



## Johann Georg Hamann: un foco de resistencia en épocas de absolutismo de la razón ilustrada

Abraham Hernández Pérez<sup>1</sup>

Recibido: 26 de junio de 2017 / Aceptado: 13 de noviembre de 2017

**Resumen.** Johann Georg Hamann fue el primer crítico de la Ilustración y también su primera víctima. Su pensamiento, enormemente complejo y articulado a través de algunas ideas adelantadas a su tiempo, fue rápidamente revestido de “irracionalismo” por la incapacidad hermenéutica de los círculos ilustrados del momento, lo que a posteriori tuvo como consecuencia un notable menosprecio hacia su obra por parte de la Historia de la Filosofía. El presente artículo pretende mostrar que las categorías usadas en su momento para definir el pensamiento de Hamann son inadecuadas. Más concretamente, se intentará mostrar que la revisión de la Ilustración llevada a cabo por Hamann denota una actitud de “ilustrado radical” y no de “irracionalista”.

**Palabras clave:** Ilustración, Hamann, Historia de la Filosofía, irracionalismo, romanticismo, pietismo, ilustrado radical, metacrítica.

### [en] Johann Georg Hamann: a source of resistance in times of absolutism of the Enlightened Reason

**Abstract.** Johann Georg Hamann was the first critic of the Enlightenment and his first victim. His thought, enormously complex and articulated through some ideas well ahead of his time, was quickly covered with “irrationalism” by the hermeneutical incapacity of the enlightened circles of the moment, which subsequently resulted in a notorious disregard for his work by the History of Philosophy. The present article intends to show that the categories used at the time to define the thought of Hamann are inadequate. More specifically, it will attempt to show how the revision of the Enlightenment carried out by Hamann reflects an attitude of “radical enlightenment” and not of “irrationalism”.

**Keywords:** Enlightenment, Hamann, History of Philosophy, Irrationalism, Romanticism, Pietism, Radical Enlightenment, Metacriticism

**Sumario.** 1. Introducción; 2. La primera oposición a la Ilustración; 2.1. Crónica de una decepción-pietismo; 2.2. Lenguaje-panteísmo-Metacrítica; 2.3. El talante y forma de su rebelión-Sócrates; 3. La advertencia de la complejidad ; 3.1. Revisión de la Ilustración-Ilustrado radical; 4. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Hernández Pérez, A. (2018) “Johann Georg Hamann: un foco de resistencia en épocas de absolutismo de la razón ilustrada”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 51, 219-237.

<sup>1</sup> Universidad de La Laguna  
abhp.philosophy@gmail.com

## 1. Introducción

Acudir a la metáfora de la *lucha* se presenta en no pocas ocasiones como el recurso más adecuado y gráfico para describir con rigor algunos hechos o aspectos de la historia de las ideas. Muchas veces podemos entender que bajo los datos de la Historia de la Filosofía solo late una lucha entre autores o corrientes de pensamiento. Sin embargo –y no sin sorpresa–, hay que admitir que conforme uno se sumerge en dicha historia comienza a darse cuenta de que ésta es tan solo un metarrelato o una crónica –ordenada y concienzudamente depurada– de algo que sí podemos entender que fue una lucha intelectual. Como en cualquier lucha hubo vencedores y vencidos, víctimas y gente que salió reforzada. El premio que finalmente les fue otorgado por los *jueces* encargados de elaborar el acta de la batalla fue muy distinto al anhelado: la *eternidad*. Es decir, el honor de tener un lugar en la Historia de la filosofía. Es por ello que la Historia de la filosofía se presenta como un monumento colosal en honor a los presuntos vencedores. Por el contrario, tanto a los caídos como a sus hazañas intelectuales solo se les suele recordar en sus entornos más cercanos. Pocas veces se suele preguntar por qué acabaron marginados por la Historia de la filosofía o simplemente relegaron sus ideas a un segundo plano. Es evidente que en muchos casos la condición de posibilidad de que algunas ideas tengan una recepción exitosa o simplemente sean entendidas es el propio contexto social. Sabemos que ciertas afirmaciones resultan un disparate en su época y un logro para las siguientes. Es quizá este uno de los motivos que llevaron a considerar a Johann Georg Hamann un autor secundario.

También conocido por el sobrenombre de “Mago del Norte”, Hamann sorprendió en su época por ser un pensador completamente atípico y extraño. Nació en 1730 en la Prusia oriental, más concretamente en Königsberg, en el seno de una familia de tradición protestante. Tuvo una primera educación notable donde pronto se le vio una facilidad especial para el aprendizaje, especialmente en idiomas; aprende hebreo, latín, griego, francés o italiano, entre otros. En su paso por la universidad (1746/1752) lleva a cabo estudios de Derecho y Teología. Sin embargo, su carácter inquieto y su ansia de conocimiento le impidieron centrarse sólo en una disciplina con lo que acumuló conocimientos tanto de Historia como de Música, de Literatura o Filosofía. La consecuencia fue abandonar la universidad sin título alguno. Poco tiempo después conoce a los que se convertirían en sus amigos; Kant y el industrial Berens. Fue una amistad poco corriente, llena de tensiones y situaciones ambiguas. Sin embargo, ambos siempre ayudaron a Hamann, no solo en el plano económico, sino en el personal, ya que veían en él alguien incapaz de llevar a cabo un proyecto vital serio. Tras unos trabajos ocasionales como preceptor de familias adineradas y consejero de algunos nobles éste comienza a trabajar como secretario de la firma comercial de los padres de Berens en Riga. A partir de aquí su vida da un giro importante y comienza a gestar lo que sería el núcleo de su pensamiento. Hamann terminó sus días en Münster donde murió el 21 de junio de 1788. Pero ¿qué había en sus ideas que les fue tan extraño a sus coetáneos? Tal vez no es tanto lo que había en ellas, sino cómo las expresaba y contra quien iban dirigidas. Se enfrentó al paradigma de su época, la Ilustración, mediante un discurso que muy pocos podían comprender. Su ataque a los principios de la Ilustración fue un fracaso, primero porque estaba en plena Ilustración y la confianza en ésta era enorme, y segundo porque no atacó una perspectiva cualquiera, atacó y puso en entre dicho a la *razón*

misma. Dadas las circunstancias parece de lo más lógico que todos sus esfuerzos no supusieran amenaza alguna para las ideas dominantes, convirtiéndose, pues, en la primera víctima de la perspectiva que acabó imponiéndose. No obstante, esto no quiere decir que sus ideas fueran ininteligibles para todos y rechazadas de una vez y para siempre. Lo cierto es que Hamann influyó decisivamente en el Romanticismo, pero también en autores posteriores como Kierkegaard, Walter Benjamin, Carl Schmitt, Jünger o Isaiah Berlin. Con todo, y aun sabiendo que no es tarea fácil y que solo debemos ver nuestro escrito como una mera aproximación a Hamann, nuestro propósito es múltiple, por un lado, una línea de investigación tratará de mostrar a grandes rasgos el pensamiento (complejo y poco tratado) del primer crítico de la Ilustración, especialmente centrándonos en las obras *Evocación de Sócrates*, *Aesthetica in nuce* y *Metakritik über den Purismus der Vernunft* (*Metacrítica sobre el purismo de la razón pura*), ya que son las más importantes, pero sobre todo, son las dedicadas a tal cuestión, y por otro lado, dado que uno de los factores que hicieron que su pensamiento fuera relegado a un segundo plano fue, en gran medida atribuir a dicha crítica a la Ilustración una actitud reaccionaria e irracionalista, abriremos una segunda línea para tratar de romper con esa visión que se tiene de Hamann. Nuestra tesis consiste en mostrar que la revisión de la ilustración que lleva a cabo Hamann denota una actitud de “ilustrado radical” y no de “irracionalista”.

