

# Escuchar el lenguaje de la luz: Herder y la imaginación

**Dra. M.ª del Rocío Yescas.** Seminario Kant y la Filosofía Clásica Alemana del Instituto de Investigaciones Filosóficas (IIF-s) (UNAM)

Recibido 23/02/2022

## Resumen

Los principios filosóficos que constituyen el pensamiento de Johann Gottfried Herder (1744-1803), se encuentran en la filosofía de Spinoza y Leibniz, como la nueva *Herder-Forschung* lo ha establecido. Las ideas de ambos filósofos racionalistas juegan un papel determinante en el tratado *Sobre el conocer y el sentir del alma humana* (1778), considerada su obra filosófica más importante. Con su reinterpretación de la *Monadologie*, Herder lleva a cabo una inflexión: de la ontología de la sustancia a una ontología de la fuerza orgánica donde la corporeidad es integrada a una perspectiva monista (neoespinosista). Los alcances de esta transformación se manifiestan en su teoría del alma (*Seelenlehre*), una concepción vitalista y organicista que promueve una psicología contraria a la visión reduccionista de la tradición racionalista. En este artículo mostramos que la imaginación es la noción clave en la explicación herderiana de la unión del alma con el cuerpo. Esta disposición tiene además una importancia esencial en la propuesta de psicología cognitiva que se infiere de su teoría del alma. ¿Cuáles son las implicaciones de la tesis herderiana según la cual la imaginación se desarrolla genética e históricamente por el sentido del oído? Él anuncia así un *epistemic turn*: de la imaginación visual a la imaginación acroamática.

**Palabras clave:** imaginación, teoría del alma, psicología, Leibniz, Spinoza, Herder.

## Abstract

### Hear The Language of The Light: Herder and The Imagination

The philosophical principles of J. G. Herder (1744-1803), as the recent *Herder-Forschung* point out, are in the philosophy of Leibniz and Spinoza. The main ideas of the rationalist philosophers play a fundamental role in his essay *On the Cognition and Sensation of the Human Soul* (1778). In addition, this work is considered his philosophical *chef d'Œuvre*. With Herder's creative reinterpretation of the *Monadology*, he turned the ontology of substance into an ontology of force (*Kraft*), where the corporeality is integrated into a (neo-Spinosist) monism. The implications of this *ontological turn* are identified in his theory of mind (*Seelenlehre*), which is a vitalistic and organicist perspective that promotes a psychology against the reductionist vision of the rationalist tradition. In this article, I will show that the imagination is the concept key in the explanation of the relationship between the soul and corps in Herder's account. The imagination furthermore plays an important role in his cognitive psychology. Which are the consequences of the Herder's position on imagination, *i.e.*, the argument on the historic-genetic development of the imagination from the hearing? The German philosopher, I suggest, thereby proposes an *epistemic turn*: from the visual imagination to the acroamatic—auditory—imagination.

**Key words:** Imagination, Psychology, Philosophy of the mind, Leibniz, Spinoza, Herder.



## Escuchar el lenguaje de la luz: Herder y la imaginación

**Dra. M.ª del Rocío Yescas.** Seminario Kant y la Filosofía Clásica Alemana del Instituto de Investigaciones Filosóficas (IIF-s) (UNAM)

Recibido 23/02/2022

### § Introducción

...pues como dice Berkeley, la luz es el lenguaje de Dios, que en miles de figuras y colores nuestro sentido más fino sólo es capaz de deletrear continuamente [...]. El hombre terrestre es todavía un discípulo del oído, solo mediante el cual aprende a entender poco a poco el lenguaje de la luz.

J. G. Herder

Johann Gottfried Herder emplea diferentes términos filosóficos para referirse a la imaginación: *Phantasie*, *sensorium commune*, *Einbildung*, *Einbildungskraft*, *Dichtungsmögen*. Esta pluralidad semántica revela la complejidad del tema en el contexto filosófico del siglo de la Ilustración. Considero que son varios los eventos que hay que tener presentes para dar cuenta de este hecho y que nos ayudarán, al mismo tiempo, en el análisis de su ensayo redactado en tres versiones diferentes, aunque sólo fue publicada en su tiempo la última, a saber, *Sobre el conocer y el sentir del alma humana* (*Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*, 1778).

El primero suceso es la revaluación positiva de la imaginación que la filosofía empirista y sensualista lleva a cabo. Tanto el empirismo inglés como el sensualismo francés la consideran una facultad importante para el conocimiento. En particular, Condillac y Diderot la relacionan con cuestiones del lenguaje, el conocimiento, y la poética (Morin, 1987: 155-159). Por otro lado, en la *Aufklärung*, Alexander Baumgarten inaugura la estética como «*scientia cognitiones sensitivae*», su revaluación de la sensibilidad fue esencial para la reflexión estética de Herder (Nuzzo, 2006: 579). En la psicología empírica de Baumgarten aparecen ya caracterizaciones de la imaginación como: *Phantasie*, *Einbildung*, *Einbildungskraft* y *Dichtungsmögen*. A ella se asocia también los términos *ingenium* como *Witz* y *Scharfsinnigkeit* (Solms, 1990: 97). Finalmente, en la segunda mitad del siglo XVIII nace un campo de investigación antropológico-filosófico que se nutre de los descubrimientos científicos en el campo de la medicina.

En especial con las obras de Albrecht von Haller (1708-1777), que describen sus hallazgos en el ámbito de la fisiología, a saber, el fenómeno de la irritabilidad y la sensibilidad (Dürbeck, 1998: 154). Herder reintegra a su pensamiento antropológico estas nociones de una manera original y «poética», como se puede contrastar en su ensayo de 1778 (Goldstein, 2014: 281 y Buchenau, 2017: 78). Los descubrimientos del médico y poeta fueron una fuente de inspiración para la creación literaria en el movimiento alemán denominado *Empfindsamkeit*.

Justamente, las transformaciones de la cultura occidental impulsadas por los nuevos conocimientos se reflejan en las diferentes y contradictorias ideas sobre la naturaleza y funciones de la imaginación durante la mayor parte del siglo XVIII (Rioux-Beaulne, 2009: 484). A esto se añade que no hay una coherencia, por parte de los filósofos, en el uso de los términos que emplean para designar esta disposición humana. De acuerdo con Ulrike Zeuch, en el siglo XVII los términos *sensus communis*, imaginación y *sensorium commune* son considerados idénticos (Zeuch, 2002: 168). En la filosofía alemana de la *Schulphilosophie*, los términos *Einbildungskraft* y *Phantasie* son empleados indistintamente por los críticos literarios y filósofos (Dürbeck, 1998: 1).

Herder desarrolla un apartado dedicado a la imaginación en su obra capital *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad (Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 1784-1791)* y donde afirma:

En general la fantasía [*Phantasie*], es la menos explorada y tal vez la menos explorable de todas las fuerzas del alma; puesto que se enlaza con toda la estructura corpórea, y particularmente con el cerebro y los nervios, como demuestran tantas enfermedades sorprendentes, parece que no sólo es el vínculo y enlace de todas las facultades sensibles del alma, sino también el punto de contacto [*Knote*] entre espíritu y cuerpo, algo así como la flor y nata de toda la organización sensitiva para el uso ulterior de las facultades del pensamiento. [Herder, 1959: 231]<sup>1</sup>

En este pasaje Herder subraya que la imaginación es el «nudo» (*Knote*) que une el cuerpo y el alma, un principio que ya se encuentra en Aristóteles y en la medicina antigua. Debido a su identificación con el cuerpo ha sido soslayada por la filosofía,

---

<sup>1</sup> Modifico ligeramente la traducción. En Herder, *Werke*, (1987: 274).

pocos son los pensadores que reflexionan sobre la corporeidad<sup>2</sup>. Este papel de «mediadora» entre el espíritu y la materia, es lo que investiga la antropología, el «*commercium mentis et corporis*» en el marco de la Ilustración temprana (Dürbeck, 1998: 116). Como otros pensadores de su época, Herder comparte la tesis según la cual las enfermedades psíquicas están relacionadas con la imaginación, idea que se apoya en una concepción vitalista y organicista de la relación alma-cuerpo. Contrariamente a la visión negativa sobre este fenómeno, fuente del gran descrédito de la imaginación, el pensador alemán considera que gracias a dichas enfermedades se puede investigar de qué manera el ser humano reúne las sensaciones, realiza conexiones de las percepciones, forma y produce sus ideas (Herder, 1982: 175 y 1959: 116). En otras palabras, dichos fenómenos revelan el proceso de formación de los conceptos, ya que este es un hecho invisible e indivisible que sólo puede comprenderse por sus efectos, a saber, las ideas mismas y el lenguaje que las expresa (Herder, 1959: 98). Por ello, es quizá la disposición más importante, debido a su papel de enlazar y unir la sensibilidad, necesaria para el desarrollo de las capacidades que crean el pensamiento. Así pues, con la noción de imaginación, Herder quiere dar cuenta de procesos fisiológicos y psicológicos. Igualmente, resalta el rol esencial de esta disposición en el esclarecimiento del origen del lenguaje, en la antropología y filosofía de la cultura, e incluso en el ámbito de la hermenéutica (Foster, 2019: 175-189). Las reflexiones de nuestro autor se encuentran entre la investigación científica sobre la naturaleza de la imaginación y una reflexión antropológica y psicológica sobre sus diferentes funciones. Se puede resumir el proyecto herderiano con la expresión: «La imaginación [*Einbildungskraft*] humana es en todas partes orgánica y climática, sin embargo, siempre es acompañada por la tradición» (Herder, 1959: 225-231). En este plan se encuentra, por ejemplo, su investigación sobre los cantos populares (*Volkslied*), su objetivo es crear una «geografía del alma poética» (*Geographie der dichtenden Seele*). A partir de sus reflexiones sobre las narraciones, Herder considera la concepción acroamática en la formación de la imaginación: «La mayoría de las fantasías de los

---

<sup>2</sup> Recordemos, por ejemplo, que N. Malebranche considera a la imaginación fuente de transmisión del «pecado original», el filósofo francés es visto como el mayor enemigo de la imaginación, aunque sus ideas también contienen aspectos importantes en la transición hacia una nueva perspectiva en los albores del siglo XVIII. Cf. Becq (1984: 122-123).

pueblos son producto del oído y del oído que las oyó narrar» (*sind die meisten Phantasien der Völker Töchter des Ohrs und der Erzählung*) (ib.: 229).

