéculations philosophiques de Schiller jugées par Guillaume de Humboldt», en: *Etudes Germaniques*, 14 (1959), págs. 352-362, así como Cora Lee Price, «Wilhelm

ral» ha de establecer la relación entre ambos elementos, de tal modo que el «apetito sensorial» pueda desarrollarse, sin dejar por ello de ser un «medio subordinado» (57-58). Pues «lo que hace al ser humano propiamente un ser humano» es «su naturaleza espiritual», la «facultad del alma» de actuar «en conformidad con la idea pura de lo bueno» (59). La sensorialidad, la fantasía y la fortaleza de la voluntad han de estar a las órdenes de «la razón» (60)¹⁸. La «virtud» reside en «el interior del alma» (64). Y ahí el Estado no puede llegar. Los medios a que él recurra para favorecer la formación de los individuos serán «adecuados y provechosos en la medida en que favorezcan el desarrollo interior de las capacidades e inclinaciones. Pues toda formación tiene su origen únicamente en el interior del alma, y mediante instituciones exteriores sólo puede ser ocasionada [*veranlasst*], pero no producida [*hervorgebracht*]» (70). Por tanto, un Estado que quiera promover la moralidad no impondrá artículos de fe (70), sino que concederá libertad de espíritu. La libertad de pensar (cuya defensa es el objetivo de *Über Religion*) tiene su justificación precisamente en la tesis de que el fin del ser humano es la formación moral interior (75-76).

Mientras Humboldt madura estas ideas, en París estalla la revolución, cuyos ideales comparte en buena medida (el que más dificultades le causaba era el de *igualdad*; véase GS: XIV 221). Humboldt fue incluso testigo de la primera fase de la revolución, pues pasó en París casi todo el mes de agosto de 1789¹⁹. Justo dos años después, escribe una carta a Friedrich Gentz en la que expone su punto de vista sobre la recién promulgada Constitución francesa de 1791. Un amplio fragmento de esta carta se publicó en enero de 1792 en la revista *Berlinische Monatsschrift* bajo el título *Ideen über Staatsverfassung*,

von Humboldt und Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen», en: *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft*, 11 (1967), págs. 358-373.

18 En 1795, Humboldt escribe (en el ensayo *Über die männliche und die weibliche Form*): «Como el ser humano, que es un ser mezclado, conecta la libertad con la necesidad natural, sólo alcanza mediante el equilibrio más perfecto de ambas el ideal de humanidad pura. Ciertamente, la voluntad ha de dominar si hay que afirmar la dignidad moral, pero no sobre una naturaleza oponente, sino con una naturaleza concordante» (GS: I 349). Humboldt comparte con Schiller el intento de dulcificar la ética kantiana, que en su opinión maltrataba la sensorialidad.

19 No voy a contar los detalles de este viaje ni a exponer la actitud de Humboldt ante la revolución. Ambas cosas las ha hecho a la perfección Clemens Menze, «Wilhelm von Humboldt und die französische Revolution», en: *Jahrbuch des freien deutschen Hochstifts*, 1987, págs. 158-193. También se puede consultar con provecho: H. Fröschle, «Wilhelm von Humboldts politische Theorie und Sprachphilosophie — deutsche Antworten auf die französische Revolution?», en: E. Timm (ed.), *Geist und Gesellschaft. Zur deutschen Rezeption der Französischen Revolution*, Fink, Múnich, 1990, págs. 57-68; K. Mueller-Vollmer, «The Abstractness of Reason and the Real Life of Individuals and Institutions: Humboldt's Educational Politics and the French Revolution», en: G. Hoffmeister (ed.), *The French Revolution and the Age of Goethe*, Olms, Hildesheim, 1989, págs. 159-179.

durch die neue französische Constitution veranlasst (GS: I 77-85; EP 77-85). Humboldt empieza aquí a explicitar las consecuencias «historicistas» de su concepto de «lo interior». Veamos cómo.

La carta a Gentz somete a crítica el intento revolucionario de construir el Estado «a partir de los meros principios de la razón». Este intento está condenado al fracaso: «no puede tener éxito un ordenamiento político que la razón [...] haya fundado siguiendo un plan previo; sólo puede fructificar aquel ordenamiento que surja de la lucha de la potente contingencia [*Zufall*] con la opuesta razón» (78). Esa *lucha* consiste en que «la contingencia actúa y la razón se esfuerza sólo por dirigirla». ¿Qué significa aquí *contingencia*?: la «constitución individual del presente» (79). El presente está marcado por la acción de «las fuerzas» (85), sin las cuales la razón no tiene dónde ejercitarse: «la razón tiene ciertamente la capacidad de dar forma a un material presente, pero no la fuerza de generar un material nuevo. Esta fuerza descansa únicamente en la esencia de las cosas; éstas operan, y la razón verdaderamente sabia se limita a incitarlas a la actividad e intenta dirigirlas» (80). Si la razón puede dirigir a las fuerzas, es porque para Humboldt éstas no son irracionales²⁰. Pero lo que la razón no debe hacer es pasar por alto el grado de desarrollo en que se encuentren las fuerzas en un momento dado e imponerles un orden estrictamente racional. Por qué esto es así ya lo sabemos gracias a *Über Religion*: «Lo que ha de fructificar en el ser humano ha de brotar de su interior, y no serle dado desde fuera» (79-80); «por sí mismos, los resultados no son nada; todo lo son sólo las fuerzas que producen esos resultados y las que surgen a partir de ellos» (85). Pero ahora Humboldt recalca, a la manera «historicista», que lo interior está modificado *individualmente*. En este sentido, escribe: «Una nación nunca puede estar suficientemente madura para un ordenamiento político proyectado sistemáticamente de acuerdo con los meros principios de la razón. La razón exige una actuación unificada y recíproca de todas las fuerzas. [...] Mientras que por una parte la razón sólo es satisfecha por la actuación multilateral, por otra parte el destino de la humanidad es la unilateralidad» (80). Lo que la razón desea no se lo puede ofrecer una sola situación, pues ésta siempre es individual, unilateral. El ideal de la razón no se puede realizar de una vez y por completo, revolucionariamente; el ideal de la razón es simplemente irrealizable, de modo que lo máximo que podemos pretender es acercarnos a él poco a poco. El gobernante sabio «estudia la dirección presente y, según lo que encuentre, la fomenta o se opone a ella. De esta manera, la dirección recibe otra modificación, y ésta a su vez recibirá otra, etc. Así pues, el gobernante sabio se conforma con acercar la dirección pre-

20 He intentado hacer plausible esta interpretación en mi libro *La filosofía de la historia de Wilhelm von Humboldt*, págs. 31 y sigs.

sente al fin de la perfección» (81). Por lo demás, Humboldt presenta aquí como «el despotismo más grave y oprimente» al «principio de que el Gobierno ha de procurar la dicha y el bien (tanto físico como moral) de la nación» (83). Un año después, desarrollará esta idea ampliamente.

