



Ensayos para la historia de una filosofía de la palabra

Tesis
Que para obtener el grado de
Doctora en filosofía
Presenta
Erika R. Lindig Cisneros

Directora de tesis
Dra. Ana María Martínez de la Escalera Lorenzo

México, D. F.



Abril 2006



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

Agradezco una vez más a la Dra. Ana María Martínez de la Escalera su solidaridad y generosidad, todo su apoyo y su tiempo, sin los cuales mi formación resulta hoy impensable. Valga también este agradecimiento como un reconocimiento de su herencia y de la deuda contraída.

A mis maestras y maestros, al Dr. Ramón Xirau, a la Dra. Tatiana Bubnova, al Dr. Bolívar Echeverría y a la Dra. Mariflor Aguilar; a la Dra. Greta Rivara y a la Dra. Rebeca Maldonado por su cuidadosa lectura y sus inapreciables comentarios.

A todos los miembros del Seminario *Políticas de la memoria* por el trabajo y las discusiones colectivas. Muy especialmente a mi amiga y colega, la Mtra. Elsa Rodríguez Brondo por sus lecturas, discusiones y todo su afecto.

Agradezco a CONACyT la beca para estudios de doctorado que me otorgó, sin la cual la elaboración de esta investigación hubiera resultado muy difícil.

*A mi mamá y a Grandma
a Ana María
y a Armando*

Índice

<i>Introducción</i>	1
Lenguaje y política en John Locke	15
<i>Intertexto I</i>	29
La <i>crítica</i> humanista: una cuestión política	38
<i>Intertexto II</i>	49
La memoria del sentido. La lengua historizada en Giambattista Vico...	58
<i>Intertexto III</i>	69
El mito como narración verdadera	82
<i>Intertexto IV</i>	95
La experiencia poética en Giambattista Vico	103
<i>Intertexto V</i>	112
El lenguaje y el mundo. La lectura gadameriana de la filosofía del lenguaje de Humboldt	119
<i>Intertexto VI</i>	139
<i>Génesis</i> del lenguaje en Humboldt	149
<i>Conclusiones</i>	171

Introducción

En un texto titulado *El ensayo como forma*, Theodor W. Adorno escribía sobre las virtudes de una forma de la escritura que tradicionalmente se había opuesto al sistema filosófico. Un ensayo es, desde el sentido común, un intento, una prueba, algo que se presenta sin estar marcado por la definitividad, que renuncia a hablar de una verdad de carácter permanente, acabado. Al respecto dice Adorno que “en el enfático ensayo el pensamiento se libera de la idea tradicional de verdad”; que el ensayo “no se deja intimidar por los ataques de la más depravada meditación de profundidad que afirma que la verdad y la historia se contraponen irreconciliablemente”; y finalmente, que “no se encapricha con un más allá de las mediaciones —las mediaciones históricas en las que está sedimentada la sociedad entera—, sino que busca los contenidos de verdad como históricos en sí mismos”¹. Por todo esto, el ensayo no se opone al pensar filosófico sin más, sino sólo a aquel pensamiento que cree que la verdad es una cosa y su historia, otra; al pensamiento sistemático-formal. A un tipo de pensamiento que considera, además, que la forma de la escritura debe distinguirse de lo que ella dice, pero que, paradójicamente, cree también que a la verdad le conviene más una exposición sistemática que una fragmentaria. Lejos de oponerse a la filosofía, el ensayo es también una forma de escritura filosófica, pues trabaja con conceptos. Pero, como dice Adorno, se niega a definirlos: “asume en su propio proceder el impulso antisistemático e introduce conceptos sin ceremonias, “inmediatamente”, tal como los concibe y recibe. No se precisan esos conceptos sino por sus

¹ Adorno, Theodor W., “El ensayo como forma” en *Notas de literatura*, Ariel, Barcelona,

relaciones recíprocas”². Pero en esto, dice Adorno, se encuentra con un apoyo en los conceptos mismos, pues la idea de que los conceptos son indeterminados y no se determinan hasta su definición es una “mera superstición de la ciencia por recetas”. En realidad, dice el filósofo, todos los conceptos están previamente concretados por el lenguaje en el que se encuentran. Pero sabe también que se trata de una concreción provisional. El ensayo, entonces, como los autores sobre los cuales hablaremos en este trabajo, asume la historicidad y la producción del sentido en el lenguaje. Sabe que los objetos sobre los cuales especula han sido preformados culturalmente, sabe que es interpretación activa de dichos objetos y sabe que, como tal interpretación, es afirmación provisional de una perspectiva específica de lectura. Si se piensa, como pensaron la mayoría de los autores sobre cuyo trabajo discutiremos en estas páginas, que la verdad se produce históricamente en la lengua, la verdad entonces tiene el carácter inestable de un ensayo. Los textos que aquí se presentan son, así entendidos, ensayos.

Sin embargo, el lector observará que estos ensayos no están completamente aislados unos de otros. Hay entre ellos una serie de textos que servirán como puentes entre uno y otro, para hacer explícitos los posibles hilos conductores entre las problemáticas que abordan los diferentes autores y también para establecer distinciones conceptuales entre dichas problemáticas. Esta forma de redacción tiene la ventaja de conservar el carácter independiente del ensayo y, a la vez, establecer los vínculos entre un texto y otro, entre un momento de la historia de los problemas y otro. Perteneciendo al aparato crítico, los textos intermedios

1962, pp. 20-21.

señalarán los nudos problemáticos más importantes y ocuparán un lugar central en el trabajo escrito. Así, se encontrarán aquí ensayos propiamente dichos, cada uno encabezado por un título, e inter-textos. Roland Barthes tenía una interesante teoría acerca del inter-texto.

“Lo que hoy en día interesa y se retiene no es lo que el artista padece, sino lo que *toma*, sea inconscientemente, sea, en el otro extremo, paródicamente. Todos estos lenguajes de orígenes diferentes, que atraviesan una obra y, en cierto sentido, la *hacen*, constituyen lo que se denomina el *inter-texto*: el inter-texto de un autor no está nunca cerrado, y en su mayor parte es irreconocible, de tan móvil y sutil (al estilo de un reflejo cambiante)”³.

El intertexto es entonces eso que atraviesa la obra y en cierto sentido la hace. Un vocabulario técnico, ciertos conceptos tomados, no necesariamente de manera consciente, de distintos ámbitos del pensamiento, de distintos lenguajes. En los intertextos de este trabajo trataremos de apresar cuando menos una parte de este vocabulario que atraviesa los textos de los autores.

El título de esta tesis debió haber sido: *Ensayos para la historia de los problemas de una filosofía de la palabra*, y no simplemente *Ensayos para la historia de una filosofía de la palabra*. Si se optó por el segundo título es porque el primero resultaba demasiado largo y cargado conceptualmente. Sin embargo, convendría explicar que hay una diferencia entre una historia sin más y una historia de los problemas. Walter Benjamin nos dio los elementos teóricos para hacer esta distinción. Él habló de una “historia de los problemas” para referirse al

² *Ibid.* p. 22.

enfoque interpretativo de su propia investigación y para aclarar que su concepción de la historia no era una concepción lineal:

“Sólo en el sentido más impropio las investigaciones de historia de los problemas podrían ser calificadas como estrictamente histórico-filosóficas, aun cuando en ciertos casos singulares los límites tiendan a desaparecer por necesidad. Pues la idea de que la totalidad de la historia de la filosofía constituyese al mismo tiempo e *ipso facto*, el desarrollo de un único problema, es cuando menos una hipótesis metafísica.”⁴

La historia de la filosofía había sido guiada, cuando menos en algunos de sus momentos, por un espíritu teleológico, detrás del cual se ocultaba el presupuesto metafísico de que dicha historia podía interpretarse desde un único punto de referencia: “el desarrollo de un único problema”. Benjamin supo que el planteamiento de un problema en un momento histórico y político determinado está marcado por la singularidad de ese momento y que no puede desvincularse de las condiciones específicas de su formulación, ya sea que se trate de condiciones técnicas, por ejemplo; o políticas, que no necesariamente son independientes de las primeras; u otras. También supo que el planteamiento de cada problema no era distinto del problema mismo, sino que marcaba su propia singularidad. Pero Benjamin advirtió también que los problemas no pueden ser *absolutamente* nuevos: están inscritos en su historia, que es la historia del lenguaje (entendido en un sentido muy amplio) en que se expresan. En algún lugar

³ Cfr. Barthes, Roland, *La torre Eiffel. Textos sobre la imagen*, Paidós, Barcelona, 2001.

⁴ Cfr. Benjamin, Walter, *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*, Península, Barcelona, 2000, pp. 29-31.

entre la singularidad histórica de la significación y la generalidad del sentido surgen los problemas. A algunos de estos problemas está dedicado este trabajo.

Estos problemas, sobre los que ensayaremos, pertenecen a un ámbito particular de la filosofía: la filosofía de la palabra. La expresión aparece en el libro *Algo propio, algo distinto de sí. Ensayos sobre Dante, Gracián y la astucia del lenguaje*, de Ana María Martínez de la Escalera⁵. Ella decidió tomar prestada de Dante la expresión “filosofía de la palabra” para referirse a una tradición excluida, “tradición de prudencia teórica y crítica”, cuyo “objeto de examen y preocupación fueron las relaciones problemáticas entre la autoridad del texto para decir la verdad y la verdad del mundo”⁶ y que entendía el “mundo” como algo que estaba siempre sujeto a interpretación. En la retórica antigua, en los textos de Dante y de Baltasar Gracián, Martínez de la Escalera encontró hitos en la historia de esta tradición. El presente trabajo es deudor de aquel libro y de la generosidad de su autora.

Hablar de una reflexión acerca de la “palabra” y no del lenguaje nos ofrece la posibilidad de singularizar una propuesta teórica. En primer lugar, la filosofía de la palabra se distinguiría de la filosofía del lenguaje cuya tradición se asume como perteneciente sobre todo al siglo XX, y que, en algunos de sus momentos, prescinde de la tradición anterior, tan antigua como la historia de la filosofía, que reflexiona sobre la palabra. En segundo lugar, se trata, como anotaba Martínez de la Escalera, de una tradición excluida, o, como diría Foucault, de una serie de

⁵ Cfr. Martínez de la Escalera, Ana María, *Algo propio, algo distinto de sí. Ensayos sobre Dante, Gracián y la astucia del lenguaje*, Anthropos, México, Fundación Cultural Eduardo Cohen, 2001.

saberes sometidos. La historia de esas exclusiones y de esos sometimientos forzosamente es muy compleja. Requeriría de una genealogía que, en el sentido foucaultiano, investigara sobre el estado de las fuerzas en el momento en que aparece cada problematización específica.

Por otra parte, el término “palabra”, en la multiplicidad de sus usos en castellano, puede ser muy sugerente para hablar de la problemática que nos ocupa. “Palabra” es, en su sentido más restringido, un término, un vocablo, una voz; un conjunto de letras o de sonidos que forman la menor unidad del lenguaje con significado. Pero “palabra” es también el habla, la facultad de expresarse con palabras, como cuando hablamos del “don de la palabra”; se emplea también para referirse al lenguaje en general y especialmente para calificarlo: “de palabra fluida”; para referirse a algo que se dice “unas palabras de saludo”; es, además, lo dicho por un autor: “en palabras de Vico”; o bien puede emplearse como objeto de los verbos “conceder”, “dar”, “tomar”, “pedir”, “tener”, “hacer uso de”... Todos estos usos implican una acción pública; junto con los verbos “dar, comprometer” o “empeñar”, significa “prometer” o comprometerse a la cosa que se expresa; como complemento de “cumplir” o “mantener” equivale a “promesa” o “compromiso”. Así, la reflexión sobre la palabra podría ser desde la reflexión sobre la unidad de significación y la naturaleza de la misma (que aparece, por ejemplo, en Humboldt); hasta la reflexión sobre el lenguaje en general como facultad (que aparece en Vico y también en Humboldt) pasando por la reflexión sobre lo que pertenece al ámbito de lo político (en el sentido de lo público) y que rige las relaciones entre actores; y

⁶ *Ibid.* p. 12

también la reflexión sobre aquello con lo cual nos comprometemos cada vez que hablamos: la cosa que se expresa.

Hablaremos entonces de los problemas de una historia cuyo comienzo sería difícil de precisar. Sin embargo, existen momentos de esa historia que han sido conservados en los distintos archivos de la memoria de Occidente. Podemos asegurar, entonces, que en la retórica clásica, en los textos de Platón y de Aristóteles, en el estoicismo, en la retórica y en la reflexión medievales sobre la palabra, en el Humanismo renacentista, en el Barroco español, en el Romanticismo alemán y en los textos de Nietzsche, encontramos algunos —sólo algunos, hay que subrayarlo— de estos momentos, anteriores al siglo XX. De esta historia han sido herederos W. Benjamin, M. Heidegger, M. Foucault, H.G. Gadamer, J. Derrida, por sólo mencionar a algunos de los más famosos. Se trata, además, de una historia que está todavía por hacerse. Este trabajo pretende ser sólo una pequeña contribución a dicha empresa, y se ocupará sobre todo de los textos de dos autores: Giambattista Vico, considerado como heredero y consumidor del Humanismo renacentista florentino; y Wilhelm von Humboldt, considerado, a su vez, como heredero de la tradición viquiana por lo que se refiere a los problemas sobre la palabra que aparecen en su obra.

¿Cuáles son, pues, estos problemas? Uno de ellos ya ha sido mencionado: se trata de las relaciones entre la verdad de los textos (o de la verdad de la palabra, en general) y la verdad del mundo en tanto que sujeto a interpretaciones; y también del carácter de dicha verdad. Este problema ocupa un lugar central a lo largo de todo trabajo.

En el primer ensayo, *Lenguaje y política en John Locke*, se mostrará cómo Locke puede considerarse como el ejemplo de una concepción del lenguaje denominada “instrumental” y que ha sido caracterizada como una reducción del lenguaje a su función de designación de “objetos” que existen independientemente de él, ya sea que se trate de entidades inteligibles, como las “ideas” o de entidades perceptibles por los sentidos, como las “palabras”.⁷ La “instrumentalidad” en este autor es, no obstante, compleja. En el *Intertexto I* se discutirán las descripciones lockianas del lenguaje como instrumento y cómo estas afectan las relaciones entre la verdad del mundo, el conocimiento y el lenguaje. En el segundo ensayo, “La crítica humanista, una cuestión política”, se ejemplifica una concepción del lenguaje, anterior a la Lockiana, que no reduce el lenguaje a su dimensión signica o de designación. Esta concepción se esboza en el discurso *Lamia* [La bruja] de Angelo Poliziano. Aquí se establece una distinción entre el filósofo y el intérprete, gramático o crítico, que ilustra la tarea, también filosófica, de los humanistas cuando reflexionaron sobre los textos, tarea que heredaron tanto Vico como Humboldt. En este ensayo, y en el *Intertexto II*, se plantean también otros problemas concernientes la filosofía de la palabra: la cuestión de la herencia, la de la tradición y la del *sentido común*, que se seguirán discutiendo en todos los demás ensayos, desde distintos puntos de vista. La reflexión sobre la palabra del Humanismo renacentista es uno de esos saberes excluidos de la tradición filosófica de los que hemos hablado. En efecto, la relevancia filosófica del movimiento surgido en Italia hacia fines del siglo XIV y extendido hacia otros

⁷ Cfr. Lafont, Cristina, *La razón como lenguaje*, Visor, Madrid, 1993. P. 24.

países durante los siglos XV y XVI, es un asunto polémico. Filósofos como Descartes, Hegel o Heidegger se encargaron, cada uno desde su propia perspectiva, de negar el carácter filosófico del Humanismo renacentista. Hegel, por ejemplo, interpretó el Humanismo como un movimiento concerniente, sobre todo, a la literatura y a la historia de la cultura, y como un mero “retorno” a los clásicos —en tanto que este retorno significaría solamente un cuestionamiento de la escolástica. Esta ha sido una apreciación común entre los miembros de cierta tradición filosófica que históricamente se ha pensado a sí misma y a su verdad como independiente de la problemática de la palabra. El supuesto compartido por los miembros de esta tradición es aquel que establece que los límites entre la disciplina filosófica y otros saberes considerados por los humanistas como *studia humanitatis* o artes liberales, como la historia, la poesía y la retórica, son límites claramente definidos⁸. La filosofía de la palabra del Humanismo, por el contrario, trabajó entre estos límites disciplinares para mostrar que la palabra es un fenómeno fundamentalmente histórico y político; que la *poiesis* y la retoricidad le son inherentes. Esta problematización del lenguaje aparece en los escritos de Vico, de quien podemos decir, junto con Ernesto Grassi, que es el último pensador

⁸ Incluso un estudioso del Humanismo renacentista como Paul Oskar Kristeller, consideró que, de entre las cinco materias que conformaban los *studia humanitatis*: gramática, retórica, poética, historia y filosofía moral, sólo la última de ellas pertenecía al dominio de la filosofía. Según este autor, la enseñanza de las reglas formales que rigen el uso del lenguaje y de los elementos del latín escolar (gramática), la lectura de los poetas latinos clásicos y la escritura de poesía en latín (poética), el estudio de la literatura en prosa y la lectura e interpretación de los prosistas antiguos, y el ejercicio y práctica de composición en prosa latina, sobre todo en dos géneros: la carta y el discurso (retórica), todas estas materias quedaban fuera del campo de la filosofía. [Cfr. Kristeller, Paul O., *Ocho filósofos del renacimiento italiano*, FCE, España, 1996, pp. 197-201]

de la gran tradición humanista italiana⁹, y, posteriormente, en los escritos de Humboldt. Hay en este trabajo tres ensayos sobre Vico: *La memoria del sentido. La lengua historizada en Giambattista Vico; El mito como narración verdadera, y La experiencia poética en Giambattista Vico*. El primero habla de una reflexión sobre la palabra que, frente al método cartesiano y sus pretensiones de encontrar una verdad primera, independiente de la historia, reivindica el “fondo público de verdad de las tradiciones vulgares”, y con ello, la historicidad de la palabra y de la verdad. Vico apela aquí, para mostrar los límites de la argumentación científica o lógica, a valores propios de la retórica como son lo verosímil, el sentido común y la prudencia, todos ellos medidos según las circunstancias del acto discursivo; y a la fantasía y el ingenio entendidos como las facultades inventivas del hombre. Para discutir el lugar que la retórica y sus valores ocupan en la reflexión sobre la palabra de Vico, específicamente en uno de sus primeros textos: *Sobre el método de los estudios de nuestro tiempo*, se escribió el *Intertexto III*. El segundo ensayo sobre Vico habla de la postura que el autor toma frente al mito, entendido como el objeto privilegiado del estudio filológico. El mito para Vico es un relato que guarda los valores de verdad que el hombre construyó para hablar de sus relaciones con el mundo histórico. En este sentido, Vico define el mito como una narración verdadera. El *Intertexto IV* está dedicado a analizar el lugar que la filología ocupa en la reflexión viquiana sobre la palabra y también a especificar qué es para este autor el análisis filológico. El tercero de los ensayos sobre Vico habla de la concepción general del lenguaje que le permitió formular su filosofía de la palabra:

⁹ Cfr. Grassi, Erenesto, *Vico y el Humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la*

la *poiesis*. La palabra es el lugar (*topos*) donde la producción de significados es posible. La teoría viquiana sobre esta producción de significados es su *poética*. En el *Intertexto V* se precisa la noción viquiana de *poiesis*, se habla de las facultades humanas que la hacen posible (el ingenio, la fantasía y la memoria); y, nuevamente, de la retórica, específicamente de la tópica y de la *elocutio*, la primera entendida como el “arte regulador” de las facultades mencionadas; la segunda entendida como una retórica de tropos o bien como la afirmación del carácter trópico de la palabra. Los últimos dos ensayos de este trabajo hablan de un pensador alemán que escribió la mayoría de sus textos sobre la palabra durante las primeras décadas del siglo XIX, en el marco de la emergencia científica de la lingüística: Wilhelm von Humboldt. Las dificultades que surgen cuando se intenta ubicar teóricamente su obra son conocidas. Una de sus más importantes intérpretes contemporáneas, Donatella di Cesare, observa que se ha discutido y se sigue discutiendo si Humboldt fue un ilustrado, un romántico o un idealista, uno de los máximos representantes del clasicismo o un “ideólogo prusiano”, pareciéndole cualquiera de estas definiciones insuficientes para caracterizarlo por completo. Subraya especialmente di Cesare la problemática que ha enfrentado la crítica al tratar de encontrar las fuentes de la filosofía de la palabra de Humboldt, problemática que se agudiza por la característica ausencia de referencias explícitas a otros autores en sus escritos. Pese a estas dificultades, y dado que relacionar a un filósofo con una tradición problemática específica significa seleccionar una perspectiva interpretativa determinada, hemos decidido

retórica, Anthropos, Barcelona, 1999.

ubicar a Humboldt como uno de los herederos de la tradición del Humanismo renacentista, y, posteriormente y en la misma línea de pensamiento, de la filosofía de Giambattista Vico, teniendo siempre en mente que, si bien es ésta la perspectiva de interpretación que hemos elegido, no es de ninguna manera la única posible, pues la herencia que recibió Humboldt de la tradición filosófica y lingüística del pensamiento occidental fue vasta. Nos anima a hacerlo el supuesto de que ciertos rasgos de la problemática que desarrolló Humboldt en relación con el lenguaje en general y con las lenguas en particular ya habría sido planteada, o cuando menos anunciada, por algunos pensadores del Humanismo renacentista italiano y especialmente por Vico. Es este sentido puede considerarse a Humboldt como heredero de estos autores. Los ensayos que hablan de la filosofía de la palabra de Humboldt son *El lenguaje y el mundo. La lectura gadameriana de la filosofía del lenguaje de Humboldt* y *Genesis del lenguaje en Humboldt*. En estos dos ensayos, decidimos abordar la problemática de la palabra de Humboldt desde la lectura de dos de sus más importantes intérpretes: J.G. Gadamer y M: Heidegger, respectivamente, para mostrar la actualidad de dicha problemática. El primero de estos ensayos discute una de las propuestas más interesantes de Humboldt: que las lenguas nacionales o idiomas son las visiones del mundo de los pueblos históricos, y la recepción crítica de esta tesis por parte de Gadamer. Aquí también se discuten algunos de los supuestos que le permitieron a Humboldt formular esta tesis. El *Intertexto VI* muestra algunos puntos de coincidencia y también de divergencia entre las propuestas de Vico y de Humboldt, especialmente por lo que se refiere a la significación en ambos autores.

Finalmente, el ensayo *Genesis del lenguaje en Humboldt* habla de la idea general de la palabra de Humboldt: la *génesis* lingüística. El discurso teórico humboldtiano, como todo discurso *moderno*, heredó del lenguaje de su época (que sigue siendo la nuestra) una serie de aporías que se manifiestan en momentos específicos de su trabajo. La definición del lenguaje como “genético” es uno de esos momentos aporéticos. Pese a los intentos de Humboldt por privilegiar el aspecto genético de la palabra, no puede evitar recurrir a la noción de estructura para determinar la de génesis. Si seguimos a Derrida, toda la tradición de la metafísica occidental (que también es todavía la nuestra), se ha estructurado a partir de una serie de oposiciones duales y jerarquizadas (esto último quiere decir que se privilegia uno de uno de los dos términos de la oposición), como la oposición entre lo sensible y lo inteligible. La oposición entre génesis y estructura en Humboldt es un ejemplo de ello. En este último ensayo, además de discutir la crítica que Heidegger hace a Humboldt, se habla de la tensionalidad entre estos dos conceptos, fundamentales en la filosofía de Humboldt.

¿Qué importancia puede tener, para nosotros y en nuestros días, estudiar una tradición que ha sido sistemáticamente descalificada o ignorada por la historia de la filosofía? Estas es la interrogante a la que intentaremos responder a lo largo de todo este trabajo y que retomaremos en las conclusiones.

Lenguaje y política en John Locke

En la conocida epístola dedicada a todos los futuros lectores del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, John Locke relataba la historia de lo que él llamó un “tratado sobre la verdad”, un ensayo que no contenía nada de lo cual él, su autor, no se encontrara plenamente convencido.

Si viniera al caso molestarte con la historia de este *Ensayo* —escribía Locke— te contaría que nos reunimos cinco o seis amigos en mis aposentos y, al discutir un tema muy alejado de éste, pronto nos encontramos en un punto muerto debido a las dificultades que surgieron por todas partes. Después de algunos momentos de desconcierto y sin poder aproximarnos a una solución de las dudas que nos tenían perplejos, se me ocurrió que habíamos tomado el camino erróneo y que antes de lanzarnos a indagaciones de esa naturaleza, era preciso examinar nuestras propias capacidades y ver cuáles *objetos* de nuestro entendimiento eran o no los adecuados para ponerse a discusión.¹⁰

Habiéndose percatado de lo anterior, cuenta Locke que propuso a sus amigos realizar dicha investigación y discutirla con ellos, quienes asintieron gustosos. Unas reflexiones apresuradas sobre un tema que nunca antes había considerado el filósofo, presentadas en la siguiente reunión, habrían de dar origen al *Ensayo*, el cual, escribía Locke: “tras haberse iniciado por casualidad, continuó por petición;

¹⁰ Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Tomo I, Gernika, México, 1998, Tomo I, p. 17.

fue redactado en fragmentos incoherentes y después de prolongados intervalos de olvido, fue retomado según lo permitió mi humor y la oportunidad.”¹¹

Si viniera al caso, escribe Locke, te contaría la historia de este ensayo. No es que la historia venga necesariamente a cuento, sin embargo, Locke la relata para nosotros. Un *topos* retórico aparece en este párrafo: *captatio benevolentiae*, pero, ¿cómo interpretarlo?

Una opción sería considerar que, en efecto, la historia no viene al caso, pues, ¿quién creería que las dificultades que surgieron de la discusión de un asunto cualquiera, en una reunión entre amigos, llevarían a Locke a escribir uno de los textos clásicos de la epistemología moderna? ¿Quién le creería al autor que nunca antes había considerado el asunto? ¿Quién se dejaría convencer de que el *Ensayo sobre el entendimiento humano* surgió por pura casualidad? Si no creyéramos en todo esto —como seguramente tampoco Locke lo creyó, ya que, como sabemos, para él el entendimiento no tenía nada de casual ni de contingente— entonces pensaríamos que Locke, astutamente, inventaba un relato para interpelar al lector y persuadirle de que el libro que tiene entre las manos merece ser leído. Se trataría de crear una situación con la cual los lectores se sintieran fácilmente identificados: la discusión de un asunto cualquiera. Antes de discutir, decía el filósofo, habría que saber si el tema de la discusión es un objeto legítimo de conocimiento. El tema del ensayo nos concierne a todos o, en todo caso, a todos aquellos que quieran discutir cualquier tema con seriedad.

¹¹ *Ibid.* p. 18

La segunda opción, tomarse el relato en serio —lo cual significa que todo escrito tiene una historia, y que se inscribe, por lo tanto, en las circunstancias de su producción— resulta interesante. Supongamos que contar dicho relato sí viene al caso. Supongamos que, en efecto, en una reunión, en la discusión de un asunto cualquiera, Locke y sus amigos se encontraron en dificultades, hasta llegar a un punto muerto. Supongamos que las dudas y perplejidades le indicaron a Locke que el problema era, en realidad, que no había acuerdo sobre los términos de la discusión. La solución tendría que ser, entonces, acordar sobre los términos: ver cuales objetos del entendimiento eran o no adecuados para ser discutidos. El *Ensayo sobre el entendimiento humano* habría surgido, entonces, del uso colectivo del entendimiento, un uso que, como bien se dio cuenta Locke, se da en el ámbito del lenguaje, de la discusión pública. Este sería el caso de su primera discusión entre amigos, pero también lo sería, y ello es fundamental, del *Ensayo* mismo: un texto destinado a su publicación, que se dirigía por escrito a lo que Kant llamó más tarde “el gran público del mundo de lectores”¹². Locke estaría, sin embargo, poco dispuesto a reconocer toda la importancia que tiene considerar el entendimiento desde su dimensión pública. Recordemos que para él las palabras tienen dos usos: el primero es el registro de nuestros propios pensamientos, el segundo, la comunicación de dichos pensamientos. De acuerdo con él, el uso del lenguaje en el primer caso no es problemático: “para registrar nuestros pensamientos y ayudar a nuestras memorias ... cualesquiera palabras servirán para el caso”¹³. Por eso,

¹² Cfr. Kant, Emmanuel, “¿Qué es la Ilustración?” En *Filosofía de la historia*, FCE, México, 2002.

¹³ Cfr. Locke, John, *Op. Cit.*, pp 141-143.

como veremos más adelante, la imperfección de lenguaje no podría dañar las fuentes del conocimiento.

I Retórica y filosofía

Locke dedica todo el tercer libro del *Ensayo sobre el entendimiento humano* al tema del lenguaje. Habiendo analizado el origen de las ideas, y después de hacer una minuciosa clasificación de las mismas, el filósofo se encuentra con un obstáculo. “Después de haber detallado en esta forma el origen, las clases y el alcance de nuestras IDEAS —escribía Locke— el método que me propuse al principio requeriría ahora que proceda de inmediato a mostrar el uso que de las ideas hace el entendimiento y qué tipo de CONOCIMIENTO obtenemos de ellas.”¹⁴ Algo, sin embargo, impidió que Locke abordara directamente el tema del conocimiento. Algo se interponía entre las ideas y el conocimiento: el lenguaje. “Existe —continuaba Locke— una vinculación tan estrecha entre las ideas y las PALABRAS, [...] que resulta imposible hablar de manera clara y precisa de nuestro conocimiento, que consiste en su totalidad de proposiciones, sin considerar, primero, la naturaleza, el uso y el significado del lenguaje.”¹⁵ Puesto que el conocimiento se formulaba lingüísticamente, no le quedó otra alternativa a Locke que ocuparse del tema del lenguaje, o más exactamente, de las palabras: las entidades sensibles que, en la teoría lockiana, significan las ideas. Sin embargo la investigación de Locke sobre el lenguaje no inicia en las palabras, sino

¹⁴ *Ibid.*, p. 608

¹⁵ *Idem.*

en las ideas. “La reflexión de Locke sobre el uso y el abuso de las palabras — anotaba Paul de Man en *La epistemología de la metáfora*— no comienza con las palabras mismas, sino con su significado. Su taxonomía de las palabras no estará hecha, por tanto, según las partes del habla sino que adoptará su propia teoría, previamente formulada, de las ideas como divididas en ideas simples, sustancias, y modos mixtos.”¹⁶ Puesto que, de acuerdo con Locke, el vínculo que une al significante —la palabra— con el significado —la idea— es arbitrario, el correcto uso de las palabras dependerá de la posibilidad de asignar una idea, siempre y cuando ésta sea clara y distinta, a una palabra. Debido a que la principal función del lenguaje es la comunicación, se tratará además de determinar la idea que se quiere comunicar, de tal manera que se pueda garantizar que los miembros de una conversación se refieran con el mismo término a la misma idea. Usar los términos unívocamente y definirlos son, en efecto, dos de las condiciones necesarias para el correcto uso del lenguaje. Pero cumplir con estas dos condiciones no es fácil. Sucede que el lenguaje, el “gran instrumento y vínculo común de la sociedad”¹⁷ es, sin embargo, un instrumento imperfecto. Y es, además, imperfecto *por naturaleza*. Esta imperfección, que consiste en lo dudoso o ambiguo del significado de las palabras, se mostrará de maneras diversas según la clase de ideas que las palabras nombren. Nos interesan particularmente las palabras que nombran ideas de modos mixtos, como “asesinato” o “sacrilegio” y en general las que Locke llama palabras morales. Las ideas de los modos mixtos,

¹⁶ De Man, Paul, “La epistemología de la metáfora” en *La ideología estética*, Cátedra, Madrid, 1998, p.57.

¹⁷ Cfr. Locke, John, *Op. Cit.*, Tomo II, p. 13

dice Locke, están compuestas por la combinación de un gran número de ideas, de tal manera que “no es fácil formar y retener esa idea con tanta exactitud como para que el nombre en boga represente la misma y precisa idea sin la más mínima variación”¹⁸. Por otra parte, estas ideas, a diferencia de las ideas simples o las de sustancias, carecen de modelos en la naturaleza, por lo cual los hombres no pueden “rectificar y ajustar sus significados” para que se adecuen al modelo. Se trata de ideas “de hechura humana”¹⁹, como dice Locke, ideas que son sumamente importantes, puesto que conforman las leyes, sean divinas o humanas. Paradójicamente, estas ideas hechas por los hombres, quienes tienen la capacidad de componerlas a su gusto, pueden no ser más que eso: una invención. Aquí, como bien anota de Man, el uso del lenguaje no puede separarse de su abuso. El abuso en el caso de los modos mixtos tiene el nombre de un tropo: la catactresis, que se define como una creación de la lengua que pasa, con el tiempo, al uso corriente. Es una figura retórica, marchita por el uso, que deja de ser figura porque al dejar de ser original pierde su eficacia, se vuelve un lugar común.²⁰. Puesto que en el caso de los modos mixtos no hay referente en la naturaleza, la palabra produce la entidad que significa: las palabras morales y las leyes son creaciones de la lengua de las cuales se ha olvidado que lo son. Son catacréticas. Habría que preguntarse, con de Man, si los tropos ilustran el conocimiento o si —como Nietzsche se encargó de mostrar— todo el

¹⁸ *Ibid.*, p. 145

¹⁹ *Ibid.*, p. 150

²⁰ *Cfr.* Beristain, Helena, *Diccionario de retórica y poética*, Porrúa, México, 2000, p. y Pottier, Bernard, *et. al. Diccionarios del saber moderno. El lenguaje. (Diccionario de lingüística)*, Ediciones mensajero, Bilbao, España, s/f.

conocimiento está constituido por tropos, cosa que difícilmente habría aceptado Locke.

A la imperfección natural del lenguaje, que hace que los hombres cometan faltas involuntarias, hay que agregar otra forma de imperfección. Aquella producida por las faltas y descuidos voluntarios que cometen los hombres, que hacen que las palabras sean menos claras y precisas en su significado de lo que tendrían que ser.²¹ No es difícil adivinar que la retórica es, de acuerdo con el filósofo, una fuente de oscuridad e imprecisión. El pasaje que se refiere a este tipo de abuso merece una larga cita:

Puesto que el ingenio y la fantasía encuentran mejor acogida en el mundo que la verdad a secas y el conocimiento verdadero, difícilmente se admitirá que las expresiones figurativas y la alusión constituyen una imperfección o un abuso del lenguaje. Concedo que, en los discursos en que más bien buscamos solaz y entretenimiento que información y progreso, tales adornos, según se toman en préstamo de aquellos recursos, apenas si pueden pasar por faltas. No obstante, si queremos hablar de las cosas tal como son, debemos aceptar que todo el arte de la retórica, aparte del orden y la claridad, toda aplicación artificial y figurativa de las palabras que la elocuencia ha inventado, no sirven más que para insinuar ideas equivocadas, incitar las pasiones y, de esta forma, engañar al juicio, de suerte que en realidad son perfectos engaños. En consecuencia, aunque la oratoria pueda hacerlas muy loables o admisibles en las arengas o en los discursos populares, deben sin duda evitarse por completo en todos los discursos que pretendan informar o instruir. Y en cuanto a la verdad y el conocimiento, no pueden ser consideradas sino como una gran falta, sea del lenguaje o de la persona que las emplea. Resultará superfluo aquí tomar nota de cuáles y cuan variadas son esas expresiones; los libros de retórica, que abundan en el mundo, las mostrarán a quienes quieran informarse. Pero no puedo menos que observar cuán poco cuidado

²¹ Cfr. Locke, John, *Op. Cit.*, Tomo II, p. 167

e interés ponen los hombres en la preservación y el avance de la verdad y el conocimiento, puestos que son las artes de la falacia las protegidas y las preferidas. Es evidente cuánto les gusta a los hombres engañar y ser engañados, ya que la retórica, ese poderoso instrumento del error y el engaño, tiene sus profesores establecidos, se enseña públicamente y siempre ha gozado de gran reputación, y no dudo que se piense que es de mi parte un enorme atrevimiento, si acaso no brutalidad, haber dicho todo esto en su contra. La elocuencia, como el sexo bello, contiene atractivos demasiado dominantes como para tolerar la crítica. Y es en vano hallar faltas en esas artes del engaño, cuando los hombres encuentran placer en ser engañados.²²

Si se buscan, entonces, el conocimiento y la verdad, si se quiere hablar de las cosas *tal como son*, es necesario evitar el uso de las expresiones figurativas y de la alusión. Hay que abandonar estas artes del engaño, muestras de ingenio y fantasía, por el bien de la información y “la preservación y el avance de la verdad y el conocimiento”. La retórica, cuyo lugar es el de las arengas y discursos populares, cuyo propósito es el de buscar solaz y entretenimiento, no encuentra cabida en el discurso filosófico. Se trata de delimitar los campos de ambos discursos. Sin embargo, ¿no hay retórica en este fragmento? ¿no se intenta persuadir al lector de que la retórica es una falta? Nada más elocuente —indica de Man— que esta denuncia de la elocuencia. Un pasaje ingenioso que denuncia el arte del ingenio²³. Aquí, como en el fragmento que narra la historia del *Ensayo*, aparece una incompatibilidad entre lo que Locke dice y lo que hace: el filósofo se sirve de aquellas artes en contra de las cuales su discurso debería prevenirse, no puede dejar de ser víctima de la imperfección del lenguaje. La retórica es una

²² *Ibid.*, Tomo II, p. 198

²³ *Cfr.* De Man, Paul, *Op. Cit.*, p. 56

condición del lenguaje de la cual el discurso filosófico no puede librarse, pese a los intentos que haga.