De este modo, Cassirer y Gadamer sostienen que Herder debe ser considerado como el fundador de la antropología. El alumno y crítico de Kant, configuró la nueva disciplina en relaciones complejas e íntimas con la filosofía del lenguaje, teoría del arte, la hermenéutica y filosofía de la historia. Por ello, su pensamiento filosófico es un programa teórico completo, el *giro antropológico* que lleva acabo es su punto de partida para la *metacrítica* de la razón y la transformación del discurso filosófico (Gadamer, 1942: 9 y Cassirer, 1982: 26-29).

En las páginas que siguen me limito a analizar el ensayo de 1778, aunque recurro también a la versión de 1774 y 1775, para determinar de qué manera Herder, reinterpretando el monismo de Spinoza y la *Monadologie*, quiere dar a la imaginación una legitimidad filosófica. En esta obra, la imaginación es considerada en las tres dimensiones resumidas en el párrafo citado de sus *Ideas*: fuerza intermediaria entre espíritu y materia, instancia de unidad y «fuerza del alma». En la primera parte, presento la teoría del alma que Herder elabora integrando los principios señalados. En segundo término, caracterizo su propuesta psicológica, la cual es una continuación de su perspectiva vitalista y organicista del alma humana. Finalmente, deduzco las implicaciones del giro epistémico anunciado en obras anteriores: de la imaginación visual a la imaginación auditiva. En esta parte, retomo algunos pasajes de dos escritos redactados antes de 1774: *Silvas críticas*, (*Kritische Wälder. Viertes kritisches Wäldchen*, 1769) y *Ensayo sobre el origen del lenguaje* (*Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, 1772), en las que su autor comienza su crítica al «*Visualism*» (Schneider, 1996: 53) que prevaleció en la tradición filosófica occidental.

## § 1. Teoría del alma e imaginación: de la *mónada* a la fuerza orgánica

*La afirmación leibniziana de que el alma es un espejo del universo encierra tal vez una verdad más profunda que la que suele extraerse. Porque también parece que se ocultan en el alma las fuerzas de un universo y que sólo necesita una organización o una serie de organizaciones para poder ponerlas en actividad y ejercicio.*

J. G. Herder

Como la mayoría de las obras herderianas, el ensayo *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* (1774, 1775, 1778)<sup>3</sup>, es un escrito que responde, crítica y polémicamente, a otros textos publicados. En este caso se trata de dar respuesta a una pregunta de la Berliner Akademie<sup>4</sup>. El tratado se presenta como una crítica al dualismo metafísico y la psicología de la *Schulphilosophie*, una perspectiva reduccionista e intelectualista de las capacidades humanas (*Seelenkräfte*) (Clark, 1955: 218). Principalmente, Herder se opone a la posición de J. G. Sulzer, quien afirma que el alma posee sólo dos «facultades» independientes entre sí: el conocer y el sentir. J. N. Tetens la hereda e I. Kant la acepta con la formulación de la doctrina de las tres facultades humanas de donde tiene su origen (Heinz, 1994: 110-112).

Como observa Clark, los términos clave en la obra de Herder, en contraste con las obras de psicología de la Ilustración inglesa o francesa, es la noción de energía y fuerza. Esta noción (*Kraft*) es esencial en su pensamiento y la que «unifica» su obra (Gaier, 2003: 34), en efecto, el pensador alemán la emplea en diferentes ámbitos del saber: la teología, la filosofía, la estética y filosofía de la historia. Con este concepto quiere rebasar todo dualismo: espíritu-materia, cuerpo-alma, sujeto-objeto (Nisbet, 1970: 9). El principio leibniziano «la ley de la continuidad de la naturaleza» y la analogía, metodología que engloba diversos aspectos en su obra (Irmscher: 2009 y Clark, 1955: 222), constituyen las premisas fundamentales de su ensayo.

En *Vom Erkennen und Empfinden*, Herder investiga la relación entre el alma y la corporeidad, problema que él considera prioritario si se quiere responder a la pregunta sobre la relación e influencia entre el sentir y el conocer. En las tres versiones critica el dualismo metafísico, afirma que éste no es sino «especulación» y «misticismo». Agrega que la negación de la corporeidad es una forma de idolatría, ya que los filósofos adoran imágenes sin contenido, es decir, palabras abstractas o «vacías» de la metafísica (*Werke* II, p. 663). En esta dirección, su obra se inscribe en el contexto de la filosofía de Leibniz y la nueva epistemología inaugurada sobre la base de la «*cognitio sensible*» (*sinnliche Erkenntnis*) (Sauder: 2016). Especialmente, el punto de partida de Herder es la *cognitio*

<sup>3</sup> Citamos según la edición de Proß: Johann Gottfried Herder, *Werke. Herder und die Anthropologie der Aufklärung*, Band II, ed. Wolfgang Proß, München/Wien, Carl Hanser Verlag, 1987.

<sup>4</sup> Las preguntas de la Academia son tres, las resumo: 1) ¿cuáles son las «determinaciones» de las dos facultades que posee el alma: el sentir y el conocer?; 2) ¿Cuál es su dependencia e influencia recíproca?; 3) ¿De qué manera el genio y carácter del hombre depende de la vivacidad de una o de la otra? (*Werke*, II p. 587).

*obscura* (Adler: 1988), la cual constituye todas las «*passions de l'âme*», es decir, todas las percepciones, afectos, sentimientos y pasiones. El término sensación (*Empfindung*) en Herder puede incluir no solamente la percepción de los sentidos, sino también la dimensión afectiva (Sauder, 2016: 140). Ya que la causa de esta «oscuridad» es, como afirma Descartes, «*l'étroite alliance de l'âme avec le corps*» (la estrecha alianza del alma con el cuerpo)<sup>5</sup> es necesario, afirma Herder, elaborar una explicación de su relación recíproca.

En la primera versión que lleva el título *Sobre el conocer y sentir en el alma humana* (*Übers Erkennen und Empfinden in der menschlichen Seele*, 1774), Herder está muy cerca de la metafísica de Leibniz y su lenguaje:

El alma humana como ser limitado no posee ninguna fuerza infinita para conocer el universo y no puede comprenderlo en sus primeras causas. Así que el creador la ha unido a la materia orgánica, mediante la cual ella se conoce y forma el universo en analogía con él. Pues el cuerpo es una analogía (*Analogon*) de sus fuerzas y un compendio, un símbolo, un espejo representativo del universo para ella [*à la portée d'elle*]. [*Werke* II: 556]<sup>6</sup>

En estas líneas, nuestro autor sistematiza los principios filosóficos de su teoría del alma humana: ella es un ser limitado o finito, por esta razón está unida a un cuerpo, a través de este puede sentir, conocer y representar el universo (Leibniz, 1962: § 48). En su *Monadologie*, Leibniz define la mónada como «un espejo viviente y perpetuo del universo» (*un miroir vivant perpétuelle de l'univers*) (*ib.*: § 56 y § 78). Ella es capaz de representar el universo «*en représentant ce corps qui lui appartient d'une manière particulier*» (*ib.*: § 62). Sin embargo, en la versión de 1775 y 1778, Herder expresa su desacuerdo con el autor del «*Monadenpoems*» (*Werke* II: 672), de ahí que esta obra sea de enorme importancia, representa, como Dreike señala, un alejamiento respecto a Leibniz y una preparación de *Ideas* (Dreike, 1973: 74). Ciertamente, el teólogo alemán quiere franquear la concepción «esencialista» del concepto de fuerza a una que pueda explicar el devenir de la existencia, la corporeidad, la naturaleza, la conexión de todas las fuerzas y el desarrollo de estas (*ib.*). Dicho de otra manera, es un primer esbozo del «panteísmo estético», una perspectiva que Herder desarrollará con la lectura de

<sup>5</sup> René Descartes, *Les passions de l'âme*, art. 28 (2010).

<sup>6</sup> En francés en el texto, la traducción es nuestra.



Shaftesbury, Spinoza y las investigaciones de Goethe (Dilthey, 1945: 358). Se trata igualmente de pensar «analógicamente» el sentido histórico que traduce el «*Sinn für Kraft*» (el sentido de la fuerza) (Gadamer, 1942: 10).

De acuerdo con Leibniz el alma es «*vis viva*» y «*Vorstellungskraft*», ella está en «harmonía» con el cuerpo. Herder considera que esta definición, una mónada con autonomía y espontaneidad, no es compatible con la doctrina de la «harmonía preestablecida». En otros términos, acepta la definición del alma y retoma la teoría del organismo (*Organismuslehre*)<sup>7</sup>, la que permite considerar al ser humano en relación con los procesos de la vida. No obstante, rechaza la «influencia ideal»<sup>8</sup> del alma sobre el cuerpo o entre dos mónadas.

Incluso Leibniz intenta explicar el movimiento como la manifestación de un *estado interno* del que no tenemos conocimiento, pero del que podría haber representación, porque no nos es conocido otro estado interior [*innern Zustände*]. ¿Cómo? ¿Si el alma es fuerza profundísima y activa, cómo no puede actuar en el estado interno de sus fuerzas y substancias de su cuerpo que le es connatural? [...]<sup>9</sup> [*Werke II: 673*]

De ahí que Herder afirme que la «harmonía preestablecida» es una explicación insatisfactoria para elucidar la unión alma-cuerpo; rechaza que el cuerpo sea «*matière et figure*», términos leibnizianos, y afirma que el cuerpo es también una fuerza que está sometida a las fuerzas de atracción y repulsión, entre las dos fuerzas hay una interacción recíproca<sup>10</sup>. Como lo desarrollará en sus *Ideas*, el pensador alemán expone que existen múltiples fuerzas en la creación, aunque todas son «expresiones», en sentido de Spinoza, de la *fuerza única divina*<sup>11</sup>, estas fuerzas son desconocidas para

<sup>7</sup> Según Mahnke, Leibniz creó la noción moderna de energía y denomina el ámbito físico y psíquico con el mismo término. V Dietrich Mahnke, «Le concept scientifique de l'individualité universelle selon Leibniz», en *Philosophie: Revue trimestrielle*, n.º 39. 1993, p. 163.