## 2. La primera oposición a la Ilustración

Cabe preguntarse cómo y por qué la Ilustración –determinante para el devenir del pensamiento occidental– generó a su vez un personaje que, como dice Berlin, criticaba todo lo que los demás aplaudían. “Fue el enemigo más apasionado, el más consistente e implacable adversario de la Ilustración y, en particular, de todas las formas de racionalismo de su época”<sup>2</sup>. Obviando el encomiable fin que persigue, la Ilustración muestra su *caeco lateri* en la confianza ciega en su método. Evidentemente, la crítica hamanniana está centrada en las deficiencias, paradojas y contradicciones que el modelo de pensamiento ilustrado esconde. No podemos pasar por alto que Hamann es de alguna manera en pleno siglo XVIII, sin distancia alguna, el equivalente a la crítica a la Ilustración que llevan a cabo en el siglo XX Adorno y Horkheimer. Reconocer el mérito que entraña advertir y visibilizar los aspectos velados del modelo ilustrado en plena efervescencia del mismo supondría el primer paso para que las filósocas y filósofos del presente logren resarcir décadas de dogmatismo y *miopía intelectual*.

Aunque en gran medida el desencuentro de Hamann con las elites intelectuales de su época cimentara su posterior rechazo, lo cierto es que su notable clarividencia y su perspicaz crítica no siempre fueron acogidas con recelo. No obstante, el hecho de suscitar tantos reproches como alabanzas no fue suficiente para contrarrestar el enorme peso que las opiniones de sus detractores tenían. La relación de Hamann con el núcleo ilustrado alemán siempre fue peculiar. Sabemos que, aunque le tuviera aprecio, era un “amigo incómodo” para Kant. Por el contrario, aunque la amistad de Hamann con Mendelssohn fue corta y no acabó bien, éste siempre le admiró a pesar de verlo como un tipo extravagante, caracterizado por la extraña relación entre su

---

<sup>2</sup> Berlin, I.: *El Mago del norte: J.G Hamann y el origen del irracionalismo moderno*, Madrid, Tecnos, 2008, p.49.

carácter, su estilo y pensamiento –algo completamente anómalo en aquella época–. Según Izuzquiza, Mendelssohn quedó fascinado por su *Evocación de Sócrates* y ayudó en gran medida a que se le reconociera más allá de su ciudad. Hamann era realmente distinto a todo; complejo y desordenado, sus textos están llenos alusiones y juegos de palabras, referencias bíblicas, analogías y metáforas; reaccio al “corsé teórico” que, según él, imponía el pensamiento ilustrado. No obstante, como afirma Berlin, nada de esto fue óbice para que Mendelssohn creyera que en él había algo único. En referencia al talante y pretensiones de los *Philosophes* y *Aufklärer*, Hamann decía: “La Naturaleza actúa a través de los sentidos y las pasiones. Quien mutila sus herramientas ¿cómo podría sentirla? ¿Pueden unos nervios paralizados ponerse en movimiento?”<sup>3</sup>. Berlin lo define como el polo opuesto del prototipo de intelectual que encarnaba el propio Mendelssohn, siempre a favor de una cierta severidad, analítico y frío, distanciado y calculador, enemigo de las pasiones. Hamann lo reconocía como tal y le reprochó más de una vez esa actitud excelsa y reprimida: “Para las cosas importantes, le dice Hamann una y otra vez, es menester ser apasionado, si queremos ser justos hay que vivirlas y si son importantes no se las puede vivir con moderación”<sup>4</sup>. Con Hamann no hay lugar para el término medio en lo referente a la impresión que él y su pensamiento causaron; simple diletante para algunos, profundo, original y audaz para otros. En el bando de los que lo admiraban estaban, cómo no, sus discípulos Herder y Jacobi. Dicha admiración la podemos encontrar plasmada en la correspondencia que mantuvieron, pero, sobre todo, la impronta que “El Mago del Norte” dejó sobre ellos se palpa en el pensamiento de ambos. Sin embargo, su sombra se alargó mucho más e influyó en gente como Goethe:

Y dado que en realidad había sido Hamann quien me había incitado tanto a emplear un estilo sibilino en aquellas páginas como a publicarlas, creo que ha llegado el momento oportuno de recordar a este hombre respetable e influyente, que por aquel entonces era para nosotros un misterio tan grande como lo sería después para su patria.<sup>5</sup>

Aunque Hegel también tuvo palabras de admiración hacia él, fue mucho más crítico que Goethe; junto con Kant, debemos colocarlo en el bando de sus detractores. El amplio conocimiento que Hegel tenía de Hamann quedó plasmado en dos artículos dedicados al análisis de su obra llamados *Hamanns Schriften*. Ignacio Izuzquiza señala:

Elabora una imagen del pensamiento de Hamann alejada, como no podía ser menos, de sus propios planteamientos filosóficos y ofrece unas críticas adecuadas del pensamiento de Hamann que han pasado a la historia de la filosofía y hacen de Hamann un irracionalista místico, incapaz de planteamientos generales y sumergido en el territorio de su compleja personalidad particular.<sup>6</sup>

Lo extraño es cómo un gran conocedor de la obra de Hamann interpreta que la causa de su “incapacidad sistemática” viene dada por su compleja personalidad. Sin

<sup>3</sup> Hamann, J.G.: *Aesthetica in nuce*, Stuttgart, Reclam, 1979, p.113.

<sup>4</sup> Seoane, J.: *La Ilustración heterodoxa: Sade, Mandeville, Hamann*, Madrid, Espiral Hispano Americana, 1998, p.169.

<sup>5</sup> Goethe, J.W.: *Poesía y verdad*, Barcelona, Alba, 1999, p.528.

<sup>6</sup> Izuzquiza, I.: “Johann George Hamann o la seducción de un “raro”: razón, analogía y paradoja”, *Convivium*, 18 (2005), pp.73-108, p.80.

embargo, Hegel sí advierte de manera indirecta la importancia de la relación entre su pensamiento y su biografía, de la cual nos ocuparemos luego. A decir verdad, la opinión del pensador de Stuttgart se ha convertido en una crítica recurrente al pensamiento de Hamann, convirtiéndose en una losa demasiado pesada para el devenir del pensamiento de Hamann y su recepción. Por su parte, la relación entre Hamann y Kant fue muy ambigua. Podemos entenderla desde dos aspectos, a saber, el teórico o intelectual, donde ambos discrepaban; Kant realmente veía a Hamann como un aficionado de gran perspicacia<sup>7</sup> pero nada más, y otro afectivo, donde Kant siempre se mantuvo cercano y generoso. La paciencia de éste fue digna de mención. Mientras Kant se preocupaba porque Hamann se centrara y pusiera en orden su vida, Hamann se mantenía fiel a su personalidad y enormemente crítico con la obra de Kant.

A pesar de que, como ocurriría en Francia, el núcleo ilustrado alemán tenía ideas heterogéneas sobre la Ilustración, acabaron imponiéndose como paradigmáticos dos aspectos en los que tanto Mendelssohn como Kant coincidían: la necesidad de la acción humana en clave intencional –representado en la máxima ¡*Sapere aude!*– y una armonía social o Estado que asegure la libertad y fomente la Ilustración. No obstante, para Hamann, la opinión de Kant va mucho más allá. El proyecto kantiano, un tanto hilarante para Hamann, es solo una medida antirrevolucionaria, ya que, como señala Smilg Vidal, incorpora una “cláusula abusiva” solo a través de la cual sería posible conseguir la Ilustración: “uso público” y “uso privado” de la razón. La opinión que le suscita a Hamann el escrito de Kant *¿Qué es la Ilustración?* aparece recogida en una carta del 18 de diciembre de 1784 a Christian Jacob Kraus. Probablemente con esta crítica Hamann se establece como primer crítico de la Ilustración. Podemos sintetizarla en dos aspectos clave, por un lado, la crítica a la “minoría de edad auto culpable” y por otro, la crítica a la diferencia entre “uso público” y “uso privado” de la razón. En la posdata de la carta Hamann se expresa de manera más clara que en la propia carta, allí muestra cómo invierte el argumento kantiano del *tutelage*: “Mi interpretación de la explicación de Kant va mucho más allá de que la verdadera Ilustración consista en una salida de los hombres menores de edad de una grandiosa culpable tutoría”<sup>8</sup>. Como explica Smilg Vidal, Hamann advierte de una nefasta mentira en la concepción kantiana que, en general, también estaba en el subconsciente de la época. Para Hamann la culpabilidad recae en el tutor y no en el “menor de edad”. “La verdadera culpa” –escribe Smilg Vidal– “no es la del que ha sido injustamente acusado de minoría de edad, sino de la ceguera del tutor, que por considerarse a sí mismo vidente –esto es, ilustrado– debería cargar y responder de esa culpa”<sup>9</sup>. Es evidente que Hamann ve en los filósofos ilustrados la figura del tutor, especialmente en Kant. Lo podemos ver casi al comienzo de la carta cuando Hamann señala irónicamente “Usted ya sabe lo mucho que estimo a Platón y con qué gusto lo leo; también deseo admitir su tutela, *cum grano salis*, para dirigir mi propio *entendimiento*, sin preocuparme por ello de falta de *corazón*”<sup>10</sup>. Kant definió la Ilustración como “pensar por uno mismo”, sin embargo, Hamann pone de manifiesto cómo Kant traiciona su propio argumento al erigirse él mismo

<sup>7</sup> Especialmente admirado por las traducciones que Hamann hizo de David Hume.