II Retórica y política

El lenguaje, insistía Locke, es el vínculo común de la sociedad. Es un instrumento público y, por tanto, político²⁴. Por ello es necesario condenar específicamente el abuso del lenguaje cuando se piensa en las consecuencias políticas que puede tener: “Siendo el lenguaje el gran conducto por el que los hombres se transmiten entre sí sus descubrimientos, reflexiones y conocimientos, quien lo emplee incorrectamente, aunque no corrompa las fuentes del saber que están en las cosas mismas, rompe u obstruye, en tanto que se hallan en él, los canales por los que se distribuye para el uso público y el beneficio de la humanidad.”²⁵ Si bien el abuso del lenguaje no puede dañar las fuentes de conocimiento —por algo le interesó tanto a Locke defender la prioridad de la experiencia frente al lenguaje— sí daña los conductos de su distribución. Y además, ¿qué sucede con las llamadas ideas morales? Éstas, como veíamos, carecen de referente en la naturaleza. No habría, en este caso, una fuente de conocimiento, independiente de la idea misma, a la cual apelar cuando surgieran confusiones. Por ello, cuando Locke se encarga en la conclusión del tercer libro del Ensayo de exponer “los remedios para las anteriores imperfecciones y abusos del lenguaje”, dice que, tratándose de modos mixtos, el único remedio que hay para evitar oscuridades e

²⁴ Aquí se entenderá lo político en este sentido amplio, si bien no es este el mismo sentido en que Locke usaría el término.

²⁵ Locke, John, *Op. Cit.*, Tomo II, p. 201

imprecisiones, es definir los términos que se refieren a este tipo de ideas. “Siendo combinaciones de ideas que la mente ha juntado a su arbitrio, sin referencia a ningún arquetipo —escribe Locke— los hombres pueden, si les place, conocer exactamente las ideas que entran en cada composición y, por ende, ser capaces a la vez, de usar estas palabras con un significado cierto e indudable...”²⁶ La propiedad de la significación se refiere únicamente a la relación entre las ideas y las palabras que las nombran. No atañe a la relación entre las palabras y las cosas.

Sin embargo, que las ideas morales carezcan de referente en la naturaleza no es problemático desde el punto de vista de Locke. Para él la certidumbre del conocimiento se adquiere únicamente mediante la contemplación y comparación de las ideas, y es independiente de los términos que se utilicen para designarlas; por eso puede decir que el abuso del lenguaje no corrompe, como decíamos al inicio de este ensayo, las fuentes del conocimiento, incluso cuando se trate de discursos morales. Y esto tiene consecuencias importantes. Una de ellas es que, en la teoría lockiana, al conocimiento abstracto, como el de las matemáticas pero también como el de las ideas morales, le es indiferente la existencia real de las cosas. Así, escribe Locke, “la verdad y la certidumbre de los discursos morales son independientes de las vidas de los hombres y de la existencia en el mundo de aquellas virtudes de las que tratan.”²⁷ Las ideas morales son ciertas, entonces, sólo en su propio terreno, el de la especulación. Tampoco es problemático, para Locke, que estas ideas sean producto de la factura humana. Cuando él mismo se

²⁶ *Ibid.*, p. 211

pregunta que, “si se hace residir el conocimiento en la contemplación de nuestras ideas morales, y si éstas, como otros modos, son de nuestra propia factura, ¿qué extrañas nociones no habría sobre la justicia y la templanza? ¿Qué confusión de virtudes y vicios no se producirá si cada quien se forjara de ellos las ideas que quisiera?”²⁸ A lo cual responde categóricamente que no hay ninguna confusión o desorden en las cosas mismas ni en los razonamientos. Permítase a un hombre, dice Locke, tener la idea de quitar a otros, sin su consentimiento, lo que les pertenece por su honesto trabajo y que llame *justicia* a ese acto si así lo quiere. Bastaría, para evitar confusiones, despojar a la idea de aquél nombre, considerarla “tal como se encuentra en la mente del que habla” y entonces coincidiría con el nombre de injusticia.²⁹ Y, desde luego, a Locke le pareció completamente adecuado que el término injusticia significara “quitar a otros, sin su consentimiento, lo que les pertenece por su honesto trabajo”. El ojo de su entendimiento le permitía observar la concordancia entre las ideas que componían esta idea de injusticia.

Locke estuvo muy lejos de sospechar, como lo hizo la filosofía crítica del lenguaje a partir del siglo XIX, que todos los términos utilizados para describir la experiencia en la modernidad eran, en realidad, metafóricos. Que en la constitución de las ideas morales, por ejemplo, opera el lenguaje más que el entendimiento. Que la idea de justicia es una creación de la palabra y que, por lo

²⁷ *Ibid.*, p. 300

²⁸ *Idem.*

²⁹ *Ibid.*, p. 302

tanto, su significado es siempre cuestionable. Que, como él mismo se lo temía, el lenguaje puede crear las más extrañas nociones sobre la justicia y la templanza y que estas nociones, por el uso común, pierden su carácter metafórico, se convierten en figuras catacréticas. Que, como sugeríamos antes, el conocimiento, lejos de meramente ilustrarse con metáforas, es constituido por ellas. Para percatarse de esto hay que leer a Locke sin tener en cuenta sus declaraciones explícitas; haciendo caso omiso de los lugares comunes sobre su filosofía que circulan como moneda segura en las historias intelectuales de la Ilustración. Esto, que de Man llama una lectura a-histórica, nos permite encontrar una tropología en la teoría lockiana sobre las palabras y el lenguaje³⁰.

El discurso filosófico, entonces, no se ha podido deshacer nunca de la condición retórica del lenguaje. Locke no pudo darse cuenta de ello. Sin embargo, encontramos en su teoría del lenguaje una preocupación que sigue siendo vigente. Dado que el ámbito del lenguaje es, en efecto, el ámbito de lo público, hay que tomar en cuenta las consecuencias políticas que puede tener el uso de ciertos términos en sentidos específicos. Locke subrayó la necesidad de usar los términos en sus acepciones usuales: “en los casos en que Dios u otro legislador cualquiera ha definido los nombres morales, —escribía— éstos se han convertido en la esencia de aquella especie a la que pertenece el nombre, y es riesgoso aquí aplicarlos o usarlos de otra manera.”³¹ En cualquier otro caso consideraba el filósofo que usar los nombres con un significado contrario al uso común del país era mera impropiedad del lenguaje. Y, en su teoría, bastaba contemplar las ideas

³⁰ Cfr. de Man, Paul, *Op. Cit.* p. 57

para encontrar la propiedad de los términos que las significaban. Después de una reflexión crítica sobre el lenguaje, es imposible recurrir a este criterio. El sentido común, la acepción usual de los términos, sigue siendo hoy un criterio de propiedad de los términos. Y aun éste es, en ocasiones, insuficiente. Cuando pensamos que los términos que constituyen las leyes son catacréticos, son metáforas, metonimias o sinécdoques que han perdido su valor retórico y se han convertido en palabras de uso común, debemos siempre tomar en cuenta que no hay más verdad en su significación que aquella que se haya decidido otorgarles. El uso común de los términos como garantía de verdad es, siempre, cuestionable. A falta de un criterio de verdad independiente del lenguaje, no le queda al pensamiento otra opción más que vigilar constantemente los sentidos en que determinadas palabras son usadas en las circunstancias históricas específicas de su enunciación, por ejemplo, cuando se trata de decidir lo justo o lo injusto de una acción. Y esta vigilancia ha de ser, como bien lo notaba Locke en su epístola al lector, pública. Sólo en las discusiones colectivas es posible observar, como lo mostraba el relato con que inicia el *Ensayo sobre el entendimiento humano* que las dudas y perplejidades, que los puntos muertos a los que llega el pensamiento surgen de la falta de acuerdo sobre los términos. El acuerdo, que es siempre provisional, debe ser por ello un trabajo permanente del uso público del entendimiento.

³¹ Locke, John, *Op. Cit.*, Tomo II, p. 303

Intertexto I

La concepción instrumental del lenguaje ha sido caracterizada recientemente como una reducción del lenguaje a su dimensión s gnica, es decir, a su funci3n de designaci3n. El lenguaje, de acuerdo con este modelo, se entiende como un instrumento intramundano que representa “objetos” que existen independientemente de él, ya sea que se trate de entidades inteligibles, como por ejemplo, las “ideas” lockianas o de entidades perceptibles por los sentidos.³² Habíamos dicho en la introducci3n que en Locke encontramos un ejemplo paradigmático de esta concepci3n. Sin embargo, conviene decir c3mo es que su teoría del lenguaje se ajusta a este modelo y en qué sentido, o en qué sentidos, hay que entender la “instrumentalidad” en este autor. El uso de este término en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* es, como veremos, ambiguo.

No cabe duda de que para Locke el lenguaje es un instrumento. El tercer libro del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, comienza con la siguiente frase: “Puesto que Dios concibi3 al hombre como una criatura sociable, no s3lo lo hizo con la inclinaci3n y la necesidad de relacionarse con los de su especie, sino que además lo provey3 del lenguaje, como el gran instrumento [*instrument*], y vínculo común de la sociedad.”³³ La palabra *instrument* significaba, alrededor del siglo XVIII una herramienta o implemento, algo utilizado por un agente³⁴. Podemos

³² Cfr. Lafont, Cristina, *La raz3n como lenguaje*, Visor, Madrid, 1993. P. 24.

³³ Locke, John, *Op. Cit.*, Tomo II, p. 13.

³⁴ Cfr. *Oxford Dictionary of English Etymology*. El *Chambers Dictionary of Etymology* registra diferentes usos del término *instrument*: este término se usaba alrededor del año 1300 para referirse a los instrumentos musicales, y más tarde se us3 para significar un

suponer que este significado moderno del término fue el que usó Locke cuando se publicó el *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Así pues, ¿qué clase de herramienta, útil, implemento o incluso equipo, es el lenguaje?, ¿cuál es su relación con el agente que lo usa?, ¿a qué fin, o a que fines, sirve? Locke sostiene cuando menos dos tesis con respecto a los fines a los cuales debe servir el lenguaje, que aparecen, en distintos momentos del ensayo, relacionadas entre sí.

Primera tesis instrumental: comunicación.

El primero de los fines a los cuales sirve el lenguaje es la comunicación. Pero, ¿qué hay que entender por comunicación en Locke? Su planteamiento es, como dijimos, ambiguo: en ocasiones, se refiere a la comunicación en su dimensión social. Atendiendo a la etimología latina de la palabra “comunicación” [hacer común, hacer conocido], Locke la entiende como el acto de formar comunidad, como la actividad, específicamente humana, de sostener trato con los miembros de la propia especie, como “el vínculo común de la sociedad”. De acuerdo con este uso del término, los significados de las palabras se dirimirían, como propusimos en el ensayo anterior, en el ámbito del espacio público, hoy se diría que dependen de las prácticas discursivas de una comunidad de hablantes. Si Locke hubiera sostenido únicamente esta tesis, su reflexión sobre el lenguaje hubiera sido una pragmática, y la instrumentalidad habría sido puesta en cuestión. Pero no es esta la única tesis de Locke ni es tampoco la que privilegia nuestro

dispositivo o implemento. Tomado del francés antiguo *instrument*, y del latín *instrumentum*, el término significa una herramienta, aparato, equipo [*furniture*], documento; de *instruere*, disponer [*arrange*], equipar [*furnish*], instruir.

autor. Él se refiere también a la comunicación también como pura transmisión de ideas. Además de la capacidad de producir sonidos articulados, escribía Locke, era necesario “que el hombre pudiera usar esos sonidos como signos [*signs*] de sus conceptos internos [*internal conceptions*], y establecerlos como señales [*marks*] de las ideas dentro de la propia mente, por las cuales podrían darlas a conocer a los otros y así los pensamientos de los hombres se transmitirían entre sí.”³⁵ En este segundo sentido del término, la significación es la relación de un signo (una palabra o conjunto de sonidos articulados), con una idea (una concepción interna). Este segundo uso de la palabra “comunicación” vincula la primera tesis instrumental de Locke, con la segunda, que llamaremos tesis metafísica.

Segunda tesis instrumental: tesis metafísica

Si la significación es la relación entre una palabra y una idea y si, además, el vínculo que relaciona estas dos entidades, es, como dice Locke, arbitrario (es decir, no natural)³⁶, podría pensarse que el ámbito del significante (conjunto de sonidos) y el del significado (entidades inteligibles), son dos ámbitos distintos.

³⁵ Locke, John, *Op. Cit.*, Tomo II, p. 13

³⁶ Para Locke, en efecto, el vínculo que une al significado (una idea) con su signo (una palabra) es arbitrario, puede realizarse mediante “una imposición voluntaria”. Por eso puede decir que “para registrar nuestros propios pensamientos y ayudar a nuestras memorias, [uso] mediante el cual, por así decir, hablamos con nosotros mismos, cualesquiera palabras servirán para el caso.”³⁶ Con esto Locke se enfrenta a la tesis naturalista de la significación (que, como es sabido, sostiene en el diálogo *Cratilo* el personaje que lleva este mismo nombre), diciendo que los sonidos son “indiferentes a las ideas”.

Puede hacerse esta lectura si se consideran algunos fragmentos del *Ensayo*. El que sigue es un ejemplo de ellos:

Si bien el hombre tiene una gran variedad de pensamientos, y de tal clase que tanto él como otros pueden derivar de ellos provecho y placer, esos pensamientos se encuentran todos dentro de su ser, invisibles y ocultos a los demás, y no se puede hacerlos aparecer por sí solos. Puesto que la comodidad y el beneficio de la sociedad no iban a lograrse sin la comunicación de los pensamientos, fue necesario que el hombre descubriera algunos *signos sensibles externos [external sensible signs]*, mediante los cuales pudiera dar a conocer a los demás aquellas *ideas invisibles [invisible ideas]*, que componen sus pensamientos (...) Podemos imaginar así la manera en que las palabras, que por naturaleza se hallaban tan bien adaptadas a ese fin, llegaron a ser utilizadas por los hombres como signos de sus ideas: *no por alguna conexión natural* existente entre determinados sonidos articulados y ciertas ideas, pues en tal caso habría un solo lenguaje entre todos los hombres, sino a causa de una imposición voluntaria, por la cual cierta palabra se convierte *arbitrariamente* en signo de una idea particular.³⁷

Aquí, en efecto, parece que el ámbito de los signos, de lo perceptible, se distingue esencialmente de ámbito de las ideas, de lo inteligible, puesto que estas se definen como “invisibles”, es decir, no perceptibles. Puede observarse además cómo se confunden los dos usos del término comunicación a los cuales nos hemos referido, o bien, se reducen a uno sólo. Parece que “la comodidad y el beneficio de la sociedad”, es decir, la comunicación en el sentido de comunidad de pensamiento, se reduce a la transmisión de ideas. Por otra parte, la relación epistemológica entre los signos y las ideas es más compleja de lo que esta cita deja ver. Locke habla, en efecto de un uso adicional del lenguaje: el de determinar

las ideas. Al final de la *Epístola al lector*, cuando explica por qué prefiere hablar de ideas definidas y determinadas [*determinate*³⁸ or *determined*³⁹] en lugar de las ideas claras y distintas de las cuales habló Descartes, escribe:

“con esas denominaciones [definido y determinado] intento designar un objeto de la mente, y en consecuencia determinado, es decir, cuya existencia es allí observada y percibida. Creo que esto puede ser llamado con propiedad una idea definida o determinada, cuando como tal se encuentra de manera objetiva en la mente en todo momento, y *así definida en ella se la adjunta y se la determina invariablemente con un nombre o un sonido articulado*, el cual será siempre el signo de ese mismo objeto de la mente o idea definida.”⁴⁰

De tal manera que este uso adicional del lenguaje consiste en definir [delimitar precisamente] y determinar [fijar] las ideas. Y en este sentido, el lenguaje se convierte en un instrumento del entendimiento. Pero esto tiene una consecuencia importante: Locke sostiene que estas dos operaciones, la de establecer los límites de las ideas y la de fijarlas sólo son posibles gracias al lenguaje, de tal manera que no se puede decir ya que el pensamiento (el ámbito de lo inteligible) esté libre de todo lenguaje. Sólo así se explica que, en algún momento de su investigación, haya tenido que detenerse en el problema del lenguaje, puesto que el entendimiento, cuyo objeto son las ideas, tiene que vérselas también con las palabras. No obstante lo anterior, como veíamos en el ensayo, el filósofo intenta sostener la prioridad de la experiencia frente al lenguaje. Y esto se hace gracias al

³⁷ Locke, John. *Op. Cit.*, Tomo II, p. 18. Las cursivas son mías.

³⁸ 1. *Precisely limited or defined*. 2. *Settled; final*. 3. *Firm in purpose; resolute*. 3. *Botany, a. Terminating in a flower, and blooming in a sequence beginning with the uppermost or central flower: a determinate inflorescence*. B. *Not conyinuig indefinitely at the tip of an axis: determinate growth*. [Middle English *determinat*, from Latin *determinatus*, past participle of *determinare*, *determine*.] The American Heritage Dictionary of the English Language.

³⁹ *Marked by or showing determination or fixed purpose; resolute; unwavering; firm*. The American Heritage Dictionary of the English Language.

empirismo que sostiene que las ideas provienen únicamente de la sensación o de la reflexión, y que sólo después se determinan y se fijan mediante las palabras. Y puesto que para Locke los significados de las palabras coinciden con las ideas (“las palabras, en su significado inmediato, no representan más que las ideas que están en la mente de quien las utiliza”⁴¹), dichos significados, o ideas provienen de la fuente de una experiencia que se quiere pensar como inmediata. Así puede hacer se una distinción entre el significado “propio” de las palabras, que sería aquel significado inmediato del que Locke habla, y el significado entendido como uso, dependiente de la dimensión pública del lenguaje.

Así, la distinción que estructura toda la teoría sobre el lenguaje de Locke es aquella que se da entre las ideas, entidades inteligibles, y las palabras, que son signos sensibles.⁴² Sin embargo, esta distinción no es una oposición excluyente puesto que, como ya vimos, las palabras son necesarias para lograr la definición o

⁴⁰ Locke, John, *Op. Cit.*, Tomo I, pp. 32-33. Las cursivas son mías.

⁴¹ Locke, John, *Op. Cit.*, Tomo II, p. 19

⁴² Dante se dio cuenta de que era problemático acreditar este tipo de dicotomías. En *Sobre la lengua vulgar*, cuando explicaba el origen del lenguaje, decía que “fue necesario que los hombres tuvieran a su disposición, para comunicarse mutuamente sus ideas, algún signo racional y sensible a la vez; porque, como tenía que salir de la razón y tenía que terminar en la razón, era menester que tal signo fuera racional; y como, por otra parte, no se puede pasar de una razón a otra sin un medio sensible, era necesario que este medio fuese también sensible; pues, si hubiera sido exclusivamente racional, no habría podido comunicarse; si hubiese sido solamente sensible, no habría podido ser recibido por la razón, ni en la razón habría podido depositarse. Y este signo [...] es sensible en cuanto al sonido, y racional en cuanto a su valor significativo convencional.” [Dante Alighieri, *Obras completas de Dante Alighieri*, Biblioteca de autores Cristianos, Madrid, 2002, pp. 748-749.] Esta cita merecería un largo comentario. Sin embargo, nos limitaremos a decir aquí que Dante, en un gesto parecido al que Humboldt hiciera muchos años después, subrayó el doble carácter del lenguaje, tanto sensible como inteligible, por un lado; por otro, nos advirtió que el valor significativo de las palabras es racional y al propio tiempo convencional, adjudicando, o cuando menos eso quisiéramos entender, lo racional al ámbito de lo público, pues la convención sólo puede darse en este terreno. La retórica, que Dante conocía bien, siempre tuvo esto en cuenta.

determinación de las ideas, indispensables ambas para garantizar tanto la claridad del pensamiento como la verdad del conocimiento y su distribución pública, es decir que el lenguaje no se excluye de la teoría del conocimiento.

Para concluir, es necesario anotar que, si bien Locke aborda en su investigación el carácter público del lenguaje, lo cual lo lleva a sostener su primera tesis convencional del lenguaje; desafortunadamente subsume la función comunicativa del lenguaje, en su sentido más reducido, el de transmisión, a la función de delimitar o fijar la idea; o bien subsume la tesis convencional a la tesis metafísica, con lo cual suscribe el supuesto básico de la metafísica anterior a él, particularmente la cartesiana, que privilegiaba la conciencia de un sujeto como el centro del sistema filosófico. Esto explica que para Locke una de las tareas —y quizá la más importante— de la filosofía, sea la de fijar el significado de los términos, o si se prefiere, la de asegurar su univocidad. Vimos en el ensayo anterior, sin embargo, que ese instrumento que es el lenguaje no parece dejarse dominar de tal manera. No parece que sea posible, cuando se usa un término, fijar su significado, en primer lugar debido a que los términos cargan consigo toda la historia de sus significados y de sus significantes, que son múltiples y heterogéneos, y en segundo lugar, debido a que los tropos, esas figuras que permiten modificar [y, como veremos más adelante en los textos de Vico, no sólo modificar, sino también crear] la significación de las expresiones, ya sea que se trate de palabras o de oraciones, más que ser artificios del discurso de los cuales

se puede prescindir, son una condición del lenguaje mismo⁴³. De Man nos hizo observar que pese al rechazo de la retórica por parte de Locke, pese a todos los intentos que hizo para defender el uso de los términos en su sentido “propio”, es imposible controlar la retoricidad del lenguaje, que incluye su condición trópica, condición que ponía en peligro la univocidad de los términos que Locke buscaba, y con ello, la transmisión del conocimiento verdadero tal como él lo entendió.

Hubo, sin embargo, mucho tiempo antes de que se escribiera el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, otras maneras de concebir el lenguaje en relación con la verdad y con la tarea de la filosofía. En el texto de Angelo Poliziano *La bruja* encontramos el esbozo de una de ellas. Para Poliziano, como veremos, hay una verdad filosófica, invariable, independiente de las generaciones y las corrupciones de las cosas, es decir, independiente de la historia humana, como la que buscó Platón, y también Locke; pero también hay otra clase de verdad, la que persigue el intérprete, el gramático, el crítico, o bien, el erudito, el experto lector; y que modifica al individuo. Es la verdad escrita en los textos, la verdad pública e histórica, sujeta al carácter retórico de la lengua. Esta última es, aunque no lo diga explícitamente nuestro autor (pues él se consideró un crítico, o un humanista, pero no un filósofo) también filosófica para nosotros.⁴⁴ Pertenece a la historia excluida de la filosofía de la palabra.

⁴³ A esto se refería Nietzsche cuando, en sus cursos de retórica, escribía que “no existe una “naturalidad” no retórica del lenguaje a la que acudir: el lenguaje en cuanto tal es el resultado de artes puramente retóricas”, y que “El procedimiento más importante de la retórica son los *tropos*, las designaciones impropias. Ahora bien, en sí mismas, y desde el comienzo, todas las palabras son tropos”. [Nietzsche, Friedrich, *Escritos sobre retórica*, Trotta, Madrid, 2000, p. 91.]

⁴⁴ Quizá lo más interesante de esta distinción que hace Poliziano entre las dos clases de

filosofía es la época en que fue propuesta (en la segunda mitad del siglo XV). Mucho tiempo después, David Hume comenzó su *Investigación sobre el conocimiento humano* con una distinción muy parecida.

La crítica humanista: una cuestión política

Veamos, pues, qué clase de animal es ese que la gente llama filósofo.

A. Poliziano

Esto lo escribía Angelo Poliziano en 1492, en su texto *Lamia (La Bruja)* con ocasión del discurso inaugural a su nuevo curso sobre los *Primeros Analíticos* de Aristóteles. Así pues, ¿qué es un filósofo? El interés que lo animaba a esclarecer esta cuestión frente a sus alumnos y la sociedad florentina de su tiempo era el de mostrar que su profesión no era la del filósofo, y ello no porque se avergonzara de tal calificativo, sino como él escribió, porque prescindiría muy gustoso de lo que no le pertenecía: *Para que la pobre corneja no sea objeto de risa si el mundo de las aves acude a reclamarle sus plumas.*⁴⁵

Poliziano, singularizado por Eugenio Garin como el hombre alrededor del cual giró el Humanismo filológico de la segunda mitad del siglo XV, heredero de la tradición de Lorenzo Valla, fue jurista e historiador, además de poeta, sagrado y profano, en griego, en latín y en lengua vernácula; y fue también un experto en filosofía⁴⁶. Un *expertus*, es decir, una persona experimentada en la materia y además un erudito; hoy pensaríamos en él como un profesional de la sabiduría, un intelectual. Sobre el cometido de la filosofía daría entonces Poliziano dos respuestas distintas. Relataba con ironía, en primer lugar, la historia de un filósofo

⁴⁵ Cfr. Poliziano, A. “*Lamia: La Bruja*” en SANTIDRIÁN, Pedro R. (Comp.) *Lorenzo Valla, Marsilio Ficino, Angelo Poliziano, Giovanni Pico della Mirándola, Pietro Pomponazzi, Baltasar Castiglione, Francesco Guicardini: Humanismo y Renacimiento*. Alianza, Madrid,

de Samos (seguramente refiriéndose a Pitágoras) quien tenía la peculiaridad de arrancarles la lengua a sus discípulos tan pronto como los admitía a su escuela. Y esto no sería todo: aseguraba Poliziano que *ipse*, como se hacía llamar este filósofo, adoctrinaba a sus discípulos con consejos ridículos, consejos como “no cortes el fuego con la espada” “no tuerzas la balanza” “no comas sesos, ni el corazón” y otros por el estilo.⁴⁷ No les quedaría a los desafortunados otra opción que escuchar los absurdos consejos sin discutir. Sólo después caracterizaría Poliziano, ya sin ironía, a la filosofía según el modelo trazado por Platón. En este sentido Poliziano no propondría nada nuevo, ya que uno de los elementos propios del pensamiento de su época fue la recepción de los textos platónicos. La filosofía, pues, trataría “de las cosas bellas, divinas y puras en su origen, es decir, en su misma fuente y que constituyen este orden que vemos.”⁴⁸ Orden natural que debía comprenderse como invariable, y no a merced de las generaciones y corrupciones de las cosas.⁴⁹ El filósofo buscaría por encima de todas las cosas el conocimiento verdadero, que no está sujeto a la historia, es decir, a las condiciones de su producción. Según este modelo platonizante afirmarían el pensador florentino no ser un filósofo, contra la opinión de *las brujas*, que lo acusaban de otorgarse a sí mismo, sin razón suficiente, aquel título. Para Poliziano, las brujas eran seres que tenían la capacidad de quitarse y ponerse los ojos, poniéndoselos para salir a la calle y quitándoselos cuando estaban en casa, esto es, que husmeaban en todos

1986., p. 89.

⁴⁶ Garin, E., *Medioevo y Renacimiento*, Taurus, España, 2001., p. 228.

⁴⁷ Poliziano, A., *Op. Cit.*, pp. 89-90.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 92

⁴⁹ *Ibid.*, p. 93

los rincones sin ocuparse de ellas mismas y de lo suyo. Pero *las brujas* eran además sus detractores contemporáneos. A ellos responde entonces Poliziano que no es un filósofo, sino un *intérprete, un gramático, un crítico*.⁵⁰ Su descripción de lo que hace un gramático merece ser citada:

La misión de los gramáticos es exponer y contar todo género de escritos de poetas, historiadores, oradores, filósofos, médicos y juristas. Nuestra época – tan poco concedora de la cultura antigua- ha limitado la función del gramático a un campo muy reducido. En la antigüedad, ese tipo de hombres estudiosos tuvieron tal autoridad que los gramáticos eran los censores y jueces natos de toda clase de escritos. Sin duda, por eso se les llamó también críticos. Su cometido –según Quintiliano- no se limitaba a subrayar los versos mancos, sino que llegaban a eliminar de la familia de los libros, como espúreos, a todos aquellos que se probara estaban falsamente inscritos. A su arbitrio corría el admitir o excluir a los mismos autores de la categoría de tales.⁵¹

De especial interés resulta en este fragmento la caracterización de la *crítica* humanista, que consistió en rescatar los manuscritos de la antigüedad, censurándolos y juzgándolos, decidiendo, como Poliziano apunta, sobre la legitimidad de su autoría, además de recurrir a los manuscritos más antiguos disponibles, desconfiando de las copias posteriores.⁵² Sin embargo, la crítica no se limitó a estas tareas. Lo que en realidad proponía Poliziano era un nuevo modo de filosofar, una filosofía que tuviera por objeto no ya la verdad inmutable, exterior

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 108-109.

⁵¹ *Ibid.*, p. 109

⁵² Cfr. Reynolds, L., y Willson N., *Copistas y filólogos. Las vías de transmisión de las literaturas griega y latina*, Gredos, Barcelona, 1986., p. 141. Aquí se considera que, “aunque la convicción de Poliziano de que los manuscritos tardíos eran derivativos resultaba demasiado radical, el constante recurso de Poliziano a los más antiguos manuscritos disponibles y su falta de confianza en las copias de los humanistas iban a

al mundo humano, anhelada por los filósofos tradicionales, sino, simplemente, la verdad en los textos. La crítica fue posible gracias a la atención que pusieron estos poetas e historiadores, oradores y filólogos, al problema de la palabra, de la lengua entendida como discurso, como fuerza poética y política; y también al de su historicidad, o sea, al de la variabilidad y contingencia de los significados y valores que en ella se juegan. Por eso se dice en la cita que “la misión de los gramáticos es exponer y contar todo género de escritos de poetas, historiadores, oradores, filósofos, médicos y juristas”, sólo el conocimiento exhaustivo de estos textos los capacitaría para ser “los censores y jueces natos de toda clase de escritos”, les permitiría identificar en cada caso los significados de las palabras en su historicidad⁵³. Siendo uno de estos significados el de la verdad, los humanistas pensarían que es tan contingente como cualquier otro, y que los sentidos de la verdad se han producido histórica y colectivamente. Cuestionarían así la concepción filosófica de lo verdadero como un valor ahistórico, universal, independiente del discurso, de quien habla y de quien escucha, concepción que fue la predominante en épocas anteriores al Humanismo renacentista, y que se ha sostenido incluso hasta nuestros días en cierta tradición.

¿Cómo respondieron los historiadores de la filosofía a esta crítica? La mayoría de los casos, bien con una franca indiferencia, o bien negando el carácter filosófico del Humanismo, considerándolo como un movimiento concerniente,

producir forzosamente sólidos resultados.”

⁵³ Cfr. Grassi, E., *La filosofía del Humanismo. Preeminencia de la palabra*. Anthropos, Barcelona, 1999, p. 63.

sobre todo, a la literatura y a la historia de la cultura, como una chata imitación de los clásicos o como un simple antropocentrismo. Este punto de vista fue compartido por pensadores como Descartes, Hegel o Heidegger, quienes se encargaron, cada uno desde su propia perspectiva y para sus propios fines, de negar el carácter filosófico del Humanismo. En sus *Lecciones sobre historia de la filosofía*, Hegel nos ofrece un claro ejemplo de esta opinión. Llegado el momento de revisar lo que el filósofo alemán llama *la tendencia a mirar lo humano*, que sería lo propio del renacimiento de las ciencias, sostiene Hegel que dicha tendencia se manifiesta sobre todo mediante una particular receptibilidad hacia los autores antiguos, y escribe:

Resurgieron así la antigua filosofía platónica y la neoplatónica, la filosofía aristotélica y la estoica y, en lo tocante a la física, también la epicúrea, y por último la filosofía popular ciceroniana, tratando de restaurarse en sus formas primitivas y apoyándose principalmente en los aspectos que en ellas contradecían a la escolástica; sin embargo, estos esfuerzos guardaban más bien relación con la historia literaria y de la cultura y representaban un gran estímulo para ésta, pero no se caracterizaban precisamente por la originalidad de la producción filosófica ni acusaban ningún progreso notable en este terreno.⁵⁴

Habría que cuestionar las nociones de originalidad y progreso de la producción filosófica que aparecen en este fragmento. Con respecto a la idea de originalidad, Hegel no hace más que sostener la tesis según la cual la producción humanista fue una mera imitación de los clásicos, y que se funda en la oposición de lo originario, lo nuevo, a lo que se repite o se reproduce, tesis que ha sido ya

suficientemente discutida.⁵⁵ La noción de progreso en Hegel, como sabemos, proviene de una tradición que ha pensado que la filosofía, la ciencia y las producciones del espíritu en general tienden hacia un ideal de perfección y que su historia no es más que el proceso lineal en el cual cada momento de la sucesión representa un grado más de avance hacia este ideal. Apoyándose en estas dos nociones, propondría entonces Hegel que la verdadera cultura filosófica pertenece a los filósofos antiguos que fueron, en efecto, traducidos e interpretados por los humanistas –a Platón y a Aristóteles, a los estoicos, a Epicuro y a Cicerón- y no a los humanistas mismos, calificados por Hegel como aristotélicos, platónicos, etc. Pero hay otro supuesto implícito en el fragmento citado: el supuesto de que el campo y el objeto de la filosofía, perfectamente delimitados ambos, difieren fundamentalmente de los campos y objetos de esos otros saberes que fueron la historia, la poesía, la retórica, la gramática (tal como la entendió Poliziano), y la filosofía moral: los *studia humanitatis* o artes liberales. La tesis fundamental de los detractores del Humanismo como manera de filosofar es aquella que establece que la verdad filosófica es, y debe ser, independiente de la lengua en que se enuncia.

⁵⁴ Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre historia de la filosofía*, vol. III, FCE, México, 1981. P. 163. El subrayado es mío.

⁵⁵ Al respecto, es interesante la postura de E. Garin, quien escribe: “En general, ya no se discute que la posición de los humanistas respecto de los autores clásicos obedecía a una preocupación histórica y crítica, y que eran sobre todo filólogos deseosos ante todo de comprender a los autores del pasado en sus reales dimensiones y en su situación concreta. Pues bien, ya esto define el sentido de aquella *imitación* que revela una actitud muy característica [...] Poliziano refutará las pretensiones de los ciceronianos y proclamará el valor de una tradición comprendida en su desarrollo. Insistirá, sobre todo, en la enorme distancia que separa una poesía que florece como libre creación, sobre la base de una cultura meditada y hecha carne, de la vulgar imitación. (Garin, E. *Medioevo y Renacimiento*, Taurus, Madrid, 2001.)

Hay otros intérpretes del Humanismo como Ernesto Grassi y Eugenio Garin que, por el contrario, han subrayado el carácter filosófico del Humanismo renacentista italiano, enfatizando, sobre todo, su *crítica* a la filosofía sistemático-formal, que, como veíamos en el texto de Poliziano, consistió en identificar en cada caso singular los significados de las palabras en su historicidad. Dichos significados dependerían no ya del autoritarismo que asigna un concepto perfectamente determinado a un significante, sino del sentido común, del conjunto de significados compartidos por una comunidad en un contexto específico. Sólo por ello podemos decir que el Humanismo consideró la palabra como un fenómeno político, es decir, público.

¿Cuál puede ser el interés actual de plantear nuevamente esta problemática? De acuerdo con Garin, dicho interés no se debe únicamente al desgaste de una interpretación histórica del Humanismo que ya no parece responder a una serie de exigencias metodológicas y a una serie de problemas que consideramos actuales, que no permite comprender ciertos temas y aspectos del Humanismo que fueron soslayados o completamente ignorados por quienes nos han precedido. Se debe además, a la necesidad que sentimos de tomar plena conciencia de las líneas directrices de nuestra cultura, que habrían comenzado desde el siglo XV. Una de estas líneas se iniciaría, según Garin, con la caída de un venerable modo de filosofar, la escolástica, caída que fuera consecuencia de la crítica humanista. Este modo de filosofar, que predominó durante largos siglos, concebía el orden del mundo como un orden dado y estable. A cambio de este orden del mundo los humanistas recibirían únicamente una búsqueda atormentada

en una dirección que aún no estaba clara. Sería la búsqueda de una nueva manera de organizar las relaciones entre el hombre y la realidad última, entre el hombre y las cosas, entre el hombre y las instituciones humanas.⁵⁶ La organización de todas estas relaciones dependería desde entonces hasta ahora, de la materia inestable de la palabra. Somos herederos de la búsqueda iniciada por los humanistas.

¿Qué hemos de entender, sin embargo, por herencia? Nos planteamos esta pregunta cuando observamos que la herencia de una tradición o de una cultura no es algo que *simplemente* recibimos de nuestros antecesores. La tradición, como transmisión, está siempre sujeta a los complejos mecanismos que la posibilitan: los medios técnicos de reproducción tanto como las decisiones institucionales sobre qué es lo que se transmite, y con ello, sobre lo que se excluye. Cuando decimos que hemos recibido determinada herencia, hemos de preguntarnos no sólo por la utilidad que ésta puede tener para nosotros, sobre lo que nos permite – o no nos permite- pensar, sino también sobre los mecanismos que fueron implementados para que llegara a nosotros y las decisiones políticas que fueron tomadas. He aquí un aspecto de la tradición que no ha sido suficientemente problematizado por la hermenéutica contemporánea. Cuando Gadamer se volvió hacia la tradición humanista para indagar qué es lo que las nuevas ciencias del espíritu podrían aprender de ella⁵⁷, encontró que uno de los conceptos básicos para dicho aprendizaje era el de *sensus communis*. Lo que le interesaba a

⁵⁶ Cfr. Garin, E., *Op. Cit.*, p. 69

⁵⁷ Gadamer, Hans Georg, *Verdad y método* (trad. de Ana Agud y Rafael de Agapito), Sígueme, Salamanca, 1997, p. 48

Gadamer rescatar de la noción de sentido común, es que sobre él se funda la comunidad. Gadamer señaló además que “el *sensus communis* es el sentido de lo justo y del bien común que vive en todos los hombres, que se adquiere a través de la comunidad de vida.”⁵⁸ El sentido común preservado en la lengua es esta modalidad de memoria que hoy llamamos también tradición. Gadamer habló de la defensa romántica de la tradición como una forma de autoridad que se ha hecho anónima y que fundamenta la validez de las costumbres, a la vez que determina ampliamente nuestras instituciones y nuestro comportamiento. Señaló también que la restauración consciente de las tradiciones puede resultar problemática y que la conservación de las mismas necesita ser afirmada, asumida y cultivada. Sin embargo, no discutió sobre los motivos que hacen problemática la conservación de las tradiciones, ni sobre las fuerzas políticas que intervienen en dicha conservación⁵⁹.

Es entonces importante reflexionar sobre la crítica humanista que adjudicó el valor y el sentido de la palabra a la ocasión de su enunciación, sobre todo cuando presenciamos la peligrosa imposición de un sentido específico a una expresión determinada, justificada por el supuesto valor universal del sentido. Así ha sucedido recientemente, por ejemplo, con expresiones como “justicia infinita”. La herencia humanista nos resultaría útil, en este caso, para cuestionar un

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 52

⁵⁹ *Ibíd.*, 348-350. Aquí conviene aclarar que sólo nos referimos al capítulo 9 “La historicidad de la comprensión como principio hermenéutico” del texto *Verdad y método* que discute las nociones de prejuicio, tradición, autoridad, etc., y no a otros textos de Gadamer. [Cfr. *infra.*, pp. 65-67]

discurso autoritario determinado. No hay que olvidar, sin embargo, que la crítica resulta problemática. Los defensores de la hermenéutica contemporánea no han reparado suficientemente en que el sentido común, que hoy se llama horizonte de sentido, no se da *simplemente*: se produce políticamente. No es solamente el sentido compartido por una comunidad, sino que es producto de la deliberación, del intercambio de diversas opiniones en un espacio público, regido por determinadas leyes de debate, que en la Antigüedad fue llamado *ágora*, durante el Renacimiento ciudad, y que ahora llamamos democracia. Hoy se recurre al lema “guerra contra el terrorismo”, que los medios masivos de comunicación se encargaron de generar, para justificar actos que nos parecen injustificables. Cuando ciertos núcleos de poder se apropian del sentido común, la fuerza poética de la palabra corre el peligro de ponerse al servicio de otras fuerzas, que responden, hoy como ayer, a los intereses de las hegemonías políticas. Si la herencia que el Humanismo renacentista legó a la filosofía es, como dijo Garin, la búsqueda de nuevas relaciones entre el hombre y sus instituciones, y si dichas relaciones, tal como han sido planteadas históricamente, no nos resultan satisfactorias, será necesario hacernos cargo de esta herencia. Nunca seremos suficientemente precavidos cuando reflexionemos sobre los sentidos del discurso, sobre los mecanismos de producción de dichos sentidos, y sobre las consecuencias prácticas que de ellos se pueden derivar.

Intertexto II

En el *Ensayo sobre el entendimiento humano* encontramos el ejemplo de una concepción instrumental del lenguaje, con todas las consecuencias que discutimos en el primer intertexto. En el discurso *Lamia*, de Angelo Poliziano, a partir de la distinción entre la filosofía y la *crítica humanista*, encontramos otra manera de concebir el lenguaje y sus relaciones con la verdad. Es necesario todavía hacer algunas precisiones con respecto a la problemática discutida en el ensayo anterior.

I La escritura

Si bien no hay en *Lamia* una teoría del lenguaje, lo que sí hay es una semblanza del trabajo que los humanistas pensaron que era el suyo, que se centraba en la palabra escrita como objeto privilegiado de examen. El Humanismo inventó, como dice Walter Ong, el moderno saber textual y dirigió el desarrollo de la impresión con tipos.⁶⁰ Es la opinión de este autor, sin embargo, que el desplazamiento de la importancia de la oralidad hacia la escritura, si bien se inició durante el Humanismo, no se consumó en esta época. A través de la recuperación, el estudio y la puesta en práctica de ciertos textos de retórica como la *Institución oratoria* de Quintiliano, la oralidad adquiriría “nueva vida”. Pese lo anterior es posible sostener que el Humanismo inventó una nueva concepción del texto o de la textualidad, y que esto aparece precisamente en el ensayo de Poliziano que nos ocupa. El párrafo donde habla Poliziano de su profesión es, recordemos, aquel donde dice de sí mismo que no es un filósofo, sino un intérprete, un gramático, un

⁶⁰ Cfr. Ong, Walter J., *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, FCE, México, 2004,

crítico⁶¹. A lo que agrega que “*Gramático* en griego significa lo mismo que *literato* en latín”. El término γραμματιστης en griego se aplicaba a aquel que era maestro de lengua y escritura, pero también, como el término latino *litteratus*, a quien está muy familiarizado con los escritos, al conocedor, al experto. Poliziano usa como ejemplos de gramáticos a Donato, quien escribió un *Ars Grammatica*; a Zenodoto, quien hizo la primera edición crítica de la *Iliada* y la *Odisea*, así como un léxico homérico; a Filópono, Amonio y Simplicio, todos ellos comentaristas de Aristóteles y de otros filósofos.⁶² Los gramáticos eran entonces lectores cuidadosos, conocedores a detalle de los textos y sus lenguajes. Esto, como veíamos en el ensayo anterior, autorizaba al gramático “a exponer y contar todo género de escritos de poetas, historiadores, oradores, filósofos, médico y juristas”, autorizaba, por ejemplo, al propio Poliziano “a explicar públicamente”, o bien a “emprender el estudio y comentario” de los *Primeros analíticos* de Aristóteles. Lo que autorizaba a los gramáticos a exponer y contar *todo género* de escritos de poetas, historiadores, oradores, filósofos, médicos y juristas era precisamente su condición de ser textos. Los Humanistas fueron entonces expertos *lectores*, no de una materia en particular, sino de los textos en cuanto tales.

Una de las consecuencias de este género de actividad fue que los humanistas, que en la mayoría de los casos fueron también traductores de los clásicos, se percataran de que la significación de los términos se produce y se

p.115.

⁶¹ *Vid. Supra*, p. 40.

⁶² *Cfr. Ong, Walter, op. cit.* pp. 108-109.

modifica históricamente. Poliziano se dio cuenta de que todo texto está inscrito en su propia historia. Cuando deslindaba su actividad de la del filósofo entendido según el modelo platonizante⁶³, (“En justicia, ¿puede alguien censurarme por tomarme la molestia de *interpretar* lo más difícil, dejando a los demás el título de filósofos? Llamadme gramático, o si preferís filosofastro, o lo que queráis.”)⁶⁴ defendía, como vimos, una acepción de la verdad, según la cual la verdad depende de la historicidad del texto y de sus diversas interpretaciones.

II La retórica

Con respecto a la retórica Poliziano tampoco adopta en este texto una postura explícita. Sabemos, sin embargo, que como parte de los esfuerzos de los humanistas por recobrar los clásicos antiguos, en 1416, Poggio Bracciolini, junto con otros dos viajeros, encontró en el monasterio de San Galo, en Suiza, una copia completa de la *Institutio oratoria* de Quintiliano, que hasta entonces no se conocía sino en una versión fragmentaria. Acerca del impacto que tuvo el redescubrimiento de Quintiliano, James J. Murphy escribe que durante esa época, según lo muestra una carta de Leonardo Aretino a Poggio⁶⁵ con respecto al

⁶³ La descripción de la filosofía como “platonizante” es de Ernesto Grassi. Con ello se refiere al “rechazo de lo relativo, de lo histórico y de lo sensitivo para afirmar lo universal y lo eterno”. [Cfr. Grassi, E., *La filosofía del humanismo... op. cit.* p. 62.] Es así, en efecto, como Poliziano describe la filosofía por oposición a la crítica.

⁶⁴ *Ibid*, p. 112.

⁶⁵ Conviene reproducir esta carta: “En mi opinión, la república de las letras tiene razón en regocijarse, no sólo por la adquisición de las obras que ya has recuperado, sino también por la esperanza que veo que tienes de recobrar otras. Será gloria tuya el restaurar para la edad presente, con tu trabajo y diligencia, los escritos de excelentes autores, que hasta hoy han escapado a las investigaciones de los eruditos. El cumplimiento de tu empresa nos impondrá una obligación, no sólo a nosotros, sino a los que prosigan con nuestros estudios. El recuerdo de tus servicios no se borrará nunca. Se recordará en edades

hallazgo, había un inmenso interés por los temas de educación, retórica y literatura. Lorenzo Valla y Vittorino de Feltre fueron lectores y admiradores de Quintiliano. “El programa educativo de Quintiliano, —escribe Murphy— influyó en Erasmo, Juan Vives, Lutero, Melanchton y muchos otros.” El interés que despertó esta obra en particular durante el Humanismo se debe a que, a diferencia de la retórica medieval, fragmentada en géneros especializados, la retórica de Quintiliano propone “un programa coherente de formación literaria y retórica sobre una fuerte base moral, con miras a educar a una ciudadanía culta y responsable”. Es decir que este descubrimiento permitía a los humanistas entender la retórica como “parte de un sistema social integrado, que estaba construido en torno al respeto por la vida cívica”⁶⁶. La retórica de Quintiliano permitía que las artes del discurso se pusieran al servicio de las políticas de las Ciudades-Estado renacentistas, una de las cuales consistía en la formación de buenos ciudadanos.

distantes que estas obras, cuya pérdida ha sido durante largo tiempo motivo de lamentación para los amigos de la literatura, se han recuperado gracias a tu industria. Así como Camilo, en reconocimiento por haber reconstruido la ciudad de Roma, fue nombrado su segundo fundador, así tú debes ser llamado con justicia el segundo autor de todas estas piezas que el mundo ha recobrado gracias a tus meritoria diligencias. Yo, por consiguiente, debo con la mayor seriedad exhortarte a no cejar en tus esfuerzos para proseguir este loable designio. Que los gastos que probablemente debes solventar no te desanimen a continuar. Yo me cuidaré de proveer los fondos necesarios. Tengo el placer de informarte que de tu descubrimiento ya hemos sacado más partido del que, al parecer, tú puedas pensar, pues, gracias a tus diligencias, estamos por fin en posesión de una copia perfecta de Quintiliano. He visto los títulos de los libros. Tenemos ahora un tratado completo, del cual, antes de este feliz descubrimiento, sólo poseíamos la mitad y en un estado muy mutilado. ¡Oh, cuán preciosa adquisición! ¡Qué placer más inesperado! ¿Contemplaré, pues, a Quintiliano en su integridad, el cual, aún en su imperfecto estado, era un manantial tan rico de deleite? Te ruego, mi querido Poggio, me envíes el manuscrito lo antes posible, para que pueda verlo antes de morir.” [Murphy, James J., *La retórica en la Edad Media. Historia de la teoría de la retórica desde San Agustín hasta el Renacimiento*, FCE, México, 1986, pp. 364-365. El subrayado es mío.] He aquí un ejemplo muy elocuente de la forma en que los intelectuales del renacimiento eran autorizados para reproducir los textos y, lo que es más importante, obtenían el

Como profesor del *Studio fiorentino*, Canciller de Lorenzo de Medici y preceptor de sus dos hijos, Poliziano perteneció sin lugar a dudas a este programa político.

Por otra parte, pese a que Poliziano no adopte en su ensayo una postura explícita con respecto a la retórica, podemos encontrar una afirmación de la misma en la estructura de su texto. Éste inicia con un relato alegórico⁶⁷ y termina con otro. El primero es el de las brujas que ya comentamos en el ensayo anterior⁶⁸. El último de estos relatos alude a la lechuza como metáfora de la sabiduría. Nos habla de cierta lechuza antigua que recomendó a las aves no anidar en las encinas. Las aves no hicieron caso de su consejo, quedando atrapadas en la resina que segregaba el árbol. Según dicen, esa es la causa de que las aves tomen a la lechuza por sabia y acudan a ella para aprender un poco de sabiduría. Aunque, dice Poliziano, tal vez eso sea ahora inútil, porque “sabias, sabias de verdad, eran sólo las lechuzas antiguas. Hoy día hay muchas lechuzas,

financiamiento necesario para hacer su trabajo.

⁶⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 363-366.

⁶⁷ Quintiliano definió la alegoría como una “metáfora continuada” dado que a menudo está compuesta de metáforas y comparaciones. Helena Beristáin la define como un conjunto de elementos figurativos con valor traslaticio, que guarda paralelismo con un sistema de conceptos o realidades [Cfr. Alegoría, en *Diccionario de Retórica y Poética*, Porrúa, México 1985]. Dante, en *El convite*, definió el sentido alegórico de todo texto como “el [sentido] que se esconde bajo el manto de esas fábulas, y [que] consiste en una verdad oculta bajo un bello engaño” [Dante Alighieri, *Obras completas de Dante Alighieri*, BAC, Madrid, 1956, 5ª ed, 2ª reimp., 2002.p. 588]. Además, en su *Carta XIII*, dirigida al Can Grande de la Scala, anotaba que “el nombre de *alegoría* procede del adjetivo griego *alleon*, que en latín significa algo extraño o distinto” [Dante Alighieri, *Obras completas de Dante Alighieri*, BAC, Madrid, 1956, 5ª ed, 2ª reimp., 2002., p. 815]. Así, de acuerdo con Dante, el sentido alegórico es un sentido que debe distinguirse del sentido literal, un sobre-sentido extraño o ajeno al sentido literal, pero que pertenece a la misma expresión y que es, como el sentido literal, verdadero. Podemos pensar que Poliziano heredó de Dante esta manera de entender el sentido alegórico. Esta relación merecería un análisis más largo. Para un cuidadoso estudio de la teoría de los cuatro sentidos en Dante, Cfr. Martínez de la Escalera, Ana María, *op. cit.* pp. 33-51.

⁶⁸ Vid. *Supra*, pp. 39-40.

sí, pero que de tales sólo tienen las plumas, los ojos y el pico, pero no la sabiduría.” Podemos entender esta última afirmación en distintos sentidos. De acuerdo con uno de ellos, Poliziano estaría invitando a sus discípulos a leer los textos de Aristóteles, quien sería una de las “lechuzas antiguas”, porque consideraba que la auténtica sabiduría se encontraba únicamente en los modelos de la antigüedad clásica y pensaba que la filosofía de todos sus contemporáneos sólo era una mala imitación de estos modelos, a la cual le faltaba precisamente la sabiduría. Podríamos pensar, también, que la crítica de Poliziano a sus contemporáneos se refería únicamente a sus detractores, como sucedió con la fábula de las brujas. Independientemente del sentido en que podamos interpretar las fábulas de Poliziano, es claro que él hace uso constante y consciente del lenguaje figurado en su texto. A la luz de este uso hay que leer el primer párrafo de *Lamia*: “Es cosa grata divagar un poco —escribe Horacio Flaco. Pero siempre que sea con oportunidad y chispa. Pues incluso en esos que el vulgo llama cuentos de viejas encontramos no sólo indicios, sino también inspiración para la filosofía.”⁶⁹ Hay aquí una defensa de la retórica y de su valor para el pensamiento filosófico. La medida de la utilidad de la retórica para la filosofía será su *oportunidad*. La oportunidad, propuesta por la retórica desde sus primeros tiempos, hay que entenderla como “accidentalidad y singularidad extrema de la significación”⁷⁰. Ambas, accidentalidad y singularidad, dependen de las

⁶⁹ El texto en Latín dice “*Fabulae [...]non rudimentum modo sed et instrumentum quandoque philosophiae sunt*” En *La filosofía del humanismo*, Ernesto Grassi traduce “Instrumento de la filosofía” en lugar de “inspiración para la filosofía”. Cfr. Grassi, E. Op. cit. p. 56.

⁷⁰ Cfr. Martínez de la Escalera, Ana María, *op. cit.* p. 13.

circunstancias históricas, políticas, sociales concretas en y para las cuales un discurso es escrito y pronunciado⁷¹; y también de las condiciones técnicas gracias a las cuales se produce dicho discurso. La oportunidad implica, entre otras cosas, una decisión sobre lo que es apropiado decir en un momento determinado.

III La herencia

Los gramáticos del renacimiento se encargaron de ser, como dijo Poliziano, “los censores y jueces natos de toda clase de escritos”. Esta afirmación supone, como ya vimos, una noción de “texto”, y también una de crítica. La crítica implicaba, entre otras cosas, una decisión sobre cuáles textos eran los originales, y no hay que olvidar que la copia o la preservación de estos originales estaba sujeta, ya desde entonces, a ciertas leyes del mercado. Estos textos en muchos de los casos eran archivados en las propias bibliotecas de los humanistas, como en el caso de Lorenzo Valla, pero sobre todo en bibliotecas fundadas o enriquecidas por patronos como los Visconti en Pavía, el duque Federico de Urbino, Alfonso V en Nápoles, los Medici en Florencia, el Papa Nicolás V en Roma⁷². Los humanistas fueron también los encargados de hacer traducciones y ediciones críticas; se

⁷¹ En el caso de este texto en particular habría que tomar en cuenta, entonces, que fue escrito para leerse en el *Studio fiorentino*, que era tanto la universidad de Florencia en aquel momento como el centro de la vida política florentina y también de las relaciones de Florencia con el papado [cfr. Davies, Jonathan, *Studio, Stato and State: The University of Florence and de Medici from Party Bosses to Grand Dukes*, <http://www.oslo2000.oio.no/ALO/A1016/group%202/Davies.pdf.1>; que Poliziano había sido formado en dicho Estudio como humanista y que trabajaba con la protección de Lorenzo de Medici, quien fue su mecenas. En este contexto defendía Poliziano su propio trabajo como humanista.

⁷² Cfr. *Copistas y filólogos*, *Op. cit.* p. 138.

dieron, en suma, a la tarea de “repensar el pasado en términos de presente”⁷³, es decir, de actualizar los textos clásicos en diversas re-interpretaciones políticas y no solamente, como dijo Hegel, de “rescatarlos”, para un supuesto resurgimiento de una u otra filosofía antigua. Puede decirse entonces que fueron los encargados de archivar (y, con ello, de producir), cierta herencia del pasado. Ellos mismos fueron una de las vías de transmisión de la herencia que decidieron recuperar, se dieron cuenta de que el lugar de dicha herencia estaba en los textos y se percataron también de que formaban parte de los mecanismos técnicos, institucionales y políticos de transmisión del discurso. Hemos de subrayar entonces que a partir de la lectura de sus escritos la noción de herencia⁷⁴, así como la problemática vinculada a ella, es una de las nociones fundamentales de la filosofía de la palabra. Derrida, recientemente, problematizó dicha noción:

Una herencia nunca se re-une, no es nunca una consigo misma. Su presunta unidad, si existe, sólo puede consistir en la inyunción de reafirmar eligiendo. Es preciso [...] filtrar, cribar, criticar, hay que escoger entre los varios posibles que habitan la misma inyunción. Y habitan contradictoriamente en torno a un secreto. Si la legibilidad de un legado fuera dada, natural, transparente, unívoca, si no apelara y al mismo tiempo desafiara la interpretación, aquél nunca podría ser heredado.⁷⁵

La actividad de los humanistas da testimonio de esta necesidad de elegir que es propia de toda interpretación. Una necesidad de elegir que está atravesada por toda clase de intereses, o de fuerzas, como preferiría decir Foucault: fuerzas fundamentalmente políticas y también específicamente económicas. Este será el

⁷³ *Ibid.* p. 123.

⁷⁴ Preferiremos hablar entonces de “herencia”, en el sentido derridiano, y no de “tradición”.

punto de vista que habremos de sostener cada vez que hablemos de una herencia determinada.

Giambattista Vico, el autor del cual nos ocuparemos en los tres ensayos siguientes decidió, frente al racionalismo de su tiempo, convertirse en heredero de los humanistas del renacimiento⁷⁶. Si, como dijo Garin, el humanismo renacentista representa una de las líneas directrices de nuestra cultura, esto es posible sólo porque hubo autores que decidieron leer e interpretar ciertos textos y reelaborar la problemática en ellos discutida. Vico es uno de ellos, y los problemas sobre los cuales discute y aquellos que él mismo plantea son problemas fundamentales para la filosofía de la palabra que aquí nos ocupa.

⁷⁵ Derrida, J. *Espectros de Marx*, Ed. Trotta, Madrid, 1995, p. 30.

⁷⁶ No solamente de Poliziano, sino de una tradición cuyos representantes fueron Dante, Albertino Mussato, Petrarca, Leonardo Bruni, Coluccio Salutati, Giovanni Pontano, Guarino Veronese, Cristóforo Landino, Juan Luis Vives, Lorenzo Valla, Erasmo, Alberti, da Vinci, y seguramente otros. Al centro de las preocupaciones de todos estos pensadores humanistas se encontraba, de acuerdo con E. Grassi, el problema de la palabra. Todos ellos fueron gramáticos en el sentido de Poliziano. En el libro *La filosofía del humanismo, preeminencia de la palabra*, que ya hemos citado, se encuentran discusiones específicas sobre la filosofía de la palabra en todos estos pensadores.

La memoria del sentido

La lengua historizada en Giambattista Vico

“Las tradiciones vulgares deben haber tenido un fondo público de verdad, de ahí que nacieran y fueran conservadas por pueblos enteros durante largos períodos de tiempo”⁷⁷

G. Vico

Formulada en 1744 por Giambattista Vico, esta frase con todo y su problemática, que desarrollaremos más adelante, no sólo repercutió en los escritos románticos, pienso por ejemplo en los de Herder, de Fichte y de Humboldt, sino también en la hermenéutica contemporánea. El Humanismo renacentista italiano abrió el ámbito de la palabra inscrita, conservada y transmitida, es decir, de una de las más importantes modalidades de la memoria, a la búsqueda de la verdad, que dejó por tanto de pertenecer exclusivamente al contenido del discurso y pasó a ubicarse en la contingencia del contexto. Con ello se hizo posible discutir las relaciones entre la verdad y la tradición.

Sin embargo, esta discusión no se llevó a cabo inmediatamente. Eugenio Garin refiere que ciertos temas y aspectos del Humanismo fueron soslayados o completamente ignorados por la filosofía posterior.⁷⁸ Seguramente Garin tenía en mente a pensadores como Kant, Hegel o Heidegger, sólo por mencionar a algunos de los más célebres. Uno de los temas humanísticos soslayados por la filosofía posterior fue el de las relaciones entre la lengua y el valor de verdad o falsedad de

⁷⁷ Vico, G. B., *Ciencia nueva* (trad. Rocío de la Villa), Madrid, Tecnos, 1995, § 149, p.121.

los enunciados. Sucede que la tarea de reflexionar sobre las relaciones entre la palabra histórica y la verdad humana, emprendida durante el siglo XV por los humanistas italianos y desarrollada posteriormente por Vico, cuestionaría seriamente cierta concepción filosófica de lo verdadero como un valor ahistórico, universal, independiente por ello del discurso y de su contexto, concepción que, si bien fue la predominante en épocas anteriores al Humanismo renacentista, lo sería también mucho tiempo después, incluso hoy.

Cuando Vico reivindicaba *el fondo público de verdad de las tradiciones vulgares*⁷⁹, como decíamos en el epígrafe, lo hacía en contra de la metafísica de su tiempo. En contra específicamente del método cartesiano escribía que:

“La crítica nos da aquella primera verdad de la cual estamos ciertos incluso en el acto de dudar.[...] Para liberar la verdad primera no sólo de todo género [de error], sino también de todo aquello que puede suscitar la mínima sospecha de error, [la filosofía] prescribe que deben alejarse de la mente todas las verdades segundas, o sea, lo verosímil, de la misma manera que se aleja la falsedad.”⁸⁰

Pero lo verosímil, como pensó Vico, es el fundamento de lo que consideramos verdadero. Haciendo uso de una frase típica del probabilismo jesuita, escribía: “lo verosímil es como intermedio entre lo verdadero y lo falso, ya que es la mayoría de las veces verdadero, y las menos, falso.”⁸¹ Lo verosímil es la fuente del sentido común, indispensable para la acción práctica. A ello añadía Vico que la educación

⁷⁸ Cfr. Garin, E., *op.cit.*, p. 69.

⁷⁹ Con *tradiciones vulgares* Vico se refería no solamente a las tradiciones populares sino, implícitamente, a las tradiciones formuladas en las lenguas vernáculas de los pueblos.

⁸⁰ Vico, G. B., “Sobre el método de los estudios de nuestro tiempo”, en *Antología* (ed. y trad. de R. Busom), Ediciones Península, Barcelona, 1989, p. 41.

de los jóvenes de su tiempo, por estar orientada hacia el método cartesiano, corría el peligro de sofocar el sentido común. Y esto no sería todo. Además de ahogar el sentido común, este método eliminaba la prudencia y despreciaba la fantasía.⁸² ¿Qué era, entonces, lo que el racionalismo excluía de toda consideración? Excluía el papel que tiene el juicio, entendido como decisión, en la constitución de la verdad. Al eliminar la prudencia, el método crítico despreciaba la importancia de tomar decisiones en la vida práctica, de conformidad con los momentos y las contingencias de las cosas, es decir, con las circunstancias⁸³. Por otra parte, al despreciar la fantasía, despreciaba la facultad inventiva del hombre, dejando fuera de consideración la posibilidad de creación o *poiesis*. Ernesto Grassi, estudioso del Humanismo, observa que, “el conocimiento puramente deductivo, ganado de las primeras premisas, cierra el camino a la comprensión de la historia, pues excluye todo lo cambiante y arbitrario. Vico se da cuenta de que las reglas primeras del método de Descartes implican virtualmente el abandono de la historia.”⁸⁴ Enfatizamos, la filosofía cartesiana se asumía a sí misma fuera de la historia y por encima del sentido común.

Sería precisamente la noción de sentido común la que habría de servir de fundamento para la *Ciencia nueva* de Vico. A partir de la sentencia *verum ipsum factum*, Vico postulaba que la verdadera claridad y la certeza del conocimiento que

⁸¹ *Idem*.

⁸² Cfr. Grassi, E., “La prioridad del sentido común y de la fantasía: la relevancia filosófica de Vico hoy.” En *Vico y el Humanismo*, *op. cit.*, p. 18.

⁸³ Cfr. Vico, G. B., “Sobre el método de los estudios de nuestro tiempo”, en *Antología* (ed. y trad. de R. Busom), Ediciones Península, Barcelona, 1989, p. 49.

buscaba el filósofo sólo podían pertenecer al Creador, pues sólo se puede tener conocimiento de aquello que se ha hecho. Escribía Vico que “en latín los términos *verum* [lo verdadero] y *factum* [lo hecho, lo ya creado], se toman el uno por el otro o, como dicen los escolásticos, se convierten.”⁸⁵ De aquí postuló que lo verdadero se identifica con lo hecho, y por consiguiente, que en Dios está la primera verdad porque Dios es el primer hacedor. Pero también esto es cierto para el hombre, que es un creador. La verdad asequible para este último sería la verdad de aquello que él mismo ha creado: el mundo histórico. La nueva ciencia de Vico, entonces, sería la ciencia del mundo de la historia, del mundo civil, del mundo humano tal y como ha existido o devenido. ¡Pero cuidado! Con esto la historia quedaría reducida a un relato del pasado, registro de lo hecho, cancelando la posibilidad de un nuevo hacer. Sobre este tema volveremos más adelante.

Ahora bien, este mundo histórico habría sido nombrado, descrito y explicado, constituido en suma, por el hombre en la lengua: en la fábula, en el mito. Lo cual no quiere decir que un hecho histórico –una guerra, por ejemplo- sea solamente un hecho de lengua y no un hecho real, sino que el acto original del hombre en el mundo es el de conferir significados. De acuerdo con Grassi, “el problema fundamental de Vico es el descubrimiento de las raíces, de los *archai* de la historicidad del mundo humano, un descubrimiento que saca a la luz los principios semánticos indicativos que están a la base de la “humanización” de la

⁸⁴ *Ibíd.*, p. 19.

⁸⁵ Vico, G. B., “Sabiduría primitiva de los italianos desentrañada de los orígenes de la lengua latina”, en *Antología* (ed. y trad. de R. Busom), Ediciones Península, Barcelona, 1989, p. 41.

naturaleza.”⁸⁶ Estos *principios semánticos* viquianos son la actividad ingeniosa y fantástica, por una parte, y el trabajo, por la otra.⁸⁷ La actividad ingeniosa y fantástica le permitió al hombre descubrir las cosas necesarias para la vida, el trabajo, procurárselas. En efecto, para Vico, quien lo ha tomado de Baltasar Gracián⁸⁸, “el descubrir es propiedad del ingenio”⁸⁹. ¿Qué es el ingenio? “*Ingenium*, escribe Vico, es la facultad de reunir en una sola las cosas separadas y distintas.”⁹⁰ Es la facultad de observar y crear similitudes. La fantasía, por su parte, es “el ojo del ingenio”⁹¹, es la facultad de formar imágenes⁹². Aquí la lengua debe entenderse como la materia sobre la cual trabajan el ingenio y la fantasía. Ambas facultades designan, en realidad, operaciones retóricas del lenguaje. El ingenio, al observar similitudes, crea metáforas, o bien, metaforiza la relación del hombre con el mundo. La fantasía confiere significados a las percepciones sensibles.⁹³ Sólo dando sentido a los fenómenos de la naturaleza pudo el hombre habitarla. La tarea de Vico fue buscar en la historia de la lengua los principios que rigen y explican la historia de las relaciones entre el hombre y el mundo, entre el hombre y

⁸⁶ Grassi, E. “Vico contra Freud: la creatividad y el inconsciente” en *Vico y el Humanismo. op.cit.*, p. 116. En este artículo Grassi explica que “el significado más profundo de la *Ciencia nueva* no se puede reducir al hecho de que, siendo el objeto de su investigación no la naturaleza, sino la historia, Vico se opone a la metafísica tradicional sugiriendo un área ‘nueva’ de la investigación filosófica”.

⁸⁷ *Idem.*

⁸⁸ Esta relación merecería un estudio más amplio que llevaremos a cabo en otro lugar.

⁸⁹ Vico, G. *Ciencia nueva, op. cit.*, § 498 p. 245.

⁹⁰ Vico, G. *Antología*, op.cit., p. 87.

⁹¹ Vico, G. *Antología*, op.cit., p. 92.

⁹² *Cfr.* Vico, G. *Antología*, op.cit., p. 87.

⁹³ Una de las maneras en que Vico explica la función de la fantasía en la creación del mundo humano, es mediante la tesis que sostiene que el primer lenguaje fue el lenguaje de la fantasía, o, lo que es lo mismo, “que los primeros pueblos del mundo gentil [...] fueron poetas, los cuales hablaron mediante caracteres poéticos. *Cfr.* Grassi, E. “La

sus propias instituciones. El suyo fue no el trabajo del historiador, sino el del narrador de la memoria que busca en los mitos, en la sabiduría poética de antaño, lo que el hombre ha sido, es y será. Esta memoria eterna se puede leer en el sentido común, conservado en la lengua. Memoria entonces, como suma del ingenio y la fantasía que pertenecen, paradójicamente, tanto a la historia como a la ficción.

También la noción viquiana de sentido común es profundamente paradójica. Si el sentido común es el producto de la negociación del hombre con su realidad, que distingue lo útil de lo no útil, en suma, una toma de decisión, parecería por ello ser el fruto de una actividad libre. Vico, sin embargo, va a sostener lo opuesto: que es algo comunitario, colectivo, que está dado de antemano en la lengua histórica. En uno de los fragmentos más citados de la *Ciencia nueva*, encontramos la definición viquiana de *sentido común*: “El sentido común es un juicio sin reflexión alguna, comúnmente sentido por todo un orden, por todo un pueblo, por toda una nación o por todo el género humano.”⁹⁴ Esto es tanto como decir que el sentido común es una opinión, afirmación o negación de algo que, al no ser reflexiva, no es libre. Una pre-concepción, si se quiere. Hoy diríamos un prejuicio. Algo que es, además, “vivido”, es decir, gobernado por las necesidades fisiológicas de los individuos y por el principio de utilidad. Habría que recordar que para Vico el acto de dar sentido a la naturaleza surgió de la necesidad humana de habitarla, y que

prioridad...” *op.cit.*, p. 26. Cfr, también Vico, G., *Ciencia nueva, op.cit.*, § 34, p. 66 y § 199, p. 131.

⁹⁴ Vico, G., *Ciencia nueva, op.cit.*, § 141-142, p. 119.

“habitar” la naturaleza significa hacer uso de ella.⁹⁵ En esta paradoja del sentido común, que es libre y que, a la vez, está sujeto a la memoria, fundará Vico la noción de justicia: “El albedrío humano por su naturaleza muy incierto, se hace certero y se determina con el sentido común de los hombres respecto a las necesidades o utilidades humanas, que son las dos fuentes del derecho natural de las gentes”. Las dos fuentes del derecho natural, y por lo tanto, de la posibilidad de la justicia, serían entonces el libre albedrío y el sentido común, determinado por las necesidades o la utilidad. Aquí el sentido común funciona como un postulado pragmático. A Vico le interesó conservar la oposición entre el libre albedrío y la exigencia pragmática de utilidad o sentido común como un principio de tensión inherente a la historia. La historia no sería el terreno de la libertad, sino el terreno de las relaciones conflictivas entre la libertad y la necesidad, y lo mismo vale para la memoria.

Regresemos al epígrafe. “Las tradiciones vulgares”, leíamos, “deben haber tenido un fondo público de verdad, de ahí que nacieran y fueran conservadas por pueblos enteros durante largos períodos de tiempo.”⁹⁶ El fondo público de verdad de las tradiciones depende del sentido común y de su exigencia de conservación. La memoria, que registra y conserva el sentido, se hace verdadera una vez preservada. El epígrafe dice, literalmente, que la tradición es verdadera porque fue preservada por el pueblo, y no a la inversa, que la tradición fue preservada por ser

⁹⁵ Según Vico, “los Hércules fundadores de las primeras naciones gentiles [...] dominaron las primeras tierras del mundo y las sometieron a cultivo” [Cfr. *Ciencia nueva*, § 14, p. 53.] Así, estos Hércules llevan a cabo la transformación de la naturaleza poniéndola al servicio del hombre, utilizándola.

⁹⁶ Vico, G. B., *Ciencia nueva*, *op.cit.*, § 149, p.121.

verdadera, que es la forma de entender la cuestión de la verdad que la filosofía nos ha enseñado. En Vico, la mera conservación de la memoria postula su verdad. Pero lo preservado, como nos ha enseñado la historia, frecuentemente ha mostrado poder estar equivocado o cuando menos ser injusto. Así, por ejemplo, la exclusión del otro, fundamento del racismo, se preserva y se transmite en eso que se llama el sentido común de los pueblos. Este es el tipo de problemas asociados, todavía hoy, con lo injusto de la autoridad de la tradición.

Un ejemplo de cómo este tipo de problemas se discuten actualmente en filosofía es, como ya hemos visto⁹⁷, el de Gadamer. Una de las nociones que a él le interesó rescatar de la tradición humanista fue precisamente la de *sensus communis*. Lo que le pareció importante a Gadamer de la noción de sentido común, específicamente en Vico, es que sobre ella se funda la comunidad. Gadamer señala además que para Vico, “el *sensus communis* es el sentido de lo justo y del bien común que vive en todos los hombres, que se adquiere a través de la comunidad de vida.”⁹⁸ El sentido común es la forma de la memoria histórica que se adquiere en comunidad, que se hereda de generación en generación en el medio de la lengua. Gadamer parece haber heredado de Vico, hasta cierto punto, la incapacidad de cuestionar el contenido justo o injusto de su autoridad. En efecto, parece que para ambos la autoridad de la memoria puede derivarse de su simple conservación, y lo que ninguno analiza suficientemente son las condiciones y las formas específicas de la preservación. “Lo consagrado por la tradición y por el pasado”, escribe Gadamer refiriéndose a los conceptos románticos de tradición

⁹⁷ Cfr. *supra*, .pp. 45-46.

y de autoridad, “posee una autoridad que se ha hecho anónima, y nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho de que la autoridad de lo transmitido, y no sólo lo que se acepta razonadamente, tiene poder sobre nuestra acción y sobre nuestro comportamiento”⁹⁹. Esta oposición entre lo que se acepta razonadamente y la tradición, nos remite a la definición viquiana de sentido común como “un juicio sin reflexión alguna”. Un momento de sujeción, no de libertad. Más adelante Gadamer escribe, modificando estas nociones románticas, que la conservación de la tradición es también un acto de razón, y que representa, en todo caso, una conducta tan libre como la transformación y la innovación¹⁰⁰.

Conviene citarlo:

No creo, sin embargo, que entre tradición y razón haya que suponer una oposición tan incondicional e irreductible. Por problemática que sea la restauración consciente de tradiciones o la creación consciente de otras nuevas, la fe romántica en las “tradiciones que nos han llegado”, ante las que debería callar toda razón, es en el fondo igual de prejuiciosa e ilustrada. En realidad la tradición siempre es también un momento de la libertad y de la historia. Aun la tradición más auténtica y venerable no se realiza, naturalmente, en virtud de la capacidad de permanencia de lo que de algún modo ya está dado, sino que necesita ser afirmada, asumida y cultivada. La tradición es esencialmente conservación, y como tal nunca deja de estar presente en los cambios históricos. Sin embargo, la conservación es una acto de razón, aunque caracterizado por el hecho de no atraer la atención sobre sí.¹⁰¹

Compartimos entonces con Gadamer la necesidad de cuestionar la noción de tradición que nos heredó el pensamiento humanista y romántico. Sin embargo, a

⁹⁸ *Ibíd.*, p. 52.

⁹⁹ *Ibíd.*, p. 349-350.

nuestro parecer, Gadamer tampoco explica aquí suficientemente,¹⁰² cómo es posible la conservación como innovación, cómo es posible la libertad, y cómo es posible, por lo tanto, la justicia entendida como la capacidad y la posibilidad de elegir entre lo que conviene conservar u olvidar en cada momento específico: un asunto de antigua prudencia.

Hoy nos preguntamos si el sentido común, entendido como una memoria histórica de las comunidades, puede y debe determinar lo justo de nuestra acción y de nuestro comportamiento. Si la herencia que nos dejó el Humanismo es, como dijo Garin, “la búsqueda de una nueva manera de organizar las relaciones entre el hombre y la realidad última, entre el hombre y las cosas, entre el hombre y las instituciones humanas”¹⁰³, hemos de hacernos cargo de esta herencia para buscar una organización más justa de todas estas relaciones, una memoria que sea capaz de hacer justicia. Hemos de advertir que el sentido común, fundamento de las tradiciones, no es algo que simplemente se preserva. Tampoco es únicamente algo que se afirma, se asume, y se cultiva libremente, como dijo Gadamer. Hoy sabemos que el sentido común se produce en un contexto de relaciones de fuerza, que con frecuencia esta producción y la posterior transmisión del sentido han respondido ambas a los intereses de las hegemonías lingüísticas, que han sido también hegemonías políticas. Uno de los caminos que ha seguido la acción de justicia es el estudio de los complejos mecanismos que determinan la

¹⁰⁰ *Idem.*

¹⁰¹ *Idem.*

¹⁰² Conviene especificar nuevamente que aquí nos referimos sólo al apartado correspondiente del texto de Gadamer *Verdad y método*, y no a otros textos de este mismo autor donde trabaja también esta problemática.

producción y transmisión del sentido. Es nuestra deuda, creemos, seguir reflexionado por esta vía.

¹⁰³ *Cfr. Garin, E., Op. Cit., p. 69.*

Intertexto III

En el ensayo anterior decíamos que la filosofía de la palabra del Humanismo renacentista italiano, a través de sus investigaciones sobre los textos y la crítica de los mismos, abrió el ámbito de la palabra inscrita, conservada y transmitida a la búsqueda de la verdad, haciendo posible con ello discutir sobre las relaciones entre la verdad y la tradición¹⁰⁴ (ya que, para el Humanismo, esta última es formulada, transmitida y conservada precisamente en la lengua¹⁰⁵). Vimos también que Giambattista Vico, como heredero del Humanismo, retomó esta discusión. ¿Cuál fue el valor de la palabra inscrita para Vico? La respuesta a esta pregunta es compleja. Cuando Vico reflexionaba sobre la palabra lo hacía como el experto en retórica que conoce los procedimientos del lenguaje y también como el filólogo que estudia las lenguas históricas y sus relaciones con el saber y su verdad. Ambas, la retórica y la filología, suponían una reflexión sobre el lenguaje en general como el medio en el cual el hombre da sentido a su mundo histórico, o bien, sobre la producción de significados en el lenguaje, que él mismo denominó *poética*, como veremos en uno de los siguientes ensayos¹⁰⁶. Estas tres aproximaciones a la reflexión sobre la palabra aparecen enunciadas en el ensayo anterior, pero dos de ellas, la filología y la *poiesis*, se desarrollan más en los dos siguientes. Por ello dedicaremos este intertexto a precisar la importancia de la

¹⁰⁴ Cfr. *Supra*, pp. 58ss.

¹⁰⁵ Lo cual es, como bien indica Ana María Martínez de la Escalera, discutible, pues implica la reducción de toda praxis cultural y política a la lengua escrita. Esto se discutirá un poco más en las conclusiones.

¹⁰⁶ Vid. *Infra*, pp. 102-117.

retórica para la filosofía de la palabra de Vico, y dejaremos la reflexión sobre la filología y la *poiesis*, para los siguientes intertextos.

La postura de Vico con respecto a la retórica apareció por primera vez en la última de las siete oraciones inaugurales que pronunció en la Universidad de Nápoles, titulada *Sobre el método de los estudios de nuestro tiempo*.¹⁰⁷ Aquí, como ya vimos, Vico decidió hacer una defensa de la “tópica” frente a la “crítica”, o el método cartesiano. Es posible observar ciertas semejanzas entre esta distinción viquiana entre la crítica y la tópica; y aquella que había hecho Angelo Poliziano en el siglo XV entre la filosofía y la gramática, a pesar de haber sido formuladas en contextos históricos y teóricos muy diferentes. Para Poliziano, recordemos, mientras que la filosofía representaba la búsqueda de una verdad universal, ahistórica, la gramática representaba el estudio cuidadoso de la escritura en su historicidad. Para Vico, como vimos, el método cartesiano también buscaba la forma de obtener una verdad universal¹⁰⁸. Falta precisar qué es para él la tópica en este texto, y por qué decide hablar de una tópica en cuanto método en lugar de hablar de una retórica en general.

Como su título lo indica, el discurso de Vico habla del método de estudios de su propio tiempo. Aquí, el profesor de retórica quería hacer un diagnóstico de y

¹⁰⁷ Hay dos obras que contienen las principales reflexiones de Vico sobre retórica. La primera es la que hasta aquí hemos citado: *De nostri temporis studiorum ratione*; el segundo las *Institutiones oratoriae*, que han sido traducidas recientemente al Español como *Elementos de retórica*, y que fueron una especie de manual que usó Vico para los cursos de retórica que impartió en la Universidad de Nápoles.

¹⁰⁸ Recordemos que de acuerdo con él, el método cartesiano, al admitir como único punto de partida la verdad primera y al postular como único criterio de verdad la claridad y la distinción de las ideas, descartaba tanto las verdades segundas como lo verosímil, que suele ser verdadero, aunque no siempre. Cfr. *supra*. p. 59-60.

una crítica a dicho método, lo cual se lograría mediante una comparación entre éste, y la tópica, o “el método de los antiguos”.

Retornemos, por tanto, a examinar las ventajas de nuestro método, y veremos si están privados de alguna cosa de las que tenían los antiguos, o a lo mejor mezclados con desventajas que éstos no tenían, y si podemos excusar los defectos del nuestro obteniendo las ventajas del antiguo, y en qué modo, y con cuáles inconvenientes de los antiguos deben compensarse aquellas desventajas nuestras de las que no conseguimos liberarnos.¹⁰⁹

En este fragmento Vico, con un gesto humanista, toma postura frente al pasado. Una lectura de la retórica clásica le servirá para formular su crítica al cartesianismo, que se desarrolla a lo largo de todo el discurso. El método de los modernos es, recordemos, el método analítico de Descartes, que Vico llama la “crítica”. El método de los antiguos es la tópica. Éste último, el método de los antiguos, había sido abandonado en la época de Vico. “Hoy [escribe] se celebra sólo la crítica, y la tópica no sólo no la precede, sino incluso es abandonada.” Y esto, para Vico, es malo, “pues, como la invención de temas [*argumentorum inventio*] es anterior por naturaleza al enjuiciamiento acerca de su verdad, así la tópica como materia de enseñanza debe ser anterior a la crítica.”¹¹⁰

En Vico la tópica, según su definición tradicional, se relaciona con la invención de temas o de argumentos. Recordemos que en los *Tópicos* de Aristóteles, la tópica fue una colección de *lugares comunes* de la dialéctica, es

¹⁰⁹ Vico, G. B., “Sobre el método...” *op. cit.* p. 43.

¹¹⁰ Vico, G. *Elementos de retórica: El sistema de los estudios de nuestro tiempo y Principios de oratoria*, Trotta, Madrid, 2005. Utilizo para este fragmento la traducción de Fernando Romo ya que es, a mi juicio, más clara.

decir, del silogismo fundado sobre lo probable (que se opone a lo verdadero, aplicado a “las cosas que tienen credibilidad, no por otras, sino por sí mismas”; y que se aplica a las cosas “que parecen bien a todos, o a la mayoría, o a los sabios; y entre estos últimos, a todos, a la mayoría, o a los más conocidos y reputados” [Top. 100b 20-24]¹¹¹ y sobre todo fue un método: el que nos habilita, en cualquier tema propuesto, para llegar a conclusiones obtenidas de razones probables.¹¹² Al inicio de los *Tópicos*, Aristóteles escribe: “El propósito de este estudio es encontrar un método a partir del cual podamos razonar sobre todo problema que se nos proponga, a partir de cosas plausibles, y gracias al cual, si nosotros mismos sostenemos un enunciado, no digamos nada que le sea contrario.” [Top. 100^a 17-21] Este sentido metódico de la tópica, como anota Roland Barthes, perduró, o cuando menos resurgió, durante toda la historia de la retórica. Se trata del “arte (saber organizado con vistas a la enseñanza, *disciplina*) de encontrar los argumentos (Isidoro); o también de un conjunto de ‘medios breves y fáciles para encontrar la materia para discurrir aún sobre temas que son enteramente desconocidos’ (Lamy)”¹¹³. Y es precisamente este sentido de la tópica el que le interesa a Vico, por eso la define justamente como un *método*: el método de los antiguos.

En sus *Principios de oratoria*, Vico escribe: “La invención es el hallazgo

¹¹¹ Esta definición de lo probable en Aristóteles debe complementarse con la que aparece en su *Retórica*, donde escribe que “lo probable es lo que sucede la mayoría de las veces, pero no absolutamente, como algunos afirman; sino lo que, tratando de cosas que también pueden ser de otra manera, guarda con aquello respecto de lo cual es probable la misma relación que lo universal respecto de lo particular”. [Rhet., 1357a 36 – 1357b]

¹¹² Cfr. Barthes, Roland, “La retórica antigua” en *La aventura semiológica*, Paidós, Barcelona, 1990, p. 135.

[*excogitatio*] de argumentos que son idóneos para persuadir. Argumento [*argumentum*] es una razón [*ratio*] tomada de otro sitio que, aplicada a la cosa de que se trata, la {confirma} y la explica. El sitio de donde se toma la razón se llama lugar [*locus*]. El lugar es, así pues, domicilio y sede del argumento.”¹¹⁴ Seguramente la metáfora del “lugar” [*locus*], entendido como el “domicilio” o “la sede” del argumento fue tomada de la metáfora del *tópos* aristotélico. Sobre el “lugar común” [*topoi koinoi*], Quintín Racionero señala que es uno de los conceptos más ambiguamente elaborados por Aristóteles y lo explica como sigue: “Tal como el concepto es sugerido en el programa de *Tóp.* I 1,100a 18-21 y en *Ref. sof.* 9, 170a20-172b8, la remisión de un argumento cualquiera a un “lugar común” constituye un método por el que es posible sustituir las relaciones de inferencias espontáneas, que la razón realiza entre términos particulares, por las relaciones comunes y generales que son de aplicación a todos los casos. La fuerza del argumento reside entonces, no en la materia a la que se refiere, sino en que tal materia es presentada como expresión de una inferencia universal que todos tienen que admitir [...]. Los “tópicos” son, pues, *reglas generales de relación*, de las que se puede echar mano para demostrar la validez de todas las formas particulares de relación entre enunciados (sea cual sea su materia), como si tales formas estuviesen, en efecto, clasificadas y depositadas en determinados habitáculos o lugares lógicos. El uso de esta metáfora es lo que fundamentalmente recoge la tradición latina cuando define el tópico como “*sedes argumentorum*”. Pero, para Aristóteles, la tópica expresa, más en propiedad, un

¹¹³ *Idem.*

método de selección de los argumentos pertinentes a un caso propuesto por medio de reglas lógicas que sirven de instrumentos de control”¹¹⁵ Después de hablar del “lugar”, Vico distingue entre argumentos artificiales y no artificiales [sin definir estos últimos], y dice que son argumentos artificiales los que encuentra el arte del orador, y que son de tres órdenes: los que se orientan hacia la credibilidad, que también llama docentes [*docentia*], los que se orientan hacia la conciliación [*conciliantia*] de los espíritus y los que conmueven [*conmoventia*], es decir que Vico distingue entre los argumentos probables o verosímiles (como veremos más adelante), los políticos y los patéticos¹¹⁶, cada uno de los cuales corresponde a una parte del discurso. Él presta especial atención a los argumentos de credibilidad o docentes¹¹⁷, que a su vez, pueden ser de dos tipos: los ciertos, con los cuales se hacen demostraciones y de los cuales no hace uso el orador, pues “donde estos tienen lugar no hay causa alguna, y por ello el orador no tiene posibilidad alguna de defensa, sino sólo el juez para condenar”,¹¹⁸; y los de raciocinio, que pueden dar lugar a conclusiones probables y verosímiles. “Los

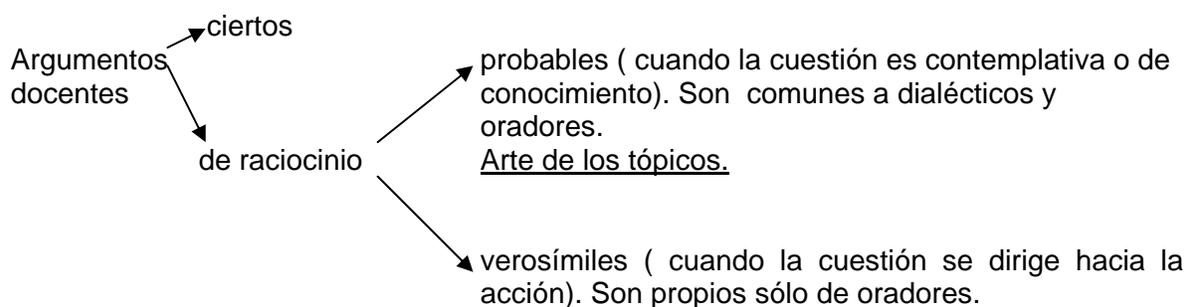
¹¹⁴ Vico, G. *Op. cit.* p. 124..

¹¹⁵ Aristóteles, *Retórica*, p. 190 n.67.

¹¹⁶ Y no necesariamente como interpreta Fernando Romo esta distinción, entre argumentos que apelan a la razón, al *ethos* o al *pathos*. *Cfr.* Introducción a Vico G. *Elementos de retórica... Op. cit.* p. 30.

¹¹⁷ Esto es porque para Vico los argumentos docentes son los que prueban la causa o el asunto que se está tratando, lo cual no quiere decir que los otros dos tipos de argumentos no sean imprescindibles: “Es necesario observar que, de estos tres géneros de argumentos, el orador debe declarar abiertamente que él trata sólo de los docentes y que nada pretende sino probar la causa, pero que preste atención con diligencia a los argumentos que tienen que ver con las costumbres y que exponga los perturbados [*conmoveros*] en función de la fuerza misma de las cosas. Pues aunque los lugares apropiados del discurso sean de los conciliadores el comienzo; de los docentes, la controversia; de los *conmoveros*, la conclusión; sin embargo, dado que las costumbres y los afectos están mezclados con las cosas mismas como por el cuerpo la sangre, así deben difundirse por la totalidad del discurso.” [Vico, G. *Elementos... op. cit.* p. 137.]

llamo probables —escribe— cuando la cuestión es de conocimiento, o como corrientemente la llaman las escuelas, contemplativa; y verosímiles, cuando la cuestión se propone a causa de una acción, o, como dice ese mismo vulgo de las escuelas, si es activa. De esa clase de lugares, bien de los argumentos probables, bien de los verosímiles, unos son comunes a dialécticos y oradores, otros sólo {proprios} de los oradores”¹¹⁹. El arte de los tópicos se ocupa de mostrar los lugares comunes a dialécticos y a oradores, o sea, los de los argumentos que Vico llama probables o de conocimiento. Y este arte se puede definir como “el arte de encontrar argumentos en cualquier cuestión propuesta”. Lo anterior puede esquematizarse como sigue:



Es importante observar que aquí el arte de los tópicos se sitúa en el ámbito de los argumentos mediante los cuales se obtienen conclusiones probables¹²⁰, y que

¹¹⁸ *Ibid.* p. 125.

¹¹⁹ *Idem.*

¹²⁰ Aunque todos los otros tipos de argumentos también tienen, para Vico, sus respectivos lugares comunes, sólo cuando se refiere a los argumentos probables hace una enumeración ejemplificada (aunque no explicada) de los lugares correspondientes, la mayoría tomados de la *Retórica* de Aristóteles. Estos lugares son: “de la definición; división; etimología [*notatio*]; emparentados etimológicamente [*coniugata*]; el género; la especie; el todo; las partes; la causa, sin duda la eficiente; {autor}; materia; forma; el fin; los efectos; el sujeto; los adjuntos, bien de persona, de lugar o de tiempo; con el cual lugar se relacionan las facultades, las ocasiones y los instrumentos; junto a éstos, los antecedentes, concomitantes, consecuentes; los símiles, disímiles, congruentes,

estos deben distinguirse de los que conducen a conclusiones verosímiles, ya que las primeras conclusiones son cuestiones de conocimiento, las segundas, principios de acción. Hay que observar, además que todos estos argumentos pertenecen a la clase de argumentos que Vico llama docentes [*docentia*]. Para Aristóteles en la *Retórica*, por el contrario, la docencia [*didaskalía*] correspondía sólo al discurso científico. Hablando acerca de la utilidad de la retórica escribía que: “por lo que toca a algunas gentes, ni aún si dispusiéramos de la ciencia más exacta, resultaría fácil, argumentando sólo con ella, lograr persuadirlos, pues el discurso científico es propio de la docencia, lo cual es imposible en nuestro caso” [*Rhet.* 1355a 24-27]. Con esto Aristóteles distinguía entre la argumentación retórica y la argumentación científica. No hay que olvidar, sin embargo, que para Aristóteles el arte de los tópicos es común a la dialéctica y a la retórica, y que en el caso de la dialéctica, los tópicos sirven también para llegar a los principios de todas las ciencias. En los *Tópicos*, anotaba que:

[...] además es útil para las cuestiones primordiales propias de cada conocimiento. En efecto, a partir de los exclusivos de los principios internos al conocimiento en cuestión, es imposible decir nada sobre ellos mismos, puesto que los principios son primeros con respecto a todas las cosas, y por ello es necesario discurrir en torno a ellos a través de las cosas plausibles concernientes a cada uno de ellos. Ahora bien, esto es propio o exclusivo de la dialéctica: en efecto, al ser adecuada para examinar [cualquier cosa], abre camino a los principios de todos los métodos. [*Top.* 101a 35 – 101b 4]

repugnantes; tres géneros de opuestos, esto es, contrarios, privativos, contradictorios; y además los relativos y comparados, en los cuales hay mayores, iguales, menores.”

Hasta aquí podemos decir que cuando Vico, en *Sobre el método de los estudios de nuestro tiempo*, defendía la tópica frente al método cartesiano, estaba haciendo una lectura cuidadosa de Aristóteles al reivindicar el valor de la tópica, entendida en el sentido metódico, para el conocimiento y para la ciencia. Sin embargo, como veremos más adelante, en la *Ciencia Nueva* Vico dirá algo mucho más importante acerca de la tópica. Se tratará de un verdadero arte de la invención, que regula la experiencia humana, es decir, las relaciones entre el hombre y el mundo, y las relaciones entre los seres humanos, todas ellas en el ámbito de la palabra.¹²¹

Por otra parte, como vimos, Vico defendía explícitamente, frente al método cartesiano, el valor de la tópica, y de la retórica en general, para la vida civil. De aquí su defensa de lo verosímil y del sentido común. Este último es regla de todo conocimiento basado en la práctica [*prudentiae*], y también regla de la elocuencia¹²². A propósito, Vico usa un ejemplo histórico. Se lamenta de que los hombres, en general, “no han cultivado el sentido común ni han seguido jamás lo verosímil”. Y por ello, “satisfechos con la sola verdad, no sopesan qué piensan comúnmente de ésta los hombres y si también a ellos [las cosas] les parecen verdades” Lo anterior le sucedió a Enrique III:

Como Enrique III, rey de Francia, hubiese ordenado que se entregara a la muerte al caudillo Enrique de Guisa, príncipe muy popular [...] ya que, aunque de hecho hubiese causas justas, no lo parecía así, llevada la cosa a Roma, el cardenal Luis Mandrucio, muy conocedor de la política, condenó lo sucedido con estas palabras: ‘Los príncipes no sólo deben procurar que las cosas sean verdaderas y justas, sino

[*Idem.*]

¹²¹ *Vid. Infra.*, pp. 113-114.

¹²² *Cfr. Vico, G. Elementos...* op. cit. p. 55.

también que parezcan tales'. Los males surgidos en el reino de Francia a partir de entonces comprobaron qué verdadera era, en el más alto grado, esta sabia sentencia.¹²³

Para la vida civil, y específicamente en política es importante, entonces, tomar en cuenta lo que los hombres toman comúnmente por verdadero (esto es lo verosímil) y también cultivar el sentido común, guardado en sentencias como la que usó el cardenal para condenar el acto del rey.

La filosofía cartesiana, creía Vico, despreciaba la tópica, la retórica en general y el sentido común, ya que para ella bastaba con juzgar la verdad de cualquier cosa acercándose a ella sin presuposiciones.¹²⁴ Vico se dio cuenta de que esto es imposible, pues toda argumentación, del tipo que sea, presupone la lengua en que se enuncia. Un ejemplo de esto, en el ámbito epistemológico, lo proporcionaría Nietzsche tiempo después. En el Libro tercero de *La voluntad de poder*, hablando del sujeto cartesiano escribía: "Si se piensa, es que hay algo que piensa: a esto puede reducirse la argumentación de Descartes. Pero esto equivale a admitir como verdadero 'a priori' nuestra creencia en la idea de sustancia. Decir que, cuando se piensa, es preciso que haya algo que piensa, es un poco la formulación de un hábito gramatical que atribuye a la acción un actor."¹²⁵ La argumentación cartesiana suponía, al mismo tiempo, una creencia: la creencia en la idea de sustancia, y también la gramática de la lengua que asocia un verbo a un sujeto. Nietzsche no explica aquí por qué la argumentación de Descartes

¹²³ *Ibid.*, p. 69-70.

¹²⁴ *Ibid.* p. 19.

¹²⁵ Nietzsche, F. *La voluntad de poderío*, EDAF, Madrid, 1981, § 479, p. 278.

presuponía la idea de sustancia. Quien sí da una respuesta a esto, a partir de un análisis filológico de los términos, es Heidegger. En *La época de la imagen del mundo* explica que el término “sujeto”, en latín “*subjectum*” es la traducción del término griego υποκειμενον. Esta palabra, escribe, “designa lo que se halla presente, que como fundamento lo concentra todo en sí”¹²⁶. En efecto, en el *Vocabulario fundamental y constructivo del griego*, aparece el verbo griego υποκειμαι con el significado de estar debajo, subyacer; y el sustantivo το υποκειμενον como lo subyacente, el sustrato, el sujeto (ontológico) (p. ej. la “sustancia” de que algo está formado). Una significación metafísica del sujeto que, dice Heidegger, “en principio no tiene ninguna referencia marcada con el hombre, menos con el yo”, pero que pasa al latín en el término *subjectum* como traducción del griego υποκειμενον, cuando el primero de estos términos se usa para hablar del “yo”, como ocurre con Descartes.

Daremos todavía un ejemplo más de cómo toda argumentación presupone la lengua. En su ensayo “Sobre la paulatina elaboración de los pensamientos al hablar”, Heinrich von Kleist, hablando acerca del saber en general, usaba el ejemplo de los jóvenes que son sometidos a examen:

“sin que proceda instrucción alguna, se les hace preguntas tales como: ¿qué es el Estado? o: ¿qué es la propiedad?, u otras similares. Si estos jóvenes se hubiesen hallado en una sociedad en la que durante cierto tiempo se hubiese charlado acerca del estado o la propiedad, con toda seguridad habrían dado sin dificultades con la definición, merced a la comparación, distinción y síntesis de los conceptos. Pero

¹²⁶ Heidegger. M. “La época de la imagen del mundo” en *Sendas perdidas* [Holzwege], Losada, Buenos Aires, 1969, p. 78.

aquí, en cuyo caso falta por completo la preparación del ánimo, se los ve estancarse, y únicamente un examinador incomprensivo podrá deducir de ello que *no saben*; puesto que no sabemos *nosotros*, sino que es, en primer lugar, cierta condición nuestra la que sabe.¹²⁷

Con lo anterior Kleist muestra como “la comparación, distinción y síntesis de los conceptos” implican una cierta “preparación de ánimo”. Se trata de una *condición* discursiva de lo humano, que es la que sabe, no el sujeto. Dicha condición es la que permite la construcción del saber en un espacio público, institucional: “si estos jóvenes se hubiesen hallado en una sociedad en la que durante cierto tiempo se hubiese charlado acerca del estado o la propiedad, con seguridad darían con la respuesta”. Así Kleist sostuvo, después de Vico, que la palabra en su dimensión política es la verdadera creadora y depositaria del saber. Después de todos estos ejemplos se entiende mejor cómo la filosofía de la palabra de Vico nos permite pensar en las relaciones entre el conocimiento, la verdad y la tradición. Para reflexionar sobre estas relaciones el propio Vico se sirvió, como ya vimos, del conocimiento y del análisis de la utilidad de la retórica, pero también, como veremos en el siguiente intertexto, de la filología, entendida de una manera muy singular.

¹²⁷ Kleist, Heinrich von, “Sobre la paulatina elaboración de los pensamientos al hablar” en *Ensayistas alemanes (siglos XVIII y XIX)*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1995, p. 179.

El mito como narración verdadera

La palabra “mito” significa, de acuerdo con uno de sus usos, una cosa inventada por alguien que intenta hacerla pasar por verdad, sin ser verdadera; un producto de la *mera* fantasía, donde el calificativo sirve para devaluar tanto la actividad como su producto. El mito es una creencia más o menos generalizada, que no por ser común es razonable. Basta pronunciar la frase “eso es un mito” para calificar de absurda la propuesta de nuestro interlocutor.

Es conocido que en la construcción de esta interpretación que valora negativamente al mito, la filosofía desde Platón, no desempeñó un papel secundario. El filósofo griego recurrió con frecuencia a este término para indicar la estupidez o la inverosimilitud de un argumento o de una narración.¹²⁸ Lo absurdo y lo inverosímil, lo estúpido, lo engañoso incluso, caracterizarían desde entonces al mito, para oponerlo, en un significativo acto de exclusión, al *logos*. Discutiendo sobre el relato del rapto de Oritía por Bóreas, Fedro preguntaba a Sócrates si creía que todo ese mito era verdadero. A lo cual respondía Sócrates que si no lo creyera, como hacían los sabios, no sería nada extraño, agregando que incluso aquellos que sin creer en los mitos, intentaban hacerlos verosímiles, requerían para ello de mucho ingenio y esfuerzo. Y por si fuera poco, estos intérpretes, aún haciendo gala de todo su ingenio, no tendrían mucha suerte cuando trataran de enmendar la imagen de los centauros, de las quimeras, de Gorgonas y Pegasos,

¹²⁸ Cfr. Detienne, Marcel, *La invención de la mitología*, Península, Barcelona, 1985, p. 106. Al excelente estudio que se hace en este texto sobre la *mitología*, y en particular sobre la del siglo XIX recurriré en adelante.

de “todo ese montón de seres prodigiosos” (*Fedro* 229d). Habría que dejar en paz, de acuerdo con Sócrates, aquellas historias cuyas imágenes necesitaban ser enmendadas, aquellos relatos inverosímiles que precisaban ser interpretados. En lugar de perder el tiempo haciendo esfuerzos inútiles, convenía más dejar todo eso en paz y dedicarse a otro tipo de empresas más importantes, como el conocimiento de uno mismo, siguiendo la inscripción de Delfos (*Fedro* 230a).

Y todas esas historias se dejaron, hasta cierto punto, en paz, por lo menos hasta la segunda mitad del siglo XIX, cuando, de acuerdo con Marcel Detienne se constituyó la mitología con el doble registro semántico que conserva hasta nuestros días: como “conjunto de enunciados discursivos, de prácticas narrativas de un pueblo”¹²⁹ y, al mismo tiempo, “como discurso sobre los mitos, como un saber que se propone hablar de los mitos en general, de su origen, su naturaleza, su esencia.”¹³⁰ En este segundo sentido la mitología, cuando se quiso constituir como ciencia, conservó la valoración negativa del objeto de su discurso, sólo que esta valoración se presentaría entonces en el vocabulario victoriano propio de la época.

“La dificultad de la mitología como ciencia”, escribía Andrew Lang, “estriba en explicar los siguientes puntos, entre otros elementos aparentemente irracionales contenidos en los mitos: las historias *salvajes y absurdas* acerca del comienzo de las cosas, el origen de los hombres, del sol, las estrellas, los animales, la muerte y el mundo en general; las aventuras *infames y ridículas* de los dioses; por qué se ve a los seres divinos como incestuosos, adúlteros, asesinos, ladrones, crueles, caníbales; por qué adoptan formas de animales;

¹²⁹ *Ibid.* p. 11.

¹³⁰ *Idem.*

los mitos de metamorfosis en plantas, animales y estrellas; las historias *repulsivas* del reino de los muertos, esto es, el descenso de los dioses a la residencia de los muertos y su regreso de estos sitios.”¹³¹

Lo salvaje y absurdo, lo infame y lo ridículo, lo repulsivo incluso, eran los elementos de los mitos que necesitaban ser explicados. ¿Cuál sería el interés de explicar estos elementos *aparentemente* irracionales? Desde el momento en que fueron calificados como *aparentemente* irracionales, y no como simplemente irracionales, ya había comenzado, según Detienne, el trabajo de la ciencia: la apariencia acudió en ayuda de la realidad. Pero la ciencia, como observó Detienne, tiene varios caminos¹³². Uno de ellos nos interesa particularmente. Fue el emprendido por la *escuela de mitología comparada*, con Frédéric-Max Müller a la cabeza. Müller sostenía que las fábulas antiguas sí merecían ser analizadas. Él explicaba lo aparentemente irracional de los elementos míticos desde la ciencia del lenguaje. De acuerdo con esta ciencia, en la historia del origen del lenguaje pueden distinguirse tres períodos, fases o edades: el *remático*, o de las raíces; el de los dialectos; y el mitológico o *mitopeico* (creador de los mitos). En la primera

¹³¹ *Ibid.* p. 12.

¹³² Detienne observa que la mitología se constituye como una ciencia al mismo tiempo que se establece en un orden institucional. “Entre 1850 y 1890 Europa se cubre de cátedras: historia de las religiones, ciencia de los mitos, mitología comparada. De Oxford a Berlín y de Londres a París se sostienen los mismos fines en las mismas cátedras; de Frédéric-Max Müller (1823-1900) a Andrew Lang (1844-1912) y de Edward Burnett Tylor (1832-1917) a Paul Decharme (1839-1905) y Adalbert Kuhn (1812-1882). Todos son muy explícitos acerca de las razones que les llevan a sostener un discurso científico sobre los mitos...” Estas razones tienen que ver con lo que Andrew Lang calificaba como salvaje y absurdo, infame y ridículo. La nueva mitología, dice Detienne, se presenta de entrada como ciencia de lo escandaloso. Esta nueva ciencia tuvo diversas tendencias y representantes. La razón por la cual nos interesa especialmente el caso de Müller es que su mitología comparada se despliega precisamente al interior de una ciencia del lenguaje. *Cfr.* Detienne, op. cit. pp.12-17.

fase se forma una gramática primitiva y se crean los términos que expresan las ideas más necesarias, de acuerdo con Müller estos serían los “pronombres, preposiciones, numerales y los términos del menaje que supone la vida más sencilla”¹³³. En la segunda, en la cual se diferencian las dos familias de lenguas — semíticas y arias— el sistema gramatical recibe, de una vez por todas, sus características específicas. La tercera fase se inaugura con la separación de los dialectos y de las lenguas, sin que todavía pueda hablarse de nada que se parezca a una literatura nacional. Es la etapa mitopéica. Su nombre, señala Detienne, podría hacernos pensar que aquí el hombre se entrega a la fabulación y que fabrica mitos como anteriormente había fabricado los términos fundamentales del lenguaje, pero el asunto no es tan simple. Sobre esta etapa escribe Müller que “es quizá la más difícil de comprender de las fases por las que ha pasado el espíritu humano, y la que más podría quebrantar nuestra fe en el progreso regular de la inteligencia humana.”¹³⁴ Podemos formarnos una idea bastante clara — escribe Müller— sobre el origen del lenguaje y la formación gradual de la gramática así como sobre la divergencia de los dialectos y de las lenguas. Las más antiguas concentraciones de las sociedades políticas, la institución de las leyes y de las costumbres y los primeros comienzos de la religión y de la poesía son todos fenómenos que se dejan explicar. El período mítico, que aparece antes de la institución de las sociedades, por el contrario, no se comprende tan fácilmente. Cómo es posible que los griegos —se pregunta Müller— tales como los vemos representados en los poemas homéricos, adelantados en las bellas

¹³³ Müller, F. Max, *Mitología comparada*, Edicomunicación, Barcelona, 1988, p. 13.

artes, habituados a las asambleas públicas y a debates en que brilla ya la elocuencia, fueran precedidos “por una raza de hombres cuya ocupación favorita era inventar consejas absurdas respecto a los dioses y de otros seres extraños a la realidad”¹³⁵. Esos mitos que en su mayoría son “absurdos e irracionales, y que a menudo entran en contradicción con los principios intelectuales, religiosos y morales que guiaban a los griegos”¹³⁶ ¿por quién fueron inventados? ¿Por quién fueron inventadas esas historias que, además, tienen una carácter y forma casi idénticos en el suelo indio, el persa, en el griego, el italiano, el eslavo y el germánico? ¿Acaso —se pregunta el mitólogo— ha habido un período temporal de insania por el cual el espíritu humano ha tenido que atravesar? No realmente. Para Müller, el discurso mítico es un producto inconsciente del lenguaje, de cuyo engaño es víctima el hombre. ¿Cómo se produce el engaño? En el principio, en las palabras que el hombre tenía la facultad de pronunciar se expresaba directamente una parte de la sustancia de los objetos percibidos por los sentidos. Si bien las palabras como “noche” o “día” remitían a seres provistos de una voluntad, marcados con un carácter sexual, no se perdía de vista el carácter físico de los fenómenos de la naturaleza que estas palabras designaban. En la etapa mitopéica, cuando aparecen los personajes míticos, los nombres de las fuerzas de la naturaleza se transforman en nombres propios. El nombre pierde su significado primero, su referencia al objeto de la naturaleza percibido cuando se forjó el término. Por ello, era el trabajo de la mitología comparada hacer un estudio

¹³⁴ *Ibid.*, p. 14.

¹³⁵ *Ibid.*, pp. 14-15.

¹³⁶ *Ibid.*, p.15.

etimológico que, buscando los significados originales de las palabras, encontrara la racionalidad oculta bajo la aparente irracionalidad. Lo que había que hacer era no dejarse engañar por el lenguaje, interpretar los mitos de tal manera que la interpretación revelara las relaciones primeras del hombre con la naturaleza, devolviéndole al lenguaje su fundamento empírico. Había que desentrañar de las palabras sus significados primeros, aquellos que no habían sido aun desnaturalizados. El resto era un excedente de significación, que era necesario extirpar del discurso para devolverlo a la racionalidad. Este excedente pertenecería, de acuerdo con Müller, al mundo de la apariencia, una forma de la ficción que contrasta con la realidad.

Subrayemos que, para la mitología comparada, como para cierta filosofía, el carácter retórico del lenguaje, su capacidad de producir, trasladar, acumular, recordar y olvidar sentidos mediante ciertas operaciones propias del lenguaje mismo —independientes, por cierto, de la voluntad del sujeto que habla— era algo de lo que había que cuidarse si no se quería correr el riesgo de caer en las redes del engaño. Lo propiamente científico de esta nueva ciencia fue un acto de exclusión. Mediante la distinción que excluía de lo real lo aparente, de la significación natural el exceso de significación, lo que esta ciencia excluía del mito era su carácter poético.

Hubo, sin embargo, antes de que la mitología comparada fuera inventada, un estudioso de los mitos y crítico de la oposición excluyente entre *mythos* y *lógos*, entre exceso de significación y significación natural. Un defensor del lenguaje poético, o de la *poiesis* del lenguaje: Giambattista Vico. Su concepción del mito

contrasta marcadamente con aquella que sostuviera después la mitología comparada. Recurriendo, como acostumbraba, a la etimología del término, Vico definió asombrosamente el mito como narración verdadera, fundada en el habla natural¹³⁷:

“Lógica”[escribía] viene de la voz λογος que primera y propiamente significó “fábula”, que se tradujo al italiano como “*favella*” —y la fábula de los griegos se llamó también μυθος, de donde viene para los latinos “*mutus*”— que en los tiempos mudos nació mental, pues en algún lugar áureo dice Estrabón que había nacido antes de la vocal, o sea, de la articulada. [...] Y también “μυθος” llega a significar “*vera narratio*”, o sea, ‘hablar verdadero’, que fue el ‘hablar natural’ que Platón primero y después Jámblico dijeron que se había hablado alguna vez en el mundo.¹³⁸

La originalidad de este pasaje no consiste únicamente en calificar como verdadero lo que se ha considerado, antes y después de Vico, como absurdo e inverosímil, estúpido y, sobre todo, engañoso. Consiste, además, en la identificación entre λογος y μυθος. En efecto, decir que la fábula de los griegos se llamó μυθος, y que la voz λογος significó en primer lugar y en sentido propio fábula, es establecer una imposibilidad de distinción entre ambos términos. Y esto suena amenazante a los oídos de la filosofía que inventó la oposición. Pero esta amenaza es meramente filosófica, no filológica. Vico, como deudor que fue del Humanismo renacentista italiano, supo que los principios de la historia humana habían de encontrarse en

¹³⁷ Hay que recordar que Vico, si bien distingue entre lo verdadero y lo verosímil, no los opone. Lo verosímil es para él el fundamento de lo que consideramos verdadero. “Lo verosímil es como intermedio entre lo verdadero y lo falso, ya que es la mayoría de las veces verdadero, y las menos, falso.”

los significados históricos de las palabras –en la filología. Estos fueron el propósito y el método de su *Ciencia Nueva*.

Estos significados históricos de las palabras, de los que habla Vico, pertenecen a las fábulas de las comunidades, que fundaron la historia humana. La lógica viquiana se explica en el mito de las tres lenguas. Vico había pensado que en la historia humana pueden distinguirse tres edades, a las cuales corresponden tres tipos de lenguas. En la primera de ellas había existido una lengua divina, lengua muda de “signos o cuerpos que tenían una relación natural con las ideas que querían significar”; en la segunda edad, hubo una lengua que “se habló mediante enseñanzas heroicas, o sea, por semejanzas, comparaciones, imágenes, metáforas y descripciones naturales, que constituyen el grueso de la lengua heroica”; finalmente, la tercera lengua fue la lengua humana o vulgar, lengua de “voces convenidas por los pueblos”.¹³⁹ Pero, a diferencia de lo que Müller planteara más tarde, Vico ubicó la actividad mitopoyética al inicio de la historia de las lenguas. La llave maestra de su *Ciencia Nueva* es, según él, el descubrimiento de que “el principio de los orígenes de lenguas y letras es que los primeros pueblos del mundo gentil, por una demostrada necesidad natural, fueron poetas, los cuales hablaron mediante caracteres poéticos”¹⁴⁰. Más adelante escribiría que “[...] sobre las cosas que se meditan convienen nuestras mitologías [...] que se verá que son historias civiles de los primeros pueblos, los cuales se halla que

¹³⁸ Vico, G., *Ciencia Nueva*, op. cit. §401 p. 195.

¹³⁹ *Ibid.*, §32, p. 65.

¹⁴⁰ *Ibid.* §34, p. 66.

fueron en todo y naturalmente poetas”¹⁴¹. Así, el carácter poético de la lengua se manifiesta en los mitos: aquellos relatos o fábulas que, lejos de pertenecer al mundo del engaño, son verdaderos, en el sentido en que fundaron las sociedades y la historia humana.

Conviene detenernos un momento para analizar cómo fue que los relatos míticos fundaron la historia humana. Vico lo explica de la siguiente manera: a pesar de haber correspondido a tres etapas de la historia humana, las tres especies de lenguas y de letras –la divina, la heroica y la humana o vulgar– surgieron simultáneamente: “dado que los dioses, los héroes y los hombres comenzaron al mismo tiempo (pues fueron los hombres los que imaginaron a los dioses y creían en la naturaleza heroica como mezcla de la de los dioses y la de los hombres), también al mismo tiempo comenzaron las tres lenguas (comprendiendo siempre el desarrollo parejo de las letras)”¹⁴². Así, explica Vico mediante una alegoría, el primero de todos los pensamientos humanos del mundo gentil, el de Júpiter, se formó en su carácter divino, en la lengua muda, y se entendió como rey y padre de los hombres y de los dioses, y como un rayo. Al mismo tiempo, se produjeron los sonidos articulados en la lengua humana, onomatopéyicamente. Aquel Júpiter, explica Vico, fue llamado por los latinos, por el estruendo del trueno, “*Ious*”; por el silbido del rayo fue llamado por los griegos “*Zeus*”; por el sonido que resulta del fuego cuando quema, debió haber sido llamado por los orientales “*Ur*”, de donde viene “*Urim*”, la potencia del fuego; a partir de este mismo origen, debió de llegarse a llamar el cielo entre los griegos

¹⁴¹ *Ibid.* §352, p. 169.

ουρανος, etc.¹⁴³ Con la misma sublimidad de la invención de la fábula de Júpiter, explica Vico, comienza igualmente sublime la locución poética con la onomatopeya. La identificación entre los hombres poderosos y los dioses, y la repetición y la variación en la pronunciación de las sílabas producirían la lengua heroica. Así, en estas tres lenguas aparecería la mitología, que no sería nada más que el modo de reaccionar pragmático del hombre frente a la naturaleza. Con la religión pensada como la imaginación de un dios, con las figuras de Júpiter (existentes en todas las religiones, según Vico), surge el orden humano: la religión, la lengua y los textos transmitidos de generación en generación, es decir, aparece la cultura, y con todo ello, la historia humana¹⁴⁴.

Las tres lenguas de las que hemos hablado constituyen, según Vico, un “vocabulario mental”, al cual se puede recurrir siempre que se busquen los significados propios de todas las lenguas articuladas, y del cual se sirve él mismo en su *Ciencia Nueva* siempre que es necesario.¹⁴⁵ Debemos prestar atención aquí a la propiedad de los significados de este “vocabulario mental” viquiano. Cuando Vico señala que los sentidos *proprios* de las palabras se encuentran en estos relatos míticos y poéticos, cuestiona la tradicional definición de los tropos, según la cual estos son figuras retóricas que alteran el significado de las palabras o de las frases.¹⁴⁶ En las figuras retóricas del lenguaje, no habría, de acuerdo con Vico,

¹⁴² *Ibid.*, §446,. 222.

¹⁴³ *Ibid.*, §447,. 223.

¹⁴⁴ Cfr. Jamme, Christoph, *Introducción a la filosofía del mito*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 34.

¹⁴⁵ Vico, G., *Ciencia Nueva*, *op. cit.* §35, p. 67.

¹⁴⁶ Un ejemplo ilustrativo de esta definición y de su modo de operar en una teoría del lenguaje, distinto del ya citado de Müller, se encuentra en el *Ensayo sobre el origen de las*

ninguna alteración del significado. Al contrario, éstas producirían los significados naturales. No se trataría entonces, como diría Müller, de limpiar el lenguaje de un exceso de significación producido por su retoricidad. No sería necesario eliminar los sentidos impropios de las palabras para encontrar aquellos sentidos que decían algo esencial de las cosas. Al contrario, la retoricidad de la lengua es la condición a partir de la cual el hombre pudo dar significado a su mundo: “este mundo de las naciones, o sea, mundo civil del que, puesto que lo habían hecho los hombres, ellos mismos podían alcanzar la ciencia.”¹⁴⁷. La creación del mundo histórico se dio entonces, con toda propiedad, en la palabra. La relación del hombre con la naturaleza está marcada, desde el inicio, por el carácter poético del lenguaje. Por eso puede Vico decir que el mito es hablar verdadero, hablar natural, y sobre todo, hablar poético.

lenguas de Rousseau. En el tercer capítulo de este ensayo, Rousseau afirma que, puesto que los motivos que hicieron hablar al hombre fueron las pasiones, el primer lenguaje debió haber sido figurado. Y agrega que a ello puede objetarse que, antes de haber un sentido figurado, las expresiones deben haber tenido un sentido propio. Esta cuestión se resuelve, desde el punto de vista de Rousseau, si se piensa que los hombres primitivos, sumamente impresionables, se dejaron engañar por sus pasiones. “Un hombre salvaje” explica, “al encontrar a otros, al principio se habrá espantado. Su miedo le habrá hecho ver a esos hombres más grandes y más fuertes que él mismo; les habrá dado el nombre de gigantes. Después de muchas experiencias, habrá reconocido que esos presuntos gigantes no eran ni más fuertes ni más grande que él [...] Inventará por tanto otro nombre común a ellos y a él, como por ejemplo, el de hombre, y dejará el de gigante para el objeto falso que lo había impresionado durante su ilusión.” Así, si bien no es el lenguaje quien engaña a los hombres, sí son sus sentidos, bajo el influjo de las pasiones humanas. Hablando estrictamente, estos tropos del primer lenguaje humano no fueron tales, pues no hubo traslación de sentido. Sólo pueden calificarse como tropos una vez que se “descubre” el carácter fantástico de las impresiones que los produjeron. Rousseau, como Müller, recurre a la distinción entre lo aparente y lo real en este fragmento de su *Discurso*, relacionando la retórica y el mito con el mundo de lo aparente. [Cfr. Rousseau, Jean Jacques, *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, FCE, México, 1984, pp. 19-20.]

¹⁴⁷ Vico, G., *Ciencia Nueva*, *op. cit.* § 331, pp. 157-158.

Esta interpretación viquiana del mito como hablar verdadero y poético a la vez, esta definición de la *poiesis* del lenguaje como el mundo de palabras y vocabulario, actos y gestos en el cual el hombre vive, además de cuestionar el lugar que tradicionalmente ha ocupado la retoricidad del discurso como fuente de todo género de errores, nos conduce a una nueva definición de lo verdadero, que ahora debe entenderse como lo producido por la imaginación y la fantasía, manifiesto en el *sentido común*, en el sentido histórico compartido por las comunidades. La creencia en la unidad fundamental de la naturaleza humana le permitió a Vico discernir fenómenos y comportamientos análogos en todas las religiones, culturas y sistemas sociales conocidos en su tiempo¹⁴⁸. Por ello pudo pensar en la historia de los hombres como historia universal. Una historia cuya clave de inteligibilidad sería el sentido común, y cuya verdad estaría garantizada por la unidad de la naturaleza humana. Hoy nos damos cuenta de que pensar en dicha unidad, aún siendo ésta un postulado metafísico, es necesario (la noción de crimen contra la humanidad, por ejemplo, apela a un ideal universal de humanidad). Sin embargo, decir que el sentido común es la clave de comprensión de la historia no deja de ser problemático. Con frecuencia hemos visto que el sentido común es portavoz de prácticas culturales y sociales que merecen ser cuestionadas. Si estas prácticas encuentran su fundamento en la unidad de la naturaleza humana, y si además son la clave de una historia universal, ¿cómo sería posible modificarlas? Este problema, que hoy se plantea como el conflicto que hay entre la defensa de la tradición y la crítica, sigue siendo vigente.

¹⁴⁸ Cfr. Duch, Lluís. *Mito, interpretación y cultura*, Herder, Barcelona, 1998.

Intertexto IV

En el intertexto anterior (III), decíamos que Vico reflexionaba sobre la palabra como el experto en retórica, que conoce los procedimientos del lenguaje y también como el filólogo que estudia en los textos las lenguas históricas y sus relaciones con el saber y su verdad. Hoy el término filología se usa en dos sentidos. En primer lugar, la filología es aquella disciplina que trata de recuperar el texto a través de procedimientos científicos de fijación y restauración del mismo (ecdótica). En segundo lugar, la filología es la disciplina que se encarga de analizar en forma y contenido, apoyándose en el estudio e interpretación del material lingüístico y del contexto histórico y cultural del que toma parte dicho texto (hermenéutica)¹⁴⁹. Si tuviéramos que definir la filología viquiana en alguno de estos dos sentidos, se acercaría más al segundo que al primero. Pero Vico se encargó él mismo de explicar en qué consistía su aproximación filológica al estudio de las lenguas y de las culturas. A ello dedicaremos el presente intertexto.

Como vimos en el ensayo anterior, la filología le permitió a Vico adoptar al mito como objeto de estudio. Frente a una tradición que comenzó con el gesto platonizante que excluía al mito del discurso racional, y que sería heredada posteriormente por la mitología del siglo XIX, Vico creyó, como vimos, que los relatos míticos eran verdaderos en cuanto a su lengua. Recordemos el fragmento en que se refiere a las etimologías de los términos:

“Lógica” viene de la voz λογος que primera y propiamente significó “fábula”, que se

¹⁴⁹ Cfr., Estébanez Calderón, Demetrio, “Filología” en Estébanez Calderón, Demetrio,

tradujo al italiano como “*favella*” —y la fábula de los griegos se llamó también $\mu\upsilon\theta\omicron\varsigma$, de donde viene para los latinos “*mutus*”— que en los tiempos mudos nació mental, pues en algún lugar áureo dice Estrabón que había nacido antes de la vocal, o sea, de la articulada: de donde $\lambda\sigma\gamma\omicron\varsigma$ significa “idea” y “palabra”[...].Y también $\mu\upsilon\theta\omicron\varsigma$ llega a significar “vera narratio” o sea, “hablar verdadero”...

Vico en este fragmento se sirve de sus propios principios de retórica, y en particular, de la tópica de que hablábamos en el intertexto anterior. En efecto el recurso a la etimología de un término y también al parentesco etimológico entre varios, son recursos topológicos¹⁵⁰. Pese a las críticas que se han hecho a las etimologías de Vico, en palabras de Rocío de la Villa, “la descarada desenvoltura [de Vico] para presentar como fidedignas las etimologías más aventuradas”¹⁵¹ (por ejemplo, en el fragmento anterior, la edición de de la Villa señala que la derivación de $\mu\upsilon\theta\omicron\varsigma$ a *mutus* es arbitraria), el recurso a las etimologías de los términos hizo de la reflexión de Vico sobre la palabra una reflexión histórica. De acuerdo con de la Villa, en la *Ciencia Nueva* “la historia ideal eterna no puede trazarse sino con la ayuda imprescindible de las historias concretas de los pueblos, registradas filológicamente, en un sentido enormemente amplio, como ciencia de los signos.”¹⁵² Pues para Vico, como anota la misma autora, la comprensión de una cultura es la comprensión de su lengua. Es conocido que en las distintas versiones de la *Ciencia Nueva*, su autor subraya la importancia de un método que incluya tanto a la filología como a la filosofía. Conviene citar en extenso el fragmento de

Diccionario de términos literarios, Alianza ed., Madrid, 2001, pp. 415-416.

¹⁵⁰ Cfr. Vico, G. *Elementos de retórica...* op. cit. p. 126.

¹⁵¹ Vico, G. *Ciencia Nueva*, *Intr.* op. cit. p. 22.

¹⁵² Vico, G. *Ciencia Nueva*, *Intr.* op. cit. p. 21.

capítulo IV de la versión de 1744, donde enumera las pruebas filológicas de su Ciencia Nueva:

Primero, que sobre las cosas que se meditan convienen nuestras mitologías, no forzadas y retorcidas, sino directas, fáciles y naturales, que se verá que son historias civiles de los primeros pueblos, los cuales se halla que fueron en todo y naturalmente poetas.

Segundo, la convienen las frases heroicas, que se expresan con toda la verdad de los sentimientos y toda la propiedad de las expresiones.

Tercero, la convienen las etimologías de las lenguas nativas, que narran las historias de las cosas que esas palabras significan, comenzando desde la propiedad de sus orígenes y prosiguiendo por los progresos naturales de sus transformaciones según el orden de las ideas, conforme al que debe proceder la historia de las lenguas, como se ha prometido en las *Dignidades*.

Cuarto, se explica el vocabulario mental de las cosas humanas sociables, sentidas sustancialmente las mismas por todas las naciones y explicadas por las diversas modificaciones con lenguas de forma diversa, como se ha señalado en las *Dignidades*.

Quinto, se separa lo falso de lo verdadero en todo aquello que durante muchos siglos han conservado las tradiciones populares, las cuales, al ser custodiadas durante mucho tiempo y por pueblos enteros, de acuerdo con una dignidad antes mencionada, deben haber tenido un fundamento público verdadero.

Sexto, los grandes vestigios de la humanidad, inútiles hasta ahora para el conocimiento porque eran juzgados aislados, mutilados y descolocados, arrojan una gran luz una vez esclarecidos, recompuestos y colocados en su lugar.

Séptimo y último, de todas estas cosas, como de sus causas necesarias, dependen todos los efectos como nos los narra la historia cierta.¹⁵³

La filología de Vico implica entonces:

a) El estudio de los mitos, entendidos como las “historias civiles” de las culturas.

¹⁵³ Vico, G. *Ciencia Nueva*, op. cit. § 352-358, pp. 169-170.

Se trata de una lectura de los mitos que pone en cuestión, como ya vimos, la consideración del mito como un relato absurdo e inverosímil, que aparece, por ejemplo, en algunos fragmentos de la obra de Platón tanto como de Aristóteles; y que en lugar de ello lo asume como registro que de la experiencia de un pueblo, sus prácticas y sus creencias, a través de un vocabulario que ordena conceptos y nociones de la vida civil (por eso habla de “historias civiles de los pueblos”). En este sentido es posible comparar a Vico con el estructuralismo del siglo XX, si atendemos, por ejemplo al texto de E. Benveniste *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Aquí Benveniste se propone estudiar las lenguas indoeuropeas a partir de la formación y la organización vocabulario de sus instituciones. El término de institución, para Benveniste, “debe entenderse en un sentido lato: no solamente las instituciones clásicas del derecho, del gobierno, de la religión, sino también aquellas instituciones menos aparentes que se esbozan en las técnicas, los modos de vida, las relaciones sociales, los procesos verbales y mentales”¹⁵⁴.

- b) El reconocimiento de que el discurso patético y el discurso “propio” no necesariamente se contraponen como lo falso a lo verdadero.
- c) El análisis etimológico de los términos, que nos narra la historia de los significados de las palabras y también, aunque no lo diga Vico explícitamente, las transformaciones en los significantes.

¹⁵⁴ Benveniste, Émile, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Taurus, Madrid,

d) La hipótesis de un “vocabulario mental común a la humanidad” a la luz de la cual han de entenderse las referencias que Vico hace a la “propiedad” de los términos o la “significación natural”, que surge, como ya vimos¹⁵⁵, de la hipótesis anterior de Vico sobre la unidad fundamental de la naturaleza humana. Este “vocabulario mental común”, ¿puede pensarse como antecedente del vocabulario de las instituciones que estudia Benveniste? Desde luego que Benveniste, como lingüista, no comparte los supuestos antropológicos de Vico, uno de los cuales es la unidad de la naturaleza humana, y en lugar de pensar en el lenguaje humano en general como el registro de un vocabulario común de la humanidad, limita su estudio al campo de una familia de lenguas salidas de una lengua común y que en su conjunto se designan con el nombre de indoeuropeo. El “vocabulario” es, en Benveniste, una noción estrictamente lingüística. Lo que Benveniste hace es lo siguiente:

“Por regla general, escogemos el punto de partida en una u otra de las lenguas indoeuropeas, entre los términos dotados de un valor que se impone, y en torno a ese dato, por el examen directo de sus particularidades de forma y de sentido, de sus relaciones y oposiciones actuales, y, luego, mediante la comparación de formas emparentadas, restituimos el contexto en que se ha especificado, a menudo al precio de una profunda transformación. Intentamos, pues, restaurar los conjuntos que la evolución ha dislocado, sacar a la luz estructuras enterradas, devolver a su principio de unidad las divergencias de los empleos técnicos y al mismo tiempo mostrar cómo las lenguas reorganizan sus sistemas de distinciones y renuevan su

1983, p. 8.

¹⁵⁵ Vid. *Supra*, pp. 91-92

aparato semántico.”¹⁵⁶

Se trata, entonces, del trabajo del filólogo que busca dar cuenta de las transformaciones semánticas del vocabulario institucional, sin tener otro objeto de análisis que las lenguas que se estudian, como sistemas, desde el punto de vista de las relaciones entre sus elementos al interior de cada sistema en particular, y también desde el punto de vista comparativo. A diferencia de anteriores especialistas del indoeuropeo, a Benveniste no le interesa mostrar las concordancias entre vocabularios que ilustren los principales aspectos de una cultura común, por eso su estudio se limita al vocabulario de las instituciones. Él distingue, a propósito, entre la “significación” y la “designación”. Su estudio se dedicará a la significación, que le permite analizar cómo se construyen las nociones al interior de las lenguas (por ejemplo, se ocupa del verbo griego *hegéomai* y de su derivado *hegemón*, para ver cómo se ha construido la noción de “hegemonía”); pero no de la designación, es decir, no de a qué objeto cultural se aplica un término (usando el mismo ejemplo, no le interesa el hecho de que el gr. *hegemonía* es alternativamente la supremacía de un individuo o de una nación, o el equivalente al *imperium* romano, etc.)¹⁵⁷ Así es como Benveniste deslinda expresamente su estudio de otro tipo de consideraciones: “El aspecto histórico y sociológico de estos procesos queda para otros [...] Los historiadores y los sociólogos verán mejor entonces qué es lo que pueden retener de los presentes análisis donde no

¹⁵⁶ Benveniste, Émile, *Vocabulario...* op. cit. p. 8.

¹⁵⁷ *Ibid.* pp. 8-9.

entra ningún presupuesto extralingüístico”.¹⁵⁸ Pero Vico estaba muy lejos de proponer una reflexión sobre la lengua de este tipo. Su filología no podía desvincularse de las consideraciones históricas, sociológicas y culturales, puesto que se trataba, en primer lugar, de buscar los principios de una ciencia que hablara de la naturaleza común de la humanidad. Y esta naturaleza tenía que ser, como ya hemos visto, una naturaleza del mundo histórico que el hombre se ha creado, naturaleza de “lo hecho”. Para él, el vocabulario común de la humanidad fue el registro de las prácticas vinculadas a ciertas instituciones civiles (el culto a la divinidad, el matrimonio y la sepultura de los muertos), sancionadas por el sentido común, a los cuales llama los “principios” de su *Ciencia Nueva*. Sobre ellos escribe que:

“puesto que estos principios son la providencia divina, la moderación de las pasiones con los matrimonios y la inmortalidad de las almas con las sepulturas; y el criterio que usa es que lo que es sentido como justo por todos o la mayor parte de los hombres debe ser la regla de la vida social (en cuyos principios y criterio conviene la sabiduría vulgar de todos los legisladores y la sabiduría recóndita de los más reputados filósofos), estos deben ser los confines de la razón humana. Y quien quiera salirse fuera de ellos, que vigile no salirse de toda la humanidad.”¹⁵⁹

Lo cual muestra que lo que hay detrás de la reflexión viquiana es, en realidad, una antropología histórica. Esta antropología puede darnos, quizá, los elementos conceptuales para una filosofía de la cultura.

¹⁵⁸ *Idem.*

¹⁵⁹ Vico, G. *Ciencia Nueva, op. cit.* § 360, p. 170.

- e) La postulación del sentido común, que acabamos de mencionar, como criterio histórico de verdad. “las tradiciones populares [...] al ser custodiadas durante mucho tiempo y por pueblos enteros [...] deben haber tenido un fundamento público verdadero.” Aquí parece Vico sostener, como se discutió en el ensayo “La memoria del sentido...” que la tradición es verdadera por su mera preservación.¹⁶⁰
- f) Un ejercicio de erudición, herencia de humanismo: se trataría de “esclarecer, recomponer y colocar en su lugar” los “vestigios de la humanidad”; es decir, de hacer la tarea de la crítica textual, de ubicación histórica y teórica de los registros de la memoria humana, que poseen la forma textual.

Con todo esto puede observarse que la investigación viquiana sobre la palabra, por lo que respecta sólo a la filología, abarca un espectro de problemas sumamente amplio. Todavía falta discutir sobre otro aspecto de dicha investigación: el poético. A él le dedicaremos el intertexto siguiente.

La experiencia poética en Giambattista Vico

Existe un género de pensamiento que produce algo y que, por ello, presenta gran afinidad formal con la capacidad creadora que atribuimos al yo de la naturaleza y al yo del mundo: el poetizar, que crea en cierto modo su propia materia.

¹⁶⁰ Vid. *Supra*. pp. 63-66.

- e) La postulación del sentido común, que acabamos de mencionar, como criterio histórico de verdad. “las tradiciones populares [...] al ser custodiadas durante mucho tiempo y por pueblos enteros [...] deben haber tenido un fundamento público verdadero.” Aquí parece Vico sostener, como se discutió en el ensayo “La memoria del sentido...” que la tradición es verdadera por su mera preservación.¹⁶⁰
- f) Un ejercicio de erudición, herencia de humanismo: se trataría de “esclarecer, recomponer y colocar en su lugar” los “vestigios de la humanidad”; es decir, de hacer la tarea de la crítica textual, de ubicación histórica y teórica de los registros de la memoria humana, que poseen la forma textual.

Con todo esto puede observarse que la investigación viquiana sobre la palabra, por lo que respecta sólo a la filología, abarca un espectro de problemas sumamente amplio. Todavía falta discutir sobre otro aspecto de dicha investigación: el poético. A él le dedicaremos el intertexto siguiente.

La experiencia poética en Giambattista Vico

Existe un género de pensamiento que produce algo y que, por ello, presenta gran afinidad formal con la capacidad creadora que atribuimos al yo de la naturaleza y al yo del mundo: el poetizar, que crea en cierto modo su propia materia.

¹⁶⁰ Vid. *Supra*. pp. 63-66.

El mito moderno del poeta nos dice: Había una vez un hombre que quería escribir poesía. Para hacerlo, como a todos nos han enseñado, tuvo que retirarse provisionalmente de la ‘turbación de la vida’ hacia la creación, hacia el mundo de la ‘inspiración, dulces sonidos y oraciones’. Tuvo que apartarse de la agitada experiencia de la vida hacia la sublime experiencia de la creación. Lejos del trajín cotidiano, en apartada soledad, nuestro hombre pudo crear. Todo ocurre, según este mito, como si el mundo de la vida y el mundo de la creación fueran mundos distintos, como si se tratara de dos esferas de la experiencia humana que se separan una de la otra. Sobre esta manera de concebir la experiencia poética ironizó Bajtín en un pequeño artículo titulado “Arte y responsabilidad”. Aquí, el escribía que:

Tres áreas de la cultura humana —la ciencia, el arte, la vida— cobran unidad sólo en una personalidad que las hace participar en su unidad. Pero su vínculo puede llegar a ser mecánico y externo. Es más, casi siempre sucede así. El artista y el hombre se unen de una manera ingenua, con frecuencia mecánica, en una sola personalidad; el hombre se retira provisionalmente de la “turbación de la vida” hacia la creación hacia el mundo de la ‘inspiración, dulces sonidos y oraciones’” ¿Qué es lo que resulta? El arte es demasiado atrevido y autosuficiente, demasiado patético, porque no tiene que responsabilizarse por la vida, la cual, por supuesto, no puede seguir a una arte semejante. “Y cómo podríamos seguirlo —dice la vida— para eso es el arte, y nosotros nos atenemos a la prosa de la existencia”.¹⁶¹

¹⁶¹ Bajtín, M. M., “Arte y responsabilidad” en *Estética de la creación verbal*, Siglo XXI,

Lo que le interesaba cuestionar a Bajtin era precisamente que el vínculo entre el arte y la vida se concibiera como mecánico y externo. Un poco antes, Bajtin había dicho que “un todo es mecánico si sus elementos están unidos solamente en el espacio y en el tiempo mediante una relación externa y no están impregnados de la unidad interior del sentido”¹⁶². La unidad del sentido, entonces, garantizaría un nexo de penetración mutua entre las distintas áreas de la cultura humana. Para Bajtin esta unidad debía ser una unidad responsable. Desafortunadamente, escribía, es más fácil crear sin responsabilizarse por la vida, y también vivir sin tomar en cuenta el arte¹⁶³.

Pero el mito moderno del poeta sobre el cual ironizaba Bajtin oculta un mito anterior: el mito viquiano del *poeta sabio*. Para Vico, la experiencia poética fue distinta de aquella experiencia que Bajtin cuestionó. Lejos de pensar que el mundo de la creación y el mundo de la vida eran separables, Vico creyó que la experiencia histórica de la vida humana es poética. Basta, para probarlo, con echar una mirada al segundo libro de su *Ciencia Nueva*, que trata de la sabiduría. La sabiduría estaría constituida, según él, por una metafísica poética, una lógica poética, una moral, una economía, una política, una física, una cosmografía, una astronomía, una cronología y una geografía, todas ellas poéticas. Lo poético fue, para Vico, el mundo de signos –discurso y gestos- que habita el hombre¹⁶⁴. Sólo así puede hablarse de una experiencia poética en Vico. Vida y poesía son para él

México, 1998, p. 11.

¹⁶² *Idem.*

¹⁶³ *Ibid.*, p. 12.

aspectos indistinguibles de una misma realidad: la del ámbito de la historia humana. El poetizar para Vico, como para Schlegel, es un *modo de pensamiento* que produce algo: un mundo lleno de sentido, una forma del pensamiento que, como la naturaleza, crea *en cierto modo* su propia materia.

¿Qué modalidad del pensamiento es esta de la que habla Vico? ¿Y cómo crea su propia materia? Empecemos por la primera pregunta. El poetizar es el modo del pensamiento propio de la fantasía, el ingenio y la memoria, que de acuerdo con Vico, si bien son tres facultades de la mente, arraigan y se fortalecen en el cuerpo¹⁶⁵. En su *Ciencia Nueva* escribe que “los pueblos, que eran casi todo cuerpo y casi nada reflexión, tuvieron todos un vívido sentido para percibir los particulares, una fuerte fantasía para aprehenderlos y agrandarlos, un agudo ingenio para encuadrarlos en sus géneros fantásticos y una robusta memoria al retenerlos”¹⁶⁶. Estas tres facultades, fantasía, ingenio y memoria, le permitirían al hombre crear su propio mundo, su propia materia. ¿Cómo?

“Los primeros hombres de las naciones gentiles”, escribía Vico, “como niños del naciente género humano [...] creaban las cosas a partir de sus ideas, pero con una infinita diferencia del crear propio de Dios: porque Dios, en su purísimo entendimiento, conoce las cosas, y conociéndolas, las crea; ellos, por su robusta ignorancia, lo hacían a base de una fantasía muy corpulenta, y porque era muy corpulenta, lo hacían con una asombrosa sublimidad, tal y tanta que les perturbaba hasta el exceso a ellos mismos, que fingiéndolas, las creaban, por lo que fueron llamados ‘poetas’, que en griego suena igual que

¹⁶⁴ *Vid. Supra.* pp. 88-94

¹⁶⁵ Vico, G. *Ciencia Nueva, op. cit.* par. 819, p. 415

¹⁶⁶ *Idem.*

'creadores'".¹⁶⁷

Fueron entonces el ingenio, la fantasía y la memoria –y no la razón- las facultades del alma gracias a las cuales el hombre conoció el mundo y con ello, lo creó. Vico describió, según leímos, este modo de conocimiento de una peculiar manera. Gracias a un vívido sentido, el hombre percibía los particulares. La fantasía aprehendía estos particulares y los agrandaba, esto es, formaba las imágenes de lo percibido con los sentidos¹⁶⁸. Finalmente el ingenio, que es “la facultad de reunir en una sola las cosas separadas y distintas” encuadraba estos particulares en sus géneros fantásticos, que no eran más que las fábulas o mitos antiguos. Pero todo esto pudo suceder sólo gracias al trabajo del lenguaje, a la tópica viquiana. La formación de imágenes de la que habla Vico es el acto de dar sentido y pasión a las cosas insensibles, es decir, el acto de crear metáforas¹⁶⁹, y ésta, dice, es “la más sublime tarea de la poesía”.¹⁷⁰ Por otra parte, el acto ingenioso consiste en entretrejer estas metáforas en las alegorías que son los géneros fantásticos –los mitos-, que se conservarían en la memoria de los hombres y de los pueblos, dando sentido a su historia y a su vida cotidiana, es decir, a sus tradiciones. Las leyes del conocimiento y de la historia serían para él las leyes de la retórica.

Esta manera de pensar, de conocer y crear, de significar y componer, surgió de la necesidad humana de procurarse las cosas necesarias para la existencia. “En aquellos primeros tiempos” escribía Vico, “era necesario descubrir

¹⁶⁷ *Ibid*, par 376, p. 182.

¹⁶⁸ *Cfr.* “Sabiduría primitiva...” *op. cit.* p. 87.

¹⁶⁹ Vico, G., *Ciencia Nueva*, *op. cit.* § 404, p. 197.

¹⁷⁰ *Ibid.*, § 186, p. 129.

todas las cosas necesarias para la vida humana, y el descubrir es propiedad del ingenio”¹⁷¹. Y agrega que el ingenio no sólo ayudó a descubrir las cosas necesarias, sino también las útiles, las cómodas, las agradables y hasta las superfluas de lujo. En esa procuración el hombre nombró las cosas de acuerdo con la relación particular que tenía con ellas.

Hay un arado en el grabado que sirve como introducción a la *Ciencia Nueva*. Este arado, según Vico, señala que los padres de las primeras gentes fueron los más fuertes de la historia; eran los Hércules, fundadores de las primeras naciones. Ellos, al someter las primeras tierras a cultivo, las dominaron. El cultivo sólo fue posible gracias a la creencia en la piedad de observar los auspicios, que los hombres creían que eran órdenes divinas de Júpiter. Estos hombres, dice Vico, eran prudentes, con los sacrificios hechos para procurar, es decir, entender bien los auspicios, y así, aconsejarse bien de lo que por órdenes de Júpiter debían obrar en la vida¹⁷². Los Hércules, escribe más adelante,

“se entregaron con mucho, duro y largo trabajo a reducir la tierra a cultivo y sembrar el grano que, quemado entre zarzas y abrojos, había descubierto útil para el alimento humano. Y así, con bellísima traducción natural y necesaria, las espigas de grano se llamaron “manzanas de oro”, trasladando la idea de manzanas, que son frutas de la naturaleza que se recogían en el estío, a las espigas, que mediante el cultivo se recogen en el estío”.¹⁷³

¹⁷¹ *Ibid.*, § 186, p. 245.

¹⁷² *Ibid.*, §. 14, p. 53.

¹⁷³ *Ibid.*, §. 539, p. 272.

En este ejemplo vemos claramente cómo los mitos, en este caso el de Júpiter y el de Hércules, dieron sentido a la vida y al trabajo humanos, y también cómo la metáfora traduce las relaciones del hombre con el mundo artificial que se ha creado. La experiencia poética viquiana, que en el fondo es el producto de un trabajo, es entonces una pragmática. Una poética de lo *prágmata*, es decir, de las cosas que han hecho los hombres, de los asuntos humanos, de sus negocios y de sus ocios¹⁷⁴. Por eso puede decir Vico que el verdadero conocimiento, del que se puede hacer ciencia, es el conocimiento de lo hecho: la historia. Y esta historia es a la vez una historia legendaria, que trata de fábulas y leyendas, y una historia de hechos. No encontramos en Vico la distinción grecolatina entre estos dos tipos de historia, como tampoco encontramos distinción alguna entre la esfera de la poesía y la esfera de la vida. La poesía creó la materia de la vida.

Hay entonces, en la *Ciencia Nueva*, una manera de concebir la experiencia humana distinta de aquella que la filosofía de la modernidad nos legó. Una experiencia rica en contenido histórico, no una experiencia vacía. No una relación descontextualizada entre las facultades desnudas de un sujeto que conoce y un objeto de conocimiento que él mismo ha puesto, sino la relación lingüística del hombre en sus circunstancias concretas. Una relación tropológica. La metáfora —de la cual dice Vico que es el tropo más luminoso, y por luminoso, más necesario— y también la metonimia y la sinécdoque, fueron las operaciones del lenguaje mediante las cuales el hombre pudo nombrar las cosas y relacionarse

¹⁷⁴ Cfr. Ferrater Mora, J. *Diccionario de filosofía*, Tomo II, p. 2870. Aquí se indica que el término *pragmatikós* fue usado por Polibio para describir su propio modo de escribir la historia: la “historia [historiografía] pragmática”, que él distingue de la legendaria.

con ellas. Antes que Nietzsche, Vico se dio cuenta de que “la formación artística de metáforas supone el comienzo de toda percepción en nosotros”¹⁷⁵. Sabemos que Vico fue uno de los críticos más agudos del pensamiento cartesiano. Frente a la pura razón, él defendió el arte de la invención: era necesario, desde su punto de vista, primero conocer las cosas, y después juzgarlas. La razón también jugaría un papel en la epistemología viquiana, sólo que éste sería secundario. Una vez creada la materia del conocimiento, la razón serviría para juzgar el rigor del pensar. La crítica, es decir, el método cartesiano, es, de acuerdo con Vico, “sólo la afirmación coherente desde un punto de vista lógico [esto es juzgar], mientras que la tópica es el arte de la afirmación rica, creativa, copiosa [esto es conocer].”¹⁷⁶ Por eso se lamentaba, en el capítulo II de *Sobre el método de los estudios de nuestro tiempo*, de que en su época se celebrara sólo la crítica, y de que la tópica no sólo no la precediera, sino que incluso se hubiera abandonado. Era un engaño creer que el método cartesiano podía aplicarse a toda materia. Donde la materia no tolera demostración, dice Vico, esos métodos ya habían sido censurados en las antiguas escuelas filosóficas, como una especie defectuosa y capciosa de razonamiento¹⁷⁷. En otras palabras, el racionalismo, al desatender a la tópica, desatendía a la retórica, a la política, a la imaginación. “El que introduce el método geométrico en la vida práctica —escribía Vico refiriéndose específicamente a

¹⁷⁵ Cfr. Nietzsche, F., “Introducción teórica sobre la verdad y la mentira en el sentido extramoral” en *El libro del filósofo, seguido de retórica y lenguaje*, Taurus, España, 1974. p. 97

¹⁷⁶ Cfr. Grassi, E., *Vico y el Humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, Anthropos, España, 1999, p. 13.

¹⁷⁷ Vico, G. “Sobre el método...” *op.cit.*, p. 47. Vico aquí señala que la censura iba dirigida hacia los estoicos, que en las disputas se servían de estas vías de demostración.

Descartes— no hace otra cosa que empeñarse en ser loco razonablemente, y obstinarse en marchar en línea recta a través de las dificultades de la vida, como si en la vida humana no reinasen el capricho y la temeridad, la ocasión y el azar.”¹⁷⁸ Para la experiencia moderna, todo ocurre como si ella, la experiencia, pudiera vaciarse de todo su contenido histórico, circunstancial. El mito viquiano del poeta sabio nos acerca a una manera distinta de pensar la experiencia: aquella en que el vínculo entre la esfera de la creación y la esfera de la vida no es mecánico ni externo, pues hay una unidad de sentido que los incluye a ambos. Es aquella experiencia para la cual el poetizar tiene una capacidad creadora, como la que atribuimos, decía Schlegel, al yo de la naturaleza y al yo del mundo.

¹⁷⁸ Vico, G. “Sabiduría ...” *op.cit.*, pp. 88-89.

Intertexto V

En intertextos anteriores hemos visto cómo la filosofía de la palabra de Vico se centró en dos ejes problemáticos: la reflexión sobre la tópica, que lo llevó a sostener el valor de este método para la argumentación docente tanto como para el debate civil; y la reflexión sobre una filología antropológica, que lo llevó a hacer una ciencia de la historia de la humanidad a partir del estudio de las lenguas históricas. Decíamos que ambas, la tópica y la filología, suponían una idea de lo que el lenguaje es. Para Vico el lenguaje en general es el medio en el cual el hombre da sentido a su mundo histórico; y además el lugar (*topos*) donde la producción de significados es posible. A esta producción de significados en el lenguaje, que le permitió al hombre relacionarse con el mundo y con sus congéneres, él mismo la denominó *poética*, como vimos en el ensayo anterior.

El poetizar para Vico, se da, como también ya se vio, gracias a tres facultades: la fantasía, el ingenio y la memoria¹⁷⁹, o si se prefiere, como explica Rocío de la Villa, gracias a una sola facultad que las comprende a las tres. Conviene precisar un poco más en qué consisten estas facultades o esta triple facultad. El ingenio, la fantasía y la memoria son, de acuerdo con Vico, facultades que se poseen naturalmente: “Toda facultad, que los hombres no poseen por naturaleza, la alcanzan con el obstinado estudio del arte; pero en poesía es absolutamente imposible alcanzar mediante el arte lo que no se posee naturalmente”.¹⁸⁰ Los “poetas teólogos”, de acuerdo con Vico, poseían naturalmente, humanamente, estas facultades. Se trata, recordemos, de

¹⁷⁹ Vid. *Supra*. p. 60.

facultades de la mente, pero que arraigan y se fortalecen en el cuerpo.

Ya hemos citado el fragmento en que Vico las describe: “los pueblos, que eran casi todo cuerpo y casi nada reflexión, tuvieron todos un vívido sentido para percibir los particulares, una fuerte fantasía para aprehenderlos y agrandarlos, un agudo ingenio para encuadrarlos en sus géneros fantásticos y una robusta memoria al retenerlos”¹⁸¹. Este fragmento continúa de la siguiente manera:

Por lo que la memoria es lo mismo que la fantasía, que por eso se llama “*memoria*” entre los latinos (como, por ejemplo, en Terencio se encuentra «*memorable*» con el significado de «*cosa que se puede imaginar*», y vulgarmente «*comminisci*» por «*fangir*», que es propio de la fantasía, y de ahí «*commentum*», que es un descubrimiento fingido); y «fantasía» se toma, también, por ingenio (como en los tiempos bárbaros retornados se dijo «hombre fantástico» para significar «hombre de ingenio», como dice que fue Cola de Rienzo, según el autor contemporáneo que escribió su vida). Y adquiere estas tres diferencias: que es memoria, cuando recuerda las cosas; fantasía, cuando las altera y transforma; ingenio, cuando las da forma y las pone en sazón y en orden.¹⁸²

La fantasía, el ingenio y la memoria son las facultades que le permiten al individuo, como vimos en el ensayo anterior, significar su mundo. Esto es *poiesis* para Vico, y da cuenta de la forma de la experiencia humana. Antes de analizar cada una de estas facultades es necesario decir que para Vico todas ellas son reguladas por la tópica: “Las tres [facultades] pertenecen a la primera operación de la mente, cuyo arte regulador es la tópica, al igual que el arte regulador de la segunda es la

¹⁸⁰ Vico, G., *Ciencia nueva, op. cit.* § 213, p. 133.

¹⁸¹ *Idem.*

¹⁸² *Ibid.* § 819, p. 415.

crítica; y como esta es el arte de juzgar, así aquella es el arte de descubrir.”¹⁸³ Para Vico, los primeros hombres, mediante la tópica, descubrieron su propio mundo al darle significados: “los primeros autores de la humanidad se atuvieron a una tópica sensible, con la cual unían las propiedades, cualidades o relaciones, por así decir, concretas de los individuos o de las especies, y formaban con ellas sus géneros poéticos”¹⁸⁴. La tópica entonces regula las relaciones entre la sensibilidad humana, el pensamiento y el lenguaje. Pero se trata de una tópica que siempre está llena de contenido histórico o de sentido, no se trata de pura forma vacía. Para efectos de análisis, veamos en qué consiste cada una de las facultades, sin olvidar que para Vico están tan estrechamente relacionadas que no se puede pensar una sin las otras.

La fantasía

La fantasía es, hasta donde hemos visto, la facultad que “aprehende y agranda” los particulares, la que altera y transforma las cosas, la facultad de fingir o de descubrir fingiendo. Es la facultad de formar imágenes de lo percibido, la que pone en relación al hombre con el mundo.¹⁸⁵ Ahora bien, esta formación de imágenes, este agrandar, transformar, fingir y descubrir se describe mediante una figura retórica: la metáfora, que es, para Vico, uno de los primeros tropos. De hecho es, para él, “el más luminoso y, por luminoso, más necesario y más frecuente”; es el

¹⁸³ *Ibid.* § 699, p. 361.

¹⁸⁴ *Ibid.* § 495, p. 245.

¹⁸⁵ Es notable que esta explicación de Vico sobre las relaciones del hombre con el mundo a partir de la metáfora se parezca tanto a la que diera Nietzsche después en su ensayo “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”.

tropo “que da sentido y pasión a las cosas insensibles”. Esto fue lo que hicieron los primeros hombres, explica Vico: “los primeros poetas dieron a los cuerpos la existencia de sustancias animadas, dotadas sólo de cuanto ellos eran capaces, o sea, de sentido y de pasión, y así hicieron fábulas; de modo que toda metáfora así hecha es una pequeña fábula”¹⁸⁶. Ejemplos notables de lo anterior son, según Vico, las expresiones, que existen en todas las lenguas, que en torno a cosas inanimadas están hechas a base de transposiciones del cuerpo humano y de sus partes, así como de los sentimientos y las pasiones humanas. Se trata de expresiones como “cabeza” por cima o principio; “frente” y “espaldas”, delante o detrás; “silva”, el viento; “gime” un cuerpo bajo un gran peso, etc.

El ingenio

El ingenio es la facultad de “encuadrar” los particulares en los “géneros fantásticos”; o también, de dar forma a las cosas y de “ponerlas en sazón y en orden”. Es la facultad de relacionar lo particular con lo general. Esto también se describe desde la retórica, como ya se vio: las metáforas que designan los particulares, o que, en términos nietzscheanos, designan las relaciones del hombre con las cosas, se encuadran, o se entretajan en las alegorías, que son los géneros fantásticos de Vico.

La memoria

Memoria es la facultad de retener, o recordar las cosas, ya sea que se trate de las

¹⁸⁶ Cfr. *Ibid.* § 404, p. 197.

imágenes metafóricas formadas por la fantasía o de los géneros fantásticos archivados en los mitos. No hay distinción, para Vico, entre la memoria individual y la colectiva. En el primer caso, la memoria y la fantasía pueden identificarse: en latín, escribe Vico,

“se llama memoria a la facultad que guarda en su acervo lo percibido por los sentidos y *reminiscentia* cuando lo saca. Pero también significaba la facultad con la que formamos imágenes, la que los griegos llaman «fantasía» y nosotros «imaginativa», porque en latín se dice *memorare* lo que en lengua vulgar decimos «imaginar». La razón de esto, ¿estará en que no podemos representarnos sino lo que recordamos y no recordamos sino lo percibido con los sentidos?”¹⁸⁷.

Así, para Vico, la facultad de formar imágenes de lo percibido es una con el archivo de estas imágenes, porque en el lenguaje no se alcanza a distinguir entre una cosa y la otra, entre la forma y el contenido del archivo¹⁸⁸. Si tomamos en cuenta que se trata de una actividad metafórica, este archivo sería el archivo de la palabra. Es aquí, en este lugar, donde habitan tanto los particulares como sus géneros, tanto las metáforas como las alegorías en las cuales estas se entretajan para crear los mitos. Así es como los mitos son el acervo de las relaciones entre el hombre y el mundo que se ha ido creando históricamente. Acervo, como decíamos, del vocabulario de las instituciones humanas. Paradójicamente, como

¹⁸⁷ Vico G., “Sabiduría primitiva...” *op. cit.* p. 87.

¹⁸⁸ Esta tesis de Vico resuena en la escritura de Derrida acerca del archivo. En *Mal de archivo*, Derrida escribe que “el archivo, como impresión, escritura, prótesis o técnica hipomnémica en general, no solamente es el lugar de almacenamiento y conservación de un contenido archivable *pasado* que existiría de todos modos sin él, tal y como aún se cree que fue o que habrá sido. No, la estructura técnica del archivo *archivante* determina asimismo la estructura del contenido *archivable* en su surgir mismo y en su relación con el porvenir. La archivación produce, tanto como registra, el acontecimiento.” Derrida,

veíamos, cuando Vico habla de la autoridad y de la verdad de la tradición, las fundamenta en su preservación histórica. No parece considerar que todas las instituciones humanas y sus archivos están atravesadas por toda clase de pasiones y de fuerzas que responden a los intereses de individuos tanto como de colectividades. A propósito de esto Foucault, siguiendo a Nietzsche, nos invitaría a hacer una genealogía de la historia y de los sentidos que construyen esa historia, a considerar el origen no como fundamento último, sino como “emergencia”, que siempre es el resultado de un estado particular de las fuerzas.¹⁸⁹ Derrida, por su parte, nos invitaría a considerar el azar que interviene tanto en la producción como en la conservación de todo archivo, y que implica, desde luego, la posibilidad de su destrucción.¹⁹⁰

Para terminar, hay que subrayar que la *poiesis* viquiana es la clave de su filosofía de la palabra, que, como hemos visto, es una filosofía de la cultura. Se trata de una tópica entendida como “invención” en el sentido fuerte del término. Es la única forma de entender la experiencia humana, que es experiencia del mundo tanto como experiencia civil, pues para Vico, estas dos son inseparables, son experiencias mediadas por la lengua. Se trata también de una “retórica de tropos”, o de la afirmación del carácter trópico de la palabra: “los tropos, que hasta ahora se ha creído que habían sido descubiertos ingeniosamente por los escritores, fueron modos *necesarios* de expresarse de todas las primeras naciones

Jacques, *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, Trotta, Madrid, 1997., p. 24.

¹⁸⁹ Cfr. Foucault, Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pre-Textos, Valencia, 2000.

¹⁹⁰ Cfr. Derrida, Jacques, *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, Trotta, Madrid, 1997.

poéticas.”¹⁹¹ Es decir que los inventores del lenguaje fueron los pueblos, o, como dice Vico, las naciones.

Wilhelm von Humboldt, el pensador que nos ocupará en los dos ensayos siguientes, sostuvo una tesis similar: para él, las lenguas nacionales, o los idiomas, representan las visiones del mundo de los pueblos o de las naciones. La deuda que tuvo el Romanticismo alemán con el Humanismo renacentista, que se consumó en la filosofía de Vico, es conocida. Para este trabajo, sólo nos interesará mostrar que hay algunos temas y problemas compartidos por ambos autores (Vico y Humboldt) y, a la vez, considerar la singularidad de los planteamientos de cada cual. Hay que advertir también que en cada uno de los dos ensayos que siguen se decidió abordar la problemática humboldtiana en relación con la lectura que de sus textos hicieron dos filósofos del siglo XX: Hans Georg Gadamer y Martin Heidegger, respectivamente, en busca de una actualización de la problemática de la palabra que nos ha ocupado en todas estas páginas.

¹⁹¹ Vico G., *Ciencia Nueva*, *op. cit.* § 409, p. 200. El subrayado es mío.

El lenguaje y el mundo.

La lectura gadameriana de la filosofía del lenguaje de Humboldt

Como en el seno de una misma nación la lengua recibe el efecto de una subjetividad homogénea, puede decirse que en cada lengua está inscrita una manera peculiar de entender el mundo [Weltansicht]. Del mismo modo que el sonido individual se sitúa entre el objeto y el hombre, así también la lengua entera se pone entre él y la naturaleza que ejerce sus efectos sobre él, desde fuera o desde dentro. Para poder recibir en sí el mundo de los objetos y elaborarlo, el hombre se rodea de un mundo de sonidos. [...] En lo esencial, incluso se podría decir que de una manera exclusiva, por cuanto sensación y acción dependen de la imágenes que el hombre se forma de las cosas, el hombre vive con los objetos de la manera en que el lenguaje se los presenta.¹⁹²

El anterior es un fragmento de *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, de Wilhelm von Humboldt, publicado en 1836. Con este texto dialogó Gadamer en el último

¹⁹² “[...]und da auch auf die Sprache in derselben Nation eine gleichartige Subjectivität einwirkt, so liegt in jeder Sprache eine eigenthümliche Weltansicht. Wie der Einzelne Laut zwischen den Gegenstand und den Menschen, so tritt die ganze Sprache zwischen ihn und die innerlich und äusserlich auf ihn einwirkende Natur. Er umgiebt sich mit einer Welt von Lauten, um die Welt von Gegenständen in sich aufzunehmen und zu bearbeiten. [...] Der Mensch lebt mit den Gegenständen hauptsächlich, ja, da Empfinden und Handeln in ihm von seinen Vorstellungen abhängen, sogar ausschliesslich so, wie die Sprache sie ihm zuführt.“ Humboldt, Wilhelm, *Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, en *Werke in Fünf Bänden, III*, [Flitner, Andreas, und Klaus Giel, ed.], Rütten & Loening, Berlin, 1963., p. 418. Traducción al español *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, [Trad. y prólogo de Ana Agud], Anthropos, Barcelona, 1990, pp. 82-83. Este texto originalmente fue la introducción a la obra de Humboldt sobre la lengua Kawi de la isla de Java. Un año después de la muerte del hermano, Alexander von Humboldt la publicó por separado. En lo sucesivo se incluirá el texto original en alemán y el (los) número (s) de página de ambas versiones.

capítulo de *Verdad y Método*, para explicar cómo y porqué el lenguaje en general puede concebirse como experiencia del mundo, y las diversas lenguas como cosmovisiones singulares. ¿Qué mejor interlocutor podría haber encontrado para discutir sobre el tema?

Cada uno de nosotros, escribía Heidegger, debería haber pensado y tener presente el sorprendente ensayo de Humboldt; así se nos abriría un horizonte común para la visión del habla.¹⁹³ Su discípulo, tomándole la palabra, partió de la lectura de este extenso ensayo para hablar del lenguaje como el horizonte de su ontología hermenéutica, no sin antes elaborar una crítica a la concepción del lenguaje de Humboldt.

El lenguaje y las lenguas

De acuerdo con Gadamer, el pensamiento moderno sobre el lenguaje, desde Herder y Humboldt, está dominado por un interés inédito, el de “estudiar cómo se despliega la naturalidad del lenguaje humano —una perspectiva ganada laboriosamente en contra del racionalismo y la ortodoxia— en la amplitud de experiencias de la diversidad de la estructura del lenguaje humano.”¹⁹⁴ Interés inscrito ya en el título del libro de Humboldt, que consistió en formular una filosofía de la palabra que hablara del lenguaje en general o de la “naturalidad del lenguaje humano”, como escribió Gadamer, sin dejar de tomar en cuenta la diversidad efectiva, histórica, de las lenguas nacionales o idiomas. Como leíamos en el fragmento de Humboldt, el lenguaje es lo más cercano al hombre, y no la

¹⁹³ Martin Heidegger, “El camino al habla” en *De camino al habla*, *op. cit.* p. 183.

naturaleza, ni el pensamiento, ni los otros seres humanos: “para poder recibir en sí el mundo de los objetos y elaborarlo, el hombre se rodea de un mundo de sonidos”. Esto se dice en general de la relación del ser humano con el lenguaje, pero sucede que históricamente el hombre sólo puede tener acceso al mundo en la lengua específica en que lo ha conocido. Por eso, en la primera parte del fragmento, leemos que “en cada lengua está inscrita una forma peculiar de entender el mundo”. Gadamer hace, pues, una lectura cuidadosa del texto cuando observa que la toda la investigación humboldtiana sobre el lenguaje está atravesada por estas dos dimensiones, que en términos propiamente filosóficos han sido llamadas trascendental, la primera; empírica, la segunda¹⁹⁵:

Quando Humboldt investiga la multiplicidad empírica de la estructura del lenguaje humano no lo hace sólo para penetrar en la peculiaridad individual de los pueblos [...] Por el contrario, para él existe un nexo indisoluble entre individualidad y naturaleza humana. Con el sentimiento de la individualidad está dada siempre la intuición de una totalidad, y por eso la profundización en la individualidad de los fenómenos lingüísticos se entiende a su vez como un camino para comprender el todo de la constitución lingüística humana.¹⁹⁶

¹⁹⁴ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, *op. cit.* p. 526.

¹⁹⁵ Cfr. el prólogo a W. von Humboldt, *Sobre la diversidad... op. cit.*, p. 17. Aquí, Ana Agud observa que “Toda la reflexión humboldtiana sobre el lenguaje está atravesada por la tensión entre dos orientaciones de signo opuesto: la comprensión de que la diversidad es la consecuencia inmediata de la individualidad, y por lo tanto atributo esencial y núcleo de todo lenguaje, y el intento, más allá de esa diversidad, de aprehender en conceptos una unidad más profunda, a través de una idea de la generalidad que no puede ser ya ni la mera abstracción a partir de lo concreto y singular ni una categorización simplemente subsuntiva.” Esta segunda dimensión del estudio es la que, desde el punto de vista de Agud, resulta ser más conflictiva, pues intenta dar cuenta de la “capacidad humana del lenguaje” desde el estudio empírico de las lenguas. Puesto que la crítica de Gadamer se dirige también hacia la concepción del lenguaje en general como una capacidad humana, esta cuestión se discutirá más adelante.

Con esto Gadamer quiere subrayar que las lecturas que se han hecho de los escritos sobre el lenguaje de Humboldt desde la lingüística comparada y la psicología de los pueblos, han enfatizado sobre todo la dimensión empírica del estudio lingüístico, poniendo escasa atención a la dimensión trascendental, o a la idea de la totalidad de la “constitución lingüística humana”, que es, en última instancia, la que le interesa postular.

El punto de partida de Humboldt, como bien advierte Gadamer, es que las lenguas son producto de la “fuerza del espíritu” [*Geisteskraft*]. La fuerza espiritual humana actúa en la teoría humboldtiana como principio metafísico a partir del cual se explica el origen, entendido como la causa, del lenguaje y de las lenguas. Los primeros capítulos de la *Introducción al Kawi* están dedicados a establecer la importancia de fundar el estudio de las lenguas en dicho principio, reconocido como inabordable, es decir, como inaccesible en sí mismo, en el sentido en que es una fuerza que únicamente es cognoscible por sus efectos. Así, el propósito que animaba a Humboldt a iniciar su escrito fue el de “poner de manifiesto la relación existente entre la diversidad de las lenguas y la división de los pueblos de un lado, y la generación de la fuerza espiritual humana del otro —fuerza que se va desarrollando poco a poco en formas siempre nuevas— en la medida en que ambos fenómenos pueden aportar luz uno sobre el otro”¹⁹⁷

¹⁹⁶ H.G. Gadamer, *op. cit.*, p. 527.

¹⁹⁷ “Die Betrachtung des Zusammenhanges der Sprachverschiedenheit und Völkervertheilung mit der Erzeugung der menschlichen Geisteskraft, als einer sich nach und nach in wechselnden Graden und neuen Gestaltungen entwickelnden, insofern sich diese beiden Erscheinungen gegenseitig aufzuhellen vermögen, ist dasjenige, was mich in dieser Schrift beschäftigen wird.” Humboldt, W., *Ueber die Verschiedenheit...*, *op. cit.* p. 384, Trad. p. 25.

Al abordar el tema, Humboldt distingue entre dos tensiones opuestas que se manifiestan en el curso histórico de las actividades humanas: por un lado, siempre puede observarse una sucesión de causas y efectos que se condicionan los unos a los otros¹⁹⁸, por otro, la irrupción de fenómenos que rebasan cualquier intento de explicación en dicha sucesión:

[...]en ese encadenamiento han dominado siempre dos elementos de muy diversa condición y con los cuales la investigación no obtiene satisfacción pareja. Pues mientras una parte de esta sucesión de causas y efectos parece hallar su explicación en su secuencia misma, topamos a veces, como ocurre en todo intento de escribir la historia de la cultura humana, con nudos que parecen resistir a todo intento de resolución. Y es ello debido a aquella fuerza del espíritu cuya esencia nunca nos es dado penetrar por entero y cuyos efectos no pueden calcularse de antemano. De un lado se muestra siempre unida a cuanto se forma con anterioridad a ella y entorno a ella, mas del otro está siempre volviéndose sobre ello y dándole forma según la idiosincrasia depositada en ella.¹⁹⁹

¹⁹⁸ Es importante no confundir la referencia a una “sucesión” o “concatenación” de causas y efectos en el curso de la historia humana con la idea de “progreso en el tiempo”, pues un rasgo sumamente interesante en algunos fragmentos de los textos humboldtianos es la crítica a dicha idea: “La manifestación de la fuerza espiritual de los hombres en sus varias y diversas configuraciones no está atada ni al progreso en el tiempo ni a la conjunción de lo dado. Ni se deja explicar su origen ni pueden predecirse sus efectos, y los más elevado que esta especie llega a producir no es precisamente lo último que aparece.” *“Die Erscheinung der geistigen Kraft des Menschen in ihrer verschiedenartigen Gestaltung bindet sich nicht an Fortschritte der Zeit und an Sammlung des Gegebenen. Ihr Ursprung ist ebenso wenig zu erklären, als ihre Wirkung zu berechnen, und das Höchste in dieser Gattung ist nicht gerade das Spätteste in der Erscheinung.”* Humboldt, W., *Ueber die Verschiedenheit...*, op. cit. pp. 388, Trad. p. 29. Al respecto también cfr. D. Di Cesare, *Wilhelm von Humboldt...*, op. cit. pp. 106-109.

¹⁹⁹ *“Man wird aber bei Verfolgung derselben bald gewahr, dass darin zwei verschiedenartige Elemente obwalten, mit welchen die Untersuchung nicht auf gleiche Weise glücklich ist. Denn indem man einen Theil der fortschreitenden Ursachen und Wirkungen genügend aus einander zu erklären vermag, so stösst man, wie dies jeder Versuch einer Kulturgeschichte des Menschengeschlechts beweist, von Zeit zu Zeit gleichsam auf knoten, welche der weiteren Lösung widerstehen. Es liegt dies eben in jener geistigen Kraft, die sich in ihrem Wesen nicht ganz durchdringen und in ihrem Wirken nicht vorher berechnen lässt. Sie tritt mit dem vor ihr und um sie Gebildeten zusammen,*

En estos nudos que parecen resistirse a todo intento de explicación se hace, pues, manifiesta, la fuerza del espíritu humano. Más arriba habíamos dicho que dicha fuerza se reconoce como una causa inaccesible. Todo lo que está vivo en la naturaleza, tanto espiritual como corporal —explica Humboldt— es efecto de una fuerza que se despliega bajo condiciones que le subyacen y que no nos son conocidas. Desde su punto de vista, si no se quiere renunciar por entero a conocer las relaciones que median entre los fenómenos de la especie humana, es necesario remontarse hasta alguna causa autónoma y originaria, que no esté a su vez sujeta a condiciones ni muestre ser efímera. Así se llega “a un principio vital interno que alcanza su plenitud desarrollándose en libertad, y cuyos despliegues singulares no carecen de conexión entre sí porque sus manifestaciones externas parezcan aisladas.”²⁰⁰ Esta idea —dice— parte de una causa reconocida como inabordable y es la única aplicable a la variada configuración de la fuerza del espíritu humano. Dicha fuerza es responsable de la aparición de la individualidad, tanto en lo que respecta a personas singulares, como a los pueblos (aparición que, según él, ninguna forma de deducción puede explicar en realidad),²⁰¹ y lo es, por tanto, también de la diversidad lingüística.²⁰² Efectivamente, cada lengua, en un momento histórico determinado, aparece como una manifestación singular de

behandelt und formt es aber nach der in sie gelegten Eigenthümlichkeit.” Humboldt, W., *Ueber die Verschiedenheit...*, op. cit. pp. 384-385, Trad. p. 25-26.

²⁰⁰ “*Dadurch aber wird man am natürlichsten auf ein inneres, sich in seiner Fülle frei entwickelndes Lebensprincip geführt, dessen einzelne Entfaltungen darum nicht in sich unverknüpft sind, weil ihre äusseren Erscheinungen isoliert dastehen.*” Humboldt, W., *Ueber die Verschiedenheit...*, op. cit. pp. 388, Trad. p.30.

²⁰¹ *Idem.*

²⁰² *Ibid.*, pp. 388-389, trad., pp. 30-31.

la fuerza del espíritu humano, y por lo tanto como una vía en la cual el individuo es obligado a permanecer pues “toda peculiaridad lo es sólo en virtud de un principio predominante y por eso mismo excluyente”.²⁰³ Estudiar estas distintas vías o diversos caminos [Wege], “por los que avanza hacia la perfección la empresa de la generación del lenguaje por la humanidad”,²⁰⁴ —en otros términos, cómo lo ya dicho indica una ruta posible del desarrollo del decir— es la tarea que se ha propuesto Humboldt en su investigación. Hay aquí, sin embargo, una noción problemática: si cada una de las lenguas es una vía por la cual avanza hacia la perfección la empresa de generación del lenguaje, esto quiere decir que en un momento histórico determinado las distintas lenguas se encuentran comparativamente en diferentes grados o niveles de perfección. Humboldt lo dice explícitamente: “el que ciertas naciones, favorecidas con dones más felices y viviendo bajo circunstancias más favorables, posean lenguajes de excelencia superior a los de otras, está en la naturaleza misma de la cosa.”²⁰⁵ Por eso Gadamer puede anotar que la idea de que las lenguas sean producto de la fuerza del espíritu humano “no excluye, sino más bien legitima el que la comparación de las lenguas busque un baremo de perfección según el cual pueda considerarse la

²⁰³ [...] da jede Eigenthümlichkeit dies nur durch ein vorherrschendes und daher ausschliessendes Princip [sic] zu sein vermag.” Ibid.. p.388, Trad. p.30.

²⁰⁴ Hay que aclarar que, aunque esto parece contradecirse con aquello que anotamos en la nota # 197, pensamos que puede desaparecer la contradicción si se tiene en mente que, si bien Humboldt plantea como hipótesis que las lenguas tienden a acercarse a un ideal de perfección, según lo que se afirma en la frase citada en dicha nota, esto no está atado ni al progreso en el tiempo ni a la conjunción de lo dado. Por lo tanto, no debe entenderse el avance como una progresión lineal hacia la perfección de las lenguas.

²⁰⁵ “Dass nun Nationen von glücklicheren Gaben und unter günstigeren Umständen vorzüglichere Sprachen, als andere, besitzen, liegt in der Natur der Sprache selbst.” Humboldt, W., Ueber die Verschiedenheit..., op. cit. p. 390, Trad. p. 32.

diferenciación de éstas.”²⁰⁶ A Gadamer no le interesa analizar, sin embargo, la problemática etnocéntrica que puede derivarse de creer que hay lenguas nacionales mejores que otras. Su crítica se dirige hacia una noción relacionada con la diversidad lingüística: el de *forma interior*²⁰⁷ de la lengua.

La forma de la lengua

Aunque el punto de vista crítico de Gadamer se deje adivinar desde que se refiere a Humboldt como el creador de la *moderna* filosofía del lenguaje²⁰⁸, éste sólo se hace explícito cuando habla de la noción de forma de la lengua. “Es sabido — escribe— que Humboldt enseña a comprender cada lengua como una determinada acepción del mundo, y que lo hacía investigando la *forma interior* en la que se diferencia en cada caso el acontecer humano originario que es la

²⁰⁶ H. G. Gadamer, *op. cit.*, p. 527.

²⁰⁷ La crítica de Gadamer debería referirse, desde nuestro punto de vista, al concepto de forma de la lengua, y no al de forma interior. Como señala D. di Cesare, es cierto que Humboldt distingue la “forma exterior” de la lengua, o forma fónica, de la “forma interior”, o forma del pensamiento, y que afirma que de la síntesis de estas dos se debe el origen de la forma de la lengua, sin embargo, el uso de la noción de “forma interior” es más bien escaso en sus escritos. Sólo en la *Introducción al kawi* habla Humboldt de forma interior, y lo hace únicamente cuando procede a un examen detallado de la forma fónica. Aquí aparece el concepto de forma interior como correlato del de forma exterior, y el propio Humboldt señala que “esta división sólo es válida para el análisis del lenguaje, y no se puede considerar que esté dada en la naturaleza”. [Cfr. W. von Humboldt, *Sobre la diversidad... op. cit.*, pp. 120-126. Y también D. di Cesare, *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas*, p. 85.] Di Cesare apunta además que es oportuno subrayar la diferencia entre los conceptos de forma de la lengua y de forma interior, ya que éstos se sitúan en planos diferentes. “Mientras que es seguro que el primero es un concepto fundamental de la teoría lingüística de Humboldt, es discutible que el segundo lo sea. Esta diferencia ha sido suprimida a menudo, al atribuir una relevancia particular a la forma interior, han buscado apoyo para su interpretación en las aclaraciones que Humboldt da a propósito del concepto general de forma”. [Di Cesare, p. 88.] Puesto que desde nuestro punto de vista este es el caso de Gadamer, quien pasó por alto la diferencia entre estos dos conceptos, nos referiremos a su crítica al concepto de forma interior como si se tratara de una crítica al más general de forma.

²⁰⁸ Cfr., Cristina Lafont, *op.cit.*, p. 97.

formación del lenguaje.”²⁰⁹ A su entender, esta tesis se apoya tanto en la filosofía idealista que destacaba la participación del sujeto en la aprehensión del mundo, como la *metafísica de la individualidad* desarrollada por primera vez por Leibniz. Esto se expresa —explica— sobre todo en el concepto de fuerza del espíritu como causa de la diversidad lingüística: “[Junto a la diferenciación por los sonidos,] Humboldt invoca esta fuerza del espíritu, como sentido interior de la lengua, para la diferenciación de los idiomas. Habla de la ‘individualidad del sentido interior en la manifestación’ y se refiere con ello a la ‘energía de la fuerza’ con que el sentido interior opera sobre el sonido”.²¹⁰ Y esta fuerza no es, para Humboldt siempre la misma. De todo esto Gadamer concluye que él comparte “el principio metafísico de la ilustración consistente en considerar el principio de individuación según su acercamiento a lo verdadero y lo perfecto.”²¹¹ Para discutir esta crítica, será necesario referirnos al concepto de forma de la lengua tal como aparece en los escritos humboldtianos.

Más arriba habíamos dicho que Humboldt se había propuesto la tarea de estudiar las distintas vías o caminos “por los que avanza hacia la perfección la empresa de la generación del lenguaje por la humanidad”. Él relata, sin embargo, que al comienzo de dicha tarea le salió al paso una dificultad: las lenguas muestran una inmensidad de hechos singulares, de palabras, reglas, analogías y excepciones de todo tipo, y cuando se intenta enjuiciar esa masa y compararla con la unidad de la fuerza espiritual humana, dicha masa se muestra,

²⁰⁹ H. G. Gadamer, *op. cit.*, p. 527.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 528.

²¹¹ *Idem.*

independientemente de la ordenación que le ha sido impuesta, en forma caótica. Por ello fue para él necesario indagar sobre las fuentes de las diversas peculiaridades y reunir los rasgos dispersos hasta formar la imagen de un todo orgánico.²¹² A esta necesidad responde la investigación —y la búsqueda de una definición— del concepto de forma de la lengua. La forma de las lenguas singulares determinará la diferencia entre las mismas, será aquello que les imprime su individualidad y a la vez aquello que las constituye como un todo orgánico. Así, Humboldt define “forma” de la lengua como “el elemento constante y homogéneo que subyace a este trabajo del espíritu, por el cual el sonido articulado es elevado a expresión de ideas, aprehendido de la forma más cabal posible, y expuesto como sistema.”²¹³ Y un poco más adelante, después de advertir que *esta es una abstracción construida por la ciencia*, dice: “Pues de hecho ella [la forma] es más bien el impulso, por entero individual, en virtud del cual una nación da vigencia en el lenguaje a ideas y sensaciones”²¹⁴. Sólo porque nunca nos es dado percibir este impulso en su totalidad —escribe— nos vemos obligados a reunir la homogeneidad de sus efectos en un concepto general inerte, mas, en sí mismo, este impulso es uno y vivo.

Gadamer no se equivoca, entonces, cuando se refiere a la forma de la lengua como el principio de diferenciación de los idiomas. Tampoco se equivoca cuando habla de un principio metafísico de individuación relacionado con la

²¹² Cfr. W. von Humboldt, *Sobre la diversidad...* op. cit p. 63

²¹³ “Das in dieser Arbeit des Geistes, den Articulirten Laut zum Gedankenausdruck zu erheben, liegende Beständige und Gleichförmige, so vollständig, als möglich, in seinem Zusammenhange aufgefasst und systematisch dargestellt, macht die Form der Sprache aus.” Humboldt, W., *Ueber die Verschiedenheit...*, op. cit. p. 419, trad. p. 66.

perfección relativa de cada lengua. Sin embargo Gadamer no desarrolla, como habíamos dicho, la problemática que esto implica²¹⁵. Él quiere señalar algo distinto cuando pone en cuestión el concepto de forma de la lengua. “El camino que sigue Humboldt en su investigación —advierte— está determinado por la *abstracción hacia la forma*.”²¹⁶ Según él, aunque Humboldt descubra con ello el significado de las lenguas como reflejo de la peculiaridad espiritual de las naciones, “la universalidad del nexo de lenguaje y pensamiento queda con ello restringida al formalismo de un ‘poder hacer’”²¹⁷. Y como tal formalismo, “puede distinguirse de toda la determinatividad de contenido propia de lo hablado”²¹⁸. El interés de Gadamer es entonces rescatar la idea humboldtiana de las lenguas como acepciones del mundo, entendidas éstas únicamente como tradiciones, pues el reconocimiento de la unidad del lenguaje y la tradición rectificaría, a su entender, la situación del problema. La pregunta es si el concepto de forma de la lengua en Humboldt implica realmente, para la experiencia hermenéutica, la separación entre “la forma lingüística y el contenido transmitido”, entre el lenguaje y la tradición, tal como indica la lectura de Gadamer. Inmediatamente antes de definir la “forma” de la lengua, Humboldt hace una interesante observación:

²¹⁴ *Ibid.* p. 420, trad. p. 67.

²¹⁵ Problemática que abarca desde el cuestionamiento, desde el punto de vista estrictamente filosófico, de la necesidad de fundar una filosofía del lenguaje y de las lenguas en un principio metafísico como es el de “fuerza del espíritu”; hasta el cuestionamiento, desde el punto de vista teórico político, de la identificación entre las lenguas singulares y las naciones.

²¹⁶ H. G. Gadamer, *op. cit.*, p. 528.

²¹⁷ *Idem.*

²¹⁸ *Idem.*

[...] al estudiar el lenguaje nos encontramos siempre, por así decirlo, situados en la mitad de la historia [...] Puesto que toda lengua recibe de las generaciones anteriores una materia procedente de tiempos que no podemos vislumbrar, la actividad del espíritu que, según veíamos, genera desde sí la expresión de ideas, está referida siempre a algo ya dado, de suerte que no es actividad puramente creativa, sino también transformadora de lo ya existente²¹⁹.

La formación de la lengua es en realidad, de acuerdo con esto, una transformación. Y esta transformación es tanto la del “contenido transmitido”, lo que Humboldt llama la “materia” que toda lengua recibe de las generaciones anteriores; como la de la propia forma de la lengua, que es para él un principio dinámico, como decíamos antes, un impulso vivo. La materia y la forma de la lengua son conceptos relacionales “la forma es forma en relación con una materia, y la materia es materia en relación con una forma”²²⁰, y a esto hay que agregar que lo que en cada caso se concibe como forma, o como materia, es variable: “sólo puede llamarse materia relativamente, como materia que se opone a lo que en cada caso se considera forma, por ejemplo las palabras básicas por referencia a la declinación. En cambio, en otras correlaciones, lo que aquí es materia se reconocerá allá como forma.”²²¹ Por eso escribía Humboldt que hablar de la forma

²¹⁹ *“Ich habe schon Obigen darauf aufmerksam gemacht, dass wir uns, wenn ich mich so ausdrücken darf, mit unsrem Sprachstudium durchaus in eine geschichtliche Mitte versetzt befinden, und dass weder eine Nation noch eine Sprache unter den uns bekannten ursprünglich genannt werden kann. Da jede schon einen Stoff von früheren Geschlechtern aus uns unbekannter Vorzeit empfangen hat, so ist die, nach der obigen Erklärung, den Gedankenausdruck hervorbringende geistige Thätigkeit immer zugleich auf etwas schon Gegebenes gerichtet, nicht rein erzeugend, sondern umgestaltend.”* W. von Humboldt, Humboldt, W., *Ueber die Verschiedenheit...*, op. cit. p. 419, trad. p. 66.

²²⁰ D. Di Cesare, op. cit., p. 64.

²²¹ *“Der Form steht freilich ein Stoff gegenüber; um aber den Stoff der Sprachform zu finden, muss man über die Gränzen der Sprache hinausgehen. Innerhalb derselben lässt sich etwas nur beziehungsweise gegen etwas anders als Stoff betrachten, z. B. die*

de la lengua como un elemento constante y homogéneo era en realidad una abstracción construida por la ciencia, y que habría que entenderla más bien como “el impulso individual por el cual una nación da vigencia en el lenguaje a ideas y sensaciones”. Sólo tendencia o modo de proceder, que se manifiesta únicamente en la materia, de tal manera que sólo se puede separar de ella idealmente²²². Por todo esto podemos decir que no estamos de acuerdo con Gadamer en que la separación de la forma lingüística y contenido transmitido, una de cuyas manifestaciones sería la separación entre el léxico y la gramática, sea una consecuencia de la teoría del lenguaje de Humboldt.

Las lenguas como acepciones del mundo

Gadamer puede dialogar con Humboldt porque, como anota Lafont²²³, ambos comparten, en términos generales, la misma concepción del lenguaje. ¿Cuál es esta? Aquella que se opone a la consideración del lenguaje como un simple instrumento o medio que sirve para designar objetos o ideas, y que por el contrario piensa en el lenguaje como el único *medium* (hábitat) en el cual se manifiesta tanto el pensamiento humano como el mundo que habitamos. Esto es lo que Lafont llama la “condición de apertura del mundo”²²⁴ del lenguaje, o lo que también se ha llamado su función constitutiva: constitutiva tanto del pensamiento como del

Grundwörter in Beziehung auf die Declination. In andren Beziehungen aber wird, was hier Stoff ist, wieder als Form erkannt.” Humboldt, W., *Ueber die Verschiedenheit...*, op. cit. p. 422, trad. p. 69.

²²² Cfr. D. Di Cesare, op. cit., p. 68.

²²³ C. Lafont, op.cit., p. 97

²²⁴ Expresión que intenta traducir el término heideggeriano “*Welterschließung*” y que, como observa ella misma en una nota sumamente interesante, no traduce en todos sus sentidos en alemán. El verbo “*erschließen*” —señala— aúna en una sola expresión cuatro significados básicos: abrir, descubrir (colonizar), iluminar e inferir.

mundo. Es discutible la tesis de Lafont que sostiene que Hamann, Herder y Humboldt, como representantes del Romanticismo alemán, fueron los primeros en considerar el lenguaje desde este punto de vista²²⁵, pero sí es seguro que Humboldt lo desarrolló en sus escritos, y que Gadamer, después de Nietzsche y de Heidegger, decidió heredarlo. Volvamos al epígrafe: “Para poder recibir en sí el mundo de los objetos y elaborarlo —escribía Humboldt— el hombre se rodea de un mundo de sonidos. [...] por cuanto sensación y acción dependen de la imágenes que el hombre se forma de las cosas, el hombre vive con los objetos de la manera en que el lenguaje se los presenta.”²²⁶ Comparemos este fragmento con otro de Gadamer, en el cual escribe que:

El lenguaje no es sólo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan *mundo*. Para el hombre el mundo está ahí como mundo, en una forma bajo la cual no tiene existencia para ningún otro ser vivo puesto en él. Y esta existencia está constituida lingüísticamente.²²⁷

Para ambos autores, entonces, el mundo humano es un mundo lingüístico. Si a ello agregamos que, como ya hemos visto, este mundo sólo se nos ofrece en la lengua singular en que lo hemos comprendido, podemos entender que Gadamer diga que la verdadera aportación de Humboldt para el problema de la hermenéutica sea su “descubrimiento de la *acepción del lenguaje como acepción*”

²²⁵ Como ya hemos visto con Vico y el Humanismo anterior al él. Véanse los estudios de Ernesto Grassi sobre el Humanismo renacentista y sobre la filosofía de Giambattista Vico.

²²⁶ *Vid. Supra.* p. 119, n. #192.

²²⁷ H. G. Gadamer, *op. cit.*, p. 531.

del mundo”,²²⁸ y, por lo tanto, de las lenguas singulares como interpretaciones del mundo. Efectivamente, desde el punto de vista de Humboldt, la idea de que las diversas lenguas se limitan a designar de diferentes maneras los mismos objetos es “mientras no se haya reflexionado más a fondo sobre el lenguaje, algo tan natural que no es fácil librarse de ella”. Sin embargo, puesto que las lenguas “son propiamente un medio no tanto de presentar la verdad ya conocida cuanto, mucho más, de descubrir la verdad antes desconocida” —es decir que, como ya vimos, el mundo se constituye permanentemente en el lenguaje— la diversidad de las lenguas no es una diversidad de sonidos y signos, sino una diversidad de vistas del mundo, de maneras de ser en el mundo y de vivir en él.²²⁹ Cada lengua, así concebida, representa para el individuo un poder determinante de su modo de pensar y configurador de su experiencia. Si aceptamos que para Humboldt como para Gadamer las lenguas entendidas como cosmovisiones son representantes de una tradición específica, entendemos que a ambos se les presenta el mismo conflicto, entre la herencia que recibimos de la tradición y la posibilidad de crítica. ¿Hasta qué punto es posible salir de este círculo lingüístico que determina nuestra manera de comprender el mundo? Gadamer formula esta pregunta en *Verdad y método II*: si de aprender el habla depende nuestra comprensión del mundo, si cada lengua es ya una cosmovisión y si, por lo tanto, todo nuestro pensamiento se

²²⁸ *Idem.*

²²⁹ Cfr. D. Di Cesare, op.cit., P. 48. Esta última cita se encuentra en Humboldt, W. *Ueber das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung*, en *Werke in Fünf Bänden, III*, op. cit. pp 19-20. Existe traducción al español: Humboldt, W. “Sobre el estudio comparado de las lenguas en relación con las diversas épocas de su evolución” en *Escritos sobre el lenguaje* [Ed. y trad. de Andrés Sánchez Pascual, Pról. José María Valverde], Península, Barcelona, 1991. p 54.

limita sólo a seguir esquemas preformados, ¿hasta qué punto no nos priva esto de toda capacidad de crítica objetiva?. “La duda radical es si podemos evadirnos del círculo mágico de nuestra educación lingüística, de nuestros hábitos lingüísticos y de nuestro modo de pensar mediado lingüísticamente, y si sabemos exponernos al encuentro con una realidad que no responde a nuestros prejuicios, esquemas y expectativas.”²³⁰ Al suscribir la concepción humboldtiana de las lenguas como acepciones del mundo, Gadamer señala que con ella *se vuelve problemático el uso del concepto “mundo en sí”*. No es posible obtener una visión privilegiada, objetiva, exterior totalmente al lenguaje. Más aún, para él, lo que el mundo es no es nada distinto de las acepciones en las que se nos ofrece. La pregunta, entonces, sigue en pie. Si el mundo no es nada más que la acepción, o la tradición, en que se nos ofrece, ¿cómo será posible cuestionarlo? Humboldt y Gadamer ofrecen distintas respuestas a esta pregunta. Nos interesa en particular discutir las respuestas de ambos en el plano de la relación entre las lenguas históricas²³¹. Para Humboldt, es en el trabajo de relacionar las distintas lenguas donde se hace posible trascender –hasta cierto punto- la subjetividad de la propia lengua. Lo anterior aparece en forma más explícita en el siguiente fragmento:

²³⁰H.G. Gadamer, *Verdad y Método II*, p. 195

²³¹ Es necesario subrayar que ambos autores proponen distintas vías para trascender y cuestionar la propia lengua. Para Gadamer la relación del hombre con el mundo se caracteriza, por oposición a la de todos los demás seres vivientes, por su libertad frente al entorno. Y porque la capacidad lingüística humana es libre es posible entender “la multiplicidad histórica con que se comporta el hablar humano con respecto al mundo uno:” Humboldt habla también de un “principio de libertad” individual, que permitiría modificar lo dicho en la propia lengua. Desde su punto de vista, hay una fuerza individual que se opone a la fuerza de la lengua: *en la manera como la lengua se modifica en cada individuo se pone de manifiesto, en dirección opuesta al poder de la lengua sobre él antes*

Por el mismo acto por el que el hombre hila desde su interior la lengua se hace él mismo hebra de aquella, y cada lengua traza en torno al pueblo al que pertenece un círculo del que no se puede salir si no es entrando al mismo tiempo en el círculo de otra. Por eso aprender una lengua extraña debería comportar la obtención de un nuevo punto de vista en la propia manera de entender el mundo, y lo hace de hecho en una cierta medida, desde el momento en que cada lengua contiene en sí la trama toda de los conceptos y representaciones de una porción de la humanidad. Y el que esto no se logre y advierta con toda nitidez se debe a que a toda lengua nueva se le suele superponer [*hinüberträgt*], en mayor o menor medida, la propia manera de ver el mundo e incluso de concebir el lenguaje.²³²

Desde el momento en que cada lengua contiene la trama de los conceptos y representaciones de una porción de la humanidad, el individuo, que no ha urdido esa trama, queda atrapado en ella, pues la realidad le viene dada en ella como un mundo ya formado. Y puesto que no es posible acceder al mundo de otra manera, la única opción para salir del propio círculo lingüístico, en las relaciones entre lenguas, es entrando a otro. El paso a otra trama de conceptos y representaciones, a una lengua extranjera, implica, *en cierta medida*, la obtención de otra visión del mundo, y, por lo tanto, representa *hasta cierto punto* un medio para cuestionar la propia. El acceso a otra lengua permite, por un lado, pensar lo

expuesto, el poder del hombre sobre la lengua.

²³² "Durch denselben Act, vermöge dessen er die Sprache aus sich herausspinnt, spinnt er sich in dieselbe ein, und jede zieht um das Volk, welchem sie angehört, einem Kreis, aus dem es nur insofern hinauszugehen möglich ist, als man zugleich in den Kreis einer andren hinübertritt. Die Erlernung einer fremden Sprache sollte daher die Gewinnung eines neuen Standpunkts in der bisherigen Weltansicht seyn und ist es in der That bis auf einen gewissen Grad, da jede Sprache das ganze Gewebe der Begriffe und die Vorstellungsweise eines Theils der Menschheit enthält. Nur weil man in eine fremde Sprache immer, mehr oder weniger, seine eigene Welt—, ja seine eigne Sprachansicht hinüberträgt, so wird dieser Erfolg nicht rein und vollständig empfunden." Humboldt, W., *Ueber die Verschiedenheit...*, op. cit. p. 434, trad. p. 83.

impensable en la propia, y por otro, conocer el mundo presentado en “una tonalidad” distinta de la propia.

Sólo en cierta medida, según Humboldt, es posible la obtención de otra visión del mundo y la crítica de la propia. Cuando Gadamer cita este mismo fragmento es para objetar las restricciones que la crítica enfrenta. “Lo que aquí aparece como restricción y deficiencia [...] representa en realidad la manera de realizarse la experiencia hermenéutica”²³³. Tomándolo de Nietzsche, Gadamer dice que sólo se puede entender lo que la tradición dice y quiere decir si esta habla a un medio conocido y familiar. Es decir, que sólo accedemos a lo desconocido a través de lo conocido. Tanto Humboldt como Gadamer afirman, entonces, que la superposición, el traslado o la integración de la propia lengua a la extranjera es algo que en todo momento ocurre cuando se intenta acceder a otra lengua. Nuestra sospecha es que la tesis de la superposición excluye la posibilidad de considerar el acceso a la lengua extranjera como tal, y con ello, limita la posibilidad de la crítica de lo propio por lo extranjero. En la teoría de la traducción de R. Pannwitz encontramos un excelente cuestionamiento a la tesis de la superposición. W. Benjamin en *La tarea del traductor* lo cita valorando su trabajo como “lo mejor que se ha escrito en Alemania sobre la teoría de la traducción”. Dice Pannwitz:

Nuestras versiones, incluso las mejores, parten de un principio falso, pues quieren convertir en alemán lo griego, indio o inglés en vez de dar forma griega, india o inglesa al alemán. Tienen un mayor respeto por los usos de su propia lengua que

²³³ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, op.cit, p. 529.

por el espíritu de la obra extranjera... El error fundamental del traductor es que se aferra al estado fortuito de su lengua, en vez de permitir que la extranjera lo sacuda con violencia. Además, cuando traduce de un idioma distinto del suyo está obligado sobre todo a remontarse a los últimos elementos del lenguaje, donde la palabra, la imagen y el sonido se confunden en una sola cosa; ha de ampliar y profundizar su idioma con el extranjero...²³⁴

Ciertamente, el intento de convertir lo extranjero en lo propio, en este caso lo griego, lo indio o inglés en alemán, indica un mayor respeto por lo propio, por lo conocido y familiar que por lo desconocido y ajeno. Detrás de la tesis de la superposición se oculta un cierto etnocentrismo. La propuesta de Pannwitz es digna de pensarse: en vez de querer darle la forma de lo propio a lo extranjero, permitir que suceda lo contrario, abriendo la posibilidad de dejar hablar a lo otro, para ampliar y profundizar, con ello, lo propio, y también para cuestionarlo, dejando que lo otro “nos sacuda con violencia”. Esto resulta especialmente importante si las lenguas son, como dice la hermenéutica, maneras de pensarse el hombre en el mundo, si son *la trama de los conceptos y representaciones de una porción de la humanidad*, y si una de las opciones para salir de esta trama es accediendo a otra.

²³⁴ Citado en Benjamin, W. “La tarea del traductor”, p. 87.

Intertexto VI

En el ensayo anterior decíamos que Gadamer heredó de Humboldt, en términos generales, una misma concepción general del lenguaje: la que lo considera el *medium* en el cual se manifiesta tanto el pensamiento humano como el mundo histórico, social y político en que habitamos²³⁵. Humboldt, por su parte, sostuvo una concepción del lenguaje similar a la de la filosofía antropológica de Vico, aunque, como anotamos en el intertexto anterior, los problemas en cada uno de los autores se plantean de manera singular y en contextos históricos y teóricos distintos.

Como vimos, Vico partió de una crítica al cartesianismo para elaborar una filosofía de la palabra que mostrara, frente a Descartes, que no puede haber ningún tipo de argumentación científica ni debate civil si se prescinde del lenguaje; como tampoco puede haber significación ni sentido sin procedimientos lingüísticos y, por lo tanto, que no hay pensamiento posible sin el medio en que éste se formula. Humboldt, por su parte, partió de una crítica al esquema epistemológico kantiano para mostrar que no puede haber pensamiento, ni mundo humano, sin lenguaje. Entre los románticos, Humboldt no fue el primero en proponer lo anterior. J. G. Hamann, antes que él, había cuestionado la pretendida “pureza” de la razón

²³⁵ Recordemos dos de los fragmentos citados en el ensayo anterior. Humboldt escribe: *Para poder recibir en sí el mundo de los objetos y elaborarlo, el hombre se rodea de un mundo de sonidos. [...] En lo esencial, incluso se podría decir que de una manera exclusiva, por cuanto sensación y acción dependen de la imágenes que el hombre se forma de las cosas, el hombre vive con los objetos de la manera en que el lenguaje se los presenta.*¹ Humboldt, [W. *Sobre la diversidad...* *op.cit.* pp. 82-83]. Gadamer, por su parte: El lenguaje no es sólo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan *mundo*. Para el hombre el mundo está ahí como mundo, en una forma bajo la cual

kantiana en los siguientes términos:

“La primera purificación de la filosofía consiste en el intento —en parte malentendido, en parte fracasado— de independizar la razón de toda tradición y creencia. La segunda es más trascendente y conduce a nada menos que la independencia de la experiencia y su inducción cotidiana. [...] El tercer purismo —tan excesivo como empírico— afecta al lenguaje, el único y primer órgano y criterio de la razón, sin otra acreditación que la tradición y el uso”²³⁶

La filosofía kantiana, de acuerdo con lo anterior, no había tomado en cuenta las condiciones histórico-lingüísticas de la existencia de la razón humana. Al dejar de lado estas condiciones, Kant había dejado de considerar tradiciones y creencias singulares; también había dejado de tomar en cuenta la “inducción cotidiana” de la experiencia, o su singularidad²³⁷; y por último había dejado de tomar en consideración al lenguaje, “órgano y criterio” de la razón, que, como para Vico, se acredita por la tradición y el uso.

Cuando Humboldt formuló su crítica a Kant, heredó de Hamann la metáfora del órgano para hablar del lenguaje, así por ejemplo, en un fragmento escribe que “el lenguaje es el órgano que forma la idea.”²³⁸. Y heredó también la indicación de

no tiene existencia para ningún otro ser vivo puesto en él. Y esta existencia está constituida lingüísticamente. [H. G. Gadamer, *op. cit.*, p. 531].

²³⁶ Hamann, J.G. “*Metakritik über den Purismus de Vernunft*”, citado en Lafont, C., *op.cit.*, p. 25.

²³⁷ En el libro *El mago del norte*, I. Berlin propone que el núcleo del pensamiento de Hamann, y su principal crítica al pensamiento ilustrado radica precisamente en la importancia de considerar la singularidad de la experiencia. La propia crítica de Berlin a la racionalidad moderna, anota H. Hardy, “consiste en señalar cómo bajo las construcciones generales aparece, de modo incesante, la exigencia de lo particular.” *Cfr.* Berlin, Isaiah, *El mago del norte. J.G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 76-77.

²³⁸ Humboldt, W., *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*. Anthropos, Barcelona, 1990, p.74. Como

Herder de que Kant había dejado fuera de consideración el lenguaje al describir la experiencia humana. Humboldt propuso, como vimos en el ensayo anterior, que la experiencia no está fuera del lenguaje: “el hombre vive con los objetos de la manera en que el lenguaje se los ofrece”. Uno de los fragmentos más importantes en que discute con Kant a propósito de las relaciones entre el lenguaje, el pensamiento y el mundo es el siguiente:

La actividad subjetiva forma²³⁹ en el pensamiento un objeto. Pues ninguna clase de representación puede concebirse como mera contemplación receptiva de un objeto que existe previamente. La actividad de los sentidos ha de unirse con la acción interna del espíritu en una síntesis, y de esta unión se desprende la representación, la cual se opone entonces a la fuerza subjetiva como objeto, y retorna a ella bajo esta nueva percepción. Mas para ello es indispensable el lenguaje. Pues al abrirse paso en él el empeño espiritual a través de los labios, su producto retorna luego al propio oído. De este modo la representación se traduce en objetividad genuina, sin por eso desprenderse de la subjetividad. Sólo el lenguaje puede hacer esto. Y sin

bien señala D. di Cesare²³⁸, esta metáfora había sido ya empleada por Platón en el *Cratilo* para refutar la tesis convencionalista de Hermógenes. Aquí, Platón había mostrado que el nombre no es un signo convencional, sino más bien el “órgano discernidor de la esencia” [338c]. Desde su punto de vista, sin embargo, la metáfora romántica remite al concepto kantiano de órgano, entendido como parte de un organismo viviente que produce otras partes y es, a su vez, producida por ellas. El traslado del vocabulario conceptual de la biología al ámbito de la teoría lingüística, como toda metaforización, produce ambigüedades, que tienen consecuencias teóricas fuertes. Una de ellas es la confusión de la noción de temporalidad con la de ontogénesis. Humboldt supuso que cada lengua es como un organismo viviente que se desarrolla por sí mismo y que llega a un grado determinado de madurez, siempre y cuando las circunstancias externas –que en el caso de los idiomas serían las circunstancias históricas nacionales- le sean favorables. Esto le sirvió para hablar de un desarrollo de las lenguas que él describió como “natural”, y que no es mera transformación, sino cambio hacia la perfección, lo cual le permitió decir que, si se comparan las distintas lenguas nacionales en un corte sincrónico, se encontraría que hay lenguas más desarrolladas, y esto quiere decir, más perfectas, que otras. Si, como propuso Vico, todo lenguaje es metafórico, es necesario observar que las metáforas son, en efecto, productoras de significados. En nuestro ejemplo, el desarrollo de las lenguas, al contrario de lo que quiso proponer Humboldt, lejos de ser “natural”, es la consecuencia de una operación lingüística.

²³⁹ El subrayado es nuestro. Aquí “forma” aparece como traducción de “bildet”.

esta permanente conversión en objetividad que retorna al sujeto, callada pero siempre presupuesta ahí donde el lenguaje entra en acción, no sería posible formar conceptos ni por lo tanto pensar realmente. De manera que, aun al margen de la comunicación de hombre a hombre, el hablar es condición necesaria del pensar del individuo incluso en apartada soledad.²⁴⁰

La crítica de Humboldt al esquema kantiano, es, en este fragmento, limitada, pero no por ello deja de tener consecuencias importantes. Es limitada porque cuando habla de una síntesis entre “la actividad de los sentidos” y la “acción interna del espíritu”, es decir, entre la sensibilidad y el entendimiento, no hace más que confirmar dicho esquema²⁴¹. Sin embargo hay aquí un movimiento importante: Humboldt introduce el lenguaje dentro de este esquema. Y el lenguaje para Humboldt no es simplemente un objeto que medie entre el entendimiento y la sensibilidad, sino que aparece como constitutivo de ambos. Constitutivo del entendimiento, porque sólo en el acto de articulación lingüística se sintetiza su unidad. Veamos cómo ocurre esto: para que la *representación subjetiva* se convierta en *concepto*, es necesario que se objective, lo cual sólo es posible mediante el lenguaje. La unificación de los rasgos que constituyen la

²⁴⁰ Humboldt, W. *Op. cit* pp. 76-77. Este fragmento se volverá a discutir en el siguiente ensayo. Ahí se encuentra también el texto original en alemán. *Vid. Infra*. P. 147

²⁴¹ Que desde una lectura derridiana pertenece, de parte a parte, a una tradición metafísica. Una tradición, la nuestra, que es muy difícil poner en cuestión. Hablando del concepto de signo, dice Derrida que “de este concepto, como de cualquier otro, no puede hacerse un uso absolutamente nuevo y absolutamente convencional”. No se puede hacer un uso absolutamente nuevo porque se correría el riesgo de la incomprensión. Y Derrida sigue diciendo que “Se está obligado a asumir por lo menos una parte de las implicaciones que están inscritas en su sistema”. En este caso, la confirmación de la dicotomía conceptual entendimiento/sensibilidad, que remite a la dicotomía inteligible/sensible, tan antigua como la historia del pensamiento occidental. [Cfr. Derrida, Jacques, “Semiología y gramatología” en *Posiciones. Entrevistas con Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine y Guy Scarpetta*, Pre-textos, Valencia, 1977.

representación se realiza a través del sonido: la representación adquiere existencia sólo en la forma sensible de la palabra que es fijada. Esa fijación no es la pura y simple exteriorización de una representación ya dada. Más bien, sucede en el mismo acto sintético.²⁴² Es sólo mediante el sonido como la representación, al determinarse, se separa de la actividad interior que la produce, y retorna a ella, traduciéndose en objetividad genuina²⁴³. El doble carácter del lenguaje, tanto sensible como inteligible, impide la separación radical entre un ámbito y otro de la experiencia. Si atendemos, entonces, al fragmento anterior parece que Humboldt sólo pone el esquema kantiano en cuestión en la medida en que sostiene que el lenguaje es un elemento imprescindible de la experiencia humana. Esto se discutirá en el siguiente ensayo. Por lo pronto habría que anotar que este cuestionamiento tiene consecuencias muy importantes. Cuando Humboldt dice que el lenguaje es indispensable tanto para la formación de conceptos como para la constitución de objetos de la experiencia, introduce en el esquema individual de conocimiento (“aun al margen de la comunicación de hombre a hombre”) el lenguaje. Y puesto que el lenguaje sólo se manifiesta en lenguas singulares, históricas, que nos hablan de las tradiciones de los pueblos, como vimos en el ensayo anterior, no puede hablarse ya de una razón “pura”, independiente de las tradiciones y creencias de un pueblo, es decir, del sentido tal como lo definimos para hablar de la filosofía de Vico, e independiente de la significación.

²⁴² Cfr. Di Cesare, D. *Op. cit* P. 39

²⁴³ Lo cual implica asumir otro supuesto metafísico: el fonocentrismo. ¿por qué es precisamente el sonido el elemento que determina y objetiva la representación? Porque, siguiendo a la tradición, Humboldt cree que hay una adecuación entre el pensamiento y la voz, “el sentido y el sonido”, o, en sus términos, entre el sonido y las operaciones del

Ahora bien, la significación en Vico era, como vimos en el Intertexto V, el resultado de la actividad del ingenio, la fantasía y la memoria, por un lado, y de la metafóricidad del lenguaje, por otro. En Humboldt la significación se explica desde el intento de hacer una ciencia del lenguaje y por lo tanto de una manera diferente. Se trata de la relación entre una palabra y un concepto: “Llamamos palabra al signo que corresponde a un concepto. La sílaba muestra una unidad sonora; sólo se convierte en palabra cuando obtiene una significatividad propia...”²⁴⁴ Y se trata también de la operación que representa “por medio de impresiones auditivas tanto los objetos externos que afectan a la totalidad de los sentidos como los movimientos interiores del ánimo”²⁴⁵, pero esta operación es, para Humboldt difícil de explicar: “Que hay relación entre el sonido y su significado parece cierto; pero la naturaleza de esta relación rara vez se deja aprehender por completo; muchas veces sólo se la intuye, y con mayor frecuencia aún es imposible de adivinar”²⁴⁶. Pese a esta dificultad, Humboldt muestra que hay un triple fundamento de la

espíritu [*“der Angemessenheit des Lautes zu den operationen des Geistes”*].

²⁴⁴ *“Unter Wörtern versteht man die Zeichen der einzelnen Begriffe. Die Sylbe bildet eine Einheit des Lautes; sie wird aber erst zum Worte, wenn sie für sich Bedeutsamkeit erhält...”* Humboldt, W. *Ueber die Verschiedenheit...*, op. cit., p. 448, trad.. 98. La palabra, para Humboldt, es la unidad mínima de significación o, en sus términos el objeto al cual, en el lenguaje, le corresponde la condición de individuo. Si bien, para Humboldt, el habla o discurso [*Rede*] discurre en una continuidad sin cesuras, y además “no es el habla la que se compone de palabras que la preceden, sino que son, a la inversa, las palabras las que nacen del conjunto del discurso”, éstas, las palabras, son “el límite hasta el cual la lengua ejerce su labor conformadora”. Son, para Humboldt, el producto más acabado de la lengua.

²⁴⁵ *“Die äusseren, zu allen Sinnen zugleich sprechenden Gegenstände und die innren Bewegungen des Gemüths bloss durch Eindrücke auf das Ohr darzustellen...”* Humboldt, W. *Ueber die Verschiedenheit...*, op. cit., p. 452, trad. p. 102.

²⁴⁶ *“Das Zusammenhang zwischen dem Laute und dessen Bedeutung vorhanden ist, scheint gewiss; die Beschaffenheit dieses zusammenhanges aber lässt sich selten vollständig angeben, oft nur ahnden und noch viel öfter gar nicht erraten”*. *Ibid.* p.452, trad.

conexión de las palabras simples con ciertos conceptos (aunque le parezca que esto no agota la cuestión de la significación). Hay entonces tres tipos de designación de conceptos.

El primero es directamente imitativo: “un objeto que es en sí mismo sonoro produce sonidos que la palabra imita, en la limitada medida en que los sonidos articulados pueden imitar los inarticulados”²⁴⁷. Se trata de las onomatopeyas. Para Humboldt, esta forma de designación se asemeja a la pintura: “del mismo modo que un cuadro muestra la manera como un objeto se ofrece a la vista, aquí la lengua muestra la manera como el mismo se ofrece al oído.”²⁴⁸

El segundo modo de designación es “la designación que imita, pero no directamente, sino a través de una tercera cualidad, común al sonido y al objeto”²⁴⁹. A esta designación, dice Humboldt, cabría darle el nombre de simbólica (aunque el concepto de símbolo posea un alcance mucho mayor) y se caracteriza “porque selecciona para el objeto sonidos que, bien en sí mismos, bien en comparación con otros, despiertan en el oído una impresión análoga a la que el objeto despierta en el alma”²⁵⁰. Por ejemplo, dice Humboldt, en alemán *stehen* [«estar de pie»], *stätig* [«constante»], *starr* [«rígido»], dan una cierta impresión de

p. 102.

²⁴⁷ “Die unmittelbar nachahmende, wo der Ton, welchen ein tönender Gegenstand hervorbringt, in dem Worte so weit nachgebildet wird, als articulirte Laute unarticulirte wiederzugeben im Stande sind.” *Idem*.

²⁴⁸ “... so wie das Bild die Art darstellt, wie der Gegenstand dem Auge erscheint, zeichnet die Sprache die, wie er vom Ohre vernommen wird.” *Idem*.

²⁴⁹ “Die nicht unmittelbar, sondern in einer dritten, dem Laute und dem Gegenstande gemeinschaftlichen Beschaffenheit nachahmende Bezeichnung.” *Ibid.* pp. 452-453, trad.

p. 103.

²⁵⁰ “Sie wählt für die zu bezeichnenden Gegenstände Laute aus, welche theils an sich, theils in Vergleichung mit andren für das Ohr einen dem des Gegenstandes auf die Seele ähnlichen Eindruck hervorbringen”. *Idem*.

firmeza o fijeza. Humboldt dice que esta modalidad de designación descansa en una cierta capacidad de significación propia de cada letra, y de especies enteras de ellas, y que seguramente ejerció una fuerte influencia sobre la designación primera de las palabras. Desde su punto de vista, si esto es cierto, esta forma de designación tendría como consecuencia una cierta afinidad entre todas las lenguas humanas, ya que las impresiones de los objetos deberían hallarse en todas partes más o menos en la misma relación con los mismos sonidos. Sin embargo, Humboldt propone servirse de esta hipótesis sólo como una “duda que no sería sensato ignorar” y como una restricción a la derivación histórica, pero no como un principio constitutivo de la significación en las lenguas, ya que, incluso dejando de lado otras cuestiones, “resulta siempre demasiado incierto cuál fue el sonido originario y el significado primitivo de una palabra.” Por otra parte, para Humboldt hablar de una “designación primera” de las palabras nos remitiría a un momento de invención primera del lenguaje: un estado que, a su entender, no conocemos, y que tan sólo presuponemos como hipótesis necesaria.

Finalmente, el tercer modo de designación es “por similitud fonética según la afinidad de los conceptos que se designan”²⁵¹. A este modo de designación Humboldt le llama analógico. “Palabras cuyos significados son cercanos obtienen también sonidos análogos”. Es decir que se trata de un sistema analógico en dos niveles: el nivel de los conceptos y el nivel de los sonidos. Esta es, para Humboldt, la forma “mas fecunda de todas, la que con más claridad y nitidez representa el nexo de los productos intelectuales con un nexo análogo en la

²⁵¹ *“Die Bezeichnung durch Lautähnlichkeit nach der Verwandtschaft der zu bezeichnenden*

lengua.

Es importante subrayar que acompaña a esta taxonomía de los modos de la significación un gesto sistemático. En este sentido los textos de Humboldt compartirían con la lingüística comparada de su época el interés por crear una ciencia del lenguaje: delimitar un objeto de análisis, definir sus conceptos metodológicos, y las leyes que rigen las relaciones entre los elementos fundamentales del sistema²⁵². Sin embargo, se trata de un gesto cuya problematicidad no se oculta en los propios textos de Humboldt. Esto puede observarse en comentarios como el que encontramos antes de la taxonomía de la significación: “Que hay relación entre el sonido y su significado parece cierto; pero la naturaleza de esta relación *rara vez se deja aprehender por completo*; muchas veces *sólo se la intuye*, y con mayor frecuencia aún es *imposible de adivinar*”²⁵³. Comentarios que parecen hechos al margen, pero que nos hablan de la problemática que implica la reflexión del lenguaje sobre sí mismo: ni el objeto, ni las relaciones entre los conceptos metodológicos pueden ser definidos inequívocamente, y esto conduce a momentos aporéticos. El ensayo siguiente intenta mostrar uno de estos momentos en la obra de Humboldt, que afecta precisamente al intento de definición del objeto de la reflexión sobre la palabra. Si en Vico hay una concepción del lenguaje que conduce toda su reflexión, la *poiesis*,

Begriffe.” *Ibid.* p. 454, trad. p. 104.

²⁵² En este sentido, no es del todo adecuada la interpretación de di Cesare de la concepción humboldtiana del estudio del lenguaje como una *hermenéutica del lenguaje* que se aparta *radicalmente* del comparatismo, auspiciado por F. Schlegel y sancionado por las obras de Bopp, de A.W. Schlegel y Grimm, aunque el motivo hermenéutico sí aparezca de manera fuerte en los textos de Humboldt. Cfr. diCesare, D, op. cit. p. 5.

²⁵³ *Vid. Supra.* n. 245.

en Humboldt también la hay. Se trata de la *génesis* lingüística.

Génesis del lenguaje en Humboldt

El lenguaje, considerado en su verdadera esencia [*Wesen*], es algo efímero siempre y en cada momento. Incluso su retención en la escritura no pasa de ser una conservación incompleta, momificada, necesitada de que en la lectura vuelva a hacerse sensible su dicción viva. El lenguaje mismo no es una obra acabada [*Werke*] (*érgon*) sino una actividad (*enérgeia*). Por eso su verdadera definición no puede ser sino genética [*genetische*]. Pues él es siempre el reiterado trabajo del espíritu de hacer posible que el sonido articulado se convierta en expresión del pensamiento.²⁵⁴

Este es probablemente uno de los fragmentos más conocidos de la obra capital de Humboldt *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, también conocida como la *Introducción al Kawi*. Es, dice Donatella di Cesare parafraseando a Heidegger, un “ejemplo espectacular de esas proposiciones humboldtianas que se citan con frecuencia pero que pocas veces son pensadas.”²⁵⁵ Y es además, como advierte la misma autora, el único intento que encontraremos en Humboldt de dar una definición precisa que permita determinar la esencia del lenguaje, que para él sólo se puede aprehender por medio de metáforas, como “energeia”, o “trabajo del

²⁵⁴ “Die Sprache, in ihrem wirklichen Wesen aufgefasst, ist etwas beständig und in jedem Augenblicke Vorübergehendes. Selbst ihre Erhaltung durch die Schrift ist immer nur eine unvollständige, mumienartige Aufbewahrung, die es doch erst wieder bedarf, dass man dabei den lebendigen Vortrag zu versinnlichen sucht. Sie selbst ist kein Werk (Ergon), sondern eine Thätigkeit (Energeia). Ihre wahre Definition kann daher nur eine genetische seyn. Sie ist nemlich die sich ewig wiederholende Arbeit des Geistes, den articulirten Laut zum Ausdruck des Gedanken fähig zu machen.” Humboldt, W. *Ueber die Verschiedenheiten...* op. cit. p. 418, trad. p. 65. Es necesario recordar que en alemán el término *Sprache* significa tanto lenguaje como lengua e incluso idioma.

espíritu”. Desde su punto de vista, no es casual que esta frase se haya conservado como la definición por excelencia de un modo radicalmente nuevo de concebir la lengua, al que se prefiere retener en unas pocas palabras antes que discutirlo y desarrollarlo abiertamente. Es preciso, pues, discutir este fragmento; y, a partir de esta discusión es necesario decidir si la reflexión humboldtiana sobre el lenguaje es, en efecto, “un modo *radicalmente* nuevo de concebir la lengua”, o si hay ciertos temas y problemas sobre los cuales ya se había reflexionado. Pensemos por ejemplo en los textos de Giambattista Vico que se han revisado en los ensayos anteriores.

Heidegger, respecto a esta cita, sostiene que cuando Humboldt determina la esencia del habla como *enérgeia* la entiende en el sentido de la Monadología de Leibniz, es decir como *actividad del sujeto*, de un modo enteramente extraño al griego²⁵⁶. Lo que le interesa al filósofo subrayar con esto es que la investigación sobre el habla de Humboldt tiene una orientación antropológica, que corresponde a la metafísica de su tiempo. “El camino al habla de Humboldt se orienta hacia el hombre, lleva a través del habla hacia otra cosa: dar la fundamentación y representación del desarrollo espiritual de la especie humana.”²⁵⁷ Frente a esta interpretación²⁵⁸, di Cesare opina que, puesto que Humboldt se sirve del término

²⁵⁵ D. di Cesare, *Wilhelm von Humboldt... op. cit.* p. 91

²⁵⁶ M. Heidegger, “*El camino...*” *op. cit.* p. 185. El subrayado es nuestro.

²⁵⁷ *Idem.*

²⁵⁸ La crítica de di Césare a Heidegger se refiere a “la tendencia a interpretar el pensamiento humboldtiano a partir de esta fórmula, otorgándole un papel central y hasta cierto punto excluyente, perdiendo así de vista su valor en el contexto global de dicho pensamiento” *Ibid.*, p. 90- 91. Sin embargo, la autora no discute la crítica central de Heidegger a Humboldt: que su investigación sobre el lenguaje es antropocéntrica. Analizaremos dicha crítica más adelante.

aristotélico de *enérgeia*, es oportuno interpretarlo desde el complejo conceptual del cual procede²⁵⁹. Así, habría que tomar en cuenta que este término, así como el de *dúnamis*, relacionado con él, proceden de la teoría aristotélica del movimiento. Aquí “la *enérgeia* posee un significado cinético: indica ante todo el proceso de realización por el que se pasa de la posibilidad a la realidad. Pero a diferencia de cualquier otro movimiento, la *enérgeia* más que el proceso, representa una fase del mismo, y en ese sentido ya es realidad, actualización de una posibilidad del ente que se despliega.”²⁶⁰ La autora observa además que esta actualización es la que se da en un proceso siempre inacabado, pues la *enérgeia* se distingue de la *entelécheia* en que, aunque persiga un *telos*, no se agota, como la *entelécheia*, en él. Que el proceso de actualización del pensar en la lengua sea continuo y nunca terminado se manifiesta también en la distinción entre *érgon* (la obra acabada) y *enérgeia* (el obrar). Nos recuerda di Cesare que esta distinción aparece en Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, y que aquí Aristóteles distingue entre dos clases de actividad: la que tiene su fin en una obra externa, en la cual alcanza su cumplimiento, y la que tiene su fin en sí misma, de modo que, aunque dé lugar a obras externas, no se disuelve en ellas ni posee un término final. Sólo a la

²⁵⁹ Pueden hacerse, sin embargo, dos objeciones a esta interpretación. La primera es que los términos *ergon* y *enérgeia* no fueron empleados en la antigüedad clásica, como es de suponerse, únicamente por Aristóteles. Sería un trabajo interesante ver cómo aparecen en la retórica y en la sofística griegas, aunque esto rebasa los límites de esta investigación. La segunda objeción es que, si tomamos en cuenta lo que Heidegger dice y debemos entender la *enérgeia* como actividad de un sujeto (moderno) la interpretación desde Aristóteles deja fuera todo lo que implica hablar de un sujeto en este sentido. Esta interpretación heideggeriana se discutirá más adelante.

²⁶⁰ D. di Cesare, *op. cit.*, p. 91

segunda clase de actividad le conviene el nombre de *enérgeia*.²⁶¹ Por lo tanto, para di Césaire la definición humboldtiana de la lengua como *enérgeia* implica entenderla siempre como actividad, como actualización, y como momento de un proceso de generación sin término. Por eso leíamos en el epígrafe que la verdadera definición del lenguaje sólo puede ser genética. Y aquí hace falta explicar qué debemos entender por génesis del lenguaje.

La génesis lingüística

La noción de génesis apareció como antagónica a la noción de estructura, tanto en el discurso lingüístico —en el cual se asociaba la noción de génesis al aspecto diacrónico de la lengua y la de estructura al sincrónico— como en otros discursos de las ciencias humanas, como la psicología, la filosofía, y la fenomenología. Estas dos nociones, sin embargo, en un importante debate interdisciplinario de la segunda mitad del siglo XX, se presentaron en una relación tan íntima que resultaba imposible postularlas como independientes. En las conclusiones de aquel debate, Maurice de Gandillac²⁶² estudió la problemática que surge de la relación entre génesis y estructura mediante un cuidadoso análisis etimológico de ambos términos. He aquí su planteamiento: contrariamente a lo que a veces se supone, génesis no es la transcripción del griego *genesis* de *genesthai* (devenir), sino del griego *genesis* de *gennaō* (engendrar). Como categorías de la física aristotélica no puede decirse que ninguno de los dos términos -*genesis* ni *genesis*- se refiera a una producción *ex-nihilo*: *genesis* designa el mayor cambio

²⁶¹ *Ibid.* p.92

posible al interior de una realidad estructural; y *genesis*, el engendramiento biológico. Al contrario, en la interpretación cristiana de la Biblia, la palabra Génesis se remite a una creación propiamente dicha, un surgimiento *ex-nihilo*, y este es el sentido que habitualmente sugiere el término, no sin implicar también cierta desconfianza respecto del surgimiento puro, irracional, de la generación más o menos espontánea. Frente a tal desconfianza encontraba Gandillac, en la historia, un esfuerzo constantemente renovado de precaverse contra esa tendencia mágica, y ello por dos vías: bien pretendiendo reducir toda génesis a una acumulación de elementos ya dados, o bien acentuando la ley misma de la construcción. Este último término –el de construcción- nos lleva ya al término de *estructura*, que en un comienzo se refirió, en francés, únicamente a la manera en que está construido un edificio. Por extensión, en el siglo XVIII podía designar el mundo considerado como un gran edificio. Un sentido derivado es la acción de construir: como la palabra estructura designó la cosa construida, puede designar también el esfuerzo de construcción. Actualmente, señalaba Gandillac, la palabra estructura es difícil de separar de un cierto número de “términos vecinos”, que han adquirido históricamente alguno de los sentidos que hoy se asignan a dicho término, y que él clasifica en tres grupos distribuidos en torno a tres grandes temas: la idea de *coherencia*, la idea de *figura* y la de *visión*. La primera, a la que se agrega la idea de equilibración, es señalada por las palabras griegas *sístasis* y *sistema*, que quieren decir constitución, conjunto organizado. La segunda idea, de *figura*, se refiere a la conservación de una estructura a través de los cambios de

²⁶² Cfr. *Las nociones de estructura y génesis*, Tomo IV, pp. 107ss.

extensión y de volumen, de materia, de color, lo cual implica la homogeneidad entre el macrocosmo y el microcosmo, como en la imagen platónica. Las palabras que remiten a esta homogeneidad de figura son *morfo, forma, esquema, tipos*. La tercera idea, de *visión*, expresada como visión global en términos como *eidos* o *idea*, provenientes de la raíz indoeuropea que se encuentra en el sánscrito *veda* en el griego *oida*, en el latín *video*, remite a un “saber” que es “visión”. Por ejemplo, cuando se dice que se querría “hacerse una idea “ de tal o cual cosa, se sugiere que se querría tener de ella una representación visual. Estos tres temas se encuentran más o menos mezclados, con predominio de uno u otro, en el interior de toda consideración estructural. Después de este análisis, Gandillac señala que no existe ni estructuración pura, independiente de toda génesis, ni génesis pura, independiente de toda estructuración.

Esta manera de concebir la relación entre dichas nociones resulta adecuada para interpretar la noción de génesis en la teoría humboldtiana, en relación con la de estructura, o en su caso, uno de sus “términos vecinos”: el de forma de la lengua. De hecho, el fragmento que estamos interpretando se sitúa en la sección del libro titulada “Forma de las lenguas” [*Form der Sprachen*]. La noción humboldtiana de génesis se parece a la aristotélica en el sentido en que no se trata de una génesis *ex-nihilo*, pues la génesis lingüística para él siempre se da a partir de una materia previa. Humboldt explica esto diciendo que, cuando estudiamos el lenguaje, nos encontramos siempre situados en medio de la

historia²⁶³ y que, por ello, ninguna de las lenguas conocidas podría reclamar para sí el título de originaria. A lo cual agrega que:

puesto que toda lengua recibe de las generaciones anteriores una materia de tiempos que no podemos vislumbrar, la actividad del espíritu que, según veíamos, genera desde sí la expresión de las ideas, está referida en todo momento al mismo tiempo a algo ya dado, de suerte que no es actividad puramente creativa, sino transformadora de lo ya existente.²⁶⁴

Así, la actividad del espíritu que genera la lengua no es, a decir de Humboldt, únicamente creativa, sino transformadora de la materia heredada, que es la forma de la lengua y a la vez es la tradición, tanto las maneras de decir como lo que se ha dicho en una lengua. Al respecto Humboldt escribe que:

Hay que distinguir entre lo que se dice en cada caso y la lengua, entendida ésta como la masa de lo producido por el hablar. [...] Una lengua, tomada en su conjunto, contiene todo cuanto ella misma ha puesto en sonidos. Pero del mismo modo que la materia del pensar y la inmensidad de sus posibles combinaciones son inagotables, tampoco es posible abarcar el conjunto de lo que puede ser designado y conectado en la lengua. De aquí que la lengua conste no sólo de los elementos ya formados, sino también, y muy principalmente, de métodos de proseguir el trabajo del espíritu, al cual la lengua le señala cauce y forma. Es cierto que los elementos ya formados constituyen una especie de masa inerte, pero ésta porta en sí el germen de una determinabilidad sin fin.²⁶⁵

²⁶³ Humboldt, W. *Ueber die Verschiedenheiten...* op. cit. p. 419, trad. p. 66p.

²⁶⁴ "Da jede [Sprache] schon einen Stoff von früheren Geschlechtern aus uns unbekannter Vorzeit empfangen hat, so ist die, nach der obigen Erklärung, den Gedankenausdruck hervorbringende geistige Thätigkeit immer zugleich auf etwas schon Gegebenes gerichtet, nicht rein erzeugend, sondern umgestaltend." Idem.

²⁶⁵ "Von dem jedesmal Gesprochenen ist die Sprache, als die Masse seiner Erzeugnisse, verschieden [...] Eine Sprache in ihrem ganzen Umfange enthält alles durch sie in Laute Verwandelte. Wie aber der Stoff des Denkens und die Unendlichkeit der Verbindungen

De tal manera que la materia se define como el conjunto de los elementos ya formados y además como los métodos para proseguir el trabajo de formación, es decir, la materia implica la forma. Esta materia es la que heredan todos los hablantes de una lengua específica: “la materia heredada [escribe] no sólo es la misma, sino que, siendo su origen también común, se encuentra en estrecha afinidad con la orientación y dirección del espíritu.”²⁶⁶ ¿A qué se refiere con orientación del espíritu? De acuerdo con Humboldt, cada lengua o idioma, en un momento histórico concreto, aparece como una manifestación de la fuerza del espíritu humano, y por lo tanto como una vía en la cual el individuo es forzado a permanecer, que se distingue de las otras vías representadas por los otros idiomas. La tarea que se ha propuesto Humboldt en su investigación es estudiar estas distintas vías o diversos caminos [Wege], por los que avanza hacia la perfección la empresa de la generación del lenguaje por la humanidad —en otros términos, cómo lo ya dicho indica una vía, o una ruta posible del desarrollo del decir—, pues aquí se hallan tanto la causa de la diversidad de la estructura de las lenguas como su influencia sobre la evolución del espíritu, es decir, la posibilidad de la historia humana, tal como él la entiende. Si regresamos al epígrafe podemos ver que él define el lenguaje como *el reiterado trabajo del espíritu de hacer posible*

desselben niemals erschöpft werden, so kann dies ebensowenig mit der Menge des zu Bezeichnenden und zu Verknüpfenden in der Sprache der Fall seyn.. Die Sprache besteht daher, neben den schon geformten Elementen, ganz vorzüglich auch aus Methoden, die Arbeit des Geistes, welcher sie die Bahn und die Form vorzeichnet, weiter fortzusetzen. Die einmal fest geformten Elemente bilden zwar eine gewissermassen todte Masse, diese Masse trägt aber den lebendigen Keim nie endender Bestimmbarkeit in sich.” Ibid., p. 436, trad. p. 85.

²⁶⁶ *Idem.*

que el sonido articulado se convierta en expresión del pensamiento. El efecto de este trabajo, dice, es constante y homogéneo, y más adelante agrega que “ese elemento constante y homogéneo que subyace a este trabajo del espíritu, por el cual el sonido articulado es elevado a expresión de ideas, aprehendido de la forma más cabal posible en su interna trabazón, y expuesto como sistema, eso es lo que constituye la forma de la lengua. Sin embargo, inmediatamente nos advierte que esta definición de la forma de la lengua es una abstracción construida por la ciencia, pues de hecho ella [la forma] “es más bien el impulso, por entero individual, en virtud del cual una nación da vigencia en el lenguaje a ideas y sensaciones”. A lo cual agrega que “sólo porque nunca nos es dado percibir este impulso en su totalidad, nos vemos obligados a reunir la homogeneidad de sus efectos en un concepto general inerte, mas, en sí mismo, este impulso es uno y vivo”²⁶⁷. Así, la orientación o la dirección del espíritu está determinada por la forma de la lengua, entendida no esencialmente, sino metafóricamente, como “impulso”, “dirección”, “cauce”, etc. De acuerdo con todo esto la génesis, o la aparición de lo nuevo en una lengua es, a la vez, siempre repetición, es, como leíamos, el proceso repetido o reiniciado de trabajo del espíritu, con una dirección específica, sobre una materia acústica previamente formada, reelaborándola como expresión del pensamiento. Falta, sin embargo, investigar a qué se refiere Humboldt cuando habla de “trabajo del espíritu”, lo que nos acercará también a pensar en una nueva condición de lo humano.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 419, trad. p. 66. Esta definición de la forma de la lengua se discute más extensamente en el ensayo “El lenguaje y el mundo. La lectura gadameriana de la filosofía del lenguaje de Humboldt”.

La representación del lenguaje como “trabajo del espíritu”

De acuerdo con Heidegger²⁶⁸, la representación humboldtiana del habla como “trabajo del espíritu” es la culminación de una contemplación del habla iniciada en la antigüedad griega, que representa el habla desde el hablar, bajo el aspecto de sonidos articulados, portadores de significación; y que determina el hablar como un género de la actividad humana. Para Humboldt en particular, este género de la actividad, entre otros, está referido a la actividad del espíritu. Al respecto dice Heidegger que “Humboldt representa el habla como una particular ‘labor del espíritu’, [y que] guiado por esa visión, sigue tras de aquello como lo cual se muestra el habla, es decir, lo que es. Esto, lo que algo es, se denomina esencia.”²⁶⁹ Con todo, advierte Heidegger, el espíritu vive, también en el sentido de Humboldt, en otras actividades y logros. En efecto, Humboldt escribe que el lenguaje es “la forma en que más principalmente se manifiesta la capacidad de la fuerza del espíritu humano²⁷⁰”, y que dicha fuerza es también la causa de “todo lo que está vivo en la naturaleza, tanto espiritual como corporal”²⁷¹. Así, dice Heidegger, si el habla se considera sólo como una de las actividades del espíritu, no se hace la experiencia del habla desde lo que le es propio —el hablar mismo— sino que se la remite a otra cosa, al espíritu. Esta otra cosa a la que se remite el habla, dice Heidegger, es demasiado significativa como para que nos esté

²⁶⁸ Cfr. M. Heidegger, op. cit., pp. 220-225.

²⁶⁹ M. Heidegger, op. cit., p.183

²⁷⁰ “*Dieselbe Ansicht ist nun natürlich gleich anwendbar auf die Hauptwirksamkeiten der menschlichen Geisteskraft. Namentlich [...] auf die Sprache*”. Humboldt, W. *Ueber die Verschiedenheiten...* op. cit. p. 389, trad. pp.30-31.

permitido omitirla en una reflexión acerca del habla. Por lo cual se pregunta ¿qué actividad tiene en vista Humboldt cuando concibe el habla como labor del espíritu? Heidegger se sirve de dos fragmentos del texto de Humboldt para responder a esta pregunta. En el primero de ellos, Humboldt dice que el origen del lenguaje “está estrechamente entretelado en *la actividad interna del espíritu*”²⁷²; Heidegger se pregunta entonces ¿qué es hablar en tanto que expresión del pensamiento, cuando lo pensamos a partir de su procedencia desde la actividad interna del espíritu? Para responder a esta pregunta recurre al segundo fragmento, que dice que “el habla no es un mero medio de intercambio para la comprensión recíproca, sino un verdadero *mundo* que el *espíritu* debe poner entre sí y los *objetos* a través de la labor interna de su fuerza”²⁷³ Heidegger aquí observa que:

De acuerdo con el idealismo moderno, la labor del espíritu es poner (*setzen*). Dado que se concibe el espíritu como sujeto, y es representado así en el esquema sujeto-objeto, el “poner” (tesis) debe ser la síntesis entre el sujeto y sus objetos. Lo que está “puesto” así da una visión de los objetos en su totalidad. Lo que produce la fuerza del sujeto, lo que “pone” entre sí y los objetos merced a la labor, lo denomina Humboldt un “mundo” En semejante “visión del mundo” una humanidad particular alcanza su propia expresión.²⁷⁴

Humboldt contempla el habla como mundo y visión del mundo, dice Heidegger, porque su camino al habla no está determinado desde el habla en cuanto tal, sino “desde el intento de representar históricamente el todo del desarrollo histórico-

²⁷¹ *Ibid.*, p. 388, trad. p. 30.

²⁷² M. Heidegger, op. cit., p. 223.

²⁷³ *Idem.* Las cursivas son de Heidegger.

²⁷⁴ *Ibid.*, pp. 223-224.

espiritual del hombre en su totalidad a la vez que en su individualidad concreta.”²⁷⁵

Este camino al habla de Humboldt —concluye Heidegger— se orienta hacia el hombre, lleva a dar la fundamentación y representación de desarrollo espiritual de la especie humana. Y, como veíamos antes, parte de una esencia empobrecida de lo humano, que interpreta la experiencia humana como una relación lingüística entre el “trabajo del espíritu”, propio del sujeto, y un objeto de conocimiento.

Difícilmente podríamos discutirle a Heidegger que la investigación humboldtiana sobre el lenguaje sea antropocéntrica. Lo que sí puede discutírsele es la interpretación del “trabajo del espíritu” como pura actividad de un sujeto de conocimiento. Si bien hay fragmentos del texto de Humboldt que permiten hacer esta interpretación, hay también otros que permiten salir de ella. El siguiente es uno de los primeros:

La actividad subjetiva forma²⁷⁶ en el pensamiento un objeto. Pues ninguna clase de representación puede concebirse como mera contemplación receptiva de un objeto que existe previamente. La actividad de los sentidos ha de unirse con la acción interna del espíritu en una síntesis, y de esta unión se desprende la representación, la cual se opone entonces a la fuerza subjetiva como objeto, y retorna a ella bajo esta nueva percepción. Mas para ello es indispensable el lenguaje. Pues al abrirse paso en él el empeño espiritual a través de los labios, su producto retorna luego al propio oído. De este modo la representación se traduce en objetividad genuina, sin por eso desprenderse de la subjetividad. Sólo el lenguaje puede hacer esto. Y sin esta permanente conversión en objetividad que retorna al sujeto, callada pero siempre presupuesta ahí donde el lenguaje entra en acción, no sería posible formar conceptos ni por lo tanto pensar realmente.²⁷⁷

²⁷⁵ *Idem.*

²⁷⁶ El subrayado es nuestro. Aquí “forma” aparece como traducción de “*bildet*”.

²⁷⁷ Humboldt, W. *Op. cit* pp. 76-77.

De acuerdo con lo anterior, tal como dice Heidegger, el lenguaje media sintéticamente entre la actividad subjetiva y el objeto, de tal manera que parece que Humboldt se ajusta al esquema kantiano y sólo difiere de Kant en la medida en que contempla dentro de este esquema al lenguaje, con las ya discutidas consecuencias que esto trae consigo.²⁷⁸ Sin embargo, hay también otros fragmentos en los que Humboldt sostiene un punto de vista distinto, advirtiendo, además, el conflicto entre ambos. El siguiente es un ejemplo de lo anterior:

[...]En la lengua se genera un acervo de palabras y un sistema de reglas que, con el paso de los milenios, hacen de ella un poder autónomo. En los capítulos anteriores se ha llamado la atención sobre el hecho de que la idea recogida en el lenguaje se vuelve un objeto para el alma y ejerce por ello una influencia externa sobre ella. Sin embargo, hemos estado considerando el objeto sobre todo como nacido del sujeto, y su efecto como procedente de aquello sobre lo que revierte. Ahora se impone la consideración opuesta, esto es, la de que el lenguaje es realmente *un objeto extraño* [*fremd*], y que su efecto procede de hecho de algo distinto de aquello sobre lo que se ejerce. Pues el lenguaje tiene que pertenecer por fuerza a dos, y es en verdad propiedad del conjunto de la especie humana [...] el lenguaje llega a darse a sí mismo una existencia peculiar, que por cierto alcanza vigencia sólo en cada acto de pensar, pero que en su totalidad es independiente de este. Las dos perspectivas mostradas aquí como opuestas, la de que el lenguaje es *extraño* [*fremd*] al alma y no

²⁷⁸ La más importante de ellas es lo que Cristina Lafont llama la “destrascendentalización de la razón”, que se explica así: si el lenguaje media entre el sujeto y el objeto, si constituye tanto el pensamiento como el mundo humano, y siempre se manifiesta en lenguas específicas, esto quiere decir que sólo considerado en su dimensión más general puede decirse que el lenguaje es condición trascendental de la formación de conceptos y de la constitución de objetos, pero que cuando se considera en su realización histórica concreta, en una diversidad de lenguas, resulta que la constitución del pensamiento y del mundo depende de cada lengua singular. Humboldt lo dice claramente: “Mas el pensar no depende sólo del lenguaje en general, sino que hasta cierto punto depende también de cada lengua determinada y singular”. *Cfr. supra*. pp. 120-121.

obstante perteneciente a ella, a un tiempo independiente y dependiente de ella, vienen a unirse realmente en él, y son lo que constituye la peculiaridad de su esencia.²⁷⁹

Hay entonces una doble perspectiva desde la cual se considera el lenguaje como “trabajo del espíritu”. La primera corresponde a la interpretación heideggeriana de este trabajo como el trabajo de un sujeto que “pone” el lenguaje entre sí y los objetos. Pero la segunda, como puede aquí leerse, considera el lenguaje como algo extraño o extranjero y como fuerza autónoma, es decir, como ajena al sujeto que habla. Así, el trabajo del espíritu resulta no ser ya el trabajo de un sujeto, sino que más bien se describe como la fuerza histórica, social y política de la propia lengua (que a la vez es extraña o extranjera), que precede al sujeto y que le permite entenderse como tal. Humboldt, como decíamos, se da cuenta de que las dos perspectivas son opuestas, e incluso dice que esta oposición constituye la esencia del lenguaje. Para resolver el conflicto, más adelante anota que la solución está en la unidad de la naturaleza humana, pues dice que esta fuerza del lenguaje, es decir, “lo que en él me constriñe y determina ha entrado en él desde

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 86. *Es erzeugt sich in ihr ein Vorrath von Wörtern und ein System von Regeln, durch welche sie in der Folge der Jahrtausende zu einer selbständigen Macht anwächst. Wir sind im Vorigen darauf aufmerksam geworden, dass der in Sprache aufgenommene Gedanke für die Seele zum Object wird und insofern eine ihr fremde Wirkung auf sie ausübt. Wir haben aber das Object vorzüglich als aus dem Subject entstanden, die Wirkung als aus demjenigen, worauf sie zurückwirkt, hervorgegangenen betrachtet. Jetzt tritt die entgegengesetzte Ansicht ein, nach welcher die Sprache wirklich ein fremdes Object, ihre Wirkung in der That aus etwas andrem, als worauf sie wirkt, hervorgegangen ist. Denn die Sprache muss nothwendig zweien angehören und ist wahrhaft ein Eigenthum des ganzen Menschengeschlechts. [...] so bildet sie sich ein eigenthümliches Daseyn, das zwar immer nur in jedesmaligem Denken Geltung erhalten kann, aber in seiner Totalität vom diesem unabhängig ist. Die beiden hier angeregten, einander entgegengesetzten Ansichten, dass die Sprache der Seele fremd und ihr angehörend, von ihr unabhängig und abhängig ist, verbinden sich wirklich in ihr und machen die Eigenthümlichkeit ihres*

una naturaleza humana íntimamente ligada a mí, de modo que lo extraño en él sólo es tal para mi naturaleza individual momentánea, no en cambio para mi naturaleza originaria”. Pero, ¿realmente se resuelve con esto el conflicto? ¿No se introduce otro conflicto, entre una “naturaleza originaria” y otra naturaleza, que es efímera? ¿No se da, con todo esto, entrada a la aporía?

El conflicto entre génesis y estructura

Derrida nos recuerda que leer un texto a partir de determinados conceptos siempre comporta un acto de violencia. Sobre todo cuando se trata de un par de conceptos, como “estructura y génesis”, que una larga tradición problemática ha fijado o sobrecargado de reminiscencias y que, además, aparecen en la figura clásica de un antagonismo. Analizando específicamente los textos de Husserl, Derrida anota que, si se le hubiese formulado a este filósofo la pregunta “estructura o génesis”, seguramente se habría mostrado muy asombrado de verse convocado a semejante debate. Habría respondido, quizá, que dependía de lo que se quisiera decir, que hay datos que deben ser descritos en términos de estructura, otros en términos de génesis; que hay capas de significaciones que aparecen como sistemas, complejos, configuraciones estáticas al interior de las cuales son posibles el movimiento y la génesis; y que hay otras capas que se dan según el modo de la creación y del movimiento, del origen inaugural, del devenir o de la tradición, lo cual exige que se hable acerca de ellas con el lenguaje de la

Wesens auf.(437).

génesis.²⁸⁰ Probablemente Humboldt, ante la misma cuestión, hubiera respondido algo similar, con lo cual, podría pensarse, se resolvería este asunto. Sin embargo, también es probable que se sintiera tentado a elegir uno de los dos términos: el de génesis. Más allá de lo que él quisiera decir, lo cierto es que si lo leemos a partir de estos dos conceptos, observamos que hay entre ellos una tensionalidad que, pese a sus intentos, nunca logra resolverse. El conflicto, en el cual no ha reparado ninguno de los intérpretes de Humboldt, aparece desde el momento en que él mismo se sirve de dichos conceptos para explicar la totalidad del lenguaje humano, y también, al mismo tiempo, desde que privilegia siempre uno de ellos, el de génesis, sin lograr, sin embargo, prescindir del otro, el de estructura o forma de las lenguas, como hemos ya visto. Esto puede observarse a partir de un análisis de los fragmentos de Humboldt ya citados. Habrá que anotarlos una vez más. El primero dice:

El lenguaje, considerado en su verdadera esencia [*Wesen*], es algo efímero siempre y en cada momento. Incluso su retención en la escritura no pasa de ser una conservación incompleta, momificada, necesitada de que en la lectura vuelva a hacerse sensible su dicción viva. El lenguaje mismo no es una obra acabada [*Werke*] (*érgon*) sino una actividad (*enérgeia*). Por eso su verdadera definición no puede ser sino genética [*genetische*]. Pues él es siempre el reiterado trabajo del espíritu de hacer posible que el sonido articulado se convierta en expresión del pensamiento.²⁸¹

²⁸⁰ Cfr. Derrida, Jacques, “Génesis y estructura y la fenomenología” en *Las nociones de estructura y génesis*, op. cit., pp. 125-126

²⁸¹ Vid. *Supra*. n. # 253.

Probablemente en ningún otro fragmento de los escritos de Humboldt aparece el privilegio de la noción de génesis tan claramente como aquí: el lenguaje es siempre efímero, vivo, es pura actividad (*enérgeia*), es el constantemente reiterado trabajo del espíritu y debe definirse, en suma, como génesis. En otras palabras, hay que advertir que todos estos términos: el habla, lo efímero, lo vivo, la actividad, el trabajo y también el espíritu mismo, se relacionan con uno de los dos conceptos del binomio: el de génesis. Por otro lado, hay otra serie de términos que se relacionan con el segundo concepto, el de estructura. Ellos son, en este fragmento, pero también a lo largo de la obra de Humboldt, la escritura, lo que se retiene, lo que se conserva, lo no vivo, lo fijo, lo estático. ¿A qué parte del binomio pertenece el lenguaje? Humboldt dice específicamente que el lenguaje sólo puede definirse en términos de génesis. Sin embargo, se le aparece un problema. Hay, efectivamente, aspectos del lenguaje que exigen ser descritos en términos de estructura. Tal es el caso de la escritura. ¿Cómo explicar lo que siempre es movimiento, devenir, producción de sentido, cuando sabemos que esto puede ser *fijado* en la escritura? Sólo porque la escritura puede ser leída, dice Humboldt, (y de preferencia en voz alta, pues se busca que se haga sensible la dicción viva del lenguaje) puede retornar en ella el lenguaje a su verdadera esencia. La verdadera esencia del lenguaje aparece sólo en su actualización histórica, en el habla. Hay aquí, como decíamos, una tensionalidad entre el habla, que representa la *enérgeia* del lenguaje, y la escritura, relacionada con la estructura. Tensionalidad que nos muestra que, una vez que se recurre a un binomio conceptual para describir cualquier fenómeno, basta nombrar uno de sus términos para que aparezca,

irremediablemente, el otro. Génesis y estructura, vida y muerte de la lengua, son los términos en los que aquí se escenifica el conflicto. Consideremos todavía otro de los fragmentos ya citados:

Hay que distinguir entre lo que se dice en cada caso y la lengua, entendida ésta como la masa de lo producido por el hablar. [...] Una lengua, tomada en su conjunto, contiene todo cