

*La comprensión monista del
cuerpo-mente y su impacto en la
comprensión de la cultura en Herder*

*The Monistic Understanding of Body-Mind And Its
Impact On The Understanding Of Culture in Herder*

ANDRÉS INURRETA ACERO

Universidad Nacional Autónoma de México
ander.ietaro@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.29.009>
Bajo Palabra. II Época. N°29. Pgs: 181-198



Recibido: 16/04/2022

Aprobado: 18/07/2022

Resumen

En este artículo quiero presentar las consecuencias que tiene la teoría monista de Johann G. Herder sobre el concepto de cultura, para mostrar que ésta no puede entenderse exclusivamente como los contenidos mentales o simbólicos independientes al cuerpo y la materia. Primero presentaremos las críticas que Herder levanta al dualismo, principalmente de corte racionalista; posteriormente describiremos la teoría monista que elabora el pensador alemán; después daremos las claves generales de la concepción que tiene Herder de la cultura, para finalizar con las consecuencias del monismo sobre la interpretación espiritual de la cultura, centrándonos en el lugar que tiene el cuerpo como producción cultural.

Palabras clave: monismo, dualismo, cultura, cuerpo, Herder.

Abstract

In this article I want to present the consequences of Johann G. Herder's monism theory on the concept of culture, to show that culture cannot be understood exclusively as mental or symbolic contents independent of body and matter. We will first present Herder's criticism of dualism, mainly of a rationalist nature; subsequently we will describe the monistic theory elaborated by the German thinker; then we will give the general keys to Herder's conception of culture, to conclude with the consequences of monism on the spiritual interpretation of culture, focusing on the place of the body as a cultural production.

Keywords: monism, dualism, culture, body, Herder.

1. Introducción

BOLÍVAR ECHEVERRÍA pinta el cuadro general de la historia del concepto *cultura* en la modernidad occidental con las siguientes palabras:

La idea de la cultura en el discurso moderno se construye en torno a la convicción inamovible pero contradictoria de que hay una substancia “espiritual” vacía de contenidos o cualidades que, sin regir la vida humana ni la plenitud abigarrada de sus determinaciones, es sin embargo la prueba distintiva de su “humanidad”. Esta noción inconsistente, según la cual la vaciedad aparece como garantía de la plenitud, lo abstracto como emblema de lo concreto, constituye el núcleo de la idea de cultura en el discurso moderno. Por esta razón, la actividad que se afirma como puramente cultural, como una actividad que persigue efectos culturales de manera especial y autónoma es comprendida como el intento en verdad inútil (siempre fallido) e innecesario —incluso profanatorio— de “nombrar” o invocar directamente lo que no debería mencionarse ni tematizarse sino sólo suponerse, la quintaesencia de lo humano: el espíritu. La obra cultural de una comunidad moderna es, así, a un tiempo, motivo de orgullo —porque enaltece su “humanidad”— y de incomodidad —porque enciende el conflicto de su identificación—¹.

De acuerdo con ello, se supone la existencia de una vacua substancia denominada espíritu que garantiza la realización de lo humano. La cultura se convierte en la actividad que persigue poner de manifiesto tal vacuidad, abstracción de lo humano, que, como tal, es lo que le define en tanto humano. La obra cultural es la concreción del espíritu, el cual, no obstante, es imposible de ser señalado en lo concreto. El espíritu es reconocido como “la experiencia radical o constitutiva del núcleo civilizatorio de la modernidad” que consiste en que lo *otro* sede su poder ante la técnica por la cual el ser humano le ha vencido, aumentando la productividad del proceso de trabajo². Así entonces, el espíritu, como el sujeto y objeto de la cultura, se antepone a la naturaleza. La cultura es el dominio que el ser humano concreta sobre lo que se le opone, sea el cuerpo, los instintos, la animalidad, la naturaleza, etc. Es el trabajo y el incremento de las fuerzas productivas la forma en la que se patenta la cultura como expresión de la libertad del espíritu que se autodetermina, irónicamente (y por eso para Echeverría, incómodo), en sus manifestaciones particulares.

¹ Echeverría, B. (2001). *Definición de la cultura*. Editorial Ítaca, p. 29. Señalo que esta definición de la cultura no es propia de Bolívar Echeverría. El autor parte de un diagnóstico general de la idea moderna de cultura para señalar las dificultades que encontramos hoy para definir la cultura.

² *Ibid.*, p. 30.

Según Echeverría, en el romanticismo alemán la noción de cultura presentada arriba toma mayor fuerza. La vacuidad de la generalidad del espíritu es representada por la particularidad del pueblo que se expresa en la obra del poeta y el genio. El pueblo es la manifestación legítima del poder creador que define a lo humano y que se antepone a la frialdad de los procesos de civilización³. La modernidad encuentra en ello la causa del progreso como superación de todo lo que se antepone a la voluntad⁴. El resultado es la tensión entre la determinación natural y la voluntad libre que se suscita al interior de la humanidad, por un lado, como ser biológico, sensible, concreto, particular, como substancia extensa sometida a las leyes de la mecánica, y por otro como espíritu, libertad, símbolo, abstracción, pueblo, historia.

