

Ilustración y lenguaje en el pensamiento de J. G. Hamann.

Enlightenment and language in J.G. Hamann's thought

NORBERTO SMILG VIDAL
Universidad de Murcia

Recibido: 22-09-2010 Aprobado definitivamente: 17-12-2010

RESUMEN

En este artículo se presenta el pensamiento de Hamann en dos aspectos principales. Por una parte, se analiza su relación crítica con el movimiento ilustrado (entendido como discurso dominante en su época) y se destaca su relación con Kant. Por otra parte, se investigan las líneas fundamentales de su concepción del lenguaje, considerada como un núcleo básico de su crítica a la Ilustración. La identificación entre razón y lenguaje permite considerar a Hamann más como un ilustrado radical que como un irracionalista, al tiempo que lo convierte en iniciador de un «giro lingüístico y hermenéutico» en el siglo XVIII.

PALABRAS CLAVE

HAMANN, ILUSTRACIÓN, FILOSOFÍA DEL LENGUAJE, RACIONALIDAD

ABSTRACT

Hamann's thought is presented in this paper through two main aspects. On the one hand, we analyze his connexion with the Enlightenment –which is understood as the dominant discourse of his time– together with his relationship with Kant. On the other hand, we study the basic trends of his conception of language, considered as a basic nucleus of his critic to Enlightenment. The identification between reason and language makes us consider Hamann a radical man of the Enlightenment rather than an irrationalist, as well as the founder of a “linguistic and hermeneutic turn” in the 18th century.

KEYWORDS

HAMANN, ENLIGHTENMENT, PHILOSOPHY OF LANGUAGE, RATIONALITY

I. INTRODUCCIÓN

NOS ENCONTRAMOS ANTE UN autor poco conocido y en ciertos aspectos, mal entendido. Hamann es una figura controvertida que ha sido objeto de diversidad de interpretaciones y que habiendo sido valorado en líneas generales, no ha recibido la atención que merecía, al menos hasta el presente.

Para algunos ha sido arrinconado como un teólogo extremadamente conservador, seguidor de Lutero, de orientación pietista radicalizada e individualista, que creía firmemente en verdades ocultas a las que sólo se podía acceder mediante la oración y el estudio de las Escrituras. Para otros, no es más que un ejemplo de resistencia y crítica implacable al movimiento ilustrado que se difundía por Europa, un reaccionario que se niega a admitir las nuevas ideas de progreso, libertad, conocimiento o solidaridad, reivindicando la religión frente a la razón. Como filósofo, suele considerársele de segunda categoría, un contemporáneo de Kant que se atrevió a criticarlo sin apenas haberlo entendido; un pionero del irracionalismo en la era de la «diosa razón», que por eso mismo fue condenado al mayor fracaso posible: pasar inadvertido.

Sin embargo, Hamann es la fuente de la que se nutre en gran medida el movimiento romántico alemán («*Sturm und Drang*»), especialmente Goethe, Herder, Humboldt, Jacobi, entre otros. Incluso Hegel, que escribió una reseña crítica y ácida de los escritos de Hamann, no tuvo reparos en situarlo en la época del pensamiento alemán en la que éste comenzó a radicar en la realidad misma.¹ Hamann es sin duda un autor de difícil lectura, circunstancia que obedece, al menos en parte, a su amplia cultura y formación, lo que explica que sus escritos estén repletos de citas bíblicas, de referencias, analogías y alusiones –no siempre explícitas– a los clásicos griegos y latinos, así como a muchos de sus contemporáneos. Su discurso no es argumentativo, estructurado, sino alusivo y fragmentario; no quiere proponer, sino inventar y transgredir: «[...] verdades, principios, sistemas, yo no acuerdo con ellos. Mejor pedazos, fragmentos, caprichos, pensamientos».² Sin embargo, eso no impide que Goethe lo valorara como «la cabeza más clara de su tiempo», porque la claridad no excluye la dificultad.³ Hamann no escribe

1 G. W. F. Hegel, «Hamanns Schriften», en G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bände*, vol. 11, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970, pp. 275-352. Al respecto, I. V. do Amaral, «Hegel e Hamann: alguns diálogos», *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, 10 (2009), pp. 123-135

2 Carta a Lindner, de 1759, *Correspondencia*, I, 427. La correspondencia de Hamann se citará por la siguiente recopilación: J. G. Hamann, *Briefwechsel*, vols. I-III edit. por W. Ziesemer y A. Henkel, Wiesbaden: Insel, 1955-79. Las citas de la correspondencia de Hamann aparecerán como *Correspondencia*, seguido del volumen y la página. Cuando no existe traducción castellana, las traducciones son mías.

3 «Deutlichkeit ist eine gehörige Verteilung von Licht und Schatten [...] Hör!» en J. W. Goethe, «Maximen und Reflexionen», en *Werke, Kommentare und Register. Hamburger Ausgabe*, ed. por E. Trunz, Múnich: C.H. Beck, 1981, vol. 12, p. 412.

para el mero consumo de una masa de lectores, sino que quiere provocar la contradicción para hacer pensar: el estilo de Hamann requiere de lectores activos. Su forma de escribir se parece más a un mosaico que a un proceso de argumentación. Encontramos numerosas piezas sueltas, yuxtaposiciones de imágenes, analogías, indicaciones mediante signos tipográficos especiales, etc. Sólo la totalidad parece conferir sentido, aunque éste sea en muchas ocasiones críptico, casi como un jeroglífico.

El origen de su conocido sobrenombre, «el Mago del Norte» («Magus im Norden»), puede acercarnos a su paradójica y polivalente personalidad. El primero que lo denominó así fue K. F. von Moser en 1764, con un sentido a medio camino entre la ironía y el afecto. Dos años antes, Hamann había escrito un ensayo sobre la visita de los Magos de Oriente al niño nacido en Belén. En él, defendía que tal hecho era aparentemente absurdo, al menos por las consecuencias que desencadenó, esto es, la matanza de los inocentes. Pero, dice Hamann, cuando esos acontecimientos se leen desde la fe, aparece su dimensión milagrosa, la palabra de Dios en la historia de los seres humanos. De aquí que von Moser ironizara acerca de que Hamann «había visto la estrella de Belén».⁴ Hamann, que usaba pseudónimos con frecuencia, no tuvo ningún reparo en aplicárselo a sí mismo.⁵

Johann Georg Hamann nació en Königsberg en agosto de 1730, hijo de un médico.⁶ Recibió una cuidada educación, especialmente en idiomas, ya que aprendió latín, griego, hebreo, francés e italiano, pero también en música y baile. Fue alumno de Martin Knutzen (filosofía y matemáticas), que también fue profesor de Kant, relación que le indujo en un principio a encaminarse hacia la Teología. Tras varios años de estudios inconclusos en la universidad, tuvo una experiencia frustrante como preceptor y llegó a conocer a los que serían sus amigos Ch. Berens y J. G. Lindner. Por encargo del primero, de profesión comerciante, marchó a Londres en 1757 con una misión comercial,

4 W. Koepf, *Der Magier unten Masken. Versuch eines neuen Hamannbildes*, Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1965, pp.84 ss. Al respecto I. Berlin, *El Mago del Norte. J. G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*, Madrid: Tecnos, 1997, p. 142, nota 105.