<sup>8</sup> VV.AA.: *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Tecnos, 1989, p.35.

<sup>9</sup> Smilg Vidal, N.: “Ilustración y lenguaje en el pensamiento de J.G. Hamann”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Vol. XVI (2011), pp.365-383. p.372.

<sup>10</sup> VV.AA.: *op.cit.*: p.32.

como tutor señalando qué se debería de hacer o qué no. Hamann lo ve muy claro y añade: “¿Quién es el otro, holgazán o guía, que el autor tiene en la cabeza, pero que no tiene el coraje de nombrar? Respuesta: el desgraciado tutor, que ha de ser comprendido implícitamente como el correlato de los menores de edad”<sup>11</sup>. Pero sin duda el aspecto más notable, quizás una de las críticas más conocidas que se le han hecho a Kant respecto a éste escrito, es referente al “uso público” y “uso privado” de la razón. Como advierte Smilg Vidal, Hamann se percata de la contradicción existente entre lo que supone una actuación conforme a una persona que ha salido de su “minoría de edad” y lo que establece o pretende establecer el “uso privado” de la razón, es decir, la obediencia. Por un lado, Kant exhorta a tener valor para salir de esa “culpable minoría de edad” pero, por otro lado, encierra y pone límites a la libertad de las personas a través de la exigencia del “uso privado” de la razón. “¿Con qué conciencia puede reprochar un charlatán o especulador, apoltronado detrás de la estufa y con el gorro de dormir hasta los ojos, la cobardía del menor de edad, si su ciego tutor tiene como fiador de su infalibilidad y ortodoxia un ejército incontable y bien disciplinado?”<sup>12</sup>. La falsa libertad que trae el “uso público” es expresada por Hamann metafóricamente con la audaz frase “¿Para qué me sirve el traje de fiesta de la libertad, si en casa tengo que llevar el delantal de la esclavitud?”<sup>13</sup>. Como vemos, desde este punto de vista la argumentación kantiana adolece de una clara circularidad: “Hamann denuncia entonces cómo los liberales supeditan la libertad al orden y eficacia, convirtiéndose en realidad en justificadores investidos de autoridad epistémica del despotismo del Estado Moderno y sus funcionarios”<sup>14</sup>. Esta primera crítica advierte del tono que tendrán luego los textos que hemos elegido para ver en qué consiste su ataque a los principios de la Ilustración.

## 2.1. Crónica de una decepción-pietismo

La estancia en Londres en 1757 marca un antes y un después en la vida y obra de Hamann. A partir de ahí se gesta el Hamann crítico con la Ilustración. Por ello, podemos entender que hasta esa fecha existe un primer Hamann que acoge los principios de la Ilustración y luego un segundo Hamann que, en base a una experiencia vital, empieza a cuestionar dichos principios. Un año antes en Riga su amigo Berens le ofrece el trabajo de traducir obras de autores ingleses y franceses sobre economía política y filosofía. En este mismo año Hamann recibe un primer golpe con la muerte de su madre. Berens le encarga que viaje a Londres con un fin desconocido, aunque se cree que fue para asuntos políticos y comerciales con rusos, como señala Kenneth Haynes. Aunque se sabe poco del año que Hamann pasa en una de las capitales de la Ilustración, se cree que presumiblemente por la mezcla entre la distorsión que le acarreó la vida en Londres, su entrega en relaciones personales y amorosas y la soledad en la que se vio envuelto, terminó enfermo, arruinado y afectado por una grave crisis personal. Es en este momento cuando ve que todo aquel discurso ilustrado al que él tan apasionadamente se había adscrito no era capaz de explicar qué le ocurría; dicho discurso nada puede decir de la vida particular de cada

<sup>11</sup> *Ibidem*, p.33.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p.34.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p.35.

<sup>14</sup> Canterla, C.: “La metacrítica de la razón ilustrada en Hamann”, *Daimon. Revista de filosofía*, suplemento 2 (2008), pp.337-345, p.337.

hombre y mujer. Hamann entendía que la razón era incapaz de hablar de pasiones, sentimientos y experiencias concretas de cada hombre o mujer. La razón tan solo hace abstracción y conceptualiza; jamás trata de decir nada sobre el particular. Queda realmente decepcionado al ver que había una discrepancia clara entre la filosofía y la vida, entre el filósofo y el hombre del día a día. Completamente abatido por esta circunstancia encuentra refugio en la Biblia. La leyó apasionadamente cogiendo notas de toda aquella experiencia, reflexionando y dejando plasmada su “conversión” en un escrito titulado *Tagebuch eines Christen*. Según Berlin, salió transformado de aquella experiencia, ya que se reencontró con su religión de infancia, el *Pietismo*, una doctrina que tiene que ver con la mística protestante alemana. El diálogo con los textos sagrados –interpretación completamente individual– supuso para Hamann una purificación. Por supuesto, Hamann encuentra ahí todas las respuestas que la filosofía era incapaz de darle. Para Berlin, hace un descubrimiento de sí mismo a través de las historias que allí encuentra; la Biblia adquiriría para Hamann un valor único, ya que comprender las palabras de las sagradas escrituras era comprenderse a sí mismo. La comprensión, pues, venía mediante la fe y no mediante la razón analítica: “El libro de la Creación contiene ejemplos de conceptos universales que Dios ha querido revelar a la criatura a través de la criatura; los libros de la Alianza contienen ejemplos de artículos secretos que Dios ha querido revelar al hombre a través del hombre.”<sup>15</sup>

Hamann encuentra en Hume un apoyo para sus tesis: la “creencia” se convierte en un elemento fundamental dentro del núcleo general de su pensamiento. Hume entendía que todos nuestros conocimientos se basan en la creencia y ésta domina nuestra vida cotidiana. No obstante, la “creencia” lleva a Hume a ser un escéptico, pero Hamann la interpreta desde su fe:

Adopta el juicio de Hume de que la creencia debe ser aceptada incluso en un terreno que la razón ha dominado hasta hoy en día; el conocimiento humano. Sin embargo, se opone al papel que Hume asigna a la imaginación dentro de esta doctrina de creencias y así llega a una definición que es contradictoria a las intenciones de Hume.<sup>16</sup>

A diferencia de otros, Graubner entiende que Hamann empieza a examinar el concepto de “creencia” justo el año que regresa de Londres. Desde luego, es claro que Hamann ya conocía la posición de Hume, sin embargo, es probable que luego solo quisiera buscar un apoyo, dar legitimidad a todos esos escritos que empezaban a dar forma a su nueva manera de pensar. Dichas lecturas adquieren forma posteriormente en muchas de las opiniones de sus *Evocación de Sócrates* donde intenta plasmar el valor de la creencia: “Nuestra propia existencia y la existencia de todas las cosas externas ha de ser *creída* y no puede ser determinada de ninguna otra manera. ¿Qué es más cierto que el final del hombre y de qué otra verdad hay un conocimiento mejor probado y de modo más universal?”<sup>17</sup>. Como señala Smilg Vidal, Hamann regresa a Alemania después de su periplo londinense con su misión fracasada, pero con las bases de lo que iba a ser su discurso posterior. “Una extraña alianza entre Hume y

<sup>15</sup> Hamann, J.G.: *Aesthetica in nuce*, op.cit.: p.107.

<sup>16</sup> Graubner, H.: “Theological Empiricism: Aspects of Johann Georg Hamann’s reception of Hume”, *Hume Studies*, Vol. XV number 2 (November 1989), pp.377-386, p.380.

<sup>17</sup> Hamann, J.G.: *Evocación de Sócrates*, Edición crítica del texto alemán, introducción, traducción y notas de Cinta Canterla, Huelva, Ediciones Consulcom, 2015, p.74.

la Biblia, una serie de sospechas sobre la razón y una inclinación hacia las pasiones y sentimientos como verdaderas fuerzas motrices del ser humano<sup>18</sup>. De alguna manera Hamann sublima toda aquella frustración leyendo compulsivamente con el fin de perfeccionar lo que sería su primer principio:

Se dio cuenta de que cualquier discurso significativo tiene que referirse a lo fragmentario, a lo pequeño, a lo contingente, aunque sin perder la generalidad de toda reflexión racional. Pues, si de lo que se trata es de hablar de la vida de las personas individuales y concretas, la razón no es el mejor recurso.<sup>19</sup>

Esta idea aparece en el mismo año en su escrito *Evocación de Sócrates* –o como se ha traducido comúnmente *Memorabilia socrática*– donde se identifica con la figura de Sócrates por el rechazo de éste a todo conocimiento abstracto y universal. Ese lenguaje nuevo, dice Hamann, debe ser a la vez celestial y terreno; el conocimiento debe tener en cuenta esto si quiere que de lo que hable tenga validez y pueda contribuir a la construcción de la vida del hombre. En dicho lenguaje es posible la conciliación entre doctrinas filosóficas, anhelos, deseos y pérdidas. Aparece Dios como la garantía que da sentido a esto, la referencia del lenguaje; el que procura la cohesión permitiendo que el discurso pueda formarse tanto de palabras como de preocupaciones. En nada tiene que ver este Dios con el de los teólogos o filósofos racionalistas. El Dios del que habla Hamann a menudo es denominado “amigo”, ya que le muestra al hombre que ese lenguaje que necesita es el que él mismo inició; hablando a cada inclinación o deseo particular, pero a la vez conforma el mundo entero. Por ello, en su palabra vivimos y con él dialogamos

Hablar es traducir –de un lenguaje de ángeles a un lenguaje humano, es decir, pensamientos en palabras– cosas en nombres –imágenes en signos; que pueden ser poéticos o kiriológicos, históricos, o simbólicos o jeroglíficos– filosóficos o característicos.<sup>20</sup>

El ímpetu de Hamann por descubrir el lenguaje divino –atender y ver cómo es esa palabra unificadora del mundo– le lleva a renegar de la filosofía y empezar a considerarse un filólogo. No obstante, algunos autores han hecho hincapié en que en ningún caso Hamann abandona la filosofía por una suerte de filología, más bien, la exigencia de tener que explicar los déficits de la razón le lleva a confeccionar una filosofía del lenguaje.

## 2.2. Lenguaje-panenteismo-Metacrítica

El eje central de la crítica a la razón ilustrada de Hamann se basa en su concepción del lenguaje. No obstante, clarificarla por entero –aparte de que es sumamente compleja– nos desviaría de nuestra investigación. Por ello, aunque estamos en la tesitura de exponer, aunque sea *grosso modo* su teoría, pondremos más énfasis en aquella parte que constituye la crítica a los principios de la Ilustración y los “purismos” de la razón en Kant. Para evitar desconciertos debemos retrotraernos a la atmósfera de su época y ver en qué punto estaba el debate sobre el lenguaje para ver qué aportó él a dicha

<sup>18</sup> Smilg Vidal, N.: *op.cit.*: p.368.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p.368.

<sup>20</sup> Hamann, J.G.: *Aesthetica in nuce, op.cit.*: p.87.

situación. Había dos corrientes; la materialista, que entendía que el lenguaje sólo es una capacidad que se ha desarrollado, y la teológica, para la cual el lenguaje era un “regalo” divino. Lo cierto es que dicho debate no estudiaba al lenguaje en sí, sino su posible origen. Como señala Julio Seoane, fueron los de la “triple H” los primeros (Hamann, Herder, Humboldt) que se preocuparon realmente en hacer una teoría del lenguaje. Mezclan las teorías materialistas y la teológica, pero con un matiz: el lenguaje es un desarrollo natural de una capacidad que Dios otorgó. Pensaban que una teoría no tenía por qué oponerse a la otra. Hamann, llevando su teoría más al extremo que Herder, entendía que pensar es hablar. Le parecía aberrante la idea de una razón que se desarrolla procurando luego el lenguaje. La razón sin lenguaje no existiría, explica Hamann, ésta se integra en el lenguaje tan solo como un elemento. Dada la multiplicidad de lenguas, solo sería lícito hablar, pues, de “racionalidades”. Para Hamann no existía un pensamiento extraño a su explicitación; pensar y hacerse sonido irán de la mano. Como vemos, esta tesis hamanniana ataca el pilar fundamental sobre el cual se sostiene la Ilustración y aquello expuesto por Kant en su *Crítica de la razón pura*, donde éste hacía aquella disección de las facultades y hablaba de una facultad especial de la razón. Precisamente, fue Hamann el primero en criticar dicho texto con su *Metacrítica*. Como es habitual, Hamann invierte el planteamiento kantiano (centrado en demostrar la posibilidad y fiabilidad del conocimiento) y habla de las condiciones que hacen posible el análisis kantiano. Como indica Smilg Vidal citando a J.Betz, “Se puede hablar de una “prioridad genealógica” del lenguaje respecto de la razón”<sup>21</sup>. El origen del lenguaje es, pues, divino y humano, y la Biblia viene a mostrar la conexión de Dios y el hombre en la palabra. Hamann comienza su *Aesthetica* diciendo que Dios forma el mundo mediante la palabra. La concesión de la palabra por parte de Dios al hombre sería para desplegar el mundo en forma humana; comprensible y susceptible de ser manipulado por el intelecto. Hamann señala:

¡Habla, que yo te vea! – Éste fue el deseo cumplido por la Creación, que es una alocución a la criatura a través de la criatura; pues un día habla al otro, y una noche se manifiesta a la otra. Su consigna recorre todos los climas hasta el fin del mundo, y en todo dialecto se oye su voz.<sup>22</sup>

Hamann insiste en que ese lenguaje que pone Dios en relación con el hombre es la poesía. Dicha poesía “es la lengua materna del género humano; como la horticultura, más antigua que el campo [sembrado]; la pintura, –que la escritura, –que la declamación: las parábolas, que la clave; el trueque, –que el comercio”<sup>23</sup>. Un lenguaje que mezcla ciencia y Biblia, razón y pasiones y que en ella aparece el mundo entero. Según Seoane, la manera de captar tal lenguaje sería variar el órgano a través del cual lo percibimos y hablamos:

no será la razón sino el corazón el lugar donde podemos recibir el mundo que pone en marcha la palabra. Aquí acuerdan la religión y la ciencia. Ésta última se encargará de explicar el lenguaje de la naturaleza y su función será retrotraer todo lo existente a la primera palabra.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Smilg Vidal, N.: *op.cit.*: p.376.

<sup>22</sup> Hamann, J.G.: *Aesthetica in nuce*, *op.cit.*: p.87

<sup>23</sup> *Ibidem*, p.81.

<sup>24</sup> Seoane, J.: *op.cit.*: p.164.

Esta explicación es especialmente reveladora, y aunque de ello hablaremos en las conclusiones, se puede entrever que Hamann está lejos de ser un irracionalista. En la poesía, según “El Mago del Norte”, en tanto que diálogo de Dios con el hombre, éste descubre la realidad que le rodea. Además “Para Hamann la historia, al igual que las Escrituras, posee un sentido interno místico o “verdadero” que es revelado por Dios, no descubierto por el paciente e incansable esfuerzo de la razón”<sup>25</sup>. Esto es lo que Hamann rescata de su crisis en Londres: dar prioridad al corazón, ya que ahí es donde es posible conciliar “cabeza y vientre” o pasiones y razón. La poesía llega hasta donde la ciencia no es capaz. Hamann pensaba que la exclusión de Dios del discurso de la Ilustración conlleva necesariamente a la pérdida de una parte vital del ser humano. Por tanto, no es negar el racionalismo, es colocar a la poesía como elemento de cohesión de aquello que la Ilustración enseña pero que deja a medias. La imagen de Dios como “creador” o “poeta” que se manifiesta tanto en el lenguaje, la realidad o la propia historia (esto influyó decisivamente en Herder) hace que se vea, según Smilg Vidal, como un *panenteísmo*. “No se trata de que “todo es Dios”, sino, más bien de que “todo remite a Dios”, donde por “todo” hay que entender la creación entera, tanto el mundo natural como el cultural pues, a través de todo eso, Dios habla”<sup>26</sup>.