Al mismo tiempo que elabora estas ideas sobre la Revolución Francesa, Humboldt acomete su primera tentativa en filosofía de la historia: un fragmento que conocemos bajo el título *Über die Gesetze der Entwicklung der menschlichen Kräfte* (GS: I 86-96; FH 3-17). Voy a anotar simplemente que Humboldt intenta aquí aclarar el concepto de «fuerzas» que ha empleado en la carta a Gentz²¹. Pero el intento es demasiado ilustrado, pues afirma la unidad de las fuerzas y la posibilidad de elaborar leyes uniformes sobre el curso de la historia a partir del estudio empírico de las fuerzas operantes. Esto acaba revelándose imposible. A partir de ahora, Humboldt afirmará («historicistamente») la individualidad de las fuerzas.

Humboldt ya está en condiciones de elaborar su gran contribución a la filosofía política: las *Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen* (GS: I 97-254), escritas en el verano de 1792 y publicadas en aquel momento sólo parcialmente.

Uno de los objetivos principales de este libro (su objetivo *historicista*) es demostrar que la reforma es preferible a la revolución (101-102; EP 89)²². Para ello, Humboldt toma como punto de partida de sus reflexiones políticas al ser humano individual y no a la colectividad: «el verdadero fin del ser humano [...] es la formación más elevada y proporcionada de sus fuerzas en un todo». Para que este fin *individual* pueda cumplirse, tienen que darse dos condiciones *sociales*: la libertad y la multiplicidad de situaciones (106; EP 94). En opinión de Humboldt, el Estado sólo puede garantizar la existencia de estas dos condiciones si limita al máximo su propio campo de acción. Pues si se dedica a fomentar el bienestar de los ciudadanos, es inevitable que lesione la libertad (en tanto que no agudiza las fuerzas de los individuos, sino que acostumbra a éstos a recibir bienes) y además haga imposible la multiplicidad de situaciones (en tanto que la presencia del «espíritu del Gobierno» en las instituciones creadas por el Estado produce «uniformidad» entre los ciudadanos) (112-113; EP 101-102). Humboldt propone que se limite la actividad del Estado no con el objetivo de mejorar el funcionamiento de la economía, ni por

21 He analizado en detalle este texto en mi libro *La filosofía de la historia de Wilhelm von Humboldt*, págs. 80 y sigs.

22 Tal vez convenga anotar que Humboldt no conoció hasta finales de 1792 el libro de Edmund Burke *Reflections on the Revolution in France*, publicado en 1790. Véase la reacción ante este libro en las cartas a Brinkmann del 9 de noviembre de 1792, del 27 de enero y del 18 de marzo de 1793 en: *Wilhelm von Humboldts Briefe an Karl Gustav von Brinkmann*, ed. A. Leitzmann, Hiersemann, Leipzig, 1939, págs. 41, 50-51, 58-59.

una consideración del interés o del provecho, sino partiendo del principio filosófico de la interioridad (que está a la base de su «historicismo»). En su opinión, este principio no puede ser sacrificado al bienestar económico, e incluso es incompatible con el fomento del mismo por parte del Estado. Ya que para Humboldt «el ideal supremo de la existencia en común de los seres humanos» sería aquella situación «en que cada cual se desarrollara desde sí mismo y por amor de sí mismo» (109; EP 97), no puede aceptar que el Estado regule esa existencia en común, pues la consecuencia sería que los ciudadanos se acostumbrarían «más a esperar una enseñanza ajena, una dirección ajena, una ayuda ajena, que a buscar salidas por sí mismos» (114; EP 103). Del mal en que consiste la intervención del Estado en la vida de los ciudadanos no puede surgir el bien de la formación. Por tanto, el Estado no ha de ocuparse más que de garantizar aquello que el individuo no puede obtener por sí mismo: la seguridad frente a enemigos exteriores y a las violaciones de sus derechos por parte de otros individuos (134; EP 122-123). El Estado no ha de inmiscuirse en los «asuntos privados» de los ciudadanos (111; EP 100), e incluso ha de dejar que las tareas colectivas las resuelvan los ciudadanos mismos, organizados libremente mediante contratos en *Nationalanstalten* (en vez de *Staatsanstalten*) (131, 188; EP 119-121). En cuanto a la seguridad, Humboldt hace una anotación importante: el Estado no ha de excederse en los medios que emplee para garantizarla, no ha de convertirse en un Estado policial, sino que ha de tener siempre en cuenta que el Estado «es simplemente un medio subordinado al que no se puede sacrificar el verdadero fin, el ser humano» (180; EP 138). En ocasiones, Humboldt llega incluso a sospechar que los gobiernos que promueven lo que hoy llamamos el *Estado del bienestar* tienen la perversa intención de adormecer a la población: «Ellos quieren bienestar y tranquilidad. [...] Pero lo que el ser humano quiere y tiene que querer es algo completamente diferente, es pluralidad y actividad. Sólo esto da caracteres multilaterales y poderosos, y seguro que ningún ser humano se ha hundido tan bajo como para preferir para sí el bienestar y la dicha a la grandeza» (113; EP 102).

