

Preeminencia de la verdad. Breve recorrido por algunos dualismos heredados a las ciencias sociales desde la filosofía

Preeminence of truth. A brief overview of some dualisms inherited by the social sciences from philosophy

Omar Arriaga-Garcés
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Morelia, México
omar.arriaga.garces@gmail.com

Fecha de envío: 31/07/2024

Fecha de aceptación: 08/09/2024

ARK: <https://id.caicyt.gov.ar/ark:/s26839784/47cssrjer>

Resumen

Antes incluso de que hubiera pensamiento formal ya había dualismos: en Parménides y Heráclito aparecieron los primeros rudimentos que dividían el mundo y el conocimiento en un ámbito verdadero y otro falso, lo cual sería reordenado en la obra de Platón, donde la apariencia, las imágenes y los afectos pierden del todo su validez, situación que va a replicarse desde entonces en la tradición racionalista. Sin embargo, hay otra tradición a la par, surgida al menos desde el Círculo de Jena o Primer Romanticismo Alemán, en que se restituyeron las percepciones como fuente de conocimiento válido, algo que se aborda en este artículo, que busca abonar a la discusión sobre aquellas dicotomías legadas a las ciencias sociales y las humanidades que aún no han desaparecido del todo del panorama epistemológico.

Palabras clave: Metafísica, dualismos, Frühromantik, perspectivismo.

Abstract

Even before there was formal thought, there were already dualisms: in Parmenides and Heraclitus appeared the first rudiments that divided the world and knowledge into a true and a false realm, which would be reordered in the work of Plato, where appearance, images and affections completely lose their validity, a situation that will be replicated from then on in the rationalist tradition. However, there is another tradition at the same time, emerging at least since the Jena Circle or Early German Romanticism, in which perceptions were restored as a source of valid knowledge, something that is addressed in this article, which seeks to contribute to the discussion on those dichotomies bequeathed to the social sciences and humanities that have not yet completely disappeared from the epistemological panorama.

Keywords: Metaphysics, dualisms, Frühromantik, perspectivism.

Introducción

Desde finales de los 80, pero particularmente en los últimos años, el estudio de los afectos, las sensaciones, las emociones y los sentimientos, ha cobrado una importancia vital. Relegadas durante siglos, las pasiones constituían un ámbito carente de pertinencia epistemológica, que se situaba en los márgenes del conocimiento: así fue considerado por los griegos y lo siguió siendo en la modernidad, cuando Descartes y el racionalismo dieron continuidad a algunos de los postulados platónicos más decisivos, como el de un mundo aparente y un mundo verdadero, traducido en una dicotomía entre cuerpo y alma, dejando del lado de la esencia toda relevancia gnoseológica.

La razón ejerció con tiranía su influjo sobre el ámbito del conocimiento, si bien para fines del siglo XVIII era evidente la crisis de sentido presente en la filosofía: con *La crítica del juicio* (1790), Kant buscó suturar el abismo abierto entre el plano de los sentidos y el plano suprasensible de las ideas; Schiller y el Primer Romanticismo Alemán o *Frühromantik*, en especial Friedrich Schlegel, recibieron de Kant el problema de la ruptura entre lo sensible y lo inteligible, y hallaron en el proceso de la imaginación

legado por el nacido en Königsberg, una respuesta para disolver dicha dualidad, restituyendo tanto a las apariencias como a los afectos la validez sustraída por Platón.

Sin pretender agotar la cuestión del dualismo en el pensamiento occidental, se trazará un breve recorrido en pos de comprender cómo la distinción entre apariencia y esencia, aparecer y ser, sensible e inteligible —que tiene otras transcripciones como la de mundo aparente/ mundo verdadero, ilusión/ realidad, cuerpo/ alma, inconsciente/ consciente, exterior/ interior, u objeto/ sujeto, por aludir a algunas mediante las que ha operado la filosofía, en ocasiones desde hace más de dos mil años—, aún permea en las ciencias sociales y las humanidades, como por ejemplo en la sociología o la psicología, aunque Schlegel y Nietzsche hayan evidenciado que había otras maneras de reflexionar, pensar y, sobre todo, sentir, fuera de tales dicotomías.

Más allá de cuestionarse si la relación sujeto-objeto es cardinal para las ciencias sociales y los estudios de los afectos y los imaginarios, hay que analizar cómo seguir la construcción de un conocimiento que, sin ser determinista, evite los relativismos; debe tratarse de un conocimiento situado, es decir, que dé cuenta de la perspectiva desde la cual se posiciona y se articula, sin volver a soslayar los sentimientos, retornar a la línea dicotómica del pensamiento racionalista —pues en la percepción y en la experiencia del mundo no existe separación entre las emociones y el pensamiento— ni mucho menos reinstaurar una preeminencia de la mente por sobre el mundo de las cosas.

Al establecer un contexto filosófico mínimo de algunos de los dualismos más característicos heredados por el pensamiento occidental, que ayude a ubicar la fuente de la subvaloración de lo sensible, este artículo quiere abonar a la discusión de los estudios sobre los afectos y las emociones, en un momento en que el discurso no posee ya el monopolio de la verdad, como lo ostentó en el pasado en detrimento de los sentimientos y de lo corporal, con su reificación del pensamiento; sin embargo, no existe un adentro ni un afuera, tal como lo entendió la filosofía tradicional, ni la distinción sujeto-objeto es ya operativa: lo que hay son relaciones dialógicas entre razón y pasiones, una interpenetración entre ambas y una construcción colectiva del sentido, algo que a través de la imagen y de la imaginación se había puesto de relieve entre los años 1790-1800.

***Alētheia* y *dóxa* en Parménides y Heráclito**

En la primera parte del *Poema* de Parménides (1984: 35-6), entre los versos 28 y 32, la diosa Δίκη le habla al filósofo sobre la necesidad del conocer, donde distingue en el mundo, por un lado, la verdad de lo que es y, por el otro, las opiniones de los mortales y la apariencia, las cuales aparecen ya confrontadas:

Preciso es, pues, ahora
que conozcas todas las cosas:
de la Verdad, tan bellamente circular, la incommovible entraña
tanto como opiniones de los mortales
en quien fe verdadera no descansa.
Has de aprender, con todo, aun éstas,
porque el que todo debe investigar
y de toda manera
preciso es que conozca aun la propia apariencia en pareceres.

García Bacca explica sobre la interpretación de estas líneas que el “epíteto ‘bellamente’ circular” (1984, p.126), que le confiere Parménides a ἀλήθεια (*alētheia*), remite a la forma de la verdad como a un sol, una esfera: el conocer lo que es ilumina al resto de las cosas y, por tanto, es lo perfecto; en este caso, el ser. Por el contrario, hay otro ámbito de conocimiento, el de lo no verdadero, el de los pareceres, que concierne a los seres humanos y a cómo estos interpretan y sienten lo que viven, el de la δόξα (*dóxa*), la opinión en cuanto apariencia de las cosas, es decir, cómo aparecen los fenómenos en la experiencia humana. Para el traductor del *Poema* de Parménides, la primera parte refiere al campo de la ontología, o teoría del ser, mientras que la segunda alude a “lo que parece según lo que aparece” (García, 1984, p.128), que más tarde se corresponderá con el de la fenomenología.