Dicho esto, estamos en situación de entender mejor en qué se basa la *Metacritica* (1781) Como apuntamos, Hamann invierte el discurso kantiano y lo interroga. Analiza la “purificación de la razón” que, según él, había hecho Kant en su *Crítica de la razón pura*. Lo expondremos a partir de la síntesis de Smilg Vidal. El primer “purismo” consiste en la pretensión de independizar la razón de cualquier tradición o creencia. El segundo consiste también en tratar de independizar la experiencia de toda cotidianidad. El tercero, y último, olvida que razón y lenguaje están unidos. Dicho “higienismo depurador”, como lo define Cinta Canterla, está en todos los ilustrados de la época.

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.<sup>27</sup>

¿¿Cómo liberar a la razón del lenguaje si éste es su condición de posibilidad? se preguntaba Hamann. Su lucha está centrada en esta filosofía que “parte” al ser humano en “facultades” aunque éste solo sea un *todo*. No es negar a la razón si más, es querer que no se coloque como absoluta. El lenguaje no es un mero instrumento sino parte constituyente, y el estudio de la razón pura, sostiene en su *Metacritica*, es un imposible que lleva a malentendidos: “El lenguaje es también el punto central de la mala interpretación de la razón consigo misma”<sup>28</sup>. Es por ello que cuando Kant cree estar hablando de “categorías del entendimiento” solo habla del lenguaje, es decir, son problemas de dimensión lingüística nada más. Con este importantísimo apunte Hamann se adelanta a Nietzsche, que ya hablaba de los artificios metafísicos como “brotes de las bajas pasiones”, pero, además, define la concepción de que

<sup>25</sup> Copleston, F.: *Historia de la filosofía Vol.6: De Wolff a Kant*, Barcelona, Ariel, 1996, p.135.

<sup>26</sup> Smilg Vidal, N.: *op.cit.*: p.382.

<sup>27</sup> Canterla, C.: “La metacritica de la razón ilustrada en Hamann”, *op.cit.*: p.337-345, p.340.

<sup>28</sup> VV.AA.: *op.cit.*: p.40.

la filosofía crea errores inducidos por el lenguaje. Se adelanta también a toda la filosofía del siglo XX. Esas “bajas pasiones” de las que habla Nietzsche, que dan forma a Tratados y Libelos metafísicos, pueden explicarse a través del concepto de *Melancolía* de Hamann. La pretensión *quimérica* del proyecto ilustrado de alcanzar un conocimiento prístino, el rechazo de la parte corporal por identificarla con el error y los males revela, según Hamann, una patología de la razón. Dicha patología, denominada melancolía, es usada, según Cinta Canterla, como elemento de la crítica filosófica. Aparte de las consecuencias en el plano gnoseológico, el empeño en lograr un conocimiento desvinculado del cuerpo, la melancolía tiene consecuencias notables en el plano de la moral. Todo ese rechazo y condena de sentimientos o pasiones acaba insensibilizando por completo. Como explica Cinta Canterla, la melancolía de la razón es para Hamann “La causa del abuso y la explotación social y política, incapaces los poderosos de empatizar con las miserias de la deshumanización que ellos mismo provocan en sus semejantes”<sup>29</sup>.

### 2.3. El talante y forma de su rebelión-Sócrates

Hamann, efectivamente, se opuso a toda abstracción unilateral y a lo que él consideró la “tiranía” de su época; la razón discursiva. Su escritura –desordenada y caótica para muchos– representa la primera expresión de su rebelión contra el estilo sistemático que impone la Ilustración. En Hamann el contenido de su crítica y la forma son una. El texto *Evocación de Sócrates* fue dedicado al público, pero, sobre todo, a sus amigos Kant y Berens dado que éstos representaban esa razón abstracta. Al comienzo del escrito les advierte:

He escrito sobre Sócrates al modo socrático. El alma de sus argumentaciones era la *analogía*, y él les dio la *ironía* por cuerpo. En lo que sigue, incertidumbre y confianza pueden serme tan apropiadas como ellas lo requieran, debiendo ser consideradas aquí, claro está, mimesis estéticas.<sup>30</sup>

Hamann exalta un tipo de hermenéutica en relación al pietismo; no trata, pues, de determinar un único y verdadero sentido del discurso mediante reglas racionales o el análisis de frases o palabras aisladas. Anima tanto a Kant como a Berens a interpretar su texto metiéndose de lleno en él. Empresa nada fácil la que encarga a sus amigos. Para W.M Alexander dicha confrontación con un texto de Hamann debe ser similar al trabajo de búsqueda de oro en una mina: “Uno debe cavar y tamizar, escudriñar y probar, y luego repetir la empresa de nuevo”<sup>31</sup>. El propio subtítulo de la *Aesthetica in nuce*: “Una rapsodia en prosa cabalística” evidencia su estilo. Es una clara descripción, señala Mateu Cabot, ya que rapsodia es una palabra de origen griego (unir cosiendo) y hace referencia al arte de aquellos rapsodas griegos y su estilo claramente inconexo donde todo adquiere significado tras observar las ideas en su conjunto y no en la construcción discursiva o sistemática. No obstante, hay que señalar que esta vía que toma Hamann está lejos de ser fruto de una “incapacidad”, como sugirió Hegel, quizás todo lo contrario, confirma una virtud; el compromiso

<sup>29</sup> Canterla, C., “La filosofía que ríe: la anatomía de la melancolía de Robert Burton y la metacrítica de la Ilustración”, *Daimon. Revista internacional de Filosofía*, Suplemento 5 (2016), pp.807-816, p.814.

<sup>30</sup> Hamann, J.G.: *Evocación de Sócrates*, op.cit.: p.58.

<sup>31</sup> Alexander, W.M.: *Johann Georg Hamann. Philosophy and Faith*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1966, p.53.

que tenía con sus ideas. W.M Alexander señala que el propio Hamann admite en alguna de sus cartas, con toda claridad y sencillez, que su estilo es completamente intencional. Es la prueba más genuina de que a Hamann en su pensamiento le “iba la vida”, es decir, su filosofía es expresión de su experiencia vital. Al contrario de pensadores como Kant o Hegel, completamente ausentes en su obra, Hamann está presente en cada renglón, en cada referencia a los griegos o a la Biblia. Jacques Derrida decía que le hubiera gustado leer de Kant algún libro donde hablara de su vida sexual. Lógicamente, como él mismo aclara, no se trata de pornografía. Lo que señala es más sutil; lamenta la impersonalidad de la obra kantiana. Desde luego, esto con Hamann no ocurre; Hamann fue un individuo que pensaba no un pensador puro.

En contraposición a los insatisfactorios planteamientos ilustrados, Hamann exalta la figura de Sócrates, en la cual se ve identificado; ve una extraña relación entre Sócrates, él mismo y Jesucristo. Hamann percibe en la máxima socrática “conócete a ti mismo” la clave del conocimiento –no olvidemos su crisis en Londres–. Sócrates hizo de su *ignorancia* un principio de *sabiduría* (paradoja) y esto –también a Hamann y Jesucristo– le supuso el odio y rechazo de su época, la incompreensión que trágicamente tanto en Sócrates como en Jesucristo acaba con la muerte. Hamann estaba fascinado por la relación entre “debilidad” y “fuerza”, la debilidad del conocimiento racional frente a la fortaleza que otorga el “conocimiento de sí”. El motivo que le lleva a Sócrates a desvincularse de la razón abstracta y seguir el sendero de la paradoja es su “demon” o genio:

Es descrito por Hamann como una peculiar forma de locura inteligente que lo llevaba a ser compulsivo, imprudente impertinente, vehemente, torpe e idiota, pero a la vez lúcido, creativo, certero en la palabra valiente, compasivo y paciente. De la experiencia de sus propios contrastes y el conocimiento de sus límites y miserias provendrían su profunda humanidad y su lucidez, su *sensación* de ignorancia.<sup>32</sup>

El respeto por el valor del individuo y el “conocimiento de sí” significan para Hamann algo mucho más fructífero que cualquier sistema deductivo. Cinta Canterla comenta que en la *Evocación de Sócrates* Hamann trata de hacer entender que existe otra forma de hacer filosofía distinta a la que ofrecía la Historia de la filosofía de su época. Una filosofía que diera cuenta de la interrelación existente entre vida y pensamiento. Hamann criticaba aquellos enormes libros a los que llamaba “colosos” donde solo había un alarde de erudición y delirio del ego:

Obras maestras que son siempre muy admiradas y *solicitadas* por los *eruditos* especialistas en la materia, pero de las que se burlan en privado las personas sensatas considerándolas osados engendros y quimeras, siendo remedadas a veces, para diversión del público, en teatrales caracterizaciones.<sup>33</sup>

La filosofía para Hamann, representada en gran medida por la tradición griega y especialmente por la actitud de Sócrates, era todo lo contrario a erudición y “letra muerta” para un grupo. Significaba vida, valentía y *heroísmo*. “Pues el espíritu heroico de un filósofo reside en esto: una ardiente ambición en relación a la verdad y a la virtud, y saña guerrera contra toda mentira y vicio que *no* sean reconocidos

<sup>32</sup> Hamann, J.G.: *Evocación de Sócrates*, *op.cit.*: p.16.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p.60.

como tales ni quieran serlo”<sup>34</sup>. Al contrario de lo que los historiadores de su época pensaban, no existía en la filosofía griega conflicto entre los elementos racionales e irracionales; de alguna manera éstos asumían la contradicción. Hamann establece una analogía (otro elemento importante en toda su expresión) entre el oficio de los padres de Sócrates y el método socrático para explicar cómo los historiadores de su época no entendieron nada de las enseñanzas de Sócrates. Tal como su madre ayudaba en su trabajo de partera, Sócrates ayudaba mediante la *mayéutica* a que su discípulo “diera a luz” a su sabiduría. Su padre, en cambio, era escultor, debía, pues, quitar de la madera aquello que no servía para construir. Ambos escenifican los rasgos de su método, pero los historiadores solo vieron la parte destructiva, dice Hamann, olvidando por completo el Sócrates sabio, incluso, utilizándolo para atacar la *creencia*. Mediante su razón abstracta, dichos historiadores, acaban relegando al terreno de lo absurdo una parte esencial para el hombre. Lo curioso es que, según Hamann, no había contradicción alguna entre la verdadera sabiduría —en base a las enseñanzas de Hume— y la verdadera creencia. Una de las pruebas que alegan de que la ignorancia de Sócrates es fuente de sabiduría fue el *hecho* de que el propio Apolo lo reconoció como un sabio. En referencia a cómo la ignorancia de Sócrates se torna sabiduría señala Hamann:

Pero como el grano de toda nuestra sabiduría natural tiene que descomponerse, tiene que transformarse en ignorancia, para que a partir de esa muerte, de esa *nada* llegue a germinar y brotar de nuevo la *vida* y el *ser* de un conocimiento más elevado, difícilmente la *nariz* de un sofista puede catarlo. Para ello tendría que ser su nariz no una madriguera de topo, sino una *torre de Libano que se orientase hacia Damasco*.<sup>35</sup>

Se aferra, pues, a la singularidad, tratando de ver lo que otros no ven: el triunfo de la paradoja en contraposición a la razón discursiva. Ésta es la actitud heroica de Sócrates, que enseñó a dudar de la forma aparente de las cosas, especialmente en el ámbito social, el cual veía dominado por la ideología:

Sócrates aprovechó siempre cualquier oportunidad para reforzar su memoria y su juicio y para prevenirlos contra la vanidad y la frivolidad. En pocas palabras, Sócrates condujo a sus conciudadanos, seduciéndolos, desde los laberintos de sus eruditos sofistas a una verdad que reside en lo oculto, a una verdad clandestina, y desde los altares idólatras de sus devotos y políticamente correctos sacerdotes al culto de un dios desconocido.<sup>36</sup>

### 3. La advertencia de la complejidad

Si echamos la vista atrás podemos ver cómo desde la introducción hemos dicho que Hamann es un autor secundario y que sus ideas nada pudieron hacer para derrotar a la Ilustración. Sin embargo, eso no significa que todos sus planteamientos se hayan olvidado. Podemos decir que Hamann se venga del “olvido” de la Historia de la filosofía al convertirse en una de las grandes influencias del Romanticismo. Cuando Goethe habla en sus diarios sobre la impresión que le causó a él y a sus coetáneos las *Evocación de Sócrates* resalta:

<sup>34</sup> *Ibidem*, p.61.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p.75.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p.78.

En ellas se intuía a un hombre concienzudo y de reflexiones profundas que, excelente conocedor del mundo visible y de la literatura, aun aceptaba la existencia de algo secreto e impenetrable de lo que hablaba de un modo muy particular. Ciertamente, aquellos que dominaban la literatura del momento lo tenían por un visionario abstruso, pero la juventud en ascenso se sentía fácilmente atraída por él.<sup>37</sup>

Esta *juventud en ascenso* fueron los románticos. Uno de los aspectos cruciales para dicha juventud y una vía alternativa a la abierta por la Ilustración fue la reivindicación que Hamann hacía de la individualidad. Hemos visto que parte de su fracaso viene de la “incapacidad” de elevarse a universal. No obstante, como aclara Villacañas en su obra *La quiebra de la razón ilustrada: idealismo y romanticismo*, esto obedecería a una premisa de su pensamiento: la exaltación de la individualidad, y por extensión de la sensibilidad y las pasiones: “Solo las pasiones dan a las abstracciones manos, alas, pies; a las imágenes y los signos, espíritu, vida, lengua”<sup>38</sup>. Hamann capta el problema que hay tras las abstracciones y la pretensión del método científico de aspirar a abarcar todo en un mismo sistema coherente. La idea mecanicista que la Ilustración tiene del mundo es ilusoria, ya que, según Hamann, concibe a la naturaleza como algo “estático” o “muerto”; objeto de observación y manipulación; de análisis, donde todo puede ser explicado –y en algún momento en su totalidad– a través de una estructura. En palabras de Berlin, esta concepción encubre un peligro real:

La ambición de “newtonizar” todos los conocimientos tiende a embotar la sensibilidad ante los matices, a disminuir la receptividad ante las impresiones empíricas, a hacer valer la forma a expensas del contenido, la uniformidad a costa de la variedad, de la plenitud de la vida y de la metamorfosis calidoscópica de la experiencia actual que llegan a perderse, deslizándose por los huecos de una red conceptual elaborada.<sup>39</sup>

El mundo, según la perspectiva de Hamann, son momentos únicos imposibles de ajustar a ningún orden y que solo serían comprensibles en la experiencia directa. Los modelos o teorías utilizados para explicar el mundo y al propio individuo dan por supuesto muchas cosas, pero dejan fuera muchas otras, proyectan una imagen de un mundo ideal, plenamente cognoscible, sin misterios, y un sujeto racional exento de contradicciones o extrañezas. Esto sería, según Berlin, lo que Hamann denominó “sueño de la ciencia universal”. Hamann rechazó la pretensión de la razón científica apelando al carácter problemático o asimétrico de la realidad. Lo que sedujo a los románticos fue su negativa hacia cualquier entramado que pretendiese agotar toda la realidad en un discurso, y frente a esto, reivindicar lo singular y aquello escurridizo para categorías y conceptos. Hamann pensaba que existía la posibilidad de comprender el mundo estéticamente más allá del ejercicio de la razón analítica. La naturaleza de tal comprensión debía ser todo lo contrario, abierta y espontánea, de modo que captara los signos de otra manera. Los románticos se sintieron atraídos por esta idea, ya que, como muestra Mateu Cabot, estaba en clara relación con ese concepto que ellos manejaban y que exhortaba a “escuchar la voz” de la Naturaleza, ésta siempre difícil de traducir en palabras. Podemos decir que con Hamann aparece por primera vez lo que en nuestra época denuncian los pensadores posmodernos:

<sup>37</sup> Goethe, J.W.: *op.cit.*: p.528.

<sup>38</sup> Hamann, J.G.: *Aesthetica in nuce*, *op.cit.*: p.121.