Si bien el panorama general que presenta Echeverría no es erróneo, olvida propuestas dentro de la modernidad, y en especial en el pensamiento alemán del siglo XVIII, que se han planteado romper con la contradicción irresoluble que se sigue de una antropología (y realidad) escindida. El caso que quiero presentar es el de Johann Gottfried Herder (1744-1803).

En este trabajo exploraré las consecuencias que tiene la teoría monista del cuerpo-mente de Johann Gottfried Herder (1744-1803) para el concepto de cultura. Si algo caracteriza el trabajo de Herder es el esfuerzo por unificar lo real bajo un principio. Con este propósito se enfrenta a las dualidades que encuentra en el pensamiento de su época: historia y naturaleza, ilustración y barbarie, cuerpo y mente, sensación y concepto, dios y mundo, individuo y sociedad, universal y particular, de manera que tales pares puedan comprenderse como una unidad que, no obstante, permita la expresión única de cada una de sus partes. Ejemplo de esta empresa son los ensayos *Sobre la cognición y la sensación, las dos fuerzas principales del alma humana* (1775) y *Sobre la cognición y la sensación del alma humana* (1778). Estos textos forman parte de lo que hoy llamaríamos la filosofía de la mente de Herder. En ellos el autor combate el dualismo, principalmente de corte racionalista, que sostiene que la mente (alma) y el cuerpo proceden de naturalezas distintas. Las características de dicha postura de acuerdo con Herder son: la mente y el cuerpo se encuentran separadas por un abismo irreconciliable; la jerarquía entre la mente soberana y el cuerpo súbdito, donde ésta tiene por facultad principal a la razón y éste, a la sensación, de manera que aquella se debe sustraer e imponerse a aquel; esto conduce al dualismo a la imposibilidad de explicar la naturaleza humana y a una forma de vida pobre y limitada. Como respuesta, Herder propone un monismo centrado en el concepto de fuerza, substancia única que se identifica con Dios, al

³ *Ibid.*, pp. 35-37.

⁴ *Ibid.*, p. 37.

cual le es inmanente la naturaleza. Las consecuencias de ello son que el cuerpo y la mente son una unidad; no hay concepto sin sensación; el carácter relacional de la consciencia, por lo que la autoconsciencia sólo tiene lugar cuando hay consciencia de lo otro.

Por otro lado, Herder define la cultura como la naturaleza humana por medio de la cual el ser humano se autorrealiza y que se transmite de ser particular a ser particular en el seno de una tradición. El respaldo de la tradición, o mejor dicho, su forma, es el lenguaje. Esto puede llevarnos a comprender a la cultura como una entidad ideal que se instaura en las mentes que se expresa en las acciones de los seres individuales y grupales; las diferencias entre éstos estarían exclusivamente en las ideas que motivan su comportamiento. Esta imagen de la cultura corresponde con la descrita arriba por Bolívar. Una veta que se sigue es que el cuerpo es una entidad anterior a la cultura, la cual le llena de contenidos o le simboliza. Sostengo que esto es un error al momento de leer a Herder. Si tomamos en cuenta la teoría monista de Herder, cualquier disposición tradicional debe ser comprendida como disposición corporal. Esto quiere decir que la cultura, como naturaleza humana (y no como la superación de la naturaleza) se efectúa como transformación de cuerpos y mentes en tanto que no hay una separación real entre ambas entidades. De acuerdo con ello, la cultura es la producción de cuerpos y discursos que se modifican constantemente de forma recíproca. De esta manera, el cuerpo no es una entidad biológica preexistente a la cultura, tampoco es introducido a la cultura como materia simbolizada, sino que es un producto cultural.

2. Las críticas de Herder al dualismo substancialista

EN 1775 HERDER ESCRIBE el ensayo *Sobre la cognición y la sensación, las dos fuerzas principales del alma humana* para contestar a la pregunta de la Academia de Berlín por la relación entre el alma y el cuerpo. Es el primer texto en el que nuestro filósofo se enfrenta puntualmente al problema. Tres años después publicará *Sobre la cognición y la sensación del alma humana*, texto que sólo difiere del primero en la omisión del prefacio. En éste encontramos las objeciones al dualismo.

Comencemos con las palabras de Herder que afirman el ineludible carácter retórico del lenguaje. Nuestro autor procura aludir a tal aspecto porque considera que cuando hacemos ciencia nos es imposible hacer uso de términos que logren eludir la mirada antropomórfica sobre las cosas, así como lograr una referencia directa. De manera que los intentos por llegar a un lenguaje puro que muestre el hecho sin intermediarios son inútiles puesto que el lenguaje mismo es mediación. Depurar al

lenguaje de sus tropos sería eliminar al lenguaje mismo. Todo lenguaje es retórico. Por ello dirá Herder que Newton es un poeta.

The sensing human being feels his way into everything, feels everything from out of himself, and imprints it with his image, his impress. Hence Newton in his system of the world became a poet contrary to his wishes, as did Buffon in his cosmogony, and Leibniz in his preestablished harmony an doctrine of monads. Just as our whole psychology consists of figurative terms for the most part it was a single new image, a single analogy, a single striking metaphor that gave birth to the greatest and boldest theories. The philosophers who declaim against figurative language and themselves serve nothing but old, often uncomprehended, figurative idols are at least in great contradiction with themselves. They do not want new gold to be minted, while on the other hand they do nothing but ever and ever spin the same threads out of precisely such, often much worse, gold⁵.