<sup>8</sup> «*Mais dans les substances simples n'est qu'une influence idéale d'une monade sur l'autre*», (Leibniz, 1962: § 51).

<sup>9</sup> Las cursivas son de Herder.

<sup>10</sup> Heinz interpreta que Herder une los principios de Leibniz con los de la ciencia natural de Kant para la explicación de la relación del alma con el cuerpo, v. Heinz (1994: 97-115).

<sup>11</sup> J. G. Herder, *Gott. Einige Gespräche. Spinoza Gespräche* (1787), (*Werke II: 810*).

nosotros y sólo podemos saber de ellas por sus efectos (*Wirkungen*)<sup>12</sup>. En la versión de 1778 expresa:

Nada está separado en la Naturaleza, todo sucede en todo y en cada uno de los seres según transiciones imperceptibles, lo que es la vida en la creación, lo es igualmente en todas las formas, figuras, canales, solamente un espíritu único [*Ein Geist*], una única flama [*Werke II: 672*].

Al incorporar los conocimientos de las ciencias de su época, Herder quiere inferir, gracias a la analogía con las leyes que rigen el universo, «una gran analogía de la naturaleza» (*Werke II: 607*), una perspectiva monista y vitalista que integre la corporeidad para rebasar, de este modo, la explicación idealista y mecanicista de la interacción alma-cuerpo.

Ya desde la versión de 1775, Herder se sirve de los términos de la física, la biología, la fisiología, de los descubrimientos del magnetismo y electricidad. Mientras que los conceptos de fuerza, atracción y repulsión explican los fenómenos que se pueden observar, los términos excitación o irritabilidad (*Reiz*), pulsión- estímulo, instinto vital, (*Trieb*), elasticidad y sensibilidad, pueden hacer manifiesta la condición interna del alma y cómo se relaciona con el cuerpo. Aquí, la analogía es igualmente el método que puede revelar de qué manera actúa el mundo externo en el interno: «La marcha de la analogía» y «la analogía con el hombre» (*Werke II: 665 y 671*). El cuerpo es, pues, una fuerza «orgánica», así como el alma, toda fuerza actúa en la naturaleza por medio de un órgano al que está unida.

El alma se siente en todas las fuerzas vivas de su cuerpo, el cual está organizado de miles y diferentes maneras: su capacidad de conocer y querer son sólo un resultado, un agregado de esta conexión producida por la atracción y repulsión sobre este cuerpo pleno de sensaciones [*Empfindungen*], pleno de excitaciones [*Reize*], solamente de esta manera ella está *presente* en el universo [...]. [*Werke II: 584*]<sup>13</sup>

En contraste con la postura idealista de Leibniz, Herder afirma que el cuerpo y el alma actúan en íntima armonía *realmente*: «son realmente interdependientes y están

<sup>12</sup> «La Naturaleza completa no es sino el Dios omnipresente [*allwirkende*]» (*Werke II: 568*). Dreike, (1973: 76).

<sup>13</sup> Las cursivas son de Herder.

articulados entre sí» (*Werke* II: 563). Igualmente escribe en *Ideas*: «cuando vemos actuar una fuerza, esta actúa en todo caso en un órgano y en él armónicamente [...]»<sup>14</sup> En consecuencia, el alma y el cuerpo son una fuerza orgánica que se diferencian según su grado de organización. En su explicación, Herder recurre de nuevo a Leibniz y la «ley de continuidad de la naturaleza»: «ella (el alma) que tanto ascendió por encima de todas las capacidades de organizaciones inferiores [...] que gobierna miles de fuerzas orgánicas de mi cuerpo [...]» (Herder, 1959: 132). Con el concepto de *fuerza orgánica*, Herder supera el dualismo de la sustancia y también el idealismo que reduce el cuerpo al alma, ya que las fuerzas orgánicas actúan y operan concretamente tanto en el plano material como en el espiritual. De ahí que el pensador alemán problematice la diferencia entre lo *material* e *inmaterial* o entre *espiritual* e *inmaterial*. Dirigiéndose a los materialistas franceses como Diderot, Herder escribe:

No sé qué significa material o inmaterial, pero no creo que la naturaleza haya construido muros de hierro entre ambos, porque yo no los veo por ninguna parte, y no puedo, ciertamente, suponer que se encuentren en la naturaleza que, por el contrario, todo ha unido íntima y continuamente. [*Werke* II: 687].

En su escrito, Herder no utiliza el término sustancia para caracterizar el alma, sino el de *Kraft*, *Seele* o *Wesen*. De esta manera, formula su concepción del ser humano, el cual ya no está investido de una distinción metafísica, sino que es parte de la naturaleza orgánica. De esta, deduce su perspectiva holista: «El hombre interno, con todas sus fuerzas oscuras, excitaciones e instintos *es uno*» (*Werke* II: 673).

¿Qué significa esta perspectiva para la revalorización de la imaginación? Si el cuerpo humano es considerado como «fuerza orgánica» y «fuerza espiritual», de igual manera que el alma<sup>15</sup>, la imaginación, identificada con el cuerpo por la tradición filosófica, gana, en consecuencia, una legitimidad porque ya no es posible sostener un dualismo espíritu/materia, cuerpo/alma. En la versión de 1778, Herder define la corporeidad como un «reino de fuerzas invisibles interiores» (*Werke* II: 687) y escribe:

<sup>14</sup> ¿Cómo podrían actuar conjuntamente e íntima armonía dos entes que, totalmente heterogéneos, fueran esencialmente opuestos? V. Herder (1959: 132-133).

<sup>15</sup> Beiser (1987: 128) escribe: «According to Herder's vitalism the mind is neither a machine nor a ghost, but a living organism. To explain the mind is not to subsume it under causal laws, but to know the ends for which it acts and the whole of which it is a part».

El conjunto de las experiencias atestigua que todo está pleno de excitación y de vida, puesto que estas, de una manera milagrosa forman una unidad en nosotros; un alma humana (*antrôpos psychikos*) a la que todos los miembros e impulsos obedecen voluntariamente, precisamente esta unidad convergente y animada en nosotros se llama imaginación [*Einbildung*], únicamente si consideramos el verdadero alcance esta palabra. [*Werke* II: 686].

Es interesante notar que Herder emplea aquí el término *Einbildung*, traducido por «imaginación»<sup>16</sup>. El contexto de este pasaje es la explicación de la «formación» del embrión y la «influencia» de la madre en el feto, recurre a esta analogía para ilustrar la «formación» del alma humana en esa unidad convergente y la relación orgánica con el cuerpo. Este concepto tiene su origen en la tradición alemana de la *Bildung*<sup>17</sup>, en la imaginación comienza la «formación» de la vida orgánica y espiritual: «hemos sido formados, dice el cántico de la sabiduría oriental, en el seno de la madre que nos dio la vida, como en el centro [*Mittelpunkt*] de la tierra, donde todos los influjos e impresiones afluyen [...]» (*Werke* II: 686). Esta es la connotación que Herder quiere dar al término *Einbildung*: formar (*bilden*) en el centro o en medio (*Mitte*) de la interioridad.

En la continuación de su explicación, nuestro autor caracteriza a la imaginación como un «mar de sensibilidad interior» (*Einbildungskraft, oder wie wir dies Meer innerer Sinnlichkeit nennen wollen*). En términos de fisiología, él retoma las investigaciones del médico y filósofo J. G. Krüger (1717-1759), quien en su obra *Experimental-Seelenlehre* de 1756, desarrolla un modelo monista y animista de la relación alma-cuerpo donde la imaginación depende de la «calidad» o condición de los nervios que ponen en movimiento a la imaginación, y esta a su vez, todo el cuerpo (Dürbeck, 1998: 124). Herder integra esta idea en su escrito; en la imaginación, afirma, *afluyen* todas las impresiones de los sentidos, los cuales son unificados y *conducidos* por la «estructura nerviosa»; en este *mar* también *nadan* y *bullen* los pensamientos (*Gedanken*), sensaciones (*Empfindungen*) e impulsos (*Triebe*). Es el sistema nervioso quien *conecta* el mundo exterior con el interior, a través de los sentidos (sentimos sólo lo que nuestro sistema nervioso nos da), así también enlaza el *corazón* con la *cabeza*, el pensamiento con la voluntad (*Werke* II: 684).

<sup>16</sup> Hay una traducción inglesa de la versión de 1778 donde traducen igualmente este término por *imaginación* (Herder, 2004: 207).

<sup>17</sup> Esta tradición remonta a Paracelso y Jacob Böhme, pasando por Eckhart, se encuentra en Leibniz y su idea de la actividad interna de la mónada. Cf. Lichtenstein (1966: 10).