5 Una variante se encuentra en la carta a Kraus, que estudiaremos más adelante, y que Hamann firma como «Magus in Telonio», «Mago de la aduana», en referencia a su trabajo como funcionario de aduanas.

6 Para la biografía de Hamann puede consultarse la obra clásica de J. Nadler, *Johann Georg Hamann. Der Zeuge des Corpus Mysticum*, Salzburgo: O. Müller, 1949. También, O. Bayer, *Zeitgenosse im Widerspruch. Johann Georg Hamann als radikaler Aufklärer*, Munich: Piper, 1988, especialmente pp. 20-37. Una exposición muy breve, pero que resalta lo esencial, se encuentra en T. Kinzel: «Hamann como Sócrates», en *La Torre del virrey. Revista de estudios culturales*, 0 (2005/06) pp. 61-64, que reproduce una conferencia pronunciada por el autor en ARCHE, Potsdam, el 14 de junio de 2005.

aunque se desconocen los detalles. La estancia durante algo más de un año en la capital de Inglaterra fue decisiva para su vida y su pensamiento. Allí se produjo una «conversión» que cambió su valoración –antes compartida con Kant y Berens en Königsberg y Riga, respectivamente– de las nuevas ideas procedentes de Francia e Inglaterra, transformación que le afecta corporal y anímicamente. Los hechos que la motivaron permanecen un tanto oscuros: se encontró solo, fracasado en su misión comercial y sin dinero, frecuentando los ambientes más sórdidos del Londres de la época, manteniendo relaciones personales y sexuales⁷ de las que, al parecer deliberadamente, procura no dar noticia. Desde un punto de vista filosófico, 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. En efecto, los nuevos conocimientos ignoran las pasiones y los sentimientos, lo que produce una gran distancia entre el discurso filosófico y la vida individual y cotidiana. No es difícil adivinar la influencia de Hume⁸ en esta faceta de la «conversión» de Hamann. Hume afirmó que todos nuestros conocimientos tienen una base que no es racional, la «creencia» (*belief*). En nuestra vida cotidiana «creemos» en la existencia de cosas independientes de nosotros y de nuestros conocimientos sobre ellas; «creemos» que somos idénticos a nosotros mismos a lo largo de nuestra vida; «creemos» que nuestras acciones repercuten en el mundo y que están bien o mal. Pero esta «creencia», que en Hume conduce al escepticismo, es interpretada por Hamann desde su fe religiosa. En esta época Hamann leyó la Biblia con intensidad inusitada y plasmó su experiencia en una serie de reflexiones y escritos de carácter existencial⁹ que son testigos claros de su «conversión». Así, pudo llegar a decir: «Sabed, filósofos, que entre causa y efectos, medios y fines, la conexión no es física, sino espiritual, ideal: es el nexo de la fe ciega».¹⁰ Este es el insólito equipaje intelectual con el que Hamann volvió de Inglaterra: una extraña alianza entre Hume y la Biblia, una serie de sospechas sobre la razón

7 A este respecto, Nadler, *op. cit.*, dice lo siguiente: «La sexualidad ocupaba el centro de su pensamiento. Ante su pensamiento se alzaba siempre la pregunta clave: cómo yo provengo de Dios, al cual uno imagina siempre como un ser asexuado y cómo la vida desciende del Creador, siendo la vida de origen sexual [...]».

8 I. Berlin, «Hume y las fuentes del irracionalismo alemán», en I. Berlin, *Contracorriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, México: FCE, 1983, pp. 233-61.

9 J. G. Hamann, *Londoner Schriften*. Historisch-kritische Neuedition von O. Bayer und B. Weissenborn, Munich: Beck, 1993.

10 J. G. Hamann, *Sämtliche Werke*, ed. por J. Nadler, 6 vols., Viena: Herder, 1949-57, vol. 3, p. 29. En adelante, las referencias a escritos de Hamann se realizarán como *Obras*, seguido del volumen y la página. Cuando exista traducción castellana de un texto, se citará esta edición.

y una inclinación hacia las pasiones y sentimientos como verdaderas fuerzas motrices del ser humano.

De vuelta en Königsberg y a pesar de los esfuerzos de Kant y Berens, no se decide por buscar un trabajo que le permita vivir de forma independiente. Se encierra en su casa y se dedica a la lectura de manera compulsiva. Es su periodo más fructífero,¹¹ intelectualmente hablando: mantiene una voluminosa correspondencia, escribe ensayos y colaboraciones con revistas, y elabora el núcleo básico de su pensamiento –de esta época son, por ejemplo, sus *Sokratische Denkwürdigkeiten*, en las que, identificándose con la postura moral de Sócrates, se aleja de todo asomo de racionalidad abstracta y universal para criticar a la sociedad prusiana ilustrada.¹² Por fin, a instancias de Kant acepta un trabajo en la aduana que le resulta tremendamente desagradable, pero le permite vivir y sustentar a su familia: tuvo cuatro hijos con una criada de su padre con la que no quiso casarse, pero con la que disfrutó de la vida familiar.

En 1788 acepta la invitación de la Princesa Gallitzin para visitar Münster, donde existía un círculo pietista que conocía y admiraba sus escritos, aprovechando la oportunidad para visitar a su amigo Jacobi. Su salud se resintió y no pudo volver a Königsberg; murió en Münster el 21 de junio de 1788.

II. ¿FUE HAMANN UN ILUSTRADO?

Es una pregunta de difícil respuesta. La dificultad está, por una parte, en el pensamiento de Hamann, que como se ha indicado, es desordenado, fragmentario, dirigido a muchos objetivos simultáneamente, impulsivo y contradictorio. Su recurso a la fe religiosa se puede entender como contrario al proyecto ilustrado, aunque es preciso observar esa relación con mayor detenimiento.

Otra dificultad consiste en lograr una comprensión profunda de lo que se quiere decir con «Ilustración». Ha sido considerada genéricamente como un movimiento compacto, en el que la confianza en la razón, la identidad de la naturaleza humana a lo largo de la historia (universalidad) y la posibilidad de alcanzar verdades mediante la inteligencia crítica, se consideraban principios a los que todos mostraban adhesión. Aunque dichos principios fueran el mínimo común denominador del pensamiento ilustrado, en su interior se dan profundas divergencias, cuando no contradicciones.

11 Para una periodización de la producción de Hamann y algunos comentarios sobre sus obras fundamentales, así como para las relaciones con los principales intelectuales de su tiempo, cf. I. Izuzquiza, «Johann Georg Hamann o la seducción de un “raro”: razón, analogía y paradoja», *Convivium*, 18 (2005) pp.73-108.

12 T. Kinzel, «J. G. Hamann – ein Sócrates des 18. Jahrhunderts», en *Cultura. International Journal of Philosophy of Culture and Axiology*, 4 (2005), pp.172-183.

En este contexto, Hamann puede resultar especialmente interesante, por cuanto el estudio de su posición especial, en el núcleo mismo del movimiento ilustrado alemán, puede proporcionarnos simultáneamente el conocimiento de una obra de indudable valor, y una comprensión de la Ilustración profundizada y alejada de tópicos, visión que aspira a decir algo significativo ante los retos del mundo actual.

II.1. LA UNILATERALIDAD DE LA RAZÓN

Desde los filósofos de la Grecia clásica, la razón ha sido concebida como *una* y como *unificadora* de la pluralidad, de la diversidad y del cambio. Esta función de la razón, que en la antigüedad se constituyó en la base de la ciencia (*episteme*), fue valorada positivamente como un hallazgo, como la posibilidad única e inevitable si es que se pretende alcanzar la verdad. A partir de aquí se construye toda una ontología sustancialista que llega a su culminación con el racionalismo de Descartes –cuando prefiere la ciudad (saber) que ha sido construida por un solo arquitecto (razón) frente a aquellas otras en las que han colaborado muchos durante tiempos distintos (sentidos)¹³ – o en la omniabarcante función del principio de razón suficiente de Leibniz. En efecto, en una carta a Jacobi, Hamann manifiesta su oposición al principio leibniziano, ya que «sin caer en maniqueísmos, encuentro por todas partes contradicciones en el mundo material e intelectual».¹⁴ Pues, bien, contra *esta razón*, contra esta forma de entenderla, es contra lo que Hamann dirige toda su crítica con todos los recursos que encuentra a su disposición. Esta *razón* es la que intenta reducir la naturaleza a conocimiento científico. Ella es quien pretende capturar a Dios en sus fórmulas universales y necesarias, llegando a la identificación entre geometría y Dios que alentó los trabajos del joven Kepler. Así, la sospecha de Hamann se dirige a las pretensiones desmesuradas de una razón entendida «monárquicamente», y llega hasta el presente.

Dos escritos de la época londinense nos acercan a la raíz originaria del pensamiento de Hamann. Se trata de *Gedanken über meinen Lebenslauf*¹⁵ y sobre todo las *Biblische Betrachtungen*.¹⁶ En ambos escritos de fuerte carga autobiográfica y experiencial, adopta la forma de una confesión, comparable a las *Confesiones* de Agustín de Hipona, pues tienen la misma raíz filosófico-

13 R. Descartes, *Discurso del método*, parte II, ed. E. Bello, Madrid: Tecnos 2008, p.16. Puede compararse con la transformación, casi existencialista, que hace Hamann de la primera verdad cartesiana, desde el *cogito, ergo sum*, hasta el *est, ergo cogito*, en *Correspondencia*, V, 448, a Jacobi.

14 J. G. Hamann, *Correspondencia*, V 325 y 327, a Jacobi.

15 J. G. Hamann, *Obras*, II, 9-44.

16 J. G. Hamann, *Obras*, I, 7-249.

teológica. Estableciendo un paralelismo con la historia del pueblo de Israel, identifica a Dios como el autor de su biografía, pues está convencido de que no hay ningún Yo sustancial que soporte su ser: el Yo no sólo *tiene* una historia, sino que *es* historia completamente. Historia entrelazada con otras de las que no se puede desprender y que, por tanto, puede ser narrada por los distintos protagonistas.

II.2. POR UNA ILUSTRACIÓN VERDADERA

Para aclarar y profundizar en la idea de Ilustración que tiene Hamann recurriremos a una carta del 18 de diciembre de 1784 a Christian Jacob Kraus, profesor de Filosofía práctica en Königsberg. En ella critica la concepción kantiana de la Ilustración, tal como se muestra en el artículo publicado ese mismo año por Kant en una revista berlinesa.¹⁷ El escrito de Kant acerca de la Ilustración tuvo que desagradar enormemente a Hamann, a juzgar por sus palabras: «lo que nuestro Kant ha publicado [...] me llega al alma».¹⁸ Desde aquí, mostraremos si es posible hablar de un Hamann anti-ilustrado, irracionalista, reaccionario, o más bien se trata de una intensificación o radicalización de los presupuestos de la Ilustración, que lo convertirían en el primer crítico de dicho movimiento.

En la carta a Kraus, Hamann se mueve en tres dimensiones diferentes respecto a la relación que establece Kant entre la «minoría de edad» y la «tutela». En primer lugar establece una dialéctica, que podemos entender como *política*, en la medida en que la condena de la tutela lleva implícita una condena del poder. No sólo del poder a gran escala, sino del «micropoder», esto es, el poder que cada ser humano ejerce sobre los otros y que simultáneamente, los otros ejercen sobre él. En segundo lugar, se puede hablar de una dimensión *lógica* en la contraposición entre la «minoría de edad» y la «tutela», que consiste en la imposibilidad de hacer abstracción del pensamiento. El pensamiento tiene que participar de la dimensión práctico-sensible de la existencia humana. Es la disputa contra un pensamiento invertido, vuelto del revés, según la comprensión de Hamann. Por último, hay una dimensión *lingüística*, ya que la única forma de poner las cosas en su sitio es usando una forma lingüística apropiada, esto es, que permita reconocer la inversión producida en las dimensiones política y lógica.

17 J. G. Hamann, *Correspondencia*, V 289-292. I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, Akademie Textausgabe, vol VIII, Berlín: de Gruyter, 1968 pp. 33-42. Se citará por la tr. cast. de ambos textos realizada por A. Maestre y J. Romagosa, incluida en VV. AA., *¿Qué es Ilustración?*, Madrid: Tecnos, 1993, pp.31-36 y 17-25, respectivamente.

18 J. G. Hamann, *Correspondencia*, V, 294, a Lavater: «Aber was unser Kant von der selbstverschuldeten Unmündigkeit [...] einrücken lassen, geht mir bis in die Seele».