De manera que Herder no se cuida de utilizar imágenes poéticas al momento de exponer un tema, ni tampoco de evitar el uso de distintas palabras para referir a un mismo concepto. Incluso adopta la terminología de pensadores antiguos, siendo el caso de Empédocles cuando Herder refiere a la contracción como enojo y a la expansión como amor. Este uso deliberado de formas retóricas en un tratado científico debe hacerse extensivo a nombres como Dios, Naturaleza, Alma, sensación, cuerpo, etc. En opinión de Michael N. Forster, el estilo herderiano tiene el propósito de difundir el saber de forma adecuada, siendo el mito la manera más eficaz, donde el lenguaje se muestra prolífico, así la filosofía debe adoptar tal forma⁶. Lo que combate Herder es un estilo. La causa está en los efectos prácticos que tienen unas u otras formas de pensar, incluido el lenguaje en el que esas formas se expresan (en tanto que lenguaje y pensamiento se identifican para Herder).

⁵ Herder, Johann G. (2012). On the cognition and sensation of the human soul (1778). *Herder: Philosophical Writings*. Cambridge University Press, p. 188.

⁶ Forster señala al respecto: “First of all, Herder’s writing often seems emotional and grammatically undisciplined in a way that might perhaps be expected in casual speech but not in philosophical texts. This is intentional. Indeed, Herder sometimes deliberately “roughed up” material in this direction between drafts [...] Also, when writing in this way he is often using grammatical-rhetorical figures which, though they can strike an untutored eye as mere carelessness, receive high literary sanction from classical sources and are employed artfully (e.g. anacoluthon, aposiopesis, brachylogy, chiasmus, hendiadys, oxymoron, and hysteron proteron). Moreover, he has several serious philosophical reasons for writing in this way rather than in the manner of conventional academic prose. First, this promises to make his writing more broadly accessible and interesting to people—a decidedly nontrivial goal for him, since he believes it to be an essential part of philosophy’s vocation to have a broad social impact. Second, one of his central theses in the philosophy of mind holds that thought is not and should not be separate from volition, or affect; that types of thinking which aspire to exclude affect are inherently distorting and inferior [...] Third, Herder is opposed to any grammatical or lexical straitjacketing of language, any slavish obedience to grammar books and dictionaries [...] In his view, such straitjacketing is inimical, not only to linguistic creativity and inventiveness, but also (much worse), because thought is essentially dependent on and confined in its scope by language, thereby to creativity and inventiveness in thought itself” (Introduction. *Herder: Philosophical Writings*, Cambridge University Press, p. IX). A partir de eso, y usando términos actuales en la discusión, Herder sostendría un monismo, pero rechazaría el eliminativismo.

Para el pensador alemán, el lenguaje no puede ser depurado hasta convertirse en una herramienta de disección, puesto que no es posible la separación entre la intelección (racional) y la sensibilidad. *Empfindung*, la cual proviene del verbo *finden*, que significa encontrar. Así, la sensación es encontrar algo. En tanto que la autoconciencia, necesaria al alma, depende del encuentro con lo otro, la conciencia se da con la sensación. De manera que todo concepto, término o palabra, estará imbuida de sensaciones. De ahí el efecto corporal del discurso. Esto forma parte de las críticas al racionalismo dualista, en especial a los conceptos claros y distintos de la razón. Por ejemplo, cuando Descartes trate sobre la imaginación como la manera de hacer presente una figura con ayuda de la memoria, le hará una facultad del cuerpo por su dependencia a la sensibilidad, puesto que la figura traída por la imaginación es imagen vista. De ahí que podamos imaginar un triángulo y no un quiliágono, el cual sólo podemos comprender conceptualmente por medio de la razón. Así pues, ara Descartes es posible sustraer la mente hacia sus propios conceptos/ideas debido a que ésta es de naturaleza distinta del cuerpo.⁷ La defensa del *Sturm und Drang*, movimiento intelectual iniciado por Herder y Goethe en 1775, al sentimiento tiene sus bases en el monismo (más que el sentimentalismo por el sentimentalismo)⁸.

Do not the lovers of the science of the soul themselves say that the field of the higher, the thinking, forces is much more cultivated than the broad region of sensation, drives, affects, of action? And are these not the heart of our being? Are these not what everything rest on, what everything proceeds from, what the soul feels deeply bound up with, even in its most abstract functions? Hence if they get disregarded or treated with a foreign spirits, with the spirit of the higher forces, as speculation, then what stirring will stand before us as it is? A garden full of the most diverse plants, flowers, and fruits, the human soul which senses a thousandfold and a thousandfold differently becomes on top the dew of a universal vapor cloud; it gets called body, obscure ideas, feelings⁹.

Herder rechaza el dualismo porque no sirve para explicar la vida humana y porque tiene efectos inconvenientes para la misma, siendo uno de ellos la represión de las

⁷ Descartes, R. (2008). Sexta meditación. Acerca de la existencia de las cosas materiales, y de la distinción real entre la mente y el cuerpo. *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*, Universidad Nacional de Colombia, pp. 165-169.