El fragmento 28 de Heráclito (1984: 241) se hace eco del *Poema* de Parménides cuando dice: “Lo que el mejor opinador conoce y guarda en el mejor de los casos son opiniones; y por cierto que la Justicia se encargará de echar la mano a los fautores y garantes de falsedades”. Si para el investigador era necesario conocerlo todo, incluidas las

apariencias tanto como el ser, en este texto hay ya una valoración de signo negativo sobre el que opina acerca del mundo de todos los días, el de la apariencia, llegándose

a llamar *fautor o garante de la falsedad*, con lo que se brinda una interpretación peyorativa del plano de la opinión. Calasso (1994, p.90) dirá que tal reflexión obedece a “la discontinuidad del discurso que se configura sobre el fondo de lo indiviso, sobre el corazón de la *Ἀλήθεια*”. Ante el ser, ante lo que es continuo y perfecto puesto que no está dividido o escindido, la visión y experiencia del ser humano, así como su palabra, aparecen como algo aparente, separado, imperfecto; dicho de otro modo, algo que no es. Con todo, en el ámbito de *ἀλήθεια* se afirma aún para Parménides el plano de la opinión y la apariencia, siendo la *δόξα* “imagen y discurso de la apariencia: en ella se expresa el todo en los fulgores de los nombres y de las formas” (Calasso, 1994, p.91). Si el ser humano es finito, imperfecto y discontinuo, es evidente que su palabra no podrá captar la verdad de lo indiviso, lo que no significa que haya de dejarse de lado tal conocimiento, ya que en conjunto con la *ἀλήθεια* conforma una misma cosa, una misma esfera. Si se hablara en términos de Plotino (III, 8), *alētheia* referiría aquí al Uno, el ser, y *dóxa* a la creación del Uno, a sus emanaciones sucesivas, la totalidad de lo creado.

En Platón se encontrará ya una franca condena de la *δόξα* como discurso sin validez gnoseológica, en contraste con la verdad (*ἀλήθεια*) como conocimiento (*epistēmē*), del lado de la razón. En *República V* (476d), Sócrates pregunta: “¿No denominaremos correctamente al pensamiento de éste, en cuanto conoce, ‘conocimiento’, mientras al del otro, en cuanto opina, ‘opinión’? (Platón, 1988b, p.287). Para el filósofo griego, opinar no es conocer: frente al discurso que desconoce la verdad y opina de la apariencia y del aparecer de las cosas, se alza el ámbito de la *alētheia*, donde se sitúan las ideas, la esencia o sustancia (*οὐσία*) de las cosas, el ser. En todo 478, Sócrates continuará su exposición sobre el conocimiento y la opinión, distinguiendo entre lo cognoscible y lo opinable, además de postular que si se opina se está opinando acerca de algo y no del vacío, con lo que la opinión, pese a su grado secundario de verdad no sería totalmente ignorancia, sino un saber intermedio entre el ser y el no-ser.

Ámbito inteligible y mundo sensible

En 509b, ya en *República VI*, se expresará que a las cosas cognoscibles, es decir, a las ideas, “les viene del Bien no sólo ser conocidas, sino de él también les llega el existir y la esencia” (1988b, p.334). Así que en este pasaje se manifiesta la trampa de la

metafísica occidental y del conocimiento a partir de entonces: lo que existe, el ser, lo que posee esencia y no sólo apariencia, puede conocerse por ser bueno y bello.

Ontología, epistemología y axiología quedan inextricablemente vinculadas en un nudo gordiano en que la belleza quedaría del lado de la razón. De hecho, para hablar del supremo bien, Platón señala de nueva cuenta el sol de Parménides (508ab).

Al plano de la sustancia y de la razón, Aristocles Prodos lo denominará inteligible, cognoscible por la inteligencia y el acto de entender, más allá de los sentidos; en tanto que el mundo físico y visible, el de las cosas, será designado como sensible (509b): “como decíamos, cuáles son los dos que reinan: uno, del género y ámbito inteligibles; otro, el del visible, y no digo ‘el del cielo’ para que no creas que hago un juego de palabras” (Platón, 1988b, pp. 334-35). Tal oposición entre un plano inteligible y uno sensible, tal dualismo, que será fuente de otros dualismos en filosofía, se hallaba ya potencialmente en Parménides, aunque sin la escisión entre dos mundos diversos, división a partir del cual pueden deducirse dicotomías como mundo aparente/ mundo verdadero, ilusión/ realidad, cuerpo/ alma o mente, siendo el ámbito de las apariencias, de carácter sensible, ése en que se hallan los cuerpos y que no constituyen más que ilusiones sin realidad por sí mismos, de cara a la verdad y al ser de lo inteligible (510a):

Toma ahora una línea dividida en dos partes desiguales; divide nuevamente cada sección según la misma proporción, la del género de lo que se ve y otra la del que se entienda, y tendrás distinta oscuridad y claridad relativas; así tenemos primeramente en el género de lo que se ve, una sección de imágenes. Llamo ‘imágenes’ en primer lugar a las sombras, luego a los reflejos en el agua y en todas las cosas que por su constitución, son densas, lisas y brillantes, y a todo lo de esa índole. ¿Te das cuenta? (Platón, 1988b, p.335).

Imágenes, reflejos, sombras, en suma, apariencias, están del lado de la oscuridad constitutiva de lo que es, no totalmente como no-ser, pero tampoco con esencia o sustancia propia; en cambio, del lado de la luz y de la razón, las ideas y la inteligencia, esto es, lo inteligible, instaura aquello que es. Y ya que el mundo sensible es sólo un reflejo o imagen especular del cielo de las ideas inteligibles, una copia de las esencias originales que se hallan en aquel plano, lo que se capta con los sentidos —incluidos los afectos y las emociones— no es sino una imitación, una imitación de tercer grado,

según Platón, toda vez que la naturaleza de cuanto existe sería imitación, pero de segundo grado de lo que es, lo visible del Uno oculto para Plotino.

En esa concepción, herencia y patrimonio de la filosofía occidental, así como para el cristianismo, el cuerpo será una tumba o prisión para el alma, $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha\text{-}\sigma\tilde{\eta}\mu\alpha$ (*Crátilo* 400c, *Gorgias* 493a, *Fedro* 250c), que será el verdadero vehículo del conocimiento y de toda validez epistemológica. A lo largo del *Fedón*, el cuidado del cuerpo, la experiencia a través de los sentidos, afectos y emociones, serán reducidos a placeres mundanos, embellecimientos y engaños que, quien se precie de ser filósofo, es decir, de amar el conocimiento, no podría permitirse: “A mí me parece que los desprecia —dijo—, por lo menos el que es de verdad filósofo” (Platón, 1988a, p.41, 64e).

De la vista y el oído, el discípulo de Sócrates menciona que no se puede llegar al conocimiento, pues el alma es el órgano que puede conocer verdaderamente, y “cuando intenta examinar algo en compañía del cuerpo, está claro que entonces es engañada por él” (Platón, 1988a, p.42, 65b). Al tratarse de impresiones suscitadas en el cuerpo mediante los sentidos, el amor, el deseo o el miedo, esto es, los afectos, las emociones y los sentimientos, no son sino fantasmas (*Fedón* 66c). Cabe señalar que εἰδωλα (*eídola*), simulacros o fantasmas, es el término que Platón emplea en *República X* cuando excluye a los artistas de la ciudad, puesto que imitan la realidad de segundo grado y crean *eídola* o fantasmas de tercer grado, carentes de verdad.