La multiplicidad de situaciones es una noción historicista en tanto que excluye la realización del fin de una sola vez. «Cada persona sólo es capaz de actuar de una vez con una única fuerza, o, mejor dicho, todo su ser sólo está dispuesto de una vez para una única actividad. Por ello parece que el ser humano está destinado a la unilateralidad, ya que debilita esta energía tan pronto como se extiende a varios objetos. Ahora bien, escapa de esta unilateralidad cuando se esfuerza por unificar las fuerzas singulares (y a menudo ejercitadas singularmente), así como por hacer operar a la vez en cada período de su vida tanto el destello ya casi apagado como el que aún tiene que encenderse en el futuro, y asimismo cuando intenta multiplicar (mediante conexiones) no los

objetos sobre los que opera, sino las fuerzas con que opera» (GS: I 106-107; EP 94-95). Especialmente importante es aquí «la conexión con otros», pues «por medio de conexiones que brotan del interior de los seres ha de apropiarse uno la riqueza del otro» (107; EP 95). Tales conexiones no anulan la peculiaridad de los individuos en cuestión, sino que permiten que cada individuo complemente su experiencia con la de los demás. Los individuos no han de permanecer aislados en sus respectivas situaciones, sino que han de ensayar su composibilidad con otras situaciones: «De ahí que las personas tengan que conectarse entre sí no para perder peculiaridad, sino aislamiento exclusivista; la conexión no ha de transformar un ser en el otro, sino que ha de abrir caminos del uno al otro; lo que cada cual posee para sí mismo hay que compararlo con lo que recibe de otros y modificarlo de acuerdo con ello, pero no permitir que sea oprimido por ello» (122; EP 111). Que este tipo de conexiones sea posible y que el resultado de ellas será positivo lo garantiza el presupuesto fundamental de la teoría de Humboldt, que es la armonía «preestablecida» entre los individuos: «Pues igual que sucede en el reino de lo intelectual con lo verdadero, tampoco en el reino de la moralidad lo verdaderamente digno del ser humano combate uno con otro; y de ahí que las conexiones estrechas y diversas entre caracteres peculiares sean necesarias tanto para aniquilar lo que no puede coexistir (y que por tanto no conduce a la grandeza y la belleza) como para conservar, alimentar y fecundar para nuevos y más hermosos productos a aquello cuya existencia no se daña mutuamente» (122-123; EP 111).

Resumiendo toda su argumentación, Humboldt dice: «Lo que he intentado ha sido buscar la situación más ventajosa para el ser humano en el Estado. Ésta me pareció que consistía en que la individualidad más plural, la autonomía más original, se estableciera junto a la unificación (también más plural e íntima) de varios seres humanos; un problema que sólo puede resolver la máxima libertad» (GS: I 235; EP 143). El Estado es, desde este punto de vista, «un mal necesario» (236; EP 144) para combatir la *πλεονεξία*, que es «el deseo de los seres humanos de inmiscuirse siempre, más allá de los límites que se les han trazado conforme a derecho, en el territorio de otros» (133; EP 121-122).

Por último, Humboldt se pregunta cómo aplicar a la realidad esta teoría. El «historicismo» de sus ideas políticas vuelve a ponerse aquí claramente de manifiesto. Humboldt recomienda prudencia, pues la realidad impone límites desconocidos en el ámbito puramente ideal de la teoría: «La realidad nunca, en ninguna época, está suficientemente madura para el fruto más hermoso y madurado del espíritu; el ideal ha de estar presente al alma del configurador [...] sólo y siempre como un modelo inalcanzable» (GS: I 236; EP 145). La realidad es ontológicamente inferior al espíritu, por lo que no cabe esperar

que llegue a contenerlo por completo. El límite de la realidad es la unilateralidad de las fuerzas humanas, la historicidad de su manifestación, en virtud de la cual ningún momento individual de la realidad puede exponer en su totalidad los innumerables aspectos del ideal humano. Una realidad unilateral no puede satisfacer por completo las exigencias de «la teoría correcta y verdadera» (243; EP 151). Por tanto, llevar una teoría a la práctica significa modificar una y otra vez el presente (los sucesivos presentes) para hacer que se parezca cada vez más a la teoría. Ya que el resultado no puede ser perfecto, es absurdo realizar una revolución, en vez de lo cual hay que llevar a cabo esa serie inacabable de reformas (239; EP 147). *Quod demonstrandum erat*.

Después de 1792, Humboldt no volvió a escribir textos puramente *teóricos* sobre la política, sino ya sólo los informes y las memorias propios de un alto cargo del Gobierno de Prusia. Antes de analizarlos, voy a referirme brevemente a los cuatro escritos de filosofía de la historia en que desarrolló los puntos de vista «historicistas» que le he atribuido²³.

En 1796/97 Humboldt justifica en nombre de una filosofía progresista de la historia (de la que le cuesta desembarazarse) la prioridad de la formación de los individuos. En el inacabado ensayo *Das 18. Jahrhundert* (GS: II 1-112) sostiene que la humanidad en conjunto se acerca «a un fin común» (5; FH 19), de tal modo que la colaboración de todos los individuos es necesaria para «progresar de un nivel a otro de la cultura» (9; FH 24). La «razón» exige al individuo que «adapte la dirección de su actividad al curso de toda la humanidad y no sea simplemente un ciudadano de su Estado y de su época, sino al mismo tiempo además un ciudadano del mundo» (12; FH 27-28). Así queda excluido no sólo el individualismo, sino también el nacionalismo, la disolución del individuo en el Estado. Pues bien, el fin al que se encamina el género humano es «la formación más alta, determinada y concordante de todas las fuerzas humanas». La conclusión es inevitable: «todo esfuerzo por los progresos del género humano que no partiera de la formación de los individuos sería completamente estéril y quimérico» (15; FH 32). En medio de la embriaguez del progreso, Humboldt no abandona el historicismo.

En 1814, Humboldt precisa en el fragmento *Betrachtungen über die Weltgeschichte* (GS: III 350-359) que el fin del género humano es «el desarrollo de una riqueza de grandes formas individuales» (358; FH 48). Pero a Humboldt (que se va alejando cada vez más de la teoría ilustrada del progreso) ya no le gusta usar la noción de *fin*, pues «lo que hay que conocer en la historia mundial no son unas intenciones inventadas a partir de unos pocos milenios y atribuidas a un ser extraño, sentido defectuosamente y conocido de una manera más defectuosa todavía, sino la fuerza de la naturaleza y de la humani-

23 Para un análisis más detallado de estos cuatro textos, me permito remitir a mi libro ya citado, págs. 92-139.

dad» (357; FH 48). Humboldt sustituye así la teleología apriórica propia de la filosofía progresista de la historia por el análisis de las fuerzas individuales operantes en la historia. De este modo no se descuartiza la historia, pues Humboldt busca la unidad que está presente en la diversidad de fuerzas: «la historia mundial es, en la existencia terrenal y dividida, sólo la solución visible para nosotros del problema de cómo [...] accede a la realidad poco a poco la abundancia y multiplicidad de la fuerza comprendida en la humanidad» (353; FH 41). Humboldt deriva a los individuos del «todo», pero éste no los hace superfluos, pues, «como el todo sólo es cognoscible en lo singular, hay que estudiar las naciones y los individuos» (357; FH 48).