Igual que Krüger, el pensador alemán emplea metáforas biológicas para ejemplificar la unidad del alma con el cuerpo, esta unidad orgánica es la fuente de fenómenos como los sueños, visiones, enfermedades. Principio antropológico de gran importancia para la psicología de Herder, la versión de 1778 incluye estos elementos y lleva justamente este subtítulo: *Sobre el conocer y sentir del alma humana. Observaciones y sueños (Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele. Bemerkungen und Träumen, 1778)*. Lo que justifica que su psicología sea una crítica de la perspectiva puramente intelectualista de las «operaciones» de las capacidades humanas. La propuesta herderiana incluye toda la parte «inconsciente» del ser humano como los sueños, en *Ideas*, su autor afirma que estos fueron las «musas» de la poesía y todo el mundo imaginario del ser humano en su edad infantil (Herder, 1959: 232). La intención de Herder es, pues, establecer una analogía<sup>18</sup> entre la fisiología y la psicología, su objetivo es elaborar una explicación paralela de la actividad del alma con las nociones asociadas a la vida orgánica como irritabilidad y sensibilidad:

En mi humilde opinión, ninguna psicología es posible que no sea en cada paso una determinada fisiología. La obra fisiológica de Haller se eleva a la psicología y se anima con el espíritu como la estatua de Pigmalión —sólo en esta medida podemos decir algo sobre el pensar y el sentir. [*Werke* II: 675]

Herder hace un uso no ortodoxo de estas nociones, aunque no retome las distinciones realizadas por el médico suizo (Goldstein, 2014: 281 y Buchenau, 2013: 12), el concepto de irritabilidad (*Reiz*) es esencial en su perspectiva: «Debemos empezar de esta profundidad obscura y raíz de la sensación: pues sin raíz no crece ningún árbol, sin irritabilidad no habría ninguna sensación» (*Werke* II: 591). En otros términos, el pensador alemán quiere elucidar la unión del sentir con el conocer desde el alma *encarnada* dado que «esta es su condición, ahí radica la relación íntima de su fuerza para conocer y gozar, para sentir y anhelar» (*Werke* II: 547). En su reflexión sobre la corporeidad y la imaginación, podemos también encontrar ecos de Spinoza, al que cita en su ensayo para apoyar su monismo y defender la unidad del conocer con la

---

<sup>18</sup> La función de la analogía en el pensamiento de Herder engloba varios ámbitos: físico-cosmológico, histórico-genético, epistemológico, metodológico, estético-poético, retórico-argumentativo. Cf. Irmischer (2009: 210-225).

voluntad, esta unión hace posible la conexión del conocer con el amor. Esta última la encuentra Herder en el pensamiento de Spinoza (*Werke* II: 696)<sup>19</sup>. El camino que el alma transita para *comprender* la luz de Dios, empieza por esa *oscuridad* que Herder llama «*Grund der Seele*» (fondo oscuro del alma) como Baumgarten, de forma gradual y continua el alma podrá llegar a comprender cómo Dios ha *unido* todo en la naturaleza (*Werke* II: 693-94).

## § 2. Una propuesta de psicología *cognitiva*

Homero y Sófocles, Dante, Shakespeare, y Klopstock han ofrecido más materia a la psicología y al conocimiento del alma humana que todos los Aristóteles y Leibniz de todos los tiempos y pueblos.

J. G. Herder

Leibniz inscribe la imaginación en la teoría de la sustancia y en la dicotomía de la pasividad de la percepción y la actividad del entendimiento. En dirección contraria a los racionalistas, no descalifica a la imaginación. Al contrario, las investigaciones contemporáneas muestran que esta tiene una importancia esencial en sus ideas sobre la física y la geometría (Tropper, 2019: 25-36). Es importante señalar que la imaginación tiene un papel central en su teoría de la expresión, en la que Leibniz reconoce cualidades en esta disposición que se encuentran en Herder, como lo veremos, a saber, instancia de unidad y capacidad de síntesis (Oliveri, 2021: 55).

Baumgarten retoma la definición leibniziana del alma como «*Vorstellungskraft*», en su *Metafísica* agrega que las relaciones con el exterior y los cambios internos de la mónada radican en su fuerza de representación (1983: § 506-511 y § 131). Tanto Herder como Baumgarten integran a su reflexión la «*cognitio obscura*», con ello quieren revalorar a la sensibilidad y dotar a la experiencia estética sus propios principios de valoración (Nuzzo, 2006: 577). En los párrafos 511 y 514, Baumgarten emplea el término *Grund der Seele*, este «fondo del alma» es el que contiene todas las representaciones oscuras (el dominio de la oscuridad) y lo diferencia del dominio de las representaciones claras (el dominio de la claridad) o de la luz (*Des Lichtes*). El fundador de la estética integra el principio de *fuerza representativa* en el ámbito de la

---

<sup>19</sup> Como señala Renz, la imaginación tiene un papel central en la psicología de Spinoza y en la idea de *amor intelectual de Dios* aunque Spinoza hable de «amor intelectual». Cf. Renz (2019: 10).

psicología y en términos de teoría del conocimiento (Solms, 1990: 43-45 y Nuzzo, 2006: 579). En el contexto de su reflexión, la estética es parte de la psicología empírica y esta es parte de la metafísica. Dicho de otra manera, Baumgarten permanece en los conceptos metodológicos del racionalismo; la psicología empírica reposa en la jerarquía axiológica de las facultades *inferiores* en oposición a las facultades *superiores*, que es el ámbito de los conceptos claros. Esta separación obedece a la clasificación que Leibniz realiza en su escrito *Meditationes. De Cognitione, Veritate et Ideis*<sup>20</sup>. Ya desde su primer escrito, *Reflexiones filosóficas en torno al poema* (1735), Baumgarten realiza esta distinción: «Puesto que la psicología da firmes principios, ninguno de nosotros duda que puede darse *como una ciencia que guía la facultad cognoscitiva inferior o bien como una ciencia en torno al objeto del conocimiento sensible*» (1999: § CXV)<sup>21</sup>.

La imaginación es parte de las facultades inferiores, considerada esencialmente como una facultad asociativa. En el capítulo sobre la imaginación en *Metaphysik*, Baumgarten distingue, por una parte, la *Einbildung*: «la representación del estado pasado del mundo que es un *phantasma, imaginatio, visio, visium*» (1999: § 557). Por otro lado, utiliza *Einbildungskraft* y *Phantasie* de manera idéntica, se trata de la capacidad de hacer «asociaciones», las que considera una «ley de asociación de ideas» (1999: § 560). En la caracterización de la imaginación como *Phantasie*, encontramos una continuidad con la tradición inaugurada por Aristóteles: 1) existe una correlación íntima entre la sensación y la imagen como *phantasme*; 2) la imaginación no es posible sin la memoria, la *Phantasie* reproduce solamente la sensación dada, ella está totalmente unida a la percepción pasada, podemos decir que ella es «reproductiva» (1999: § 561). Sin embargo, Baumgarten diferencia, en el § 589, la *Dichtungsmögen* cuya actividad es «reunir varias cosas en una unidad» (1999: 191-192). Se puede inferir que, según esta definición, la imaginación inventiva o poética se distingue de la *Phantasie* porque ella crea una unidad, es decir, que es productiva. A decir verdad, la *Dichtungsmögen* o «*facultas fingendi*» es la facultad del *ingenium*, la cual forma parte importante de la retórica antigua y de la tradición humanista. En esta tradición el *ingenium* es definido como la capacidad: «de llevar a la unidad lo que está separado y diverso» (Grassi, 1970:

---

<sup>20</sup> «Un conocimiento es claro u oscuro. Un conocimiento claro es, a su vez, confuso o distinto...» Cf. Leibniz (2001b: 13).

<sup>21</sup> Las cursivas son del autor.

176)<sup>22</sup>: es el que reconoce lo similar entre los seres y base de la creación de las metáforas, analogías, en resumen, de las imágenes en el sentido más amplio<sup>23</sup>. Hay que tener presente que en su proyecto estético, Baumgarten reestablece la tradición retórica en su *Aesthetica* (1750-1758): la *nature-ingenium* es asimilada al espíritu creador (*der schönen Geist*) que es el que posee ingenio (*Witz*)<sup>24</sup>.

Para Baumgarten, la imaginación no proporciona ningún conocimiento sobre la naturaleza del ser humano o del alma humana. Es interesante notar, por el contrario, que en su obra *racionaliza* las facultades inferiores, al afirmar que todas ellas se relacionan con el lenguaje (Bochenau, 2013: 154-155). Su contribución a la reflexión de la estética como teoría de las bellas artes y su valoración de la sensibilidad en relación con la percepción de la belleza, son elementos importantes que Herder va a desarrollar en sus obras (Solms, 1990: 143). No obstante, como lo he subrayado, el autor de *Vom Erkennen und Empfinden* rechaza la metafísica y toda metodología de clasificación, las considera un conocimiento «muerto» y de «palabras sordas» (*tauben Wörtern*) que no toma en cuenta los descubrimientos científicos<sup>25</sup>. Para Herder, la estética (*ciencia del conocimiento sensible*) encuentra su ámbito de investigación en la psicología, la teoría del conocimiento y, particularmente, en la antropología (*Werke* II: 77). Ya en sus escritos de 1796 y 1772, Herder rechaza la psicología que se basa en especulaciones y abstracciones arbitrarias sobre las capacidades humanas: «se tiene la costumbre de dar al alma una cantidad de fuerzas subordinadas, imaginación y anticipación, disposición poética y memoria [...] peor aún, si se las distingue una de otra [...] y si se las considera sin relación entre ellas» (*Werke* II: 689)<sup>26</sup>. La filosofía racionalista que «subordina» las disposiciones humanas a la razón y separa el alma en facultades *inferiores* y *superiores*, así como la teoría «localista», según la cual en diferentes regiones del cerebro se encuentran cada una de ellas, no aportan, a juicio de nuestro autor, conocimiento

<sup>22</sup> Grassi retoma la definición de G. B. Vico.

<sup>23</sup> El concepto *imagen* incluye: palabra, frase, incluso un poema completo. conserva el equívoco semántico de su origen puesto que en la Antigüedad la palabra *imagen* (*eikon* y *eidolon*) también hace referencia a las formaciones lingüísticas. Cf. Auerbarch (1967) y Frazer (1960).

<sup>24</sup> También para Hobbes el ingenio es sinónimo de imaginación, cf. Linn (1974: 105).

<sup>25</sup> En este contexto se puede hablar de un «naturalismo» en el pensamiento de J. G. Herder. Cf. Zuckert (2014: 125).