Descartes y la preeminencia del sujeto

Pasados varios siglos de cristianismo, en Descartes (1981) será ostensible la red de dualismos dispuestos por Heráclito, Platón y la Antigüedad griega: por principio de cuentas, el filósofo francés distinguirá entre ciencia y teología, ocupándose la primera del estudio del mundo físico y la segunda del ser, siendo este último el garante de todo cuanto existe y es real, tal como el plano inteligible fundamentaba para Platón el mundo sensible. El ser, como sujeto de la teología, no será otro que dios.

En Descartes, dios funge también como fautor para discernir entre la verdad y la apariencia, papel que en el discípulo de Sócrates jugaban las ideas y su sustancia: “habiéndonos dado Dios a todos una cierta luz natural para distinguir lo verdadero de lo falso” (1981: 21). En el caso del francés, lo falso en oposición a lo real y a lo verdadero, ya ha quedado asumida como una distinción cardinal. Por otra parte, esa luz natural

proveniente de dios que se menciona en el *Discurso del método* —y que permite discriminar lo aparente de lo verdadero— no será otra que la razón, identificada por el

francés con el pensamiento de dios, con la mente, con la conciencia. Al igual que en Aristocles Prodos, en Descartes epistemología y ontología aparecerán unidas.

Así, en el ser humano —que por un lado es un cuerpo y que, por ende, participa de la materia y del mundo físico— habría también un atributo divino que lo haría algo más de lo que es: una mente pensante, un alma, pura interioridad, lo que implica que el dualismo entre dios y el mundo se desdoble en otro, el de la *res cogitans* y la *res extensa* (Descartes, 1990), i. e. mente y naturaleza, sujeto y objeto (una realidad subjetiva y otra objetiva), siendo el yo o sujeto quien estudia la materia, la naturaleza, el exterior:

(...) esta dualidad ontológica implica que al ser el sujeto quien conoce un objeto, y estar él constituido por una entidad inmaterial, no podrá ser él un objeto de conocimiento científico, pues no es pertinente la aplicación de los métodos naturales de la matemática, la física y la geometría (Novoa, 2002, p.72).

Se acude a un momento fundacional del pensamiento moderno, al conferírsele a la razón la preponderancia sobre el cuerpo, la materia o la *res extensa*, con lo que Descartes va un paso más allá de la teoría platónica, haciendo de la mente un campo de estudio al que la teología y la filosofía pueden analizar; no así las ciencias: “lo conocido es público mientras que quien conoce es privado, donde conocer es una actividad que se realiza sobre un objeto” (Novoa, 2002, p.73). Igualmente importante es subrayar que la relación entre sujeto y objeto, como condición para el conocimiento, será el punto de partida de las filosofías de corte idealista y racional, de donde surgirán otros tantos dualismos recibidos por las ciencias sociales.

Con lo anterior, se tiene en primer término que el ser humano, como sujeto consciente y libre, no determinado por la necesidad, se torna inconmensurable por su razón y, por ende, se sustrae como objeto de conocimiento; mientras que, en segundo lugar, esa distinción con los objetos materiales y físicos le permite situarse en un espacio de privilegio en referencia al mundo sensible:

la experiencia es una relación sujeto-objeto en la que la filosofía moderna ha distinguido por cierto [...] dos formas fundamentales: por un lado, la que corresponde al sujeto cognoscente (experiencia cognitiva) y da lugar a la filosofía

de la reflexión, que privilegia el conocimiento conforme al modelo de la autoconciencia; y, por otro, la que corresponde al sujeto agente (experiencia práctico-técnica) y origina la filosofía de la praxis en sentido amplio, que privilegia la acción que se refiere a los otros y al mundo en general conforme al modelo de la exteriorización (Álvarez, 2007, pp. 9-10).

La materia pensante, la mente, el alma consciente de sí misma, hecha a semejanza de dios y, por ende, incondicionada, cuyo ámbito sería el de la libertad y que tendría albedrío, se opone a la *res extensa*, inconsciente, atada a la contingencia, conmensurable y que, por eso, obedece a una causalidad mecánica, condicionada y encadenada al plano sensible de la necesidad. Asimismo, al atender aquí a la división entre filosofía reflexiva y filosofía práctica, se hallan explicitados otros dualismos: el de materia y espíritu, interior y exterior, teoría especulativa y praxis, empirismo y racionalismo (o idealismo), así como otro implícito: el de una filosofía primera y una filosofía segunda, o lo primario y lo secundario, siendo la ontología la teoría racional que se ocupa del ser y de sus atributos, de los principios y las causas de lo que es (filosofía primera), en tanto que la filosofía segunda tomaría como objeto de estudio lo sensible. De estas distinciones, los ecos serán audibles todavía en el siglo XX cuando en territorios como el de la antropología, la lingüística o la sociología se discuta sobre la estructura en contraposición a la agencia o la función, al ideal frente al material, o incluso entre posturas sustancialistas y relacionales (Jaramillo, 2011).

Kant y la crisis de la razón especulativa

Kant heredará los planteamientos racionalistas del autor del *Discurso del método* y de la tradición filosófica europea, con figuras relevantes y a veces antitéticas como Pascal, Bacon, Hobbes, Spinoza, Malebranche, Locke, Berkeley y aquellos de la Escuela Escocesa del Sentido Común, pero fundamentalmente recuperará a Hume, un empirista contrario a Descartes, sin olvidar que también revisitaría a Platón. Si se lee a Hume, es posible descubrir en él algunos de los más revolucionarios atisbos kantianos, así como una anticipada apertura a lo que sería el Primer Romanticismo Alemán o

Frühromantik, lo que presagia un cambio de época. Dada la trascendencia del pensamiento de Hume para esta exposición, me permito citar *in extenso*:

La ontología empirista de Hume es realmente muy simple, ya que no admite más que un solo tipo de entidad, a saber, las percepciones, que divide en dos clases: las impresiones y las ideas. Las impresiones, en el sentido que él da a esta palabra, son las percepciones irreductibles y fundamentales que llamamos “sensaciones, pasiones y emociones”. Pone como ejemplo de impresiones las percepciones sentidas por una persona que está leyendo el libro de Hume; mientras hojea el libro y mira sus páginas, experimenta un sentimiento de “agrado o desagrado inmediato”. Las ideas, según él, son “las imágenes difuminadas de las sensaciones en el pensamiento y el razonamiento”. Por consiguiente, cree que el pensamiento y el razonamiento nacen de la facultad de formar imágenes y que la imaginación es una especie de copia difuminada de las sensaciones y de los sentimientos [...] su propia palabra “impresiones” corresponde perfectamente a las percepciones vivas e intensas que experimentamos cuando vemos u oímos, o sentimos placer o dolor. La palabra “idea”, por otra parte, es empleada de una forma enteramente correcta cuando se trata de pensamientos, recuerdos e imaginaciones que son “copias” de impresiones y por ende menos vivas y más borrosas (Acton, 2007, pp. 257-58).

Esta jerarquización de las percepciones, las impresiones y las ideas, de una manera por completo distinta a la de la racionalidad cartesiana y a la de la metafísica platónica, pondrá en crisis el modelo del pensamiento occidental establecido dos milenios antes. Para Hume, las ideas deben provenir del propio acto de pensar o de la percepción; y agrego: de las propias intuiciones. Sin embargo, ideas como dios o la inmortalidad, que en sí mismas no pueden experimentarse, implicarían que lo que se había conocido precedentemente como ámbito inteligible perdiera de pronto su validez. En la tradición racionalista, la idea no es susceptible de intuición, pues la intuición es algo sensible. Kant, seguidor de Hume, pero reacio a abandonar el camino de la razón, hará un análisis a profundidad sobre sus alcances y limitaciones: *La crítica de la razón pura* (1781) tratará sobre las posibilidades y rehabilitación de la razón inteligible, especulativa o reflexiva, mientras que siete años más tarde publicaría un segundo escrito, *La crítica de*

la razón práctica (1788), sobre lo relativo a la experiencia del ser humano en el mundo de lo sensible y a lo que Eduardo Álvarez remite más arriba como al sujeto agente.

Al término de ambos textos, el diagnóstico de Kant (2012, p.205) será terminante, lo que explicitará en la introducción a una tercera obra, *La crítica del juicio*, donde dice: se

ha abierto “un insondable abismo entre el dominio del concepto de la naturaleza, como lo sensible, y el dominio del concepto de la libertad, como lo suprasensible” (Ak. V. 175-176), entre los que no sería posible ningún tránsito. Ambos planos quedarían escindidos entre sí, lo que conllevaría la escisión entre todo cuanto tales ámbitos implicaban: la escisión, en primer término entre cuerpo y alma —o espíritu—, entre apariencia y sustancia u objeto y sujeto y, en última instancia, entre la naturaleza y el ser mismo, fenómeno y nómeno.

La respuesta del filósofo alemán a la crisis de sentido abierta en el seno de la razón, más que una solución será un paliativo que, al final, ahondará el proceso, aun cuando lo que Kant buscara fuera un sistema en el que las contradicciones quedarán subsumidas; no obstante, en su proposición no podrá dejar de prestar atención a la filosofía de Hume, en que percepciones, impresiones, sensaciones, pasiones, emociones, sentimientos e imágenes ocupaban un lugar preponderante ante las ideas, que eran sólo un tipo más de imágenes, copias de recuerdos o imaginaciones no muy nítidas que, por lo mismo, se habían vuelto borrosas. Con ello en mente y para evitar la pérdida definitiva del ámbito inteligible, que implicaba perder asimismo la razón especulativa tal como se la conocía, Kant ideó —ya desde *La crítica de la razón pura*— un mecanismo mediante el que buscaría suturar el *insondable abismo*. Ese mecanismo era la apercepción trascendental.

La crítica del juicio y la apercepción trascendental

Para comprender el cambio operado a partir de Kant, primeramente hay que entender un punto: para el alemán resulta insoslayable la influencia de Hume, pero a la vez se niega a abjurar de la razón; la única resolución que vislumbra es tender un puente entre ambos planos, el de lo inteligible y lo sensible —la filosofía racionalista y la filosofía práctica— para conciliar las dos mitades de la esfera que Platón había dividido en una parte más oscura y otra de mayor claridad; así que diseñará una filosofía a la que llama trascendental, la cual debe dar cuenta de ambos ámbitos, pero siempre desde la razón, sin depender de nada externo a sus propios principios. Kant redobla la apuesta,

aunque lo hace de una manera paradójica, concediéndole a la imaginación —donde resuena el influjo de Hume— una primacía que no había tenido hasta entonces.

Derivado del *cogito* cartesiano, en *La crítica de la razón pura* el filósofo alemán expone que, mientras se está pensando, tiene lugar un proceso reflexivo por el que el “yo”, el

espíritu, el sujeto, se percata de sí, sobre lo cual Kant escribe que la mente piensa “la identidad de sí misma en la multiplicidad de sus representaciones” (2009, p.145. A108¹). Esta posibilidad de pensarse a sí mismo en la reflexión es la apercepción trascendental. Decir aquí que el yo piensa su *propia identidad* al percibir la *multiplicidad de sus representaciones* implica incorporar la intuición: toda vez que la mente se intuye en las representaciones —esto es, en una multiplicidad de percepciones, impresiones, sensaciones, pasiones, emociones, sentimientos e imágenes de lo que experimenta— es que puede pensar y reflexionar.

Ahora bien, el nacido en Königsberg dirá que la apercepción trascendental está presente tanto en el momento de la formación de los conceptos e ideas, como en el de la imaginación. ¿Y qué es la imaginación, la *Einbildungskraft*? Es la capacidad de formar un cuadro —o imagen. Kant (A120) lo explica como sigue: “la imaginación [*Einbildungskraft*] tiene que llevar lo múltiple de la intuición a una imagen; y por consiguiente debe previamente acoger las impresiones en su actividad, es decir, debe aprehenderlas” (2009, p.153). Apoyándose en la apercepción trascendental, la imaginación se forma una imagen de cuanto la percepción capta, con lo que participa tanto del plano inteligible de la razón como del plano sensible de la intuición.

El resultado de esa especie de síntesis entre algo sensible y algo inteligible será descrito por Kant en *La crítica del juicio*:

tanto por mor de esta posibilidad interna en el sujeto como por mor de la posibilidad externa de una naturaleza en concordancia, se ve referido a algo, en el mismo sujeto y fuera de él, que no es naturaleza, ni tampoco libertad, pero que está enlazado con el fundamento de esta última, a saber: con lo suprasensible, donde de manera comunitaria y desconocida la capacidad teórica se unifica con la práctica (2012, p.502. Ak. V. 353).

¹ *La crítica de la razón pura* que se cita toma en cuenta la versión de 1780, en este caso A, en lugar de seguir la numeración de las obras completas en la edición de la Academia, *Akademie-Ausgabe*, que sí se usa para *La crítica del juicio*.

El ámbito de unión entre lo sensible y lo suprasensible, lo teórico, lo que está más allá de los sentidos, será el juicio estético, la experiencia del sujeto ante la obra de arte, el gusto². La resolución kantiana será salomónica: no dejará de lado las percepciones,

impresiones, sensaciones, pasiones, emociones, sentimientos e imágenes, en suma, las intuiciones, pero tampoco les conferirá estatuto ontológico ni validez epistemológica. Por ello, cuando Vaihinger valore esta aportación de Kant expresará que la síntesis trascendental entre lo inteligible y lo sensible en la obra de arte será un “como si”³: *como si* la reunión de ambas mitades de la esfera en un objeto sensible fuera un conocimiento verdadero, aunque para el nacido en Königsberg no lo fuera.

Como se ha dicho en el apartado anterior, Kant era consciente de la insuficiencia de sus dos primeras *Críticas* para conseguir suturar el *insondable abismo*, por lo que acude a la imaginación como a una especie de ámbito intermedio entre apariencia y verdad para que, así fuera provisionalmente, razón e intuición pudieran crear una síntesis y, con ello, acabar de tender el puente entre teoría y praxis.

Imaginación, belleza e ingenuidad: la recepción kantiana de Schiller

El poeta Schiller analizaría que, en la obra de arte, pero principalmente a través de la belleza, lo inteligible condescendía a lo sensible, lo que podía significar una vía real hacia la síntesis entre razón e intuición, algo que preocupaba a los pensadores y artistas de ese periodo. Aunque sin renunciar ni a la reflexión ni a la teoría especulativa, es decir, sin contrariar ni a Kant ni a Platón y su idea de belleza como bien supremo, el autor de *Sobre poesía ingenua y poesía sentimental* escribía:

Toda existencia efectiva proviene de la naturaleza como de un poder extraño; pero toda apariencia procede originariamente del hombre, como sujeto capaz de tener representaciones; por eso el hombre no hace más que usar de su derecho absoluto de propiedad cuando recoge la apariencia [...] Con libertad ilimitada puede reunir lo que la naturaleza ha separado, tan pronto como esa unión cabe en su pensamiento (Schiller, 1990, p.203).

² Para ampliar el concepto del gusto en Kant, véase *La crítica del juicio* (1790) y la primera parte de *Verdad y método* (1960) de Hans-Georg Gadamer.

³ Véase Hans Vaihinger (1911). *Die Philosophie des Als-Ob (The Philosophy of 'As if')*. New York: Harcourt, Brace and Company, 1925; y María Antonia Gonzalez Valerio (2011). *Un tratado de ficción. Ontología de la mimesis*. Barcelona: Herder.

En la caracterización del ser humano como sujeto capaz de representaciones, es visible la huella de Kant, en tanto que al afirmar que gracias a la razón y a la reflexión, esto es, al ámbito inteligible de la libertad, era posible reunir las apariencias y todo cuanto la naturaleza separaba, Schiller avanza un ápice de lo planteado en *La crítica del juicio*:

“Libertad en la aparición y belleza son una misma cosa” (Schiller, 1990, p.33). De nuevo, resurgía el dilema de Hume, pero la resolución no era negarlo sino circunscribirlo. Y, sin embargo, Schiller (1990) indicará que tal libertad del ámbito de la razón sólo le sería prestada por un instante al objeto sensible y bello, aunque encadenado a la necesidad: el instante que durara su aparición, pues sentidos e intuiciones eran incapaces de captar lo inteligible. Mediante la belleza sensible, la idea inteligible de la belleza aparecía en el mundo de las cosas y, con ello, el poeta no se apartaba de la línea que Platón y el nacido en Königsberg habían trazado: “afirmo que lo bello es el símbolo de lo moralmente bueno” (Kant, 2012, p.501. Ak. V. 353). Pero tal planteamiento pronto se desbordaría.

Para, efectivamente, reunir lo sensible y lo inteligible a partir de la apercepción trascendental y la *Einbildungskraft* kantianas, Schiller pensó en crear otro mecanismo que operara tal como lo hacía la belleza en sus propios escritos. Ante todo, no se podía pasar por alto la herencia más importante de Kant para la filosofía idealista alemana: la reflexión del yo que se piensa a sí mismo al pensar; así que para el poeta del *William Tell* quien no partiera de tal principio era un ingenuo, inconsciente de sí mismo, siendo la consciencia y la especulación un índice de la libertad. En la obra de arte, el tono contrario al ingenuo será denominado sentimental⁴:

Para el lector que examine las cosas con criterio científico⁵, he de advertir que los dos modos de sentimiento, pensados en su concepto más alto, están entre sí en la misma relación en que están la primera categoría y la tercera, dado que ésta surge siempre al enlazar la primera con su opuesto. En efecto, lo opuesto del sentimiento ingenuo es el entendimiento reflexivo, y el estado de ánimo sentimental resulta del esfuerzo de reconstituir el sentimiento ingenuo, según el contenido, inclusive bajo las condiciones de

⁴ Con la publicación de la novela *Manon Lescaut* (1731) del abate Prévost, en Francia se buscó acuñar una sensibilidad distinta de la neoclásica, a la que iba a recocerse como sentimental. Ésta buscaba despertar los sentimientos y afectos del lector para que viera las cosas desde la perspectiva de los personajes; con ello, en dicho movimiento hay, como la apercepción trascendental, un mirarse a sí mismo mientras se lee, tal como en Kant habría un pensarse a sí cuando se piensa.

⁵ Por criterio científico, Schiller se refiere al *yo que se capta a sí mismo en la multiplicidad de sus representaciones*, la apercepción trascendental, la reflexión que acompaña a cada pensamiento.

la reflexión. Esto sucedería mediante el ideal realizado, en que el arte vuelve a encontrarse con la naturaleza. Si se recorren aquellos tres conceptos de acuerdo con las categorías, la naturaleza y su correspondiente estado de ánimo sentimental se hallarán siempre en la primera; el arte, como supresión de la naturaleza por el entendimiento en libre actividad, en la segunda, y, finalmente, el ideal en que el arte acabado vuelve a la naturaleza, en la tercera (Schiller, 1965: 118).

Para buscar obtener la síntesis improbable entre inteligible y sensible, Schiller creaba una suerte de dispositivo generador de nuevas dicotomías: se partía de lo sensible, la naturaleza, lo que no tenía consciencia propia, se lo hacía pasar por el tamiz de la razón y del pensamiento reflexivo, con lo que se llegaba a una versión especulativa de lo natural, pero reconstruida desde la especulación y la teoría, con lo que buscaba desterrarse la ingenuidad.

Rehabilitación de la imagen durante el *Frühromantik*

Los jóvenes autores que estudiaban de cerca a Kant, Schiller y a otro filósofo de corte kantiano, Fichte, vieron que *La crítica del juicio* había abierto nuevas posibilidades. Se trataba de Hölderlin, Jean-Paul Richter, Hegel y quienes pertenecerían al Círculo de Jena, Primer Romanticismo Alemán o *Frühromantik*: los hermanos Schlegel, Novalis, Schelling, Schleiermacher y Tieck, principalmente, leyeron sobre el dispositivo del autor de *Calias o de la belleza*. Lacoue-Labarthe (2010: 83) escribe de ese contexto:

la oposición entre lo Ingenuo y lo Sentimental acarrea toda una serie de oposiciones, no solamente históricas (Antiguos y Modernos), geográficas (a la Winckelmann: Sur y Norte), o también estéticas (plástica y poesía, epopeya y lirismo), sino propiamente filosóficas. En este caso, tomadas de Kant: intuitivo y especulativo, objetivo y subjetivo, inmediato y mediato, sensible e ideal, finito e infinito, necesario y libre, o para abreviar la lista (pero es toda la metafísica misma la que viene a engranarse ahí), cuerpo y espíritu.

El mecanismo de Schiller será retomado de diferentes modos por los autores arriba consignados; Hegel, por ejemplo, creará una versión propia de la dialéctica (Gadamer, 2000), que más tarde será distinguida como dialéctica negativa. Con todo, el desarrollo más relevante para este artículo será el de Friedrich Schlegel, teórico del *Frühromantik*,

quien romperá con los criterios establecidos por la filosofía racionalista y tratará de unir lo inteligible y lo sensible, pero del lado del arte, en específico de la literatura:

(...) mientras la filosofía procede elevando lo finito a lo infinito, la poesía lo hace a la inversa, representando lo divino a escala humana. El planteamiento esbozado por Schlegel resulta finalmente en que la literatura se sirve de la filosofía para devenir su propio objeto de reflexión (Garrido, 2021, p.5).

Aunque no es posible describir en este breve espacio la intrincada unidad de los postulados de Schlegel, hay que señalar que en su obra las percepciones y la imagen se desvinculan de su servidumbre a una contraparte racional, una esencia, una sustancia, a la manera de Platón. De hecho, cuando el menor de los Schlegel habla de ideas y de la verdad es como si lo hiciera más en la línea empirista de Hume que en la kantiana idealista. Al fallecer su amigo Novalis, Friedrich le escribe: “No te has quedado en la frontera, sino que en tu espíritu poesía y filosofía se han penetrado íntimamente. En aquellas imágenes de la verdad incomprendida, tu espíritu ha estado más cerca que nunca del mío” (Schlegel, 2009, p.218). Con sorpresa, se manifiesta en estas palabras que la verdad, por lo demás incomprendida, está conformada por imágenes.

Las percepciones según Hume podían ser de dos tipos: impresiones e ideas. En las primeras incluía a las sensaciones, pasiones y emociones, mientras que las ideas no eran sino imágenes, copias de sensaciones y sentimientos, es decir, de las impresiones o, yendo al origen, de las percepciones, en todo caso, determinaciones suscitadas por la experiencia personal, el cuerpo y sus sentidos. Las ideas eran susceptibles de ser pensamientos, pero también podían ser recuerdos e imaginaciones que partían de percepciones, impresiones, sensaciones y sentimientos.

Con esto en cuenta, se entiende el giro que Schlegel le imprime a su interpretación de la verdad que, en la terminología metafísica platónica y racionalista, cartesiana o kantiana, debe tener un correlato inteligible, en el cielo de las ideas, una sustancia de la que participe la cosa sensible inscrita en este mundo físico para poder existir y sostenerse, un alma, así sea radique en ella de manera contingente y efímera. Pues bien, no en un platonismo a la inversa como el de Hume, pero sí de un modo inmanente, haciendo descender las ideas inteligibles a la tierra, Schlegel devuelve a la imagen y a las

percepciones la pertinencia epistemológica y el estatuto ontológico que —desde Platón, no así en Parménides, aunque un tanto en Heráclito— se les había sustraído, como parte del reino de la apariencia, tal si fueran una especie de conocimiento sin validez alguna.

Dice también Schlegel, sobre las ideas: “He expuesto algunas ideas relativas al centro, he saludado la aurora a mi manera, desde mi punto de vista. Que quien conozca el camino haga lo mismo, a su manera, desde su punto de vista” (2009, p.218). Aquí no se alude ya a la idea sino a ideas, en plural, tal como se las encuentra en la tierra y no en el cielo inteligible. De manera semejante a como ocurre con la verdad, aquí las ideas son vistas, visiones, percepciones que cada uno tiene en cuanto se sitúa desde una posición, un lugar a partir del cual observar las cosas, una perspectiva.

Así, se ponen de relieve las diferencias entre Schiller, que todavía busca adaptar sus postulados a los criterios de la razón, y Schlegel, que emancipa las percepciones, intuiciones, impresiones, sensaciones, pasiones, emociones, imágenes, sentimientos, recuerdos e imaginaciones, y les da carta de identidad en el reino del espíritu.

La experiencia: el engarce entre sujeto y objeto

Además de la trasposición de planos efectuada por Schlegel, pero también por Schelling y Novalis —por el Primer Romanticismo Alemán en conjunto— los románticos observarán que la reflexión no es propia del sujeto, el yo, la mente, y que la naturaleza, la obra de arte y el absoluto mismo también reflexionan: “parten del mero pensarse-a-sí-mismo como fenómeno” (Benjamin, 2006, p.31).

Como había deducido Fichte (2005) a partir de la apercepción trascendental kantiana, para llegar a conocer un centro de pensamiento debía salir de sí, situarse desde la perspectiva del otro —lo que todavía en Kant era el objeto de conocimiento— y mirarse desde ahí a sí mismo para luego volver e incorporar esa experiencia en sí; esto es: en un momento dado el sujeto se convertía en objeto para el otro y el objeto en sujeto, en una interrelación. Llevado a sus últimas consecuencias, ello mostraría que la clásica división entre sujeto y objeto al modo del racionalismo era un exceso y que, en realidad, durante la experiencia, incluidos la imaginación y el propio conocimiento, se interactuaba tal como en un diálogo —de manera intersubjetiva, se diría hoy. La *Frühromantik* considerará ese movimiento como la forma por antonomasia del conocimiento, su epistemología:

Y, sin embargo, también puede flotar con las alas de la reflexión poética, entre lo representado y lo representante, quedándose suspendida entre ambos, libre de

todo interés real e ideal, y elevar a la potencia una y otra vez esa reflexión, multiplicándola como en una serie infinita de espejos (Schlegel, 2009, p.82).

Al igual que con la verdad y con las ideas, para Schlegel la reflexión no significará ya lo mismo que para Kant, Schiller o la filosofía racionalista, sino que se tratará de un movimiento sin término, infinito, de la vida misma, del mundo, de la naturaleza, en un vaivén de una imagen a otra y de una forma a la siguiente, la manifestación de las conexiones entre sí, lo real.

El mundo se forma por la interacción de estas fuerzas antagónicas. La figura del pensamiento occidental que más se le parece a este proceso es la dialéctica. En un mismo plano chocan contrarios y forman entidades superiores que los incluyen. La nueva entidad puede chocar con otra en el nuevo plano de conciencia o desagregarse en el todo. Mientras que el camino que sigue el pensamiento occidental es el de síntesis e individuación, el camino dialéctico que propone el pensamiento confucianista es de universalización e integración (José, 2004, p.85).

Aun antes de ser nombrada un siglo más tarde, se descubren en los textos románticos las nociones para formular una fenomenología de lo real antes de que la fenomenología misma sea planteada. Su ontología, si debe ponerse en esos términos de la razón, sería una de carácter relacional, en el que los nexos entre los distintos términos y elementos de cuanto es se ponen en contacto entre sí, dialogan. El camino de Schlegel y el del *Frühromantik*, lejos de Hegel y de cualquier dialéctica racional, será la integración y la universalización, la infinitización multiplicada como en una serie de espejos. Por ese sendero, aun antes de que Nietzsche lo proclame, el sujeto, el yo, la mente, quedará disuelto como un componente más, no será el espacio de privilegio de lo inteligible.

Antes de concluir este apartado, hay que destacar que en los fragmentos de *Atheneaum* —en el 238— está también en potencia el planteamiento para lo que sería un conocimiento situado. Ahí se lee:

(...) no atribuiríamos mucho valor a una filosofía trascendental que no fuera crítica, esto es, que al representar el producto no representara también el agente

productor y que en el sistema de los pensamientos trascendentales no ofreciera a su vez una caracterización del pensamiento trascendental (Schlegel, 2009, p.114).

Aunada a la revaloración de las percepciones y las imágenes, que conlleva a su vez una rehabilitación de la experiencia personal y del cuerpo, el *Frühromantik* pide al agente productor del conocimiento, o a lo que antes era el sujeto, que primero se represente a sí mismo antes de representar su producto, a la vez que ofrezca una presentación de lo planteado bajo la forma misma de lo que se plantea, que no oculte detrás de ideas o conceptos lo que piensa o siente y que su discurso tome la forma efectiva de lo producido: el conocimiento no es un reflexión en el vacío sino que transforma a quien reflexiona en aquello en lo que está reflexionando, lo trastoca y cambia radicalmente; no existe, por ende, esa distancia científica entre objeto y sujeto, sino interpenetración.

De tal modo, el Primer Romanticismo Alemán, quizá sin tener consciencia plena de cuanto había hecho, ahondaría la crisis de la razón y pondría en suspenso las dicotomías metafísicas, racionalistas e idealistas del pensamiento occidental.

El *pathos* de la apariencia

Las imágenes no son lo único que intentó rehabilitar el *Frühromantik*, pues a la imagen se vinculan otras percepciones, intuiciones, impresiones, sensaciones, pasiones, emociones, sentimientos, recuerdos e imaginaciones, que se ponen en marcha en cuanto se toca algún punto de la red de la experiencia que éstas conforman entre sí; y si el conocimiento cambia a quien conoce y lo transforma en otro, ello se debe a que en el fondo son las apariencias las que operan en ese proceso, como

un conocimiento metamórfico, totalmente interior a la mente, en el que el conocer es un *pathos* que modifica al sujeto cognoscente, un saber que nace de la imagen, del *eídolon*, y culmina en la imagen, sin separarse nunca de ella ni admitir otro saber que le superdetermine (Calasso, 1994, p.399-400).

Esto lo habían dicho ya Kant y Schiller, quienes consideraban que la representación era un efecto, “el efecto (sentirse afectado) que producen los objetos sobre quien los contempla” (Sandoval, 2013, p.30). Para los románticos, si el conocimiento es tal, es

porque implica de suyo un *pathos*, un afecto, aquello que modifica al sujeto que contempla o conoce. Ello conlleva a su vez otra consecuencia: que la división entre interior y exterior sea ineficaz cuando la imagen transmite una sensación, un *pathos* o un afecto como reconocimiento de lo real; para la experiencia, lo que habría es un *continuum* de percepciones y no un adentro y un afuera definidos, necesarios sólo en términos teóricos para explicar ciertos fenómenos.

Schlegel habla de esa carga emotiva de las imágenes y de las determinaciones sensibles, ya fueran del signo que fueran, cuando en *Sobre la esencia de la crítica* plantea que sería indispensable organizar las emociones a la manera en que en la razón se ordenaban las ideas, o en otras disciplinas se estudian otros elementos:

(...) habría que tener una ciencia semejante para la poesía, la cual por ser el arte más abarcador no podría ser una estética, ni una fantástica porque se confrontaría otra vez de un modo demasiado general con el concepto de la filosofía como una ciencia de la conciencia, tendría que ser una suerte de patética, una recta inspección en la esencia de la ira, de la voluptuosidad, etc. (2021, p.511)

Dicha ciencia —o campo de estudio— habría debido ser una ciencia del carácter, lo cual va en línea con lo mencionado en el apartado anterior, cuando Schlegel pedía que el agente productor se representara también a sí mismo, es decir, que se caracterizara. No sólo tenía que atenderse la belleza, las sensaciones estéticas o placenteras, sino que la *patética* habría debido ser una teoría sobre las emociones y los sentimientos, una profunda investigación del deseo, la ira, el amor, lo cual diverge de los proyectos racionalistas de la filosofía del pasado.

Baruch Spinoza, quien más se había acercado a plantear una teoría de los afectos, estaba, sin embargo, no muy próximo al planteamiento que Schlegel hacía. “Por afectos entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones” (1980: 124). Deseo, tristeza y alegría eran los afectos preponderantes para el filósofo neerlandés. Con todo, Schlegel solicitaba no

imitar el exterior, o la imagen de las cosas, sino el timbre o la sensación interior que producían en quien contemplaba o conocía. A esto le dio el nombre de caracterización: “Nada es más difícil que poder reconstruir, percibir y caracterizar el pensamiento de

otro hasta la más fina peculiaridad de su todo” (Schlegel, 2012: 515), puesto que ello significaba situarse en el lugar del otro y comprender desde donde es que escribía y que es lo que había sentido y percibido en el momento de haberlo hecho. El sujeto de conocimiento debía autocaracterizarse a sí mismo en el momento de conocer.

Es cierto que Descartes habló de las emociones, como dice Ahmed (2015); no obstante, para él fueron algo secundario casi siempre, a diferencia de Aristóteles o el propio Hume, quienes consideraban que en éstas se ponían en juego otras facultades, como el pensamiento. Esa indagación, con todo, excede los límites de este trabajo, aunque se deja indicada como una línea a proseguir en el futuro.

Volviendo al planteamiento de Schlegel de un campo de estudio sobre el *pathos*, como muchos de sus planteamientos y del *Frühromantik*, quedaría sin concluir, truncado, a la espera de tener una continuación, como muchas de sus propuestas que sin ser tomadas en cuenta aparecieron tiempo después en otros autores como hubieran surgido de la nada.

Nietzsche, la bancarrota de la verdad y el perspectivismo

Para cuando el joven Nietzsche entre en escena, hacia 1871, más de siete décadas después de lo expuesto por Schlegel, los dualismos de la metafísica estarán por completo en bancarrota y será del todo evidente que los conceptos y las ideas que la razón había elevado al cielo de lo inteligible no eran sino imágenes. En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, escrito en aquel año pero publicado hasta 1908, el autor expresará sin ningún empacho:

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han

perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas sino como metal (Nietzsche, 2012, p.28).

Años más tarde, en *Así habló Zaratustra* (1883), aunque ya desde la *Gaya ciencia* (1882), el nacido en Röcken pregonara la muerte de dios, que no es sino la desaparición

de aquella instancia inteligible que presuntamente le brindaba a las cosas de este mundo físico su sustancia, como se había realizado desde Platón. Pero no sólo Nietzsche o Schlegel y los románticos hablarían de las ideas como de imágenes sin esencia, se unirían a la crítica otros autores. En la *Dialéctica de la Ilustración* (1944) Adorno y Horkheimer ofrecen una interpretación en línea con lo aquí señalado:

Las categorías mediante las cuales la filosofía occidental definía el orden eterno de la naturaleza indicaban los lugares anteriormente ocupados por Ocnos y Perséfone, Ariadna y Nereo [...] En la base del mito la Ilustración ha visto siempre antropomorfismo: la proyección de lo subjetivo en la naturaleza [...] La Ilustración reconoce en principio como ser y acontecer sólo aquello que puede reducirse a la unidad; su ideal es el sistema, del cual derivan todas y cada una de las cosas [...] Todo lo que no se agota en números, en definitiva en el uno, se convierte para la Ilustración en apariencia [...] Se mantiene el empeño en la destrucción de los dioses y sus cualidades (2009, pp. 61-63).

Por su parte, en *El nacimiento de la filosofía* (1975), Giorgio Colli se remontaría a ese periodo anterior a Parménides en que en el arte y el mito no había una escisión entre ambas mitades de la esfera: “la sabiduría técnica [...] es también la primera formulación de un *logos* todavía inmerso en la intuición, en la imagen” (2010, p.28). Más cerca en el tiempo, entre nosotros, Vicente Jarque distinguirá como conducta mimética esa posición en que la imagen y lo inteligible no están disociados:

Por conducta mimética hay que entender, entonces, la correspondiente a una forma de experiencia anterior a la escisión entre sujeto y objeto, es decir, una experiencia pre-conceptual del mundo no guiada por la reducción de ‘lo otro’ a identidad racional, de la multiplicidad a la unidad manejable, de lo concreto a lo abstracto, de lo diferente a lo igual. (Jarque, 2024, p.117)

Nietzsche mismo, en *La genealogía de la moral* (1887), había empleado un método genealógico para criticar la metafísica, esa filosofía de la razón que encontraba sus primeros principios en lo inteligible, más allá de los sentidos. Por otro lado, al señalar que la verdad no era sino una serie de *metáforas en movimiento* o de antropomorfismos,

el autor de *Sobre verdad y mentira* ponía un primer elemento para su teoría perspectivista. El perspectivismo nietzscheano postulará precisamente que en todo conocimiento hay un ingrediente humano que debe ser puesto en evidencia, siendo la pretendida objetividad de las ciencias una ilusión, en tanto que son otras condiciones las que posibilitan que dicho conocimiento perdure, como por ejemplo, el poder o la utilidad. Con todo, ello no implica una caída en un relativismo sin término, sino la consolidación de un conocimiento situado que dé cuenta de los elementos que se ponen en juego en él y que, tal como pedía Schlegel, explicita quién es el agente productor.