En la postdata de la carta a Kraus, dice Hamann: «Mi interpretación (*Verklärung*) de la explicación de Kant va más allá de que la verdadera *Ilustración* consista en una salida de los hombres menores de edad de una grandiosa *culpable tutoría*». Hay que advertir, en primer término, que Hamann no trata de hacer una interpretación en el sentido usual. Quiere hacer una metamorfosis, una inversión de la concepción kantiana, a la que conviene más el término «transfiguración», que además tiene resonancias teológico-religiosas muy acordes con el estilo y el fondo de su pensamiento. La transfiguración pretende evitar la «ilusión mentirosa» en la que incurren Kant y toda su época.¹⁹ Porque el verdadero culpable, a los ojos de Hamann, no es el menor de edad, sino el tutor. Este es el verdadero «escándalo de nuestro siglo ilustrado».²⁰ No es justo hacer recaer la culpa sólo en los inferiores en cultura, formación o inteligencia; mayor culpa tienen los tutores, que son verdaderamente «menores de edad». Así sucede con el tutor-filósofo que se convierte en político y usa el ejército para la garantía y defensa de sus ideas; o con aquél que hace uso de su razón privada, permitiendo que el filósofo pueda erigirse en su tutor. La verdadera culpa 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.

Pero, además, no se trata sólo de la tutela en abstracto, sino que Hamann está pensando todo el tiempo en Kant como tutor. Ese es el sentido de que pregunte dos veces, en tono casi retador, por el «otro» al que se refiere Kant, también en dos ocasiones, en las primeras frases de su escrito sobre la Ilustración. ¿No está actuando Kant como un tutor, cuando al mismo tiempo afirma que es necesario prescindir de ellos ya que la Ilustración implica «pensar por sí mismo en todo momento»?²¹ De esta manera, la crítica de Hamann no se queda en el mero plano intelectual o de las ideas, sino que alcanza el nivel práctico-concreto de la transformación —también política— de las relaciones humanas.²²

Finalmente, en la carta a Kraus, Hamann hace una referencia directa a la distinción kantiana entre «uso privado» y «uso público» de la razón. Indica la confusión que se genera al intentar un paralelismo con las categorías —«na-

19 O. Bayer, «Selbstverschuldete Vormundschaft. Hamanns Kontroverse mit Kant um wahre Aufklärung», en *ibid.*: *Umstrittene Freiheit. Theologisch-politische Kontroversen*, Tübinga: Mohr, 1981, pp. 66-96.

20 J. G. Hamann, *Correspondencia*, V, 298-9, a Reichardt en 1784.

21 Al respecto I. Kant, *Was heisst: sich im Denken orientieren?*, Akademie Textausgabe, vol. VIII, Berlín: W. de Gruyter, 1968, pp. 131 ss., especialmente nota al pie.

22 Es interesante la observación de O. Bayer (*Zeitgenosse im Widerspruch. Johann Georg Hamann als radikaler Aufklärer*, Munich: Piper, 1988, pp. 143-5) acerca del contexto bíblico de este asunto: Hamann se identifica con Natán cuando parafrasea el pasaje de 2Sam 12,7: «Tú eres el hombre».

turalezas», en la expresión de Hamann— de «minoría de edad» y «tutoría». Parece que al uso privado de la razón le correspondería la obediencia propia de quienes son menores de edad. Pero entonces, ¿con qué se corresponde el uso público de la razón? Obviamente no pueden ser los tutores, pues según lo dicho, son los culpables en mayor grado. Aquí se encuentra el núcleo de toda la tarea política. Lo que Kant entiende como uso público de la razón se encuentra muy lejos de la realidad cotidiana en la Prusia del momento. De ahí que Hamann plantee la libertad del uso público como una «vestidura de gala» que contrasta con el «delantal del sirviente» que se lleva a diario en casa, o con un postre extraordinario —«voluptuoso»— que hay que intentar saborear a costa de renunciar al «pan de cada día».

Hamann intenta poner del derecho lo que la generalidad de los ilustrados —Kant incluido— se empeñan en mantener al revés. En este punto, pero no sólo en él, recuerda fuertemente la actitud de Nietzsche frente al dualismo dominante en la Historia de la Filosofía desde Platón: asentar firmemente sobre los pies lo que los filósofos han puesto cabeza abajo. La Ilustración ha operado, en realidad, una inversión de los valores: trata a los seres humanos como máquinas —eso hace en el nivel político el despotismo ilustrado— y la ciencia no se pone al servicio de la creatividad humana, sino que fija el lugar que supuestamente le corresponde a cada cual en el ámbito político, moral y aún personal. Se trata de la actitud que Hamann creyó reconocer en la postura moral de Sócrates frente a los sofistas, de ahí su identificación con el filósofo ateniense pretendiendo descubrir lo no pensado, lo ignorado, lo despreciado por irrelevante hasta ahora, queriendo ser como el tábano que pica al caballo. De ahí que considere como los nuevos sofistas de su tiempo a Helvétius, Voltaire, Descartes, Leibniz, Kant o Rousseau.

III. RAZÓN Y LENGUAJE

El trasfondo de toda la posición de Hamann frente a la Ilustración tiene como núcleo principal la concepción del lenguaje. Aunque tampoco hay un desarrollo orgánico y estructurado de esta cuestión, la investigación sobre el lenguaje ocupó a Hamann durante los últimos años de su vida, de modo parecido a lo que ocurriera con su discípulo y amigo W. Humboldt. De hecho, Hamann, Herder y Humboldt han sido señalados como los protagonistas de un «giro lingüístico» primitivo²³, que ha de ser entendido como precedente del

23 Ch. Taylor, «Theories of meaning», en *ibid.*, *Human Agency and Language*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1985, pp.248-292. De aquí procede la expresión «the triple-H theory» para referirse a esta tradición en la reflexión filosófica sobre el lenguaje.

que se produce en el siglo XX. La unilateralidad en la comprensión de la razón, el triunfo de la racionalidad ilustrada, (que luego se denominará racionalidad instrumental, estratégica) propició el «olvido» de este cambio de paradigma en la comprensión tanto de la razón como del lenguaje y consecuentemente, de la reflexión filosófica sobre el lenguaje. Cambio que, aunque de forma incipiente, no puede considerarse más que como una transformación hermenéutica. Salvando las diferencias entre los tres autores, coinciden en oponerse a la tradición platónica y aristotélica,²⁴ según la cual el lenguaje y la razón son independientes. El lenguaje no es más que un instrumento que usa la razón para designar objetos y así, comunicarse. Por eso, desde este presupuesto no había resultado problemática la existencia de pluralidad de lenguas y se pudo mantener sin mayor dificultad la unidad, universalidad y ahistoricidad de la razón.

III.1. CRÍTICA Y METACRÍTICA

De nuevo vamos a recurrir a dos textos, uno de Kant y otro de Hamann, para realizar el análisis de esta cuestión. El texto de Hamann se dirige contra la primera edición de la *Crítica de la razón pura* cuyas pruebas de imprenta pudo leer. En este escrito, titulado *La metacrítica del purismo de la razón pura*,²⁵ Hamann señala los puntos débiles que descubre en la primera *Crítica* kantiana, agudizándose así la separación de las trayectorias intelectuales de estos dos pensadores.

Siguiendo a Bayer,²⁶ de este escrito se han conservado dos proyectos, probablemente pertenecientes a un estudio más amplio que lo que se nos ha transmitido. Hamann escribió una «recensión» de la *Crítica de la razón pura* que no llegó a publicar, entre otras cosas por no enemistarse con Kant. La *Metacrítica* fue editada póstumamente por F. T. Rink en 1800, con lo que se puso en juego por primera vez la palabra «metacrítica», ya que se trata de un término acuñado por Hamann. Esta expresión nos revela la estrategia que pretende seguir: volver contra Kant el mismo procedimiento que éste siguió. En efecto, si Kant se pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento, Hamann pretende interrogar acerca de las condiciones de posibilidad del análisis kantiano.

El núcleo de la *Metacrítica* se encuentra en la imposibilidad de lo que Hamann denomina tres «purismos»²⁷ de la razón que Kant defiende y en buena medida consume:

24 Por ejemplo, Platón, *Crátilo*, 388c y Aristóteles, *De Interpretatione*, I, 16 a 1.

25 J. G. Hamann, «Metakritik über den Purismus der Vernunft», *Obras*, III, 281-289. (Existe trad. cast. en VV. AA.: *¿Qué es Ilustración?*, *op. cit.* pp. 36-44).

26 O. Bayer, *Vernunft ist Sprache. Hamanns Metakritik Kants*, Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2002, para lo que sigue, sobre todo cap. V.

27 J. G. Hamann, *Metacrítica...*, trad. cast., *op. cit.* p.38.

- a) El intento de independizar la razón de todas las tradiciones y creencias.
- b) El intento de independizar la experiencia respecto a la cotidianidad.
- c) El olvido –¿consciente o inadvertido?– de la íntima vinculación entre razón y lenguaje.

Los tres «purismos» de la razón, entendidos como intentos de «depuración» de todo aquello que se le supone ajeno, están ampliamente difundidos entre los ilustrados, por más que la máxima expresión de esta iniciativa sea la kantiana. Depuración de la razón de prejuicios y accidentes transmitidos por el lenguaje, de manera que éste no perturbe ni equivoque la marcha de la razón; depuración de la razón para poder conservar su carácter suprahistórico. Así se puede concluir que el núcleo común de estas tres objeciones no es otro que «el ilusorio intento de separar la razón de las condiciones reales e históricas de su existencia».²⁸ Tales condiciones vienen dadas por el lenguaje. Por eso, no es adecuado calificar a Hamann de «irracionalista»,²⁹ como si se pronunciara en contra de la razón y a favor de la fe religiosa o de las pasiones y sentimientos. Hamann no niega la razón, sino que más bien, en la línea iniciada anteriormente, pretende 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. Su crítica se dirige, pues, contra la razón monárquica, que no hace otra cosa que desmembrar al ser humano, desgajarlo y trocearlo, cuando el ser humano no es más que un todo. La unidad no es sólo entre razón y lenguaje, sino que tiene carácter antropológico, pues se trata del conjunto hombre-razón-lenguaje.

III.2. «LA RAZÓN ES LENGUAJE»

Esta conocida afirmación de Hamann se encuentra en una carta que escribió a Herder hacia el final de su vida y si seguimos leyendo, advertimos matices muy importantes: «La razón es lenguaje, Logos; estoy royendo este hueso y me roeré hasta la muerte. Para mí, esta profundidad sigue estando cada vez más oscura. Aún espero a un ángel apocalíptico con una clave para este abismo».³⁰

28 C. Lafont, *La razón como lenguaje*, Madrid: Visor, 1993, p. 25. Así lo reconoce también K. O. Apel, *Transformación de la Filosofía*, tr. A. Cortina, J. Chamorro y J. Conill, Madrid: Taurus 1985, vol. I, p. 177, planteando este asunto como una cuestión en la que es necesario profundizar.

29 I. Berlin sí parece defender esta interpretación. Contra el «irracionalismo» de Hamann se pronuncian, entre otros Seoane (*La Ilustración heterodoxa: Sade, Mandeville y Hamann*, Madrid: Fundamentos, 1998) y muy especialmente O. Bayer, *Vernunft ist Sprache... op. cit.*, así como en *Zeitgenosse... op. cit.*

30 J. G. Hamann: *Correspondencia*, V, 177, a Herder en 1784.

En primer lugar, el uso de la palabra griega «logos» no debe inducir a error. No se trata de una simple alusión a la coincidencia de significados entre lenguaje y razón en el término griego, sino que tiene un alcance mucho mayor como queda claro por las dos frases siguientes. Hamann no está formulado una ley o un principio intemporal cuya verdad y razonabilidad pudiera derivarse de su misma formulación. Además, no parece tener muchas esperanzas de poder resolver el problema, tan sólo ha vislumbrado su planteamiento y casi espera que la solución le sea dada; el contexto es claramente teológico y específicamente escatológico. Por otra parte, la afirmación de Hamann puede introducirse en dos contextos más, diferentes aunque relacionados. Por una parte, el de la polémica con Kant acerca de la concepción de la razón. Por otra, el de la investigación acerca del origen y multiplicidad de las lenguas, tema que está en discusión en su época. En estas tres dimensiones se moverá el siguiente análisis.

III.2.1. RAZÓN Y PENSAMIENTO: EN EL FONDO, LENGUAJE

Hamann señala que Kant ha formulado una pregunta fundamental, pero ha olvidado –voluntaria o inadvertidamente– darle alguna respuesta: «¿Cómo es posible la misma facultad de pensar?». La respuesta de Hamann es clara: «La entera facultad de pensar reposa sobre el lenguaje».³¹ Eso implica que el lenguaje no es un mero instrumento, sino que tiene un *papel constitutivo* para el pensar, es decir, el lenguaje es *aquello con lo que* es posible el pensamiento, de modo que todo estudio, del tipo que sea, que trate sobre la «razón pura» se revela como una ilusión vana por completo y todo discurso sobre ella no es más que palabrería. «De ahí que empiece a sospechar que el conjunto de nuestra filosofía es más un asunto de lenguaje que de razón y la mala comprensión de innumerables palabras, la personificación de abstracciones arbitrarias [...] han generado un mundo competo de problemas que resulta tan vano resolverlos como lo fue inventarlos».³² Por ello, se puede hablar de una «prioridad genealógica» del lenguaje respecto a la razón.³³ De modo que, cuando Kant creía hablar de «categorías del entendimiento», en realidad no hablaba más que del lenguaje, es decir, de una forma fluida cuya configuración cambia en función de las nuevas experiencias, sentimientos y relaciones que los seres humanos establecen. Problemas inventados cuya raíz es lingüística, personificaciones arbitrarias, imposibilidad de soluciones, que parecen premoniciones de las

31 I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A XVII; J. G. Hamann, *Metacrítica... op. cit.* p.40.

32 J. G. Hamann, «[...] unsere ganze Philosophie mehr aus Sprache als Vernunft bestehet [...]», *Correspondencia*, V, 272 a Jacobi.

33 J. Betz, *After Enlightenment: the post-secular vision of J. G. Hamann*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2009, sobre todo pp. 248 ss.

palabras de Nietzsche.³⁴ Pero además, toda la producción filosófica descansa sobre errores lingüísticos, con lo que Hamann se está anticipando claramente a aquella tesis de Wittgenstein y de la filosofía analítica del lenguaje del siglo XX en general, según la cual no hay «problemas filosóficos» sino «errores de lenguaje».

Esta concepción se fundamenta en el carácter que Hamann le atribuye a la palabra. La palabra tiene «poder estético y lógico», es decir, ocupa un *lugar intermedio* entre los objetos de la sensibilidad y los del entendimiento. Ese carácter empírico y conceptual es característico del lenguaje, de modo que lo convierte en la condición de posibilidad de toda conceptualización. Hamann alcanza así un nivel más «profundo» y «oscuro», en el sentido de que sitúa el lenguaje en un estrato previo a la estética trascendental kantiana y desde esa posición puede señalar que «el lenguaje es el punto central de todas las malas interpretaciones de la razón respecto a sí misma»,³⁵ ya que cada vez que la razón pretende alcanzar cualquier objeto –incluso a sí misma– lo encuentra *ya siempre* formulado lingüísticamente. El lenguaje no es inocente: constituye nuestra manera de crear mundo, de generar realidad, de tal modo que no tenemos acceso a ninguna «zona objetiva», a ninguna especie de «cosa en sí». No existe una suerte de «diccionario universal de la realidad» –como proyectó Vico con su *Dizionario Mentale Comune*– en el que a cada palabra le corresponde un significado. Existen, por el contrario, tantas significaciones como lugares o contextos en los que se pueda insertar una palabra.

No hay, pues, una facultad especial y aislable llamada «razón», eso no es más que un ídolo (¡la diosa razón!). Lo que tenemos es una gran diversidad de maneras de pensar y actuar racionalmente que tienen, cada una, su expresión lingüística correspondiente. Así, el lenguaje corresponde a cadenas de vivencias y no tanto a pensamientos. Las pasiones producen imágenes que, a su vez, generan palabras, de modo que éstas no son más que imágenes solidificadas por el uso sistemático, pero que pueden transformarse en función de las experiencias nuevas. Pensar es la capacidad de manejar símbolos, de usar imágenes de manera intencional para denotar objetos. No se trata de la vieja tesis según la cual el pensamiento o la razón usan símbolos, sino de que el pensamiento *es el uso* de símbolos, la razón *consiste en* ese ejercicio de simbolización, y por

34 F. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, ed. A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza 1988 p.54-55: «el lenguaje pertenece a la época de la forma más rudimentaria de psicología: penetramos en un fetichismo grosero cuando adquirimos consciencia de los presupuestos básicos de la metafísica del lenguaje, dicho con claridad: de la *razón*».

35 J. G. Hamann, *Metacrítica...* trad. cast. *op. cit.* p. 40. Una de las consecuencias de esto es, según Lafont, la «inviabilidad de la distinción kantiana entre a priori y a posteriori», *op. cit.* pp. 27 ss.

eso «el lenguaje es el único, primer y último órgano y criterio de la razón».³⁶ De este modo llegamos al problema del origen y multiplicidad del lenguaje frente a una concepción de la razón como *una y única*.

III.2.2. PLURALIDAD DE LENGUAS: TRADUCCIÓN Y COMPRENSIÓN.

En la época de Hamann hay dos tendencias en la interpretación del origen del lenguaje. La tradición «teológica», más conservadora, que recurre a Dios, pues sólo él podría haberle concedido al ser humano la capacidad de simbolización propia de las palabras; y una tradición «naturalista» que defiende que el lenguaje se desarrolla desde las propias capacidades humanas; no niega la intervención de Dios, porque el lenguaje es una producción humana generada a partir de potencialidades que Dios ha puesto en las personas. P. Süssmilch y J. G. Herder, son dos representantes destacados de esta polémica. Hamann considera que la posición de Herder es excesivamente «naturalista»,³⁷ pues da la impresión de que defiende cierta prioridad de la capacidad racional que, consecuentemente, generaría el lenguaje. Para evitar esa consecuencia, Hamann defenderá un origen tanto divino como humano: pensamiento y lenguaje se desarrollan conjuntamente; la capacidad de hablar es cooriginaria respecto a la facultad de pensar: «todas las facultades humanas son mutuamente celosas». Es completamente ilusorio defender procesos de pensamiento independientes del lenguaje y aún más ilusorio, pretender comprender esos procesos mediante ideas separadas de palabras y símbolos. Esta es una consecuencia directa y fundamental de la identidad entre razón y lenguaje que le proporcionó a Herder la pista para relacionar el lenguaje con el pensamiento, el medio físico y cultural y la estructura fisiológica humana –relación de la que procede la psicología social que éste inició.

Como consecuencia de la tesis de la identidad entre razón y lenguaje y dada la pluralidad fáctica de las lenguas, ya no es posible hablar de «razón», sino de «razones», o mejor, de «racionalidades». La narración bíblica de la Torre de Babel –que, en este momento, es un importante referente para este tema– le proporciona a Hamann el modelo de una «inusual unidad entre los seres humanos» que se rompe por la «necedad de sus corazones. Pues en esto sólo son los seres humanos, según su naturaleza, perfectamente iguales y están perfectamente unidos».³⁸ Para Hamann es un milagro que los seres humanos puedan escucharse y entenderse, dado que no tienen un mismo lenguaje (una

36 J. G. Hamann: *Obras*, III, 284; Cf. *Metacrítica...* trad. cast., op. cit. p. 38.

37 J. G. Herder, “Ensayo sobre el origen del lenguaje”, en *Obra selecta*, ed. P. Ribas, Madrid: Alfaguara 1982, pp. 208-215.

38 J. G. Hamann, *Obras*, I, 29.

misma razón). La unión que se da entre los hombres acontece por la palabra: «Sin lenguaje no tendríamos razón, sin razón no tendríamos religión y sin estos tres elementos de nuestra naturaleza, ni tendríamos espíritu ni vínculo de la sociedad». ³⁹ Por eso, el duro trabajo que queda tras el desastre de Babel es la imposibilidad de evitar la traducción. En realidad «hablar es traducir», ⁴⁰ es decir, convertir pensamientos en palabras, cosas en nombres. Escuchar y comprender, hablar y entenderse son acciones que ocurren en el entrecruzamiento de las diferentes perspectivas que tienen los seres humanos, en el choque entre los prejuicios de cada uno, en el conflicto de los diferentes lenguajes. Por eso termina Hamann afirmando: «Esta clase de traducción (entiéndase: de hablar) concuerda más que con ninguna otra cosa con el revés de los tapices», ⁴¹ pues ahí es donde se hace visible la trama que constituye su dibujo.

Es revelador el siguiente texto escrito apenas un año antes de la muerte de Hamann: «Nadie puede prohibirte llamar ilusión a lo que otro denomina razón, como nadie puede prohibirte que denomines fe a un asunto que está en litigio. En cada diferente filosofía, en cada religión distinta es inevitable un lenguaje diferente, otras ideas (*Vorstellungen*), otros nombres para los mismos objetos que cada cual caracteriza desde el punto de vista de su necesidad o su arbitrariedad. Dado que cada uno trabaja en el análisis de lo otro y en la síntesis de su concepto adecuado, no es posible ninguna fijeza (*Stetigkeit*) por las dos partes, sino sólo un eterno girar y un cambio inevitable». ⁴² La traducción, verdadera dimensión hermenéutica del pensamiento de Hamann, se diferencia así netamente del análisis de la comprensión que realizaron los románticos como Schleiermacher. La apertura al otro y a lo extraño no vuelve siempre sobre sí misma, como si la diversidad lingüística produjera un enriquecimiento de sí mismo. También se aleja de la dialéctica hegeliana, en la que el espíritu se enriquece por su extrañamiento (*Entäusserung*) en lo otro, haciéndose a sí mismo de este modo y no obteniendo otra cosa más que a sí mismo. Para Hamann, en cambio, la alteridad de los otros es irrebable: la individualidad no se puede resolver con la comunicación ni con ninguna suerte de mediación. La comunicación no cancela la distancia; la mediación no anula la alteridad. Sólo queda la traducción, un «eterno girar» y un «cambio inevitable». Aún siendo la comunicación el objetivo básico y fundamental del lenguaje ⁴³, de nuevo se nos muestra que la «característica universal» con la que han soñado tantos, desde Leibniz hasta el Círculo de Viena, o incluso la propuesta de una gramática

39 J. G. Hamann, *Obras*, III, 231.

40 J. G. Hamann, *Obras*, II, 198; *Aesthetica in nuce*, (en *Obras*, vol. II). En adelante se citará la trad. esp. de V. Jarque en VV.AA., *Belleza y verdad*, Barcelona: Alba, 1999, p. 277.

41 J. G. Hamann, *Ibid.*, 277-8.

42 J. G. Hamann, *Correspondencia*, VII, 175, a Jacobi en 1787.

43 J. G. Hamann, «Versuch über eine akademische Frage», en *Obras*, II, 125.

universal, al estilo de Chomsky, sólo puede entenderse como una ilusión.⁴⁴ La quimera del lenguaje perfecto queda definitivamente rechazada por Hamann en su polémica con C. T. Damm que proponía la eliminación de la escritura de la letra «h» en alemán cuando no tiene correspondencia sonora. Hamann se opuso con fuerza, precisamente para defender el elemento impredecible de la realidad, lo irregular, lo inesperado e inesperable, la fantasía, lo ineficaz y caprichoso.⁴⁵ En todo eso, que escapa a la razón, también hay belleza.

III.2.3. LA POESÍA Y DIOS

«La poesía es la lengua materna del género humano».⁴⁶ En el origen el lenguaje es poesía, imaginación, creación, construcción simbólica de nuevas realidades. Este es el nuevo campo de la «estética» naciente, alejado del sentido clásico de la «*aísthesis*» y que hay que considerar para entender el título de la obra de Hamann que se acaba de citar.⁴⁷ Precisamente esta noción es la que resultó tan atractiva para el romanticismo que se avecinaba: la comprensión estética del mundo no puede significar más que una captación de los símbolos que no pretenda jerarquizarlos categorialmente, pues así se produce la constricción de su significado. Más bien se trata de darles libertad, dejarlos vivir, para que así nos hablen.

El lenguaje significa, para Hamann, la unificación entre razón y pasiones, un «mundo» en el que los principios del conocimiento son los sentidos: «Puesto que nuestro mismo modo de pensar depende de las impresiones sensoriales y de las sensaciones que se les añaden, podemos suponer con mucha verosimilitud una armonía entre los órganos de los sentidos y la tenaza del lenguaje».⁴⁸ Hamann está convencido de la necesidad de que el lenguaje pueda referirse significativamente a las pasiones, pues es ahí, en el «fértil regazo de las pasiones»⁴⁹ donde en realidad, se juega todo nuestro ser, donde se inicia la formación del «mundo», característica del lenguaje.

La Ilustración ha desarrollado una forma de lenguaje unilateral e incompleto en el que, por decir con toda precisión y rigurosidad la naturaleza, no es posible hablar con sentido de Dios.⁵⁰ Es el lenguaje de la ciencia, cuya primordial

44 Para todo este asunto, cf. O. Bayer, *Vernunft ist Sprache... op. cit.* También, U. Eco, *La búsqueda de la lengua perfecta*, Barcelona: Crítica, 1994.

45 J. G. Hamann, «Neue Apologie des Buchstaben h», *Obras*, III, 89-108.

46 J. G. Hamann, *Aesthetica... op. cit.*, p. 274.

47 Al respecto, M. Cabot, «Introducción: La importancia de los estudios estéticos del siglo XVIII», en VV.AA., *Belleza y verdad*, *op. cit.*, pp. 7-22.