<sup>39</sup> Berlin, I.: *op.cit.*: p.208.

la necesidad de aceptar que hay una pluralidad de culturas y valores. Entendía que por mucho que se insistiese no había un único método para obtener la respuesta verdadera de todo. En ese sentido, la tentativa de la Ilustración de extrapolar el método “newtoniano” a otras parcelas como la ética, estética o política se convierte en un proyecto malogrado. En relación a dicho fracaso comenta Berlín:

Las proposiciones generales eran como cajas extremadamente toscas. Eran conceptos y categorías que distinguían aquello que era común a una gran cantidad de cosas, común a muchos hombres diferentes, a muchas cosas de distinto tipo, a varias edades. Lo que dejaban fuera por necesidad –porque eran generales– era lo único, lo particular, lo que constituía la propiedad específica de este hombre o de esta cosa.<sup>40</sup>

Como hemos visto, Hamann no solo asesta un duro golpe a las aspiraciones universalistas de la Ilustración, sino que rompe con la presunción de armonía y el excesivo optimismo que ésta concedía. Este panorama, caracterizado por el desorden y lo desconocido, se presenta terriblemente desconcertante para ese concepto constreñido y dogmático de razón que los ilustrados promocionaban. No obstante, el hecho de tener que admitir la derrota y asumir el carácter problemático y complejo de la vida significó algo de gran valor para los románticos. Hamann fue capaz de ver aspectos de la vida humana que la ciencia y la razón abstracta ignoran. Tanto es así que, según Berlín, la humanidad ha visto cómo se ha pagado un alto precio al ignorar discursos críticos como el de Hamann.

### 3.1. Revisión de la Ilustración-Ilustrado radical

La revisión de la Ilustración más importante y cercana a nuestros días la llevaron a cabo Theodor Adorno y Max Horkheimer con su *Dialéctica de la Ilustración* (1944). La coyuntura política y social vivida en Europa, especialmente en Alemania con el auge del nazismo, representaba la consagración de una regresión a la barbarie. Los análisis realizados por estos autores tratan de esclarecer las causas del fracaso del proyecto emancipatorio inherente a la Ilustración. La conclusión a la que llegan, una sospecha sobre el carácter dialéctico de la razón que puede significar su ocaso, nos remite necesariamente a la crítica que Hamann planteó a los preceptos ilustrados en el siglo XVIII. La Ilustración contiene el germen de su propia destrucción:

porque en su origen se configura como tal bajo el signo del *dominio* sobre la naturaleza. Y se autodestruye porque éste, el dominio sobre la naturaleza, sigue, como la Ilustración misma, una lógica implacable que termina volviéndose contra el sujeto dominante, reduciendo su propia naturaleza interior, y finalmente su mismo yo, a mero sustrato de dominio.<sup>41</sup>

Hamann de alguna manera ya advirtió de este peligro. Como hemos visto, fue capaz de observar el ansia de dominio que había en la tendencia a disolver la naturaleza y al propio ser humano en mera objetividad. Con el rótulo de melancolía de la razón Hamann definió esa suerte de patología que deriva de la idolatría de la razón y que tiene consecuencias epistemológicas, psicológicas, morales y políticas.

<sup>40</sup> Berlín, I.: *Las raíces del romanticismo*, Madrid, Taurus, 2000, p.67.

<sup>41</sup> Horkheimer, M, Adorno, T.: *Dialéctica de la ilustración*, Trotta, Madrid, 2009, p.30.

De esta manera, el proyecto llevado a cabo por Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica* es un esfuerzo similar al que hizo Hamann en su momento al revisar los principios de la Ilustración. Si bien Adorno y Horkheimer reclaman una dimensión de la razón que aportaba fines o el “sentido”, Hamann cree indispensable recuperar a “Dios”; una dimensión que se ha ido difuminando a lo largo de la historia y que es la encargada de cohesionar (dar sentido) a los conocimientos que aportan las ciencias naturales. Si dichas críticas podemos entenderlas, con matices, como dos caras de una misma moneda, fomentadas por una disposición idéntica, es decir, ilustrar a la Ilustración sobre sus aspectos velados, parece fuera de lugar seguir manteniendo el apelativo de “irracionalista” a Hamann. Este prejuicio que inauguró Hegel y que tantos autores – sobre todo de su época, pero también posteriores– han repetido casi como un mantra ha perdido legitimidad en nuestros días. Quizás el último autor en extender dicho prejuicio haya sido Berlin, quien paradójicamente, es conocido entre otras cosas por ser el filósofo que, gracias a su visibilidad, ha logrado divulgar el pensamiento y la figura de Hamann en la actualidad. Till Kinzel, uno de los múltiples autores que defiende que el pensamiento hamanniano debe entenderse como la expresión de un ilustrado radical y no como la de un reaccionario, comenta sobre Berlin: “Ha defendido la tesis de que Hamann sería un defensor del antiintelectualismo, un reproche del cual no se puede hablar si uno tiene en cuenta con qué intensidad se dedicó Hamann a los escritos filosóficos y a qué altura intelectual llegó a comprometerse en las discusiones”<sup>42</sup>. A pesar de lo que se ha intentado hacer ver, Hamann en ningún momento reniega de la razón, le otorga un lugar dentro de una estructura mayor. Seoane lo explica en su artículo cuando dice que Hamann tiene una “aspiración de absoluta modernidad”: de conocimiento del hombre y de racionalizar el mundo tanto como de caer en excesos. La tendencia necesariamente debe ser plural, ya que si dejase algo fuera el discurso sobre la vida se vería afectado y quedaría incompleto. Lo que hay detrás de la denuncia de que la filosofía –el racionalismo al que Hamann se refiere– no es sensible al mundo en su totalidad es una actitud de ilustrado radical. Hamann anticipa la precariedad de la razón en muchos aspectos y suscita por vez primera la noción de teoría como “ficción útil”.

Anteriormente habíamos señalado que la concepción del lenguaje de Hamann es clave en la crítica a los presupuestos ilustrados. Entendía que la razón siempre lo es lingüística y funciona mediante imágenes; el que habla lo hace creando imágenes o símbolos. “El lenguaje cotidiano, su expresión poética y la capacidad de crear símbolos se encuentran directamente relacionados con la singularidad”<sup>43</sup>. Por ello, explica Izuzquiza, ésta huye de cualquier posible abstracción, de un modelo de pensamiento que supedita el objeto particular a una estructura de relaciones. Esto señala directamente a ese modo de proceder que hemos descrito y que se basa en la generalidad. Por otra parte, Hamann contrapone la *razón analógica* y comparativa a la razón discursiva. En ese sentido, tanto pensar como razonar son solo la elaboración de esferas de analogía y nunca pueden ser deducir o abstraer. Este es el motivo principal de que sus obras sean tan complejas; su expresión mediante analogías, metáforas o simbolismos, crea distintos planos de significación, generando así la posibilidad de una interpretación abierta a la multivocidad. Desde luego, este estilo “ecléctico”

<sup>42</sup> Kinzel, T.: “Hamann como Sócrates”, *La Torre del virrey. Revistas de estudios culturales*, 0 (2005/06), pp.61-64, p.62.

<sup>43</sup> Izuzquiza, I.: *op.cit.*: p.104.

estaba en concordancia plena con su manera de entender el conocimiento. El propio Sócrates, comenta Hamann, también sufrió un rechazo en ciertos momentos por no regirse por el modelo de la razón discursiva: “Los críticos no estaban satisfechos con sus *alusiones tangenciales* y le reprochaban los símiles que utilizaba en sus discursos de viva voz, unas veces por demasiado rebuscados y otras por vulgares”<sup>44</sup>. La admisión de la paradoja por parte de Hamann como elemento fundamental es otro ejemplo de su actitud abierta y no dogmática. Desdeñar la paradoja, como hace la razón abstracta, supondría no entender muchos de los más importantes elementos de la vida de los seres humanos. El despliegue de la vida exhibe a la contradicción constantemente como un elemento consustancial a la misma, dejando en evidencia la pretensión del orden, seguridad y confort de los principios ilustrados. Las personas deben aceptar que la existencia concreta y particular se caracteriza por estar *en medio de la tempestad*, sometida a tensiones de todo tipo.