No conocemos ningún hecho en sí, y parece absurdo pretenderlo. “Todo es subjetivo”, os digo; pero solo al decirlo nos encontramos con una interpretación. [...] El mundo es algo “cognoscible”, en cuanto la palabra “conocimiento” tiene algún sentido; pero, al ser susceptible de diversas interpretaciones, no tiene un sentido fundamental, sino muchísimos sentidos. Perspectivismo (Nietzsche, 2015, p.337).

La perspectiva, la vista de las cosas, era algo que Schlegel y el Primer Romanticismo Alemán habían puesto sobre la mesa, una posición que no implica de suyo una negación de la verdad o una abdicación del conocimiento sino todo lo contrario: la consciencia de que no existen principios inmutables ni universales, tales como los estableció la metafísica occidental desde el siglo V a. n. e., por lo que corresponde al observador, al filósofo, al sociólogo, al estudioso de las ciencias sociales, confrontar los hechos fácticos, el mundo sensible e ir a la caza de lo real, que es algo que se construye intersubjetivamente, en comunidad.

A manera de conclusión

En este texto se pusieron de relieve algunos de los dualismos más conocidos en el mundo de la filosofía, como el de apariencia/ esencia, realidad/ ilusión, mundo

aparente/ mundo verdadero, primario/ secundario, ser/ aparecer, consciente/ inconsciente, nómeno/ fenómeno, cuerpo/ alma, mente/ naturaleza, materia/ espíritu, interior/ exterior, sujeto/ objeto, finito/ infinito, condicionado/ incondicionado, intuición/ razón, filosofía reflexiva o teoría/ filosofía práctica o praxis, inteligible/sensible, y un largo etcétera al que puede agregarse otro dualismo de

principios de siglo **XX**: el de cultura/ naturaleza, cuyo origen proviene de la misma fuente dicotómica que divide el mundo en una serie de conceptos válidos y otra serie de percepciones carentes de pertinencia epistemológica.

Lo importante aquí es resaltar que, aun cuando la metafísica no existe desde hace más de dos siglos, discusiones en las ciencias sociales como las de verdad/ falsedad o función/ estructura, parecen ser sucedáneos de la asunción de la existencia de una especie de sustancia que fundamentara los hechos y las cosas, cuando no es así, por lo que ante el lenguaje no se puede en primer lugar sino estar alertas, toda vez que los imaginarios sociales son una “noción que permite indagar el hacer, pues las significaciones sociales imaginarias son definidas como las formas de ser, pensar y actuar de las personas” (Falleti, 2006, pp. 84-85), es decir, algo que se conforma a partir de la actuación intersubjetiva social, por lo que es importante tomar consciencia de lo que se dice y, más importante, lo que se hace.

En segundo término, no se deben caer en nuevos dualismos ontológicos, como la preeminencia mental por sobre la realidad o esos nuevos acercamientos científicos como las neurociencias en que se postula una verdad más allá de los hechos sociales; después de todo, las palabras surgen del cerebro, pero también de un contexto de enunciación y, en último término, las palabras también son objetos físicos, con una textura y una consistencia, estando sus sentidos, significados y cargas emotivas en la interrelación que se genera entre distintos miembros de una comunidad. El lenguaje no puede disociarse de lo real.

Para finalizar, quisiera poner de manifiesto otro dualismo que es importante poner en suspenso y examinar concienzudamente: el de representación/ presentación, pues no habiendo sustancia ni esencia que fundamente inteligiblemente las cosas, aquello que conocemos y nombramos muchas veces no es una representación sino la presentación de lo contemplado y lo experimentado, que viene a la presencia, al lenguaje, la imagen o el afecto cuando se lo convoca, sin mencionar que sería un error,

tal como ha sido durante siglos privilegiar sólo lo racional aceptar sin más una preeminencia de los sentimientos o la emoción sin análisis ni crítica algunos.

Referencias bibliográficas

- Álvarez, E. (2007). *La cuestión del sujeto. El debate en torno a un paradigma de la modernidad*. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid.
- Acton, H. B. (1973). “‘The Enlightenment’ y sus adversarios”, en Yvon Belaval (2007), *Historia de la filosofía 6. Racionalismo, empirismo, ilustración*. Siglo XXI.
- Calasso, R. (1994). *Los cuarenta y nueve escalones*. Anagrama.
- Colli, G. (2010). *El nacimiento de la filosofía*. Tusquets.
- Descartes, R. (1981). *Discurso del método*. Madrid: Alianza.
- (1662). *El tratado del hombre*. Alianza Editorial.
- Falleti Braccacini, V. F. (2006). “Los problemas de la construcción del conocimiento en las Ciencias Sociales. Una mirada crítica sobre las nociones clásicas el tipo ideal y la representación”. *Universitas Humanística*, 62(62). 71-89.
- Fichte, J. G. (2005). *Fundamento de toda la Doctrina de la ciencia*. Juan Cruz Cruz Ed.
- Gadamer, Hans-Georg (1994). *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*. Cátedra, 2000.
- García Bacca, Juan David (1944). *Los presocráticos*. FCE.
- Garrido, Miñambres, Germán (2021). “Estudio introductorio” en Friedrich Schlegel, *Cuadernos literarios*. Madrid: Akal.
- Heráclito (1944). “Fragmentos filosóficos de Heráclito”, en Juan David García Bacca, *Los presocráticos*. México: FCE, 1984.
- Horkheimer, Max; Adorno, Theodor (2009). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Trotta.
- Jaramillo Marín, J. (2011). “Bourdieu y Giddens. La superación de los dualismos y la ontología relacional de las prácticas sociales”. *Revista CS*, 7 (enero-junio). pp. 409-427.

- Jarque, Vicente (2024). "Mímesis dialéctica. Sobre un concepto básico en Adorno".
Daimon. Revista Internacional de Filosofía, 92. pp. 115-129. En
<http://dx.doi.org/10.6018/daimon.508321>, consultado el 22 de junio de 2024.
- José, A. (2004). *Farabeuf y la estética del mal: el tránsito entre realidad y ficción*.
Ediciones Sin Nombre/ CONACULTA
- Kant, Immanuel (1781). *Crítica de la razón pura*. FCE, 2009.
- - -. (2012). *Crítica del discernimiento*. Alianza.
- Lacoue-Labarthe, Philippe (2002). *La imitación de los modernos. Tipografías 2*. La
Cebra.
- Nietzsche, Friedrich (2012). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros
fragmentos de filosofía del conocimiento*, Tecnos.
- - - (2015). *La voluntad de poder*. Edaf, III.
- Novoa Gómez, M. M. (2002). "Algunas consideraciones sobre el dualismo en
psicología". *Universitas Psychologica*, 1, 2 (julio-diciembre). pp.71-80.
- Parménides (1984). "Poema de Parménides", en Juan David García Bacca, *Los
presocráticos*. FCE.
- Platón (1988a). *Diálogos III (Fedón, Banquete, Fedro)*. Gredos.
- - - (1988b). *Diálogos IV (República)*. Gredos.
- Sandoval, Laura Antonia (2013). *La educación estética en Schiller: un horizonte para el
reconocimiento de la alteridad* (Tesis de Maestría). UMSNH.
- Schiller, Friedrich (1990). *Escritos sobre estética*. Tecnos.
- - - (1965). *Sobre poesía ingenua y poesía sentimental*. Editorial Nova.
- Schlegel, F. (2009). *Fragmentos. Seguido de 'Sobre la incomprendibilidad'*. Marbot
Ediciones.
- - - (2012). *Conversación sobre la poesía*, en Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc
Nancy (1978). *El absoluto literario. Teoría de la literatura del Romanticismo
Aleman*. pp.358-421. Eterna Cadencia.