⁸ Como uno de los efectos del monismo herderiano, y en relación con lo apuntado arriba, Herder sostiene que toda sensación contenida (la sensación va acompañada de cognición siempre, y viceversa) es perjudicial. *"If we are entirely without irritation —a cruel illness; it is called desert, boredom monastery. The fiber so to speak consumes itself, rust eats the idle sword. Thence that checked hate which cannot become anger; the miserable envy which cannot become act; regret, sadness, despair which neither undo nor improve — cruel serpents which gnaw at the human being's heart. Silent fury, disgust, vexation with impotence is the hell's wolf that eats at itself"* (On the Cognition and Sensation of the Human Soul (1778), *op. cit.*, p. 192).

⁹ Herder, J. G. (2012). On Cognition and Sensation, the Two Main Forces of the Human Soul (1775) [preface]. *Herder: Philosophical Writings*. Cambridge University Press, p. 181.

pasiones. Señala la imposibilidad de unidad entre dos sustancias de naturalezas completamente distintas a partir del movimiento. Herder parte de conceder que es el alma la que mueve al cuerpo; pero después rechazará esta relación causal. En cualquiera de las soluciones que proponen Descartes (interaccionismo/ocasionalismo), Spinoza (paralelismo) y Leibniz (armonía preestablecida), la unión del alma con el cuerpo se da de forma desigual. Del interaccionismo le parece insuficiente la apelación a la glándula pineal como nicho del alma y los espíritus animales como mediadores de la interacción entre el cuerpo y aquella; el occasionalismo invierte la relación entre Dios y el alma, siendo ésta la que manda sobre aquel para que vaya y mueva al cuerpo. A Spinoza le reprocha haber inscrito su teoría de los atributos al lenguaje cartesiano, lo que le incapacita para salir del dualismo y tener que postular el paralelismo. Respecto de la armonía preestablecida, le parece una explicación tan obscura que redundante en el problema inicial sobre la comunicación entre el alma y el cuerpo. Por tanto, ninguna de estas teorías logra explicar cómo es que el alma mueve al cuerpo¹⁰.

Lo que se sigue del dualismo es una relación lineal y jerárquica en la que el alma se convierte en regente de los movimientos del cuerpo, sea por gracia divina o cualquier otra causa. Ya que el cuerpo responde a las leyes del movimiento en la res extensa, para que pueda ser movida de acuerdo con la voluntad, es decir, de manera distinta a como la causalidad dicta, debe ser movida por algo distinto, que no sea extenso. Entonces el cuerpo mecánico obedece las órdenes del alma, como una marioneta a quien jala los hilos (cuando esta ópera de forma adecuada). Herder cambia la visión jerárquica del ser humano que se sigue de una naturaleza escindida en sensibilidad y racionalidad por la unión armónica, a veces disonante y caótica, pero en la que cada parte es importante, afectándose unas a otras¹¹.

3. Monismo herderiano

NOS CENTRAREMOS en lo propuesto por Herder en los ensayos ya mencionados, no obstante, me atrevo a tomar partes de un texto muy posterior titulado *Gotte, einige Gespräche* (1787), en el que nuestro pensador defiende el panteísmo spinozista, no sin modificarlo, por lo que encontramos en el libro la concepción herderiana de dios como única sustancia existente. El libro será el resultado de las discusiones que tanto él como Herder sostienen con Jacobi durante la década de los ochentas del siglo XVIII, tras la muerte y autoproclamación de Lessing como adepto de Spi-

¹⁰ *Ibid.*, p. 182.

¹¹ *Ibid.*, p. 183.

noza¹². En este texto se defiende que Dios es la única substancia existente a partir del diálogo entre los personajes Theophron y Philolaus. Esta substancia es fuerza¹³. Con este concepto Herder pretende librar las limitaciones del lenguaje spinozista, que, como se ha referido antes, impide romper por completo con el dualismo.

THEOPHRON. (...) ¿Sabes cuál es el concepto intermedio entre espíritu y materia, que Spinoza buscó en vano para escapar del dualismo cartesiano?

PHILOLAUS. Fuerzas sustanciales. Nada es más claro que esto y nada brinda al sistema spinoziano una unidad más bella. Si su divinidad posee en sí infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa un ser eterno e infinito de maneras infinitamente diversas, entonces ya no debemos postular sólo dos atributos, pensamiento y extensión, que no tendrían nada en común. Dejemos de lado por completo la escandalosa e inapropiada palabra atributo y afirmemos, que la divinidad se revela en fuerzas infinitas de infinitas maneras¹⁴.

La substancia infinita lo abarca todo y sus fuerzas son múltiples. No hay en esto un emanatismo. Dios no es trascendente a la naturaleza, sino que es immanente. Leemos en palabras de Solé:

Establecido como la única sustancia, como el ser absolutamente independiente, Herder señala que el Dios de Spinoza no es un ser trascendente sino la causa inmanente de todas las cosas. Para justificar la corrección de esta concepción de la divinidad, Herder refiere a las paradojas de postular un Dios creador que existe fuera del mundo, esto es, el problema de pensar a Dios de un modo especial, como viviendo fuera del universo, la postulación de un universo limitado que permita un ámbito fuera de él, y el problema de pensar un antes y un después de la creación¹⁵.