Cuatro años después, en el fragmento *Betrachtungen über die bewegenden Ursachen in der Weltgeschichte* (GS: III 360-366; FH 51-59) Humboldt intentará conciliar las causas motrices con las causas finales, ya no entendidas a la manera progresista. Esta posibilidad culmina en la conferencia de 1821 *Über die Aufgabe des Geschichtschreibers* (GS: IV 35-56), que representa la exposición más completa del «historicismo» de Humboldt. Esta conferencia presenta como fin de la historia «la realización de la idea a exponer por medio de la humanidad, en todos sus lados y en todas las figuras en que la forma finita es capaz de conectarse con la idea» (55; FH 84), pues cada una de esas figuras «refleja algún lado de la infinitud» (53; FH 81-82). El fin de la historia no es entendido aquí (a la manera progresista) como la época última o definitiva de la historia en la que la humanidad, habiendo superado los defectos de las épocas anteriores, expondrá de una vez y por completo todas las excelencias de que es capaz. Por el contrario, el concepto de fin de la historia de Humboldt es multitemporal. La historia consiste para él en la proliferación de la individualidad, que no es sino el tratamiento de la materia en conformidad con las exigencias del espíritu (la conexión de la forma finita con la idea). Por tanto, la historia sería el proceso a través del cual parcelas de lo real van siendo hechas compatibles con lo ideal.

Paso ahora a la actividad política de Humboldt²⁴. Cuando Humboldt accede en 1809 a puestos de responsabilidad dentro del Gobierno de Prusia, persiste en la defensa de los derechos individuales a partir del concepto de interioridad (lo cual es, en su caso, un rasgo «historicista»). Así, en una de sus primeras actuaciones propone la reducción de la censura, pues «el interés verdadero y permanente del Estado consiste en la libertad del desarrollo de las fuerzas espirituales de la nación», como dice en un proyecto de ley (GS: X 66). La defensa de los derechos individuales se extiende también a la delicada cuestión del estatuto jurídico de los súbditos de origen judío. En un infor-

24 El estudio más completo sobre la actividad política de Humboldt a partir de 1809 es el libro de Bruno Gebhardt *Wilhelm von Humboldt als Staatsmann*, 2 vols., Stuttgart, 1899, que fue reeditado por la editorial Scientia en 1965.

me de julio de 1809, Humboldt escribe: «El Estado no ha de enseñar precisamente a respetar a los judíos²⁵, pero sí que ha de suprimir esa manera de pensar inhumana y llena de prejuicios que juzga a una persona no por sus características particulares, sino por su procedencia y religión, y (contra todo verdadero concepto de dignidad humana) no la ve como un individuo, sino como perteneciente a una raza con la que comparte necesariamente ciertas propiedades. El Estado sólo puede hacer esto proclamando alto y claro que ya no reconoce diferencia alguna entre judíos y cristianos» (99-100).

Para Humboldt, lo principal en el Estado prusiano no es el poder, sino el espíritu. Tras la derrota ante Napoleón, Prusia no ha de intentar convertirse en un Estado guerrero, sino que ha de seguir siendo el refugio del espíritu en Europa. En el escrito de mayo de 1809 en que solicita al rey la creación de una universidad en Berlín, Humboldt afirma que esta medida contribuiría a fortalecer «la confianza que toda Alemania tuvo antaño en la influencia de Prusia sobre la verdadera Ilustración y la formación espiritual superior» (GS: X 139-140). De este modo, «Prusia, que en otro tiempo poseyó un gran poder político, adquirirá ahora un poder moral» (157)²⁶. Para convencer a Hardenberg de esta idea, Humboldt argumenta de la siguiente manera: «Cuando, por desgracia, un Estado como el prusiano se ve trasladado a una situación muy diferente de la precedente, parece necesario que se esfuerce en concentrar de nuevo la atención sobre sí de alguna manera y en sobresalir en algún aspecto. La promoción de la Ilustración y de la Ciencia siempre le han ganado respeto; le será fácil aumentar este respeto, ganar la aprobación del exterior y obtener de una manera completamente inofensiva desde el punto de vista político un poder moral en Alemania que en muchos sentidos puede ser muy importante» (302).

Un Estado prusiano como el que Humboldt defendía en 1809 no es republicano ni democrático, sino organicista. En él mandan las personas que se han formado, y las demás les obedecen en la confianza de que su destino está en manos de las personas adecuadas. Humboldt explica ante el rey de la siguiente manera lo que espera del pueblo: «La difícil tarea es hacer a la nación inclinada (y mantenerla en la inclinación) a obedecer las leyes, sentir un amor inquebrantablemente fiel por el gobernante, ser en la vida privada mo-

25 Según explican las frases inmediatamente anteriores, el Estado no ha de enseñar a respetar a los judíos porque no serviría de nada. Según dice Humboldt, «el pueblo» despreciaba tanto a los judíos que, por más ejemplos de judíos virtuosos que se le presentaran, aseguraría que se trataba de excepciones.

26 La propia reina Luisa, que era la valedora de Humboldt, manifestó en cierta ocasión su esperanza de que Prusia supiera «sustituir abundantemente la pérdida de poder mediante la ganancia en virtud» (cfr. R. Koselleck, *Preussen zwischen Reform und Revolution: Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1975, pág. 164, nota 6).

derada, moral, religiosa, activa en los asuntos profesionales, y por último dedicarse de buen grado y con desprecio de los entretenimientos mezquinos y frívolos a las ocupaciones serias» (GS: X 200; EP 159). El individuo activo, levantado sobre sus propios pies, que Humboldt había presentado en 1792, sigue vivo aquí, pero ahora ha adquirido un cierto grado de patriotismo (que por el momento sólo se refiere al paternalista *Landesherr*) y además ha comprendido que las tareas de gobierno han de quedar reservadas a quienes (campeones de la actividad) se han esforzado al máximo en el trabajo de la formación. El pueblo obedece no por miedo a la represión, sino porque se fía de la aristocracia del espíritu. Los funcionarios del Estado y los altos cargos del Gobierno no conforman una capa de privilegiados por razón de nacimiento o de riqueza, tampoco son tecnócratas o especialistas, sino que se trata más bien de un grupo de personas que han sido instruidas en los objetivos espirituales de la vida humana. Humboldt exige de ellos ante todo que conozcan «la parte de la filosofía práctica general que está a la base de la legislación al establecer el fin de la humanidad, que, más que determinar, modifica el fin del Estado» (86-87). A este respecto, no puedo dejar de citar un larguísimo pasaje en el que Humboldt explica detalladamente lo que él espera de los altos cargos: «Nada es tan importante en un funcionario superior del Estado como qué concepto tenga de la humanidad en todas las direcciones, dónde sitúe su dignidad y su ideal en conjunto, con qué grado de claridad intelectual lo piense, con qué calor lo sienta; qué extensión dé al concepto de formación, qué considere ahí necesario y qué sólo (en cierto modo) un lujo; cómo se represente la humanidad en concreto, qué grado de respeto o de falta del mismo tenga para las clases inferiores del pueblo, qué mentalidad ciudadana tenga, si ve con indiferencia al ser humano sucumbir en la forma estatal o si por el contrario ve a ésta disolverse en la libertad de los individuos, si atribuye a la educación y a la religión una fuerza positiva, formadora, o si las considera sólo como materiales en que el ser humano avanza de cualquier modo que los trate; por último, qué fe y qué ganas tenga de transformar su nación, si tiene el celo fogoso del reformador o sólo la fuerte voluntad del cumplimiento leal del deber de acuerdo con principios estrictos, o si le gusta experimentar, en lo cual sólo suele salir ganando el experimentador mismo, por último cómo estén coordinados en él todos estos puntos de vista, si han surgido unos de otros o si han sido amontonados, si se han quedado en máximas o si se han elevado a principios, si están pensados con claridad incluso al margen de su aplicación o si sólo con ésta son vistos y sentidos» (87; EP 156-157). En dos palabras: los funcionarios superiores han de tener *Geist* y *Bildung* (92). Pues Humboldt pone a la base de su trabajo no el patriotismo más descarnado, sino el ideal de la humanidad y el esfuerzo de formación espiritual que, según él creía, nos acerca a ese

ideal. La subordinación de la actividad de gobierno al viejo concepto humboldtiano de interioridad ha de garantizar que los súbditos de Prusia no dejen de ser seres humanos. Sigue en vigor la propuesta de poner límites a la acción del Estado, si bien a partir de ahora Humboldt descubrirá las delicias de una vida estatal basada en el espíritu.

No voy a entrar en los detalles de la reforma educativa impulsada por Humboldt en 1809/10²⁷. Me voy a limitar a su relación con la interioridad y la *Bildung*. Ya que por entonces la educación para una profesión o para un oficio no estaba del todo mal organizada, Humboldt concentró sus esfuerzos en la educación básica y en la educación universitaria. Respecto a la primera, Humboldt pensaba que ha de tener como objetivo no tanto la transmisión de conocimientos como «el ejercicio de las fuerzas» (GS: XIII 263), para que la persona sea «fortalecida, purificada y regulada» (277). Esta «formación humana general» (276), que tenía que alcanzar a «todos, hasta al más pobre» (266), se proponía «promover aquel desarrollo de las fuerzas humanas que es necesario por igual para todos los estamentos y al que se pueden enlazar fácilmente las destrezas y los conocimientos que requiere cada profesión particular». No se puede empezar a aprender un oficio hasta haber completado la formación general. Así se conseguirá que «cada súbdito de Vuestra Majestad Real pueda ser formado ahí como ser humano moral y como buen ciudadano, tal como lo permita su situación» (X 205; EP 161). Respecto a la universidad, el objetivo del Gobierno era «generar la noción más profunda y pura de la ciencia en sí, al poner a toda la nación lo más posible (y conservando todas las diversidades individuales) en el camino que, si se prosigue, conduce a la ciencia y al punto en que ésta y sus resultados pueden ser intuitivos, concebidos, contemplados y ejercitados de diferentes maneras (de acuerdo con la diversidad de talentos y situaciones), de tal modo que la ciencia socorra al individuo mediante el entusiasmo que despierta un estado de ánimo puro» (XIII 280). La acción del Estado ha de limitarse aquí a dar el primer impulso a un esfuerzo que en última instancia es responsabilidad del individuo. La universidad —dice Humboldt— ha de poner en movimiento «las fuerzas creadoras» del estudiante para que «comprenda y produzca la unidad de la ciencia» (261). Humboldt describe este proceso en términos que dan a su concepto de interioridad un toque fichteano: «A la universidad le está reservado lo que sólo el ser humano puede encontrar a través de sí mismo y en sí mismo, el conocimiento de la ciencia pura. Para este auto-acto [*SelbstActus*] en el sentido más propio es necesaria la libertad y provechosa la soledad, y de estos dos puntos fluye al mismo tiempo toda la organización exterior de las

27 Cfr. J. Abellán, *op. cit.*, págs. 215 y sigs., así como C. Menze, *Die Bildungsreform Wilhelm von Humboldts*, Schroedel, Hannover, 1975.

universidades» (279)²⁸. Parece claro que la noción humboldtiana de ciencia no es la habitual en nuestros días, sino que tiene más que ver con el idealismo, tal como reflejan los escritos sobre la fundación de la universidad de Berlín (surgidos cuasi en diálogo con Fichte, Schelling y Schleiermacher) y el fragmento de 1814 *Über die Bedingungen, unter denen Wissenschaft und Kunst in einem Volke gedeihen* (III 342-349)²⁹. Humboldt veía en esta concepción de la ciencia una clara diferencia entre Alemania y los demás países de Europa, la cual justificaba su creencia en que Alemania era la patria del espíritu. Por eso dice que «sólo mediante las universidades se puede conservar el espíritu profundo y riguroso que en la ciencia y en el arte caracteriza a la nación alemana frente a otras» (X 219). La ciencia exige un esfuerzo triple al espíritu: «primero, derivar todo de un principio originario [...]; luego, formar todo de acuerdo con un ideal; por último, conectar ese principio y este ideal en una idea»; Humboldt concluye: «El carácter intelectual nacional de los alemanes tiene por sí mismo esta tendencia» (253-254; EP 168). Dicho de otra manera: «La auténtica ciencia tiene que estar penetrada y animada por el presentimiento [*Ahndung*] de una fuerza fundamental cuya esencia se expone (como en un espejo) en una idea originaria, y tiene que enlazar a ella la totalidad de los fenómenos» (III 346). La ciencia es «el conocimiento de lo invisible en lo visible», como bien saben los alemanes (348).