<sup>26</sup> Expresión similar se encuentra en *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, p. 151. En sus *Ideas*, Herder cita de nuevo los descubrimientos de Haller para afirmar que «no es posible buscar de forma material y por separado el trabajo indivisible de la formación de las ideas», Herder (1959: 97).



alguno sobre el alma humana. A este tenor, Herder está en desacuerdo con la idea de que la imaginación sea una cualidad de los poetas, sin *entendimiento* o *consciencia*. El infiere su psicología del principio monista: el alma humana es «unidad»; la multiplicidad de sus capacidades reposa en la única «*Energie der Seele*» (*Werke* II: 690). Este principio se refiere a la unidad de la mónada y al postulado «la unidad en la pluralidad», considerado por Leibniz una ley del mundo («*Einheit in Mannichfaltigkeit*», v. *Werke* II: 87 y 549)<sup>27</sup>. Las capacidades humanas actúan en sinergia, la manifestación de esta actividad compleja se encuentra en la creación «humana» del lenguaje e imágenes (*Bildern*). De este modo, Herder presenta en su obra un modelo de psicología cognitiva donde la imaginación es esencial en todos los procesos de la vida psíquica del ser humano, desde la percepción, la sensación, las emociones, la representación, el sueño o las visiones. De manera esencial, la cognición humana depende de la imaginación y sus productos. En este contexto, la noción de fuerza (*Kraft*) alude a la dimensión «operativa» del alma, a partir de esta fuerza «indeterminada», escribe Herder en *Viertes Kritisches Wäldchen*, se desarrolla todas sus actividades, la finalidad es crear representaciones, (*aus Einer Grundkraft der Seele, sich Vorstellungen zu verschaffen*, v. *Werke* II: 87) (Zeuch, 1999: 110). En *Vom Erkennen und Empfindung*, en las tres versiones, Herder describe el proceso de la formación y creación de imágenes-representaciones como la actividad primordial del alma humana.

### § 3. De la imaginación visual a la imaginación acroamática

*Incluso el alma es el eco del mundo exterior.*

W. G. Leibniz

*Una emisión de sonido de nuestra boca se convierte en pintura del mundo, es decir, en la tipografía de nuestros pensamientos y sentimientos en el alma de nuestro interlocutor.*

J. G. Herder

En *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Leibniz asocia las percepciones confusas al «descubrimiento» de las *petites perceptions* «que afectan permanentemente

<sup>27</sup> Este principio filosófico guía el pensamiento de Leibniz: «la unidad de la multiplicidad es la armonía». Cf. Stein (1886: 105-106) y Dilthey (1945: 56).

el alma» y caracteriza estas percepciones como «*confuses dans son assemblage*» (Leibniz: 1966: 38). Podemos remarcar que los ejemplos que Leibniz formula de las *petites perceptions*, se definen por su carácter acroamático, ellas se dirigen al oído. El ejemplo de las olas del mar está íntimamente unido a estas percepciones «confusas» que el «universo hace en nosotros» (Leibniz, 2001a: § 13). Esta perspectiva acroamática es central en las ideas del filósofo alemán, incluso, si como afirma Trabant, Leibniz permanece en la epistemología occidental, la cual identifica el conocimiento con la visión, la luz y las ideas claras y distintas. A pesar de ello, en el pensamiento leibniziano, el «mundo de la Luz», se basa en un enfoque acroamático-auditivo del conocimiento, el cual comienza con estas percepciones auditivas sin *reflexión* ni *apercepción*, ellas afectan el cuerpo y el alma y revelan también el mundo inconsciente de los sueños (Trabant, 2006: 181).

Hay que hacer énfasis en que para Leibniz el universo *sueña* y *respira*, es una «*Sympnoia panta*», la metáfora del «*bruit de la mer*» (el ruido del mar) es el ejemplo favorito del filósofo para describir este universo sonoro. En el contexto de su teoría de la expresión y la representación, el filósofo de Hannover argumenta que las representaciones del alma se conciertan con los cambios del universo gracias a las «*petites perceptions*» donde se refleja, igualmente, la unión entre el alma y el cuerpo (la exacta correspondencia entre alma y el cuerpo): el alma es sólo un eco de la sinfonía del universo (Leibniz, 1966: 38-39 y Auletta, 1992: 100-102).

Herder es el heredero de este «universo sonoro», desde sus primeros escritos dedicados a la estética realiza un *giro epistemológico*, el cual consiste en la transformación de la jerarquía de los sentidos. La vista, que fue por mucho tiempo el sentido privilegiado de los filósofos, perdió poco a poco su importancia para la explicación de la percepción y en consecuencia del conocimiento. La crítica al «*Visualism*» en el conocimiento comenzó con los sensualistas franceses, con Diderot y Condillac, al plantear la dicotomía entre la vista y el tacto. En *Silvas críticas*, en especial en la cuarta (*Viertes Kritisches Wäldchen*, 1769), Herder avanza por la primera vez su «descubrimiento del oído», enumera diversas características y propiedad de los tres sentidos *estéticos* a partir de sus reflexiones sobre el arte y en particular sobre la música. Con sus reflexiones cuestiona la primacía de la vista y de las ideas claras y distintas o como lo expresa Coleridge «*the despotism of the eye*» (Abrams, 1974: 160).

Herder argumenta que el sentido de la vista es el «guardián externo del alma», es un sentido *frío* y permanece en el exterior, está alejado de los otros sentidos y de nuestro cuerpo (*Werke II*., 159). La vista separa al sujeto de su mundo, es un objeto de conocimiento puramente teórico (Trabant, 1990: 358). Por el contrario, el pensador alemán afirma que el sentido del oído es el sentido más cercano al sentimiento, sus cualidades son la profundidad y la intimidad, esencialmente, es el sentido más importante para el desarrollo del lenguaje. En su teoría de la música, considera que el tono es «el camino al alma» (*die Pforte zur Seele*), es decir, el tono es capaz de despertar, poner en movimiento y armonizar todas las sensaciones y sentimientos (*Werke II*., 204-205). La imagen que Herder emplea para elucidar este hecho es el juego de cuerdas (*Saitenspiel*), un instrumento de música que a través de las vibraciones *simpatizantes* de las fibras incitadas por los tonos pone en movimiento las disposiciones del alma empezando por las sensaciones y sentimientos (*Empfindungen*). Esta misma imagen es empleada en su ensayo de 1775 y 1778 (*Werke II*: 586 y 694).

La tesis sobre la preferencia del oído para la invención del lenguaje es desarrollada ampliamente en *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, donde Herder agrega que el oído es el sentido intermediario entre la vista y el tacto, los otros dos sentidos estéticos. Para nuestro propósito en este apartado, cito la última característica que le atribuye al oído y donde sugiere que a través de este sentido se desarrolla la imaginación, el «mar de sensibilidad».

El oído es el sentido medio en relación con la necesidad de expresarse y, consiguientemente, el sentido del lenguaje. El tacto es el hombre entero; el embrión siente desde el primer momento de su vida como el recién nacido, es el tronco de la naturaleza, el tronco de donde surge las delicadas ramas de la sensibilidad; es el entrelazado ovillo a partir del cual se desarrollan las más finas fuerzas del alma. ¿Cómo se despliegan estas? A través del oído, ya que la naturaleza despierta al alma a la primera sensación clara mediante el sonido. [Herder, 1982: 179]

Contrariamente a la tradición filosófica que identifica la visión con el conocimiento<sup>28</sup>, Herder sostiene que es a través del oído que en el alma se *despierta* la

<sup>28</sup> En la tradición filosófica inaugurada por Platón, el conocimiento es considerado una «recolección» de lo que el alma «ha visto». Este paradigma del conocimiento definido como visión permanece constante hasta la época de la Ilustración. Para Herder el conocimiento no es sólo «contemplación». Cf. Trabant (2006: 179).

primera sensación clara. Los principios de la antropología herderiana, la cual se fundamenta en la experiencia humana que no dependen de la visión, sino del tacto y del oído, se encuentra resumida en este pasaje. Recordemos que Diderot, en su *Lettre sur les aveugles* (1749), narra las experiencias de las personas ciegas en su relación con el mundo de los objetos y con su interioridad y cuerpo. Es por ello que el filósofo alemán en *Vom Erkennen und Empfinden*, sostiene que las biografías, los relatos de viajes y los reportes médicos, ofrecen más elementos para conocer al ser humano, pues justamente en ellos se representan fenómenos que revelan aspectos de la naturaleza humana (*Werke* II: 677)<sup>29</sup>. El escrito de Diderot es citado frecuentemente por Herder en sus obras y vuelve a su postulado fundamental, a saber, el oído es necesario para el desarrollo del lenguaje y este es lo que define al ser humano<sup>30</sup>. En esta dirección, rechaza que la imagen, como producto de la sensación, sea identificada sólo con la imagen visual o *material*. Asimismo, refuta la explicación mecanicista de la psicología empirista donde las imágenes son comprendidas como un «*mirror-image of the sensation*» (Abrams, 1974: 160-161), ya que no explica la actividad del alma en la formación de sus ideas. En contraposición, Herder sostiene que la imagen está *compuesta* por otras percepciones no sólo la visual. En sus *Ideas*, reformula su posición sensualista.

La imagen externa que se pinta en el ojo; no llega hasta el cerebro. El sonido que choca con nuestro oído; no llega mecánicamente como tal a nuestra alma [...]. Es innegable que el *pensamiento*, y aun la primera percepción con que el alma se representa a un objeto exterior, es algo totalmente diferente de lo que el sentido le proporciona. Lo denominamos imagen, pero no es la *imagen*, es decir, el punto luminoso que se pinta en el ojo y que ni siquiera llaga al cerebro; la imagen del alma es espiritual, creada por ella misma a instigación de los sentidos. Del caos de las cosas que la rodean provoca una figura en la cual se fija y así mediante un poder interno crea una figura que une lo múltiple dado que sólo le pertenece a ella.<sup>31</sup>

Aquí se encuentra la tesis principal de Herder, el ser humano no *ve* imágenes, sino que las crea. En diversos pasajes de *Vom Erkennen und Empfinden*, insiste en el hecho

<sup>29</sup> Sobre la antropología de Herder cf. Maurer (2010).