Así entonces, Dios es immanente a la naturaleza, de manera que no hay otra substancia, con esto se elude a pensar a dios como ajeno a su creación y también

¹² María Jimena Solé sostiene que Goethe y Herder habían comenzado a leer la obra de Spinoza en la década de los setenta del siglo XVIII; pero que su estudio se reaviva con el intercambio epistolar que mantienen con Jacobi a mediados de la década siguiente. Ambos pensadores defenderán a Spinoza. Cf. Solé, M. J. (2011). *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito*. Editorial Brujas, p. 329.

¹³ De acuerdo con Solé, Herder retoma el concepto de fuerza de Ruder Josip Bosovich, quien parte a su vez de Newton y Leibniz. Al respecto nos dice Solé “A diferencia de las mónadas de Leibniz, los puntos de fuerza de Bosovich no poseen facultades de representación y, por lo tanto, no son entidades psíquicas. Además, ocupan posiciones determinadas y se atraen y repelen mutuamente de acuerdo con las distancias, según las leyes newtonianas.” Solé, María Jimena, *Spinoza en Alemania*, op. cit., p. 352. Según Michael N. Forster, Herder “conceives force itself realistically rather than anti-realistically—as something that is of its very nature apt to produce a certain type of physical behavior, and as a real source of it, not merely reducible to it” (Philosophy of Mind, op. cit., p. 179).

¹⁴ Herder, J. G. (1940). *God, some conversations*. Oskar Piest, p. 709.

¹⁵ Solé, *Spinoza en Alemania*, op. cit., p. 350.

como persona, en tanto que la persona es una limitación. Fuerza es Dios y es esa la única substancia. Llevado a nuestro tema, y de regreso al ensayo *Sobre la cognición y la sensación del alma humana*, entre el alma y el cuerpo, Herder propone la fuerza, de manera que evita la reducción de la materia al espíritu, como es el caso de Leibniz o de Blake¹⁶. Así entonces, tanto el alma como el cuerpo son expresiones de la misma substancia. Cada una de estas particularidades tiene sus facultades. Al respecto, Herder mantiene un dualismo de propiedades, es decir, sostiene como fuerza principal del alma a la razón y fuerza principal del cuerpo la sensibilidad; sin embargo, una fuerza implica a la otra. La sensibilidad, que comienza con la irritación de las fibras materiales que en conjunto forman un cuerpo, entraña un estado mental. Herder hablará de enojo y amor, en consonancia con Empédocles (el mismo Herder sostiene esta referencia), respecto del dolor como contracción y del regocijo como expansión, de manera que, a una acción efectuada desde el interior de la materia orgánica, le corresponde un estado mental. Por lo tanto, a pesar de reconocer facultades distintas, rechaza que éstas se den de manera independiente, y aún más, que procedan de substancias distintas.

Los argumentos de Herder siguen una línea muy simple: si se acepta que la fuerza principal del alma (*Seele*) es la conciencia (a veces cognición, razón o inteligencia), y la conciencia sólo puede ser autoconciencia en el encuentro con lo otro, siendo que ese encuentro es posible por la intuición sensible, entonces la conciencia se presenta simultánea a la sensibilidad (*Empfindung*). Más aún, la sensibilidad le es necesaria a la conciencia para que suceda. En tanto que la sensibilidad es la fuerza del cuerpo, entonces, la conciencia, como fuerza del alma, debe darse en el cuerpo.

Herder comienza con la irritación (*Reiz*) que es reacción ante el exterior, que puede ser contracción-dolor o expansión-regocijo y que nuestro autor ubica en los músculos. Lo interesante es que las fibras, entidades mínimas en la que se puede

¹⁶ En el caso de Leibniz nos referimos a lo planteado en el texto *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union, qu'il y a entre l'ame et le corps* (1695) en el que afirma que no la materia no es una substancia, así como al definir a la mónada en *La Monadologie* (1714) como substancia sin extensión. De acuerdo con ello, afirma Martínez-Freire que “no resulta admisible la res extensa cartesiana; es decir, los cuerpos, que son extensos, no son substancias [...] El problema mente-cuerpo para Leibniz no es un problema de explicar las relaciones entre dos substancias, ya que el cuerpo no es substancia, sino de explicar, como veremos, las relaciones entre lo substancial y lo material.” Martínez-Freire, Pascual F. “La naturaleza representacional de la mente según Leibniz”, en *Leibniz en la filosofía y la ciencia modernas*. Comares, 2010, p. 250. En cuanto a Blake, léanse las siguientes palabras “El Hombre no tiene un Cuerpo distinto de su alma; pues lo que llamamos Cuerpo es una porción de Alma discernida por los cinco Sentidos, las puertas principales del Alma en esta edad”. Cf. Blake, W. (2005). *El matrimonio entre el cielo y el infierno*. *Antología bilingüe*. Alianza Editorial, 2005, p. 133. Al respecto, comenta Enrique Caracciolo “Es decir, el poeta ve todo lo concreto y lo tangible como formas exteriores y secundarias de una realidad espiritual y primordial; realidad que en nuestra edad sólo atisbamos borrosamente desde nuestras percepciones sensoriales limitadas”. Cf. Caracciolo Trejo, E. (2005). *Notas aclaratorias*. Blake, W. *Antología bilingüe*. Alianza Editorial, p. 259.