Tampoco voy a entrar en detalles de la actividad de Humboldt como embajador (1810-1819) y ministro prusiano de Asuntos Constitucionales (1819)³⁰. Sólo voy a referirme brevemente a las ideas de Humboldt sobre la unificación de Alemania y sobre la nueva Constitución estamental. En 1813, cuando se empieza a discutir de qué manera se recompondrá la unidad de los diversos Estados alemanes tras la disolución del Sacro Imperio Romano Germánico, Humboldt sostiene ante Stein que esos Estados necesitan una alianza militar no para acumular poder, sino para que Alemania pueda desarrollar en paz su peculiaridad nacional: «Alemania tiene que ser libre y fuerte no simplemente para poder defenderse frente a este o aquel vecino, o frente a cualquier enemigo, sino porque sólo una nación fuerte también hacia fuera conserva en sí el espíritu del que brotan todas las bendiciones en el interior; tiene que ser libre y fuerte para alimentar el necesario (aunque nunca sea puesto a prueba) sentimiento de sí, proseguir en paz y sin ser molestada su de-

28 En realidad no son dos, sino tres puntos, ya que hay que añadir la «colaboración». Véase GS: X 251; EP 165.

29 Cfr. H. Schelsky, *Einsamkeit und Freiheit: Idee und Gestalt der deutschen Universität und ihrer Reformen*, Rowohlt, Reinbek, 1963; así como el volumen colectivo (con textos de Fichte, Schleiermacher, Humboldt, Nietzsche, Lagarde, Weber, Scheler y Jaspers) *La idea de la universidad en Alemania*, Sudamericana, Buenos Aires, 1959.

30 Cfr. J. Abellán, *op. cit.*, págs. 259 y sigs.

sarrollo nacional y poder afirmar duraderamente el lugar benéfico que ocupa en el centro de las naciones europeas para las mismas» (GS: XI 97; EP 178). Desde este punto de vista, Humboldt considera «indeseable» la unificación en un solo Estado, pues la diversidad ha tenido consecuencias positivas para el desarrollo cultural de Alemania (101; EP 183). Una vez fundada la Confederación Germánica, Humboldt afirma en 1816 que su fin no es la expansión, sino garantizar la paz (XII 59; EP 199), el «equilibrio» de los Estados europeos (77, 92; EP 214, 221) y la «defensa común» de los Estados alemanes (62; EP 202). En cuanto a los proyectos de un régimen estamental para Prusia, fueron un intento precavido y moderado de implicar a los súbditos en la administración del Estado bajo la dirección del Gobierno. Esta implicación le parecía a Humboldt conveniente para que el Estado adquiriera una base «en la fuerza moral incrementada de la nación» (233; EP 251) y al mismo tiempo los súbditos ganaran en «sentido ciudadano» (227; EP 244). En opinión de Humboldt, esto sólo sería posible si se evitaba la representación directa y se creaban «miembros intermedios» (228; EP 246): el principio «orgánico» sustituiría así al principio «numérico» (276)³¹. Humboldt rechazaba la representación directa de los súbditos mediante diputados porque pensaba que éstos se dejarían llevar por teorías abstractas en vez de basarse en el conocimiento de la realidad. Las cámaras estamentales (*Landstände*) tenían que aportar aquello de lo que el Gobierno central carecía: el contacto directo con la realidad local (111-112). Además, la representación estamental garantizaba la continuidad con el pasado de Prusia, en conformidad con el principio anti-racionalista que Humboldt había establecido en la carta a Gentz de 1791 (234-235). Humboldt pretendía establecer tres niveles de representación estamental: municipal, provincial y general (243; EP 261). El problema era el nivel general, al que se opuso con éxito el sector más conservador del Gobierno³².

Dos últimas anotaciones. En 1821 Humboldt seguía conservando su fe en las reformas: «Lo importante no es poseer las formas [políticas] más perfectas, pues también las menos perfectas se pueden mejorar mediante la manera de actuar en ellas. Por el contrario, es muy importante tener respeto por las formas en tanto que tales y por las existentes, y no cambiarlas continuamente, sino sólo querer organizar» (GS: XII 487).

Y además Humboldt pensaba que un Gobierno honrado y justo no necesitaba recurrir a medidas represivas. «Comportándose de una manera justa y coherente, prestando una atención visible a la opinión pública, estando

31 Esto no quiere decir que Humboldt acepte la alternativa que Gentz estableció en 1819 entre representación y estamentos para frenar los movimientos democráticos de la época. Cfr. J. Abellán, *op. cit.*, págs. 293-301.

32 Cfr. R. Koselleck, *op. cit.*, págs. 284-285, 379.

dispuesto sinceramente a utilizar las manifestaciones menos ruidosas de la misma que merezcan aplauso, pero no cediendo bajo ninguna circunstancia en caso contrario a la manifestación más ruidosa, el Gobierno gana sin duda el apoyo público de todas las personas razonables y bien intencionadas e incluso el apoyo secreto de las demás» (GS: XII 45-46). Humboldt dice esto contra la censura en 1816. Y en 1819 en la declaración contra los acuerdos de Karlsbad que le costó el cargo de ministro: «Pues siempre hemos pensado que, una vez que los Gobiernos de toda Alemania hayan hecho lo que depende de ellos para (mediante la simplificación de sus órganos, mediante el ejercicio de la justicia, mediante gran orden y coherencia de la administración, mediante un estricto ahorro, mediante la apertura de posibilidades de que el pueblo participe de una manera legal en la *res publica*) reducir las cargas de los súbditos, adelantarse a las quejas y elevar el contento entre todas las clases, el espíritu de la punible ansia de novedades y de la resistencia secreta desaparecerá por sí mismo» (378).

III

Fulvio Tessitore es desde mediados de los años sesenta uno de los principales intérpretes del historicismo en general y de Humboldt en particular. Un jalón especialmente significativo en su carrera lo representa la conferencia *Wilhelm von Humboldt y el historicismo*, pronunciada en Halle en octubre de 1996 y que en 1998 se ha publicado en forma de libro³³. Lo primero que hay que anotar es, por desgracia, que la conferencia está escrita en un alemán mediocre. No pretendo ser crítico en este punto, ya que (como tantos otros) conozco de primera mano las dificultades de escribir en un idioma extranjero. Pero en un libro como éste, adornado por escudos de universidades y honrado con la presencia de rectores y célebres catedráticos, cabría esperar algo más de esmero en el tratamiento de su componente fundamental, que es la conferencia de Tessitore. Ignoro si este texto se ha publicado o se va a publicar en italiano (supongo que sí); a ser posible, recomiendo la lectura en esta lengua.

Y en segundo lugar tengo que decir, de nuevo por desgracia, que el contenido del texto me ha decepcionado. Para alguien que, como es mi caso, ha dedicado buena parte de sus esfuerzos a estudiar la cuestión de la historicidad en el pensamiento de Humboldt, es una excelente noticia que Fulvio Tessitore haya publicado un libro titulado *Wilhelm von Humboldt y el historicismo*.

33 F. Tessitore, *Wilhelm von Humboldt und der Historismus*, Seubert, Nürnberg, 1998. Aparte de la conferencia de Tessitore, el libro contiene un saludo del rector de la universidad de Halle-Wittenberg, un artículo de Manfred Riedel sobre Tessitore y una nota bio-bibliográfica del mismo a cargo de Giuseppe Cacciare.

Pero en este caso se ha confirmado la ley de que las grandes expectativas conducen a grandes decepciones. Voy a intentar explicarme.

Como ya sabíamos por escritos anteriores, Tessoro considera a Humboldt uno de los máximos representantes del historicismo *crítico y problemático*, contrapuesto al historicismo *absoluto* de Hegel y Croce³⁴. Lo que la conferencia de Halle añade a esta caracterización es una interpretación de la actitud de Humboldt frente al idealismo, al que opuso —piensa Tessoro— una antropología anti-ontológica y anti-metafísica (págs. 10-11)³⁵. Tras haber adquirido una sólida base filosófica mediante la lectura de las principales obras de Kant y haberse convencido de la necesidad de seguir avanzando con el propio Kant en dirección a una teoría de la formación del ser humano, Humboldt cae en Jena bajo la influencia de Fichte. Pero la disputa entre Schiller y Fichte sobre espíritu y letra en la filosofía evitó que sucumbiera a la tentación idealista³⁶. Schiller reprochó a Fichte que al contraponer racionalidad y sensorialidad estaba rompiendo la unidad de la naturaleza humana y anulando la existencia del mundo. Según dice Tessoro, ya aquí tenemos «historicismo» (págs. 11-16).

Para mostrar que Humboldt comparte la crítica de Schiller a Fichte, Tessoro analiza algunas doctrinas de tres textos de Humboldt de finales del siglo XVIII (págs. 16-24). Primero, en las notas que conocemos bajo el título *Über Denken und Sprechen* (GS: VII 581-583) Humboldt sostiene directamente contra Fichte que no hay identidad, sino contraposición entre sujeto y objeto, así como que no existe el pensamiento «puro»³⁷. Segundo, en el frag-

34 Cfr. F. Tessoro, *I fondamenti della filosofia politica di Humboldt*, Nápoles, Morano, 1965, págs. 9, 97-98; id., «Humboldt e la Weltgeschichte», en: Wilhelm Humboldt, *Il compito dello storico*, Edizioni Scientifiche Italiane, Nápoles, 1980, pág. 52, e id., *Introduzione a Lo storicismo*, Laterza, Roma y Bari, 1991, págs. 14, 24-26, donde se explica que Humboldt, en tanto que no resuelve la relación entre el individuo y lo universal en la síntesis de lo absoluto, da inicio al historicismo anti-hegeliano, crítico y problemático. En general, Tessoro entiende este historicismo como «rechazo de la metafísica, como anti-ontología, sin que el rechazo radical implique necesariamente la anarquía relativista o la pérdida del fundamento, ya que el sentido está en el devenir mismo, cuyo significado expresa (en él mismo) la caducidad, es decir, la inagotable productividad de la vida histórica» (*Introduzione*, pág. 10). Véase también *La questione dello storicismo, oggi*, Rubbettino, Catanzaro, 1997, es. págs. 68-81.

35 Yo mismo investigué algunos aspectos de las relaciones de Humboldt con el idealismo (supongo que con menos éxito que Tessoro) en mi artículo «¿Es la teoría del lenguaje de Humboldt una alternativa a la filosofía de su época?», en: *Philosophica Malacitana* 8 (1995), págs. 113-124.

36 Véase sobre esta disputa el volumen: J.G. Fichte, *Filosofía y estética: La polémica con F. Schiller*, ed. y trad. M. Ramos y F. Oncina, Universidad de Valencia, 1998.

37 Sobre este texto de Humboldt, me permito remitir a mi artículo «El individuo y la nación, el sujeto y lo absoluto en las filosofías del lenguaje de Humboldt y Fichte», en: *Daimon. Revista de filosofía*, 9 (1994), págs. 51-62. La conclusión de mi análisis no era tan unívoca como en el caso de Tessoro.

mento *Theorie der Bildung des Menschen* (I 282-287) Humboldt establece la alteridad del mundo respecto del sujeto, por lo que el ser humano que quiera formarse ha de salir de sí (al mundo y a la diversidad de individuos) y volver a sí³⁸. Por último, en las notas sobre la reseña de Reinhold de las primeras obras teóricas de Fichte (XIV 450-453) Humboldt critica a éste que haya dejado de lado la experiencia.

Tessitore establece un segundo momento en la crítica de Humboldt al idealismo, representado esta vez por Schelling (págs. 25-28). A principios del siglo XIX, en Roma, Humboldt lee intensamente a Schelling, y los resultados de esta lectura los expone en las cartas a Brinckmann del 22 de octubre de 1803 y del 31 de marzo de 1804³⁹. Tessitore ve aquí el abandono de la metafísica, del apriorismo, del anhelo de atemporalidad⁴⁰: Humboldt se pone «en busca de la temporalidad del sujeto dialogizante. Descubre al ser humano como ser físico y moral de acuerdo con los principios de un *historicismo* fundado metódicamente» (pág. 28).