Un ejemplo del carácter integrador y plural de Hamann lo tenemos en la reacción de éste ante el encargo de Kant de elaborar un tratado sobre la física de Newton para niños. Hamann no rechazó el trabajo, pero la sorpresa de Kant debió ser mayúscula al ver que en el frontispicio estaba escrito, en claro rechazo a cualquier entramado que pretenda abarcar toda la realidad, “En el principio era la palabra, y la palabra creó el mundo”. Pero es la anécdota en relación a Rousseau la que, en mi opinión, acaba definitivamente con la equivocada imagen de un Hamann reaccionario o dogmático. A pesar de que para Hamann los ilustrados franceses hacían una “filosofía de salón” sin interés alguno y considerar que era Inglaterra y no Francia el espejo donde debía mirarse Alemania, defendió a Rousseau y su novela *La Nueva Eloísa* de los ataques de los ilustrados alemanes. Hamann consideraba inadmisibles la reseña que Mendelssohn había hecho de dicha obra de Rousseau y, como comenta Cinta Canterla, le reprochó que “haya elevado en su reseña sus prejuicios personales a canon estético universal”<sup>45</sup>. La admiración de Hamann por la novela de Rousseau descansa, precisamente, sobre aquellos aspectos que, a ojos de los ilustrados alemanes, la convertían en “una obra que se caía de las manos”. Como explica Cinta Canterla, las innovaciones estéticas llevadas a cabo en *La Nueva Eloísa* estaban en plena concordancia con las ideas de Hamann. Rousseau había configurado una obra completamente subversiva mezclando géneros, ignorando el férreo concepto de realismo imperante y planteando una moralidad y una manera de entender a la Naturaleza humana distintas. Hamann encuentra en la actualidad de esta polémica una oportunidad para allanar el terreno de cara a la publicación de su *Aesthetica* (1762) un año después:

No se trataba de una mera identificación ingenua con Rousseau que le llevase a proyectarse en él y tomarse a pecho las descalificaciones como si se las hiciesen a sí mismo: era un recurso para llevar las cosas a su terreno, esto es, educar a los alemanes en otros criterios estéticos.<sup>46</sup>

Los ilustrados veían en la fe religiosa de Hamann un claro indicio “bárbaro”, sin embargo, como señala Seoane, su “Dios no viene a sustituir los logros de la

<sup>44</sup> Hamann, J.G.: *Evocación de Sócrates*, *op.cit.*: p.81.

<sup>45</sup> Canterla, C.: Rousseau en la obra de Johann Georg Hamann: el texto *Chimärische Einfälle* a propósito de *Julie, ou la Nouvelle Héloïse* y otros comentarios. EN: *El legado de Rousseau: 1712-2012*. (ed.). por José López Hernández y Antonio Campillo Mesenguer, Murcia, Editum, 2013, p.261, p.267.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p.269.

modernidad, viene a complementarlos (aunque no a completarlos)<sup>47</sup>. Este hecho refleja una actitud completamente actual, ya que es sabido que para muchos científicos la creencia y la ciencia no están en conflicto. Mateu Cabot aporta algo decisivo al respecto:

Precisamente en esto último radica la diferencia: aceptar o no que a la razón más formal y deductiva, analítica y matemática, pueda escapársele algún secreto de la naturaleza o del hombre. Si todo lo que la ciencia no conoce es lo que “aún no conoce, pero que algún día conocerá” estamos negando cualquier tipo de misterio, proyectamos un universo mecánico y sin fisuras ni sombras. Si hay y habrá límites infranqueables al conocimiento humano, científico, tal vez no estemos hablando de “irracionalismo”, como pretendía Berlin, sino de conciencia de la finitud humana.<sup>48</sup>

En definitiva, Hamann, en ese afán por desenmascarar a la razón, deja al descubierto aquellos ángulos muertos que la mayoría de los pensadores de su época no fueron capaces de ver. Advertir el carácter limitado de la razón abstracta no es negarla, es simplemente pretender que “no sea absolutizada, que no sea unívocamente encumbrada para que domine sobre el resto de capacidades del ser humano; niega que la razón pueda erigirse en guía exclusivo de la humanidad”<sup>49</sup>. Esta enseñanza no puede ser más oportuna para nuestro tiempo, un tiempo caracterizado por ser vástago de la razón más fría y dominante. Un tiempo que no puede explicar el desequilibrio tan grande entre sus luces y sombras. El “olvido” de la obra de Hamann es inversamente proporcional a la versatilidad de sus ideas, y la clandestinidad en la que se haya no es más que un perjuicio para nosotros, ya que, como hemos visto, su pensamiento aporta claves interesantes que pueden permitir explicar o comprender aspectos de nuestro presente.

#### 4. Referencias bibliográficas

- Alexander, W.M.: *Johann Georg Hamann. Philosophy and Faith*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1966.
- Berlin, I.: *El Mago del norte: J.G Hamann y el origen del irracionalismo moderno*, Madrid, Tecnos, 2008.
- Berlin, I.: *Las raíces del romanticismo*, Madrid, Taurus, 2000.
- Canterla, C.: “La cuestión del nihilismo en J.G. Hamann”, *Pensamiento*, 70 (2014), núm. 264, pp. 577-600.
- Canterla, C.: “La filosofía que ríe: la anatomía de la melancolía de Robert Burton y la metacrítica de la Ilustración”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía, Suplemento 5* (2016), pp.807-816.
- Canterla, C.: “La metacrítica de la razón ilustrada en Hamann”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía, suplemento 2* (2008), pp.337-345.
- Canterla, C.: “Rousseau en la obra de Johann Georg Hamann: el texto *Chimärische Einfälle* a propósito de *Julie, ou la Nouvelle Héloïse* y otros comentarios”. En: López Hernández J. y Campillo Mesenguer, A. (eds.): *El legado de Rousseau: 1712-2012*, Murcia, Editum, 2013, p. 261.

<sup>47</sup> Seoane, J.: *op.cit.*: p.156.

<sup>48</sup> VV.AA.: *Belleza y verdad: Sobre la estética entre la Ilustración y el romanticismo*, Barcelona, Alba, 1999, p.19.

<sup>49</sup> Smilg Vidal, N.: *op.cit.*: p.375.

- Copleston, F.: *Historia de la filosofía Vol.6: De Wolff a Kant*, Barcelona, Ariel, 1996.
- Duque, F.: *Historia de la filosofía moderna*, Madrid, Akal, 1998.
- Ferraris, M.: *Historia de la hermenéutica*, Madrid, Akal, 1988.
- Goethe, J.W.: *Máximas y reflexiones*, Barcelona, Edhasa, 1999.
- Goethe, J.W.: *Poesía y verdad*, Barcelona, Alba, 1999.
- Graubner, H.: “Theological Empiricism: Aspects of Johann Georg Hamann’s reception of Hume”, *Hume Studies* Vol. XV number 2 (November 1989), pp.377-386.
- Hamann, J.G.: *Aesthetica in nuce*, Stuttgart, Reclam, 1979.
- Hamann, J.G.: *Evocación de Sócrates*, Edición crítica del texto alemán, introducción, traducción y notas de C. Canterla, Huelva, Ediciones Consulcom, 2015.
- Hamann, J.G.: *Writings on philosophy and language*, Translated and edited by K. Haynes, New York, Cambridge Texts in the History of Philosophy, 2007.
- M. Horkheimer, T. Adorno.: *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta, 2009.
- Izuzquiza, I.: “Johann Georg Hamann o la seducción de un ‘raro’: razón, analogía y paradoja”, *Convivium*, 18 (2005), pp.73-108.
- Kant, I.: *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Alianza editorial, 2013.
- Kant, I.: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Taurus, 2010.
- Kinzel, T.: “Hamann como Sócrates”, *La torre del virrey. Revista de estudios culturales*, 0 (2005/06), pp.61-64.
- Muñoz, J.: *Figuras del desasosiego moderno: Encrucijadas filosóficas de nuestro tiempo*, Madrid, A. Machado libros, 2002.
- Seoane, J.: *La Ilustración heterodoxa: Sade, Mandeville, Hamann*, Madrid, Espiral Hispano Americana, 1998.
- Smilg Vidal, N.: “Ilustración y lenguaje en el pensamiento de J.G. Hamann” *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Vol. XVI (2011), pp.365-383.
- Villacañas, J.L.: *La quiebra de la razón ilustrada: Idealismo y romanticismo*, Madrid, Editorial cincel, 1988.
- Villacañas, J.L.: *Nihilismo, especulación y cristianismo en F.H Jacobi*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- VV.AA.: *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Tecnos, 1989.
- VV.AA.: *Belleza y verdad: Sobre la estética entre la Ilustración y el romanticismo*, Barcelona, Alba, 1999.