observar la irritación y la sensación, al unirse unas con otras, forman músculos y el corazón. Del palpar se sigue la totalidad del cuerpo que se caracteriza por funcionar en conjunto. A esta totalidad funcional la llama Herder Yo¹⁷. A diferencia de Descartes, quien identifica el Yo con el pensamiento, Herder identifica al Yo con el cuerpo, siendo este una unidad funcional (lo que después le permite pensar a un pueblo como organismo, ya que será una unidad funcional, en la que se organizan sus partes para actuar de unas y otras maneras/ poner cita a Otra filosofía de la historia para la humanidad). De esta manera, la autoconciencia surge en el cuerpo, no como efecto, sino de manera simultánea al principio más elemental de la irritación (sin que el cuerpo se reduzca a ésta, por ello se habla de la sensación como proceso interior en contra parte con la reactividad de la irritación).

No debe pensarse que con esto Herder presenta un pansiquismo. La irritación es una propiedad de las entidades orgánicas y corresponde a una organización particular de la substancia. Mientras un objeto no muestre la capacidad de retraerse o expandirse sin ser esto la continuación de un movimiento que le viene de fuera entonces tiene mente. Claro está que no basta la irritación para explicar la complejidad del ser humano. Herder propone también a la sensación. La primera es respuesta, la segunda es una acción que proviene del interior y se identifica con los nervios. En conjunto con la irritación y la sensación se da la cognición, que es conceptualizada como la unidad de las múltiples irritaciones y sensaciones del cuerpo. La cognición es la apercepción, el Yo que regresa a sí mismo.

Now whatever thought is, there is observable in it the most intimate force for making out of many which streams to us a luminous One, and, if I may put it those way, a sort of reaction which feels most clearly that it is a One, a self [...] Enough, what we saw in the case of each irritation, each sensation, each sense, namely that nature “unites a many”, that happens here in the clearest, most intimate way¹⁸.

El paso del yo que tiene lugar en la mera irritación y el yo de la apercepción se da por la intensidad de la sensación. De entre todas las irritaciones y sensaciones, unas cobran mayor fuerza sobre las otras, aquellas o aquella que logra sobre salir, es pensamiento. En tanto que la mente y el cuerpo se corresponden, se da lugar la

¹⁷ “An abyss of inner, obscure forces, the true image of the organic almighty which is perhaps deeper than the motion of the suns and earths. —And now irritation spreads out from this inexhaustible fount and abyss through our whole I, enlivens each little playing fiber— all according to a single-formed, simple law. If we are in good health, our chest is broad, the heart beats healthily, each fiber performs its official role in the play. Then fright storms upon us, and behold, as our irritable I retreats to its mind-point, our blood to our heart, our fiber, even our hair, strands on end—so to speak, an organic messenger for defense, the guard stands ready”, Herder, On the Cognition and Sensation of the Human Soul (1778), *op. cit.*, p.190.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 208-209.

relación entre concepto y sensación. Michael N. Forster sostiene que el monismo herderiano y la eventual unidad de las facultades, o fuerzas, que componen al ser humano, tiene las siguientes implicaciones: 1) la dependencia entre pensamiento y lenguaje; 2) la simultaneidad entre la volición, el pensamiento y los afectos, estando presentes uno en el otro, aunque sea en distintos grados; 3) la sensación tiene injerencia en el pensamiento y el pensamiento tiene injerencia en la sanación, de manera que nunca hay pensamiento sin sensación, ni sensación sin pensamiento; 4) la indiscernibilidad originaria de los sentidos, que sólo se distinguen por el orden que se lleva a cabo en el lenguaje¹⁹.

Veremos que esto impactará en que la cultura tiene lugar en la totalidad humana, por lo que no puede pensarse como superación de la sensibilidad, del instinto, de la animalidad, del deseo, y lo que provenga del cuerpo, por una parte suprasensible y racional que se imponga en vías del progreso moral de la humanidad; ya sea lo sensible como lo que se opone a lo suprasensible, o el cuerpo como instrumento de la conciencia, en ambos casos éste, el cuerpo, padece el dominio de la razón o conciencia lo que conlleva a la separación entre cultura y civilización, barbarie e ilustración.

4. La cultura de acuerdo con Herder

HERDER EXPONE SU IDEA DE CULTURA en distintos momentos de su obra. Encontramos la exposición más clara en el libro *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. En ella el autor presenta el avance de las fuerzas naturales hasta la aparición de la humanidad, quien debe continuar con el avance de dichas fuerzas sobre sí mismo. Es a partir de la imitación y la apropiación de lo imitado, que implica innovación, como se da el proceso de formación. Esto quiere decir que el ser humano es formado dentro de una comunidad que transmite hábitos, prácticas, creencias, fines, ideas. Esto se logra a partir del lenguaje. Es esta la manera en la que el pensamiento cobra forma y se expresa de uno a otro ser particular. Redundemos en la necesidad de la comunidad. El lenguaje no es privado, sino que se adquiere por el trato con los otros y se usa con los otros. Con estos elementos, el ser humano particular va desarrollándose. Este desarrollo es la cultura:

Para darle un nombre a esta segunda génesis del hombre que abarca toda su vida podemos, partiendo del cultivo agro, llamarla cultura [*Kultur*], o también, tomando la imagen de la luminosidad del esclarecimiento, denominarla periodo de las luces; pero cualquiera que

¹⁹ Forster, *Herder's Philosophy, op. cit.*, pp. 184-185.

sea el nombre que elijamos, la cadena de la cultura y de las luces se extiende entonces hasta los confines de la tierra²⁰.

Esto implica que la naturaleza humana está abierta a la modificación, que Herder identificará a la formación o *Bildung*. De acuerdo con Kosellek, este concepto rehúye a la educación que procede del exterior, para afirmar la apropiación de los individuos de lo que se produce en comunidad, a diferencia del sentido político de la *societas civilis*²¹. En el caso de Herder, es la condición de posibilidad de la historia como autoformación humana:

A partir de Herder, la historia sin *Bildung* y la *Bildung* sin historia no son compatibles. *Bildung* solo puede fundamentarse como actividad y reflexión simultáneamente en la evolución diacrónica. Es por tanto, histórica. Y la historia, como espacio de acción diacrónico, sólo se lleva a cabo mediante actores que se autodeterminan reflexivamente, que constantemente se constituyen en formas nuevas y que a la vez son conscientes de estos procesos²².

Así pues, la *Bildung* es el proceso como lo producido, de manera que la cultura quedaría dentro de la *Bildung*. Así pues, la segunda génesis, como Herder llama a la cultura, es realmente la continuación de la apertura a la formación que implica la *Bildung*, o bien, la necesidad de que se desarrolle, la sensibilidad, la razón, la forma de actuar, las habilidades para actuar y pensar, vaya, todo en el ser humano. Un contra ejemplo que pone Herder son los niños que crecen con animales. Estos infantes han sido apartados de otros seres humanos para ser localizados posteriormente. El cuerpo de estos niños, su forma de pensar, la posición de sus miembros, la manera en la que actúan, están configurados de acuerdo con la manera de un animal. La alusión a estos casos le sirve a Herder para apoyar la idea de que en el ser humano todo debe ser desarrollado²³.

Completemos lo dicho con la interpretación de Heinz, para quien el concepto de cultura en Herder tiene dos aspectos generales: el primero de ellos es que la cultura para Herder no significa un proceso que se realiza sobre una naturaleza dada, sino que está en desarrollo continuo y total. Nos dice Heinz que, para nuestro autor, “todo en él [en el ser humano] es cultivable y requiere ser cultivado, de manera que ni el cuerpo, ni la sensibilidad y las fuerzas del alma son dadas y fijadas sólo por la naturaleza. El hombre no sólo es objeto del proceso cultural, él también es el sujeto

²⁰ Herder, J. G. (1959), *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, Buenos Aires, Losada, 1959, p. 262.

²¹ Kosellek, R. (2006). Sobre la estructura antropológica y semántica de *Bildung*. *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Trotta, p. 53.

²² *Ibid.*, p. 55.

²³ Herder, *Ideas para una filosofía de la Historia de la Humanidad, op. cit.*, p. 286.

de este proceso”²⁴. El segundo aspecto de la forma en la que Herder piensa la cultura, de acuerdo con Heinz es que éste “renuncia al concepto normativo de cultura de la ilustración en favor de una concepción que caracteriza la cultura como naturaleza del hombre en cuanto tal; y Herder fundamenta la idea de una pluralidad necesaria de culturas como un diseño de formación que precede a los individuos”²⁵.

En tanto que el ser humano es un ser en estado de desarrollo, pertenece a una cultura, de manera que hay una pluralidad de culturas que aparecen, se desarrollan y perecen a lo largo del tiempo de acuerdo con sus propios principios. La consecuencia de ello es que se suprime la dicotomía entre cultura y civilización en la que la primera se relaciona con grupos humanos atrasados, o bárbaros, frente a sociedades civilizadas; por el contrario, el ser humano, para ser tal, debe pasar por la cultura, en tanto que ésta sólo es posible en agrupaciones colectivas, entonces, si hay un grupo humano, hay cultura. No existen grupos humanos atrasados, ni primitivos, ni bárbaros. De forma simultánea, no hay superioridad del punto de vista “privilegiado” de la ciencia o la razón ilustrada. Una consecuencia de ello es que no existe el ser humano natural como substancia omniabarcante de la experiencia humana que trasciende la historia, de manera que los primeros principios que fundamentan lo real se desvanecen ante la omnímoda inmanencia de los hechos históricos.

Se opone aquí la noción del ser humano como entidad indeterminada, sin instintos, que se da a sí mismo una forma de pensar y un cuerpo a través de la cultura, a la concepción de ésta como la reprimenda sobre los instintos. La visión del ser humano como una unidad caótica y total es contraria a la noción de cultura como forma de domar los instintos. Nuevamente, no hay instintos humanos, es una contradicción en los términos. La cultura es darse “instintos”. El énfasis de Herder sobre la forma en la que el cuerpo humano criado por animales y el cuerpo humano formado con otros seres humanos es muestra de que Herder está pensando a la cultura como algo que instituye cuerpos, acciones, disposiciones, deseos, ideas, etc. en un mismo plano, el cuerpo humano²⁶.