Al artículo ya apenas le quedan cuatro páginas (frente a las diecinueve anteriores), y en ellas Tessitore da por fin alguna indicación más precisa sobre cómo entiende el historicismo de Humboldt. Al hilo de la conferencia de 1821 *Sobre la tarea del historiador*, Tessitore explica que Humboldt coincide con Kant en que el historiador ha de añadir a los hechos algo que no se puede observar directamente en ellos, si bien rechaza que ese añadido tenga carácter apriórico: el historiador añade el sentido «al encontrar el nexo interior de los acontecimientos» (pág. 28). Cómo haya que entender ese *nexo interior* es una cuestión que Tessitore trata de una manera demasiado vaga para mi gusto. Según dice, aquí opera lo que Humboldt llama «sentido de lo real» (*Sinn für die*

38 No acabo de comprender en qué sentido esto es «anti-idealismo». En mi opinión, Humboldt trata aquí a Fichte de una manera similar a como Schiller trataba a Kant: permanece dentro del marco conceptual establecido por él, pero intenta evitar algunas de las consecuencias a que conduce. La actitud de Humboldt hacia Fichte durante los últimos años del siglo XVIII no fue —pienso yo— el enfrentamiento frontal que Tessitore dibuja, sino más bien el esfuerzo por mantener las conquistas fundamentales de Fichte y corregir al mismo tiempo los defectos de su sistema. Por decirlo a la manera ligeramente cursi de nuestros días, Humboldt piensa *con* Fichte *más allá* de Fichte. Tal vez por eso le diga a Goethe en una carta del 28 de noviembre de 1799 que todavía no ha desesperado de la sostenibilidad del sistema de Fichte («Auch verzweifle ich noch nicht an der Haltbarkeit des Fichte'schen Systems», en: *Goethe's Briefwechsel mit den Gebrüdern von Humboldt*, ed. F. Th. Bratranek, Brockhaus, Leipzig, 1876, pág. 153).

39 He analizado estas cartas en mi libro *La filosofía de la historia de Wilhelm von Humboldt*, págs. 32 y sigs., 124-125 (nota 23).

40 En mi opinión, Tessitore no consigue demostrar que en las cartas a Brinkmann se manifieste la actitud «anti-metafísica» que él había anunciado, y por supuesto tampoco explica lo que a mí me interesa: saber qué consecuencias tiene para la metafísica misma la *emendatio metaphysicae* que Humboldt está proponiendo. Al fin y al cabo, el amor de Tessitore por el prefijo *anti* le impide tomar en consideración la posibilidad (demasiado sutil para ese prefijo) de que Humboldt no esté abandonando la metafísica, sino reformándola.

Wirklichkeit; GS: IV 39; FH 66), el cual consiste en lo siguiente: «Dieser Sinn heisst, als Ergebnis aus den schöpferischen Kräften bzw. bewegenden Ursachen (Natur der Dinge, Freiheit, Zufallsratschlüsse [referencia a GS: III 361; FH 52]) nach Kantischer Weise “Form” [referencia a GS: IV 41, 43; FH 67, 70], das heisst: er ist ein Vermögen, alle möglichen Inhalte zu verstehen, denn er ist ein alle Ereignisse vereinigender Zusammenhang durch Grundsätze, die, obwohl den Geschehnissen äusserlich, ihnen doch entnommen sind im Gegensatz zu dem, was die Philosophie macht [referencia a GS: IV 45-46; FH 73]» (pág. 29)⁴¹. Una paráfrasis tan superficial impide a Tessitore llegar muy lejos. Por lo que yo he creído averiguar, la capacidad de comprender (que Tessitore menciona aquí) tiene en Humboldt un fundamento al que no me parece exagerado llamar «metafísico»: la «concordancia previa y originaria entre el sujeto y el objeto» de la comprensión (GS: IV 47; FH 75). Sujeto y objeto coinciden en su carácter «humano» (*ibíd.*). Esta noción de *vis humana* (que es de origen leibniziano y tiene carácter espiritualista)⁴² es el concepto central de la «metafísica» de Humboldt, tal como dice él mismo en una de las cartas a Brinckmann que Tessitore cita. Pero Tessitore no quiere un Humboldt metafísico (yo tampoco, pero me aguanto), sino historicista. El «historicismo» de Humboldt «confía el sentido histórico a la acción del sujeto», de tal modo que la donación de sentido por parte del ser humano es «un conocimiento de la realidad creativo y no contemplativo» (pág. 30). Conclusión: la metafísica se ha acabado y ha dejado su lugar a la comunicación. En palabras de Tessitore: «Así pues, Humboldt renuncia al conocimiento sistemático del mundo para comprender y explicar la vida en el mundo. En vez de eso, intenta conectar cada vez más al mundo con el ser humano, desarrollarlo a partir del ser humano mediante la comunicación con otros para realizar la comprensión mutua» (págs. 30-31). A mí todo esto me parece muy interesante, pero pienso que Tessitore ni establece la relación entre las citas de Humboldt y su propia interpretación de las mismas ni se adentra en las citas para averiguar desde qué fundamentos (metafísicos o no) argumenta Humboldt. Por lo demás, hay un texto muy importante de 1814 en el que Humboldt se muestra claramente partidario de la metafísica. Se trata del fragmento *Über die Bedingungen, unter denen Wissenschaft und Kunst in einem Volke gedeihen* (GS: III 342-349), en el que Humboldt asegura que las ciencias necesitan «la especulación» y presenta a «la metafísica» como la ciencia especulativa por excelencia. Humboldt entiende por metafísica lo siguiente: contraponer el objeto puro al sujeto

41 Cito este texto en alemán porque no me atrevo a traducirlo. Es un buen ejemplo de la manera brutal en que el anónimo traductor ha arrojado (no *vertido*) la conferencia de Tessitore del italiano al alemán.

42 Sobre el espiritualismo del concepto humboldtiano de fuerza, véase mi libro *La filosofía de la historia de Wilhelm von Humboldt*, págs. 32 y sigs.

puro y averiguar cuál depende del otro, cómo llega el sujeto a ser su propio objeto en la consciencia y si no habrá un sujeto que no pueda ser objeto (348-349). A mí, esto no me suena muy anti-fichteano, aun siendo patente el escepticismo de Humboldt frente a la filosofía post-kantiana: «Pero la filosofía murió con Fichte y enmudeció en otros; en conjunto, se movía en una altura y en una profundidad de la que había motivos para dudar que tuviera un fundamento sólido» (343). A mi entender, este escepticismo no equivale al «anti-idealismo» que Tessitore encuentra en Humboldt (pág. 11), sino simplemente a una propuesta para *moderar* el idealismo.