<sup>30</sup> «Solo el lenguaje ha hecho humanos a los hombres encerrando en diques la inmensa marea de sus afectos y dándole símbolos racionales mediante la palabra». V. Herder (1959: 268).

<sup>31</sup> Las cursivas son del autor.

de que: «vivimos en un mundo que nosotros mismos hemos creado» (*Wir leben immer in einer Welt, die wir uns selbst bilden*. V. Werke II: 566). La cuestión que Herder trata de responder en su escrito, en el contexto del problema de la distinción y claridad de las ideas, es cómo las imágenes de la «cualidad de los sentidos», las «*petites perceptions*» que producen sensaciones, cuya potencialidad cognitiva Leibniz reconoce, se transforma o *traducen* en signo (*Merkmal*), lenguaje o pensamientos-imágenes sonantes (*Tönende Gedankenbilder*).

En la versión de 1774, Herder expresa que la actividad característica del alma es la creación de imágenes y sostiene la siguiente tesis:

Cada sentido a su manera ofrece al alma, a partir de sus objetos, esquemas (*Schemata*) de la verdad y del bien, es decir, un gran número de ideas mezcladas y partes del universo en *una* sensación [...] Con el sentir [*Empfindung*] de cada sentido, el alma se ejercita en el conocer [*Erkennen*], dicho de otra forma, ella tiene delante de sí una formula sensible [*sinnliche Formel*] que ella descifra [*entziefert*] de la manera más sencilla. [Werke II: 549]

En este pasaje Herder sugiere que ya desde el nivel fisiológico, los sentidos, de alguna manera, realiza la actividad de «ordenar», es decir, que ellos no son simplemente pasivos. La palabra clave aquí es *entzieffern*, puede ser que los sentidos realicen una reducción (*Reduktion vieles zu Einem*) o una selección de la pluralidad de las percepciones y sensaciones de esta manera, reunidas y «mezcladas» en la «esfera de los sentidos», son apropiadas para que el alma las represente (*Werke* II: 551). Uno de los conceptos importantes que hay que señalar en este pasaje, es el de *Schemata*, relacionado con el de «formula sensible», estos dos pertenecen al mismo campo semántico de imagen *Bild*. A este último se asocian también las nociones de forma y figura, *Gestalt*, e impronta, *Gepräge*, son términos que Herder emplea abundantemente en sus obras. Estos conceptos designan lo intermediario o en medio, *Mitte*, la región en que el alma «se siente a sí misma» en «la región intermediaria entre el espíritu y el cuerpo», en consecuencia, entre «lo sensible y abstracto» (Gaier, 2010: 28). Al oponerse a la clasificación de Leibniz sobre el conocimiento (oscuro, claro, confuso, distinto, adecuado, etc.), Herder considera que hay una continuidad gradual de las sensaciones *obscuras* hacia la *claridad*, esta gradación es una forma de la ley de continuidad. Y, de forma inversa a la clasificación racionalista, enuncia lo luminoso y la vivacidad

(*lebhaft*), así pues, afirma que las representaciones «más oscuras» están preñadas (*prägnat*) de verdad y todas ellas en una continuidad hacia la luminosidad (*Werke* II: 552). El postulado «*fundus animae*», el dominio de la oscuridad, lo interpreta Herder como un *Faktum* antropológico (*antropologische Datum*) (Adler, 1988: 220), por ello queda fuera del ámbito de la metafísica *clara* y *distinta* expresa Herder de manera irónica (*Werke* II: 674).

Todas las imagen o representaciones y sensaciones de los sentidos afluyen en la imaginación, «todo confluye así, partiendo de nuestros sentidos, al interior de la imaginación [*Einbildungskraft*]» (*Werke* II: 684), de esta forma, plena de sonidos, sensaciones, sentimientos, realiza la unidad o síntesis. Aquí continúa la dimensión psicológica de la teoría del alma que engloba, al mismo tiempo, el principio que apoya una psicología cognitiva donde la imaginación es esencial, ya que realiza la conexión del exterior hacia el interior y la que reúne la sensibilidad humana.

Continuamos afirmando que, aunque sea muy diferente la contribución de los sentidos al pensar y sentir de nuestra interioridad humana, todo confluye y deviene *Uno*. Nombramos generalmente la profundidad de esta confluencia *imaginación* [*Einbildung*]: ésta no se compone solamente de imágenes, sino de sonidos, palabras, signos y sentimientos, para los cuales el lenguaje no dispone, frecuentemente, de ningún nombre. La vista recurre al sentimiento y cree ver lo que sólo ha sentido (tocado). La vista y el oído se descifran recíprocamente uno al otro. El olfato parece ser el espíritu del gusto, o es al menos, su hermano cercano. A partir de todo esto, ahora, el alma forma y teje su vestido, su universo sensible. [*Werke* II: 683]<sup>32</sup>

Este pasaje contiene *in nuce* el principio de la psicología cognitiva, de la teoría del lenguaje y teoría del conocimiento. Es interesante de nuevo remarcar que el pensador alemán emplea el término *Einbildung* para caracterizar a la imaginación como unidad convergente, profundidad, e interioridad humana. A través de esta disposición el alma hacen conexiones que manifiestan su cualidad propia, Herder considera dicha cualidad un «enigma», a saber, la sinergia o sinestesia (Adler, 2002: 208), que tiene su manifestación más elaborada en la *invención* del lenguaje, pues todas las percepciones, sensaciones, afectos y pensamiento, se convierten en sonido (Herder, 1959: 267). En el *Ensayo*, con la famosa escena del encuentro entre el hombre y la oveja, su autor

<sup>32</sup> Las cursivas son del autor.

ejemplifica cómo a través del sonido y las cualidades del objeto ya *mezcladas* en los sentidos, se inventa el lenguaje humano<sup>33</sup>. Pero este signo (*Merkmal*), sólo se distingue claramente a partir del oído que escucha el sonido y tonos de la naturaleza. Con la colaboración entre la vista y el oído, el alma, argumenta Herder, se crean las mayoría de los pensamientos: «Oído y visión son finalmente el espejo y la cámara sonora del alma» (*Gehör und Gesicht endlich sind die Spiegel- und Tonkammer der Seele*) (*Werke II: 550*)<sup>34</sup>.

Sobre la base del principio orgánico y vitalista del alma, la imaginación, siendo el punto de contacto de la organización corporal y espiritual, es capaz de realizar las unidades correspondientes, a saber, a partir de diversas excitaciones, una sensación; de diferentes sensaciones, una representación; de numerosas representaciones, un pensamiento (Chrobok, 1906: 19). En *Viertes Kritisches Wäldchen*, Herder reconoce varias funciones que la imaginación realiza: «La imaginación toma y crea, forma, y poetiza». (*Die Einbildungskraft nimmt und schafft und bildet und dichtet*) (*Werke II: 105*). Allert subraya esta concepción cognitiva:

*Herder shows that these perceptions are themselves metaphorically derived from the force of Aisthesis, the ideal center of perception, where the "Einbildungen" or imaginations of the soul are being metaphorized (übertragen) and in a sense translated into language of verbal expression, as literal as possible, with forceful intensity.* [Allert, 2016: 106]

Ulrich Gaier observa, por otro lado, que la noción de imaginación que Herder presenta en *Vom Erkennen und Empfinden*, ya está «preparada» en *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, con el nombre «*(denkendes) sensorium commune*», que es la fuerza que «superpone los poderes del alma unos con otros y muestra una relación interrumpida que conduce de la excitación al pensamiento»<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> «El alma del hombre, juiciosa, puesta en movimiento, busca una característica. ¡la oveja bala!, la ha encontrado. El sentido interno actúa. Ese balar, que ha producido en el alma la impresión más fuerte, que se ha desprendido y destacado de todas las demás propiedades exploradas y consideradas y ha sido la que más hondo ha penetrado, queda como propiedad suya. La oveja vuelve. Blanca, suave, lanosa; el alma ve, toca, tantea, reflexiona, busca una característica; la oveja bala ¡y entonces la reconoce!». Herder (1982: 156).

<sup>34</sup> «Solo mediante el habla se unifican la vista y el oído, y aun la sensación de todos los sentidos, y gracias a ella se aúnan en el pensamiento creador». Herder (1959: 108).

<sup>35</sup> Cf. Gaier (2003: 43). En la traducción de Pedro Ribas falta el adjetivo «*denkendes*», cf. Herder (1982: 174).

La imaginación, junto con la memoria, explica Herder, está en constante interacción para alcanzar la unidad de la multiplicidad. Ambas disposiciones «figuran» (*bilden*) y realizan procedimientos semióticos, es decir, crean signos «cognitivos»<sup>36</sup>. Al mismo tiempo, considera que hay una continuidad gradual de las sensaciones *obscuras* hacia la *luminosidad*. Por ello, la imaginación actúa acompañada con un cierto grado de *conciencia y entendimiento* aunque este sea *imperceptible* (*Werke* II: 578).

Para ejemplificar las actividades de la única *energía y elasticidad* del alma humana, Herder emplea la imagen de una planta, lo que prueba que todas sus partes son necesarias para su crecimiento, como las raíces que él identifica con la sensación, memoria, imaginación, y finalmente, el pensamiento, afirma, es su *fruto*, una «unidad luminosa» y significativa:

[...] en el pensamiento es perceptible la fuerza más íntima que, de una multiplicidad que fluye hacia nosotros, forma una *Unidad luminosa* [*lichtes Eins*] [...], en el caso de la excitación, de cada sensación, de cada sentido, la naturaleza une una multiplicidad, esto se produce aquí del modo más claro y más íntimo. [*Werke* II: 687-688].