Tenemos entonces que la cultura implica lo siguiente: 1) la necesidad de la formación total (psíquica y corporal) del ser humano; 2) que nada en el ser humano es dado, de manera que la forma que tome depende de la cultura en la que es formado; 3) que el cuerpo no es una materia que preexiste a la cultura, no está dada; 4) que la cultura no es la oposición a los instintos ni a la naturaleza, pues la naturaleza

²⁴ Heinz, M. (1999). Teorías de la cultura de la ilustración: Herder y Kant. *Ideas y Valores*, 109, p. 121.

²⁵ *Ibid.*, p. 122.

²⁶ Debemos evitar caer en la conclusión de que Herder estaría colocando el desarrollo cultural sobre las manifestaciones particulares de los cuerpos, desembocando en el racismo, como si existieran cuerpos adecuados para ciertas ideas. Nada más lejano a lo que Herder propone. Esto queda de manifiesto en este párrafo: “La palabra Raza

humana es en sí cultural; 5) entonces, no hay valores trascendentes a las prácticas que adopta un grupo humano.

5. Conclusiones

EN ESTE TEXTO HE EXPLORADO la teoría monista que Herder presenta en los ensayos, centrados estos en la relación entre el cuerpo y la mente, así como en la configuración de la experiencia humana. El alma y el cuerpo proceden de la misma substancia, Dios, quien se identifica con la naturaleza. Por ello, no son dos entidades distintas que se pongan en contacto por medio de un tercer elemento, sea la armonía preestablecida, sea un paralelismo, la intervención divina o los espíritus animales. Como tal, la distinción entre ambas es funcional, por lo que Herder estaría sosteniendo un dualismo de propiedades; pero no substancial. De esta revisión hemos concluido que el ser humano es una totalidad indivisible que puede funcionar en armonía o en contradicción disonante. En la última parte hemos visto como esto impacta en la noción de cultura para Herder. Lo primero es que el ser humano está abierto a formación o *Bildung* por carecer de determinaciones naturaleza o instintos. Por ello, la cultura no puede ser entendida como superación de la naturaleza o como algo que se instaura sobre una estructura ya dada, sea biológica o racional; sino que, como tal, todo debe pasar por la cultura, de manera que la totalidad humana es producto de lo que se transmite en una comunidad, y del encuentro de ésta con otras comunidades.

induce a pensar en una diversidad de origen que aquí no corresponde, o, por lo menos, comprende a las razas distintas en cada una de esas diferentes regiones o colores. Todo grupo étnico homogéneo es ya un pueblo, tiene su cultura nacional lo mismo que su idioma, aunque la zona donde habita le imprime unas veces un carácter propio, otras sólo una ligera modalidad peculiar, sin que lo uno y lo otro basten para destruir la conformación original y típica de una nación. Esta evolución se puede seguir hasta en las familias y sus transformaciones son imperceptibles como variables. En una palabra: no hay en la tierra cuatro o cinco razas, ni variedades exclusivas.” Herder, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, op. cit., 1959, p.195.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Blake, W. (2005). El matrimonio entre el cielo y el infierno. *Antología bilingüe*. Alianza Editorial, 2005, p. 133.
- Caracciolo Trejo, E. (2005). Notas aclaratorias. Blake, W. *Antología bilingüe*. Alianza Editorial, p. 259.
- Descartes, R. (2008). *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*. Universidad Nacional de Colombia.
- Echeverría, B. (2001). *Definición de la cultura*. Editorial Ítaca.
- Forster, M. N. (2012). Introduction. *Herder: Philosophical writings* (pp. VII-XXXV). Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139164634>
- Forster, M. (2018). Philosophy of Mind. *Herder's Philosophy* (pp.177-191). Oxford University Press.
- Forster, M. (2018). *Herder's Philosophy*. Nueva York, Oxford University Press.
- Herder, J. G. (1940). *God, some conversations*. Nueva York, Ve
- Herder, J. G. (1959). *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. Losada.
- Herder, J. G. (2012a). On cognition and sensation, the two main forces of the human soul (1775) [preface]. *Herder: Philosophical Writings* (pp. 178-186). Cambridge University Press. doi: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139164634>.
- Herder, J. G. (2012b). On the cognition and sensation of the human soul (1778). *Herder: Philosophical Writings* (pp. 187-246). Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139164634>.
- Heinz, M. (1999). Teorías de la cultura de la ilustración: Herder y Kant. *Ideas y Valores*, 109, pp. 119-134.
- Kosellek, R. (2006). Sobre la estructura antropológica y semántica de Bildung. *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social* (pp. 49-94). Trotta.

Martínez-Freire, P. F. (2010). La naturaleza representacional de la mente según Leibniz. *Leibniz en la filosofía y la ciencia modernas* (pp. 247-264). Comares.

Solé, M. J. (2011). *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito*. Editorial Brujas.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.29.009>
Bajo Palabra. II Época. N°29. Pgs: 181-198