48 J. G. Hamann, «Versuch über eine akademische Frage», en *Obras*, II, 123.

49 J. G. Hamann, *Aesthetica... op. cit.*, p. 290.

50 L. Vaughan, *Metaphysics of Language and Vision of History*, N. York: P. Lang, 1989, p. 71 ss.

aspiración es la explicación del lenguaje de la naturaleza –en la perspectiva de Hamann, la traducción de lo que Dios quiso decir al ser humano con la obra de la creación. De aquí la advertencia de Hamann para que el «árbol de la ciencia» no nos impida disfrutar del «árbol de la vida».⁵¹ Naturalmente este árbol se fundamenta en las pasiones, el lado oscuro, incontrolable e independiente de la razón. Claridad no significa plena iluminación, sino más bien, una mesurada proporción de luz y sombra, afirmaba Goethe. Luces y sombras, eso somos los seres humanos; y no por mucho hablar y gritar el lado luminoso, deja de existir y de ser plenamente eficaz la zona umbría. Pues, en el fondo, todas nuestras razones se sostienen porque creemos en ellas: esta es una visión heredada de Hume y la «conversión» sufrida por Hamann en Londres. Además toda «energía» es psicofísica, procede de la unidad cuerpo-alma. El olvido del cuerpo conduce a un puritanismo estéril; el del alma, a un ateísmo igualmente improductivo. Todo esto no se puede entender como un rechazo de la globalidad de la ciencia, sino más bien contra su absolutización y también contra su trivialización: «El saber de la naturaleza y la historia son las dos partes en las que descansa la verdadera religión. La increencia y la superstición se basan en una física superficial y en una historia trivial».⁵²

Cada ser humano es el resultado de un cúmulo de relaciones que se pueden organizar en tres direcciones: con las cosas (naturaleza), con los demás seres humanos y con Dios. Naturalmente se trata de relaciones abiertas, ya que –como se dijo– no existe una identidad definitiva y completa, sino parcial y fragmentaria, en permanente construcción. La narración de esas relaciones hasta un determinado momento de la vida de una persona constituye su identidad. Así se obtienen dos conclusiones. Primero que la razón se convierte en biográfica, explicitada en una narración que cuenta las acciones de un individuo. Lo cual hace que, en segundo lugar, la realidad sea comunitaria: hay una historia discursiva de la humanidad, en la que convivimos y en la que cada individuo puede entrar a formar parte interviniendo en el discurso. Así, Hamann está extendiendo a toda la humanidad y a toda la realidad la comparación que veía clara entre la historia del pueblo de Israel y su propia identidad.⁵³

Hamann rechaza la concepción de Dios como arquitecto o ingeniero que ha diseñado el mundo y que tanto éxito tuvo entre racionalistas e ilustrados. En tanto que motivo originario de mi biografía Dios es «poeta», «autor», «escritor», o como dirá más tarde, «poderoso Hablador».⁵⁴ La consecuencia final es que la

51 J. G. Hamann, *Correspondencia*, V, 266, a Jacobi en 1784.

52 J. G. Hamann, *Obras*, I, 8 s.

53 O. Bayer, *Zeitgenosse...*, *op. cit.* pp.76 ss.

54 J. G. Hamann, *Aesthetica...*, *op. cit.* p. 280. Esa denominación procede del Salmo 33,9, como el propio Hamann indica, comparándola con otras imágenes bíblicas de Dios.

relación entre Dios y el ser humano ha de quedar transformada, ya que se han modificado ambos términos, y hay que concebirla como una «diálogo», como una «disputa», es decir se trata de una relación que acontece (es histórica) en el medio lingüístico. Tal relación es «formadora de mundo» (*weltbildend*).⁵⁵ Dios, como Autor, como Poeta, se convierte en el referente de cualquier discurso significativo, con lo que se obtiene un especial «panteísmo».⁵⁶ 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: «Su consigna recorre todos los climas hasta el fin del mundo, y en todo dialecto se oye su voz»,⁵⁷ dice Hamann. En este sentido, se debería hablar preferentemente de «panenteísmo».

El ser es palabra y la palabra por excelencia es Dios: «Lo que en tu lenguaje es *ser*, me gustaría más llamarlo *palabra*».⁵⁸ Y, si según la fe cristiana, Dios se ha rebajado a la condición de hombre, todo lo divino es humano y todo lo humano divino, de modo que el lenguaje humano se convierte también en «lenguaje de palacio» (*Hofsprache*),⁵⁹ esto es, en el lenguaje divino y celestial. Pero esto no resuelve ni el problema de la multiplicidad de lenguas (el milagro de la traducción), ni el de la relación entre lenguaje y razón. Para Hamann, esto va más allá de toda racionalidad: es una cuestión de fe, tanto en la creación como en la consumación del mundo, y así se muestra la dimensión escatológica de su pensamiento

IV. ALGUNAS CONCLUSIONES

Hamann no defiende el irracionalismo. Se opone a toda versión menguada de la razón, mostrando la necesidad de recuperar las dimensiones que se han perdido a lo largo de la historia. Tampoco se le puede tachar de contrario a la Ilustración, en la medida en que hace una crítica autorreflexiva de la crítica ilustrada. Fe, religión y teología no pueden ser opuestas a la razón más que desde una visión miope de unas y otra. Es verdad que su recurso a la Revelación resulta a veces ingenuo e infantil, pero hay que decir en su descargo que la crítica textual y la hermenéutica bíblica aún no se han desarrollado. Así, más que «origen del irracionalismo moderno» (Berlin), Hamann es un «ilustrado radical» (Bayer).

55 J. G. Hamann, *Correspondencia*, V, 95: «Donde no hay palabra no hay razón, ni tampoco mundo».

56 J. Seoane, *op. cit.* pp. 155 ss.

57 J. G. Hamann, *Aesthetica...*, *op. cit.* p.277.

58 J. G. Hamann, *Correspondencia*, VII, 175, a Jacobi en 1787.

59 J. G. Hamann, *Correspondencia*, I, 394, a Lindner en 1759.

La recuperación de dimensiones perdidas de la razón se efectúa en Hamann mediante el lenguaje. La identidad casi parmenídea entre razón y lenguaje no representa sólo una faceta de su desacuerdo con Kant, sino un auténtico «giro copernicano» en el universo de la reflexión filosófica sobre el lenguaje. Pero todo ello, Ilustración y reflexión sobre el lenguaje, no ocurren en Hamann en un nivel meramente intelectual, sino que tienen una dimensión política que aún hoy sigue teniendo vigencia.

NORBERTO SMILG VIDAL es Profesor Asociado en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Murcia. Es también Profesor de Filosofía en Enseñanza Secundaria.

Últimas publicaciones:

Smilg, N.: Filosofía para no filósofos, Murcia: Contraste (Ed. Foro "I. Ellacuría"), 2006. [ISBN: 84-611-3219-X].

Cortina, A., Conill, J., Smilg, N. y otros: Filosofía y ciudadanía, Madrid: Santillana, 2008 [ISBN: 978-84-294-4372-1].

Líneas de investigación:

Lenguaje y hermenéutica, identidad personal

Dirección postal:

Facultad de Filosofía
Edif. Luis Vives (Desp. 2.46)
Campus de Espinardo
30100- Murcia (Spain)

Dirección electrónica:

norberto.smilg@um.es