El lenguaje es el medio (*Medien*) de la actividad unificadora del alma, así como la luz ayuda a la vista, el aire al sonido, (la necesidad del tercer elemento), de la misma manera, escribe Herder:

[...] la palabra, el lenguaje viene ayudar para despertar y conducir nuestra visión y nuestra audición más íntima [...] Nuestro conocimiento viene únicamente de la sensación, pero el objeto debe aún venir a nosotros por *lazos secretos* [*geheime Bande*], por un signo que nos enseñe a conocer. [*Werke* II: 691]<sup>37</sup>

Con estas premisas Herder demuestra que la sensación y el conocer son dependientes, están interconectados y forman, en realidad, una unidad. En términos epistemológicos, la analogía juega un papel central en su argumentación, pues afirma que hay una analogía entre el mundo y el conocimiento. En efecto, la base de su teoría

<sup>36</sup> Como señala Trabant, la diferencia entre las teorías del lenguaje de Condillac, Rousseau y Herder, es que este último atribuye al lenguaje una dimensión cognitiva y no sólo comunicativa. El hombre quiere conocer y reconocer (ejemplo de la oveja), no comunicar sentimientos ni pasiones. Aunque no niegue este aspecto *pragmático* del lenguaje. Jürgen Trabant (2006, 361). Cf. Formigari (1994: 47).

<sup>37</sup> Las cursivas son del autor.



del conocimiento es la percepción, la sensación y la actividad del alma *encarnada* que siguen las *leyes* de la naturaleza viva y formadora: «Lo que sabemos, lo sabemos solamente por analogía, de la creación con nosotros y de nosotros con el creador [...]» (*Werke* II: 665). Así, el proceso de la percepción, a través de la sensación y de las operaciones de la imaginación produce «analogías de imágenes», un «círculo de sensaciones y semejanzas» que constituyen el conocimiento humano, en este sentido, se trata de la analogía en su significado «estético-poético» (Irmscher, 2009: 227)). Estos dos principios se encuentran en la introducción de *Vom Erkennen und Empfinden* donde Herder también enuncia la defensa del lenguaje figurado, considera que todo saber humano no consiste sino en analogías e imágenes:

Es así que *Newton* en su sistema del mundo fue poeta contra su voluntad, como *Buffon* en su cosmogonía y *Leibniz* con su armonía preestablecida y *Monadologie*. Como nuestra psicología consiste en términos figurados, por lo general, es de *Una* y nueva imagen, *Una* analogía, *Una* metáfora sorprendente, que las teorías más grandes y audaces nacieron. [*Werke* II, p. 665]<sup>38</sup>

## § Conclusión

El análisis de la obra de Herder nos permite constatar que la imaginación es de una importancia primordial en su teoría del alma y ella juega un rol fundamental en su psicología así como en la teoría del conocimiento. El pensador alemán emplea el término *Einbildung* cuando afirma la unión íntima del cuerpo con el alma o para designar la interioridad humana. Sin duda, Herder quiere dar a este término una connotación muy particular pues alude al poder *formador* de la naturaleza (*bildende Natur*) desde la interioridad. Jacob Böhme impregna esta idea de un carácter místico que resuena en Leibniz. Herder hará de la *Bildung* un tema propiamente filosófico.

De manera similar ocurre con la idea *fundus animae* (*Grund der Seele*) que tiene su origen en la mística renana. Eckhart incorporó el término alemán *Bild* al lenguaje filosófico. El místico acuñó el término *entbilden* que es traducido por «desimaginar», significa que el alma tiene que llegar al silencio de todas las imágenes para que tenga lugar el nacimiento de Dios (Wackernagel, 1991: 16). Con Herder, esta enfoque cambia,

<sup>38</sup> Las cursivas son del autor.

ya que el alma siente *gozo* en las imágenes que escucha y en las que ella crea. Johann Georg Hamann considera que las imágenes constituyen la «felicidad del hombre». El saber por qué esta transformación tuvo lugar en pleno siglo de la Ilustración sería objeto de una investigación.

Podemos destacar que Herder emplea la palabra *Einbildungskraft* cuando se refiere a ella como capacidad *Vermögen*, es la que realiza diversas operaciones que hacen posible la cognición. El *epistemic turn* que lleva acabo permite establecer la relación entre el lenguaje y el pensamiento, la imaginación hace posible esta relación puesto que ella se forma y desarrolla genéticamente por el oído y permite la mediación entre la sensibilidad y el entendimiento que produce los conceptos.

De acuerdo con Rabouin (2005), quien ha trabajado la «imaginación matemática» en Leibniz, hay dos concepciones de imaginación en la filosofía occidental: la imaginación como poder «sintético esquemático» y la que reconoce semejanzas entre los seres (Oliveri, 2021: 57). Podemos afirmar que en la filosofía de Herder se encuentra ambas. En *Vom Erkennen und Empfinden*, su autor presenta un modelo cognitivo a partir del concepto *imagen* (*Bild, Schema, Gestalt, Figur*) y donde las operaciones de la imaginación son esenciales para la creación de una *estructura* consciente o inconsciente<sup>39</sup>. En esta dirección, parece que Herder fusiona la noción de alma con la de imaginación (*Kraft-Bild-Einbildug-Enbildung-Kraft*), esta observación tendríamos que desarrollarla con un análisis exhaustivo de sus escritos citados en este trabajo. Nisbet sugiere, por otra parte, que Herder anticipó «*in some measure the modern Gestalt theory*» (Nisbet, 1970: 28 y 63).

Como humanista Herder reconoce una unidad en el saber humano, a través de la noción de imagen e imaginación trata de conciliar la filosofía y la poesía, asimismo la filosofía y la ciencia, pues ellas forman parte del *logos*. Cuando usa el término *Phantasie* en sus *Ideas* o en sus obras de hermenéutica sacra, recupera la tradición humanista donde la función principal de la imaginación es reconocer símiles y realizar analogías (Herz, 1994: 443). En este sentido, se ha comparado a Herder con Vico, este último considera que la fantasía es una disposición esencial en el conocimiento y determina que tuvo un papel preponderante en la era de los poetas, teólogos y héroes.

---

<sup>39</sup> Este principio también es importante para Herder en su concepción de la naturaleza, estructura social, e historia. Cf. Berlin (2000: 199).

Igualmente, Herder afirma que en la era infantil de la humanidad la forma de *pensamiento* era por medio de imágenes. En ambos autores, la imaginación junto con la memoria y el ingenio, forman una unidad que constituye el principio esencial en su comprensión genético-histórica de la cognición humana<sup>40</sup>.

## Bibliografía

- Abrams, Meyer Howard (1974), *The Mirror and the lamp: romantic theory and the critical tradition*. New York, Oxford University Press.
- Adler, Hans (2002), «Aisthesis und Totalität im 18 Jahrhundert. Johann Gottfried Herder», en Hans Adler y Ulrike Zeuch (eds.), *Synästhesie. Interferenz, Transfer, Synthese der Sinne*. Würzburg, Königshusen & Neumann, 205-212.
- Adler, Hans (1988), «Fundus animae-der Grund der Seele. Zur Gnoseologie des Dunklen in der Aufklärung», en *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 62.2. 197-220.
- Allert, Beate (2016), «Herder's Mental Imprinting: Cognition and "Gestalt" Formation», en Beate Allert (ed.), *J. G. Herder, From Cognition to Cultural Science/Von der Erkenntnis zur Kulturwissenschaft. Contributions based on the 2014 Conference of the International Herder Society at Purdue University, West Lafayette, Indiana*. Heidelberg, Synchron, 105-121.
- Auerbach, Erich (1967), «Figura», en *Gesamttle Afsätze zur Romanischen Philologie*. Bern/München, Francke Verlag, 55-92.
- Auerbach, Erich (1932), «Vico und Herder», en *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*. 671-686.
- Auletta, Gennaro (1992), «Sémiotique et problématique corps-esprit chez Leibniz et les occasionnalistes», en *Histoire, Épistémologie, Langage*, t. 14, fascículo 2. 100-120.
- Baumgarten Alexander G. (1999), «Reflexiones filosóficas en torno al poema», en A. G. Baumgarten y otros, *Belleza y Verdad. Sobre la estética entre la Ilustración y el Romanticismo* (Vicente Jarque Soriano y Catalina Terrasa Montaner, trads.). Barcelona, Alba.
- Baumgarten, Alexander G. (1983), *Texte zur Grundlegung der Ästhetik* (trad. Hans R. Schweizer). Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Becq, Annie (1984), *Genèse de l'esthétique française moderne. De la Raison classique à l'imagination créatrice*, Vol. I-II. Pisa, Pacini.
- Berlin, Isaiah (2000), *Three Critics of the Enlightenment. Vico, Hamann, Herder* (ed. Henry Hardy). Princeton and Oxford, Princeton University Press.
- Buchenau, Stefanie (2017), «Herder. Physiology and philosophical anthropology», en Anik Waldow y Nigel DeSouza (eds.), *Herder. Philosophy and Anthropology*. Oxford, Oxford University Press, 72-93.
- Buchenau, Stefanie (2013), *The founding of Aesthetics in the German Enlightenment. The Art of invention and the Invention of Art*. Cambridge, Cambridge University Press.

<sup>40</sup> V. Trabandt (2002: 112). Sobre la relación de Herder con G. B. Vico, también puede consultarse: Auerbach (1932). V. asimismo Grassi (1979: 184).

- Cassirer, Ernst (1982), *Las ciencias de la cultura* (Wenceslao Roces, trad.). México, F.C.E.
- Chrobok, Paul (1906), *Die ästhetischen Grundgedanken von Herders Plastik in ihrem Entwicklungsgange*. Naumburg, Phil. Diss.
- Clark, Robert T. (1955), *Herder. His Life and Thought*. Berkeley/Los Angeles, University of California Press.
- Delon, Michel (1988), *L'idée d'énergie au tournant des lumières (1770-1820)*. Paris, PUF.
- Descartes, René (2010), *Œuvres Philosophiques*, tome III (1643-1650) (Ferdinand Alquié, ed.; Denis Moreau, préf.), Paris, Garnier.
- Dilthey, Wilhelm (1945), *De Leibniz a Goethe* (W. Roces, J. Gaos, E. Imaz y J. Roura, trads.), México, F.C.E.
- Dreike, Beate Monika (1973), *Herders Naturauffassung in ihrer Beeinflussung durch Leibniz'Philosophie*. Wiesbaden, Franz Steiner Verlag.
- Dürbeck, Gabrielle (1998), *Einbildungskraft und Aufklärung: Perspektiven der Philosophie, Anthropologie und Ästhetik um 1750*. Tübingen, Walter de Gruyter.
- Formigari, Lia (1994), *La sémiotique empiriste face au kantisme* (trad. Mathilde Anquetil). Paris, Mardaga.
- Forster, Michael N. (2019), «Imagination and Interpretation: Herders concept of "Einfühlung"», en Gerard Gentry, Konstantin Pollok (eds.), *The Imagination in German Idealism and Romanticism*. Cambridge University Press, 2019, 175-189.
- Forster, Michael N. (2012), «Herder and Spinoza», en Eckart Förster, Yitzhak Y. Maled (eds.), *Spinoza and German Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 59-84.
- Frazer, Ray (1960), «The Origin of the Term Image», en *ELH*, 27.2. 149-161.
- Fürst, Gebhard (1988), *Sprache als metaphorischer Prozess: Johann Gottfried Herders hermeneutische Theorie der Sprache*. Mainz, Matthias Grünewald Verlag.
- Gadamer, Hans Georg (1942), *Volk und Geschichte im Denken Herders*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Gaier, Ulrich (2010), «Metaschematisieren? Hieroglyphe und Periodus», en Ulrich Gaier y Simon Ralf (eds.) *Zwischen Bild und Begriff. Kant und Herder zum Schema*. München, Wilhelm Fink, 19-54.
- Gaier, Ulrich (2003), «Nous sommes un sensorium commune pensant: l'aspect anthropologique de la langue chez Herder», en *Revue germanique internationale*, 20 (2003). 29-45.
- Gaier, Ulrich (1988), *Herders Sprachphilosophie und Erkenntniskritik*. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.
- Goldstein, Amanda Jo (2014), «Irritable Figures. Herder's Poetic Empiricism» en Dalia Nassar (ed.), *The Relevance of Romanticism. Essays on German Romantic Philosophy*. Oxford, Oxford University Press, 273-295.
- Grassi, Ernesto (1979), *Die Macht der Phantasie. Zur Geschichte abendländischen Denkens*. German Athenäum.
- Grassi, Ernesto (1970), *Macht des Bildes: Ohnmacht der rationalen Sprache. Zur Rettung des Rhetorischen*. Köln, M. DuMont Schauberg, 1970.
- Heinz, Marion (1994), *Sensualistischer Idealismus. Untersuchungen zur Metaphysik und Erkenntnistheorie des jungen Herder (1763-1778)*. Hamburg, F. Meiner.
- Herder, Johann G. (2004), «On Cognition and Sensation of the Human Soul», en *Philosophical Writings* (transl. and ed. by Michael N. Forster). New York, Cambridge Press University.

- Herder, Johann G. (1988), *Idenn zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Werke*, Band III/1, (Hg.) (ed. Wolfgang Proß). München/Wein, Carl Hanser Verlag,
- Herder, Johann G. (1987), *Werke. Herder und die Anthropologie der Aufklärung*. Band II. *Viertes Kritisches Wäldchen*, (1769); *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772); *Übers Erkennen und Empfinden in der menschlichen Seele* (1774); *Vom Erkennen und Empfinden, den zwei Hauptkräften der menschlichen Seele*, (1775); *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele. Bemerkungen und Träumen*, (1778); *Gott . Einige Gespräche* (1787) (ed. Wolfgang Proß). München/Wein, Carl Hanser Verlag.
- Herder, Johann G. (1985), *Über Bild, Dichtung und Fabel. Werke in zehn Bände*, Band 4, (ed. Martin Bollacher, Jürgen Brummack, Ulrich Gaier, Gunter E. Grim, H. D. Irscher). Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker Verlag.
- Herder, Johann G. (1982), «Ensayo sobre el origen del lenguaje», en *Obra Selecta* (Pedro Ribas, trad.). Madrid, Alaguara.
- Herder, Johann G. (1959), *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (J. Rovira Armengol, trad.). Buenos Aires, Losada.
- Herz, Andreas (1994), *Dunkler Spiegel-helles Dasein. Natur, Geschichte, Kunst im Werke Johann Gottfried Herders*. Heidelberg, Verlag C. Winter.
- Irscher, Hans Dietrich (2009), «Witz und Analogie als Instrumente des entdeckenden Erkenntnis», en Marion Heinz, Violetta Stolz (eds.), *Weitstrahlsinniges Denken. Studien zu Johann Gottfried Herder*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 207-236.
- Lichtenstein, Ernst (1966), *Zur Entwicklung des Bildungsbegriffs von Meister Eckhart bis Hegel*. Heidelberg, Quellen & Mayer.
- Leibniz, G. Wilhelm (2001a), *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison, Monadologie et Autres Textes (1703-1716)* (C. Frémont ed.). Paris, G. F. Flammarion.
- Leibniz, G. Wilhelm (2001b), *Opuscles Philosophiques choisis, texte latin-français* (trad. Schrecker). Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.
- Leibniz, G. Wilhelm (1966), *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Paris, Garnier/Flammarion.
- Leibniz, G. Wilhelm (1962), *Monadologie* (edición paralela francés-alemán, trad. J. Ch. Horn). Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt.
- Linn, Marie Luise (1974), «A. G. Baumgartens Aesthetica und die antike Rhetorik», en *Rethorik. Beiträge zu ihrer Geschichte in Deutschland vom 16-20. Jahrhundert*. Frankfurt am Main, Athenäum Fischer Taschenbuch, 105-125.
- Maurer, Michael (2010), «Ganz Ohr. Zu Herders Theorie der Sinne als Grundlegung jeder Anthropologie», en *Herder Jahrbuch*. 56-72.
- Morin, Robert (1987), *Diderot et l'imagination*. France, Les Belles Lettres.
- Nisbet, Hugh Barr (1970), *Herder and the Philosophy and History of Science*. Cambridge, Modern Humanities Research Association.
- Nuzzo, Angelica (2006), «Kant and Herder on Baumgarten's Aesthetica», en *Journal of the History of Philosophy*, 44 /4. 577-579.
- Oliveri, Lucia (2021), *Imaginative Animals, Leibniz's Logic of imagination*. Stuttgart, Franz Steiner Verlag. Studia Leibnitiana. Sonderhefte 57.
- Rabouin, D. (2005), «Logique, mathématique et imagination dans la philosophie de Leibniz», en *Corpus: Revue de philosophie*, n.º 49. 165-198.

- Renz, Ursula (2019), «Spinozist Cognitive Psychology : Spinoza's Concept of the Imagination» en Rudolf Meer, G. Motta, G. Stiening (eds.), *Konzepte der Einbildungskraft in der Philosophie, den Wissenschaften und den Künsten des 18. Jahrhunderts*. Berlin, De Gruyter, 9-22.
- Rioux-Beaulne, Mitia (2009), «Théorie de l'imagination en France à l'aube des Lumières : Malebranche et Fontanelle», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4. 489-510.
- Sauder, Gerhard (2016), «Sinnliche Erkenntnis : Der Kontext von Herders Abhandlung "Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele" (1778)», en Beate Allert (ed.), *J. G. Herder: From Cognition to Cultural Science/Von der Erkenntnis zur Kulturwissenschaft. Contributions based on the 2014 Conference of the International Herder Society at Purdue University, West Lafayette, Indiana*. Heidelberg, Synchron, 137-155.
- Schneider, Helmut J. (1996), «The Cold Eye. Herder's Critique of Enlightenment Visualism», en Wulf Koepke (ed.), *J. G. Herder. Academic Disciplines and the Pursuit of Knowledge*. Columbia, Camden House, 1996, 53-60.
- Schütze, Martin (1926), «Herder's Conception of "Bild"», en *Germanic Review*, 1. 21-35.
- Simon, Ralf (2010), «Herders Bildtheorie», en Simone Neuber y Roman Veressov (eds.), *Das Bild als Denkfigur. Funktionen des Bildbegriffs in der Geschichte der Philosophie*. München, Wilhelm Fink, 139-151.
- Solms, Friedhelm (1990), *Disciplina aethetica. Zur Frühgeschichte der ästhetischen Theorie bei Baumgarten und Herder*. Heidelberg, Klett Cotta.
- Stein, Karl Heinrich von (1886), *Die Entstehung der neueren Ästhetik*. Stuttgart, Cottaschan Buchhan.
- Trabant, Jürgen (2006), *Europäisches Sprachdenken. Von Platon bis Wittgenstein*. Deutschland, Verlag C. H. Beck.
- Trabant, Jürgen (2003), *Vicos New Science Ancient Sign*. London, Routledge.
- Trabant, Jürgen (1990), «Herder's Discovery of the ear», en K. Mueller-Vollmer (ed.), *Herder Today. Contributions from the International Herder Conference Nov. 5-8, 1987, Stanford, California*. Berlin/New York, De Gruyter, 345-366.
- Tropper, Sarah (2019), «The Importance of the imagination in Leibniz», en Rudolf Meer, G. Motta, G. Stiening (eds.), *Konzepte der Einbildungskraft in der Philosophie, den Wissenschaften und den Künsten des 18. Jahrhunderts*. Berlin, De Gruyter, 25-39.
- Wackernagel, Wolfgang (1991), *Ymagine Denudari. Éthique et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart*. Paris, J. Vrin.
- Zeuch, Ulrike (2002), «Sensus Communis, imagination und sensorium commune im 17. Jahrhundert», Hans Adler y Ulrike Zeuch (eds.), *Synästhesie. Interferenz, Transfer, Synthese der Sinne*. Würzburg Königshusen & Neumann, 205-212.
- Zeuch, Ulrike (1999), «Kraft als Inbegriff menschlicher Seelentätigkeit in der Anthropologie der Spätaufklärung Herder und Moritz», en *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft*, 43. 99-122.
- Zuckert, Rachel (2014), «Herder and Philosophical Naturalism», en *Herder Jahrbuch*, 12. 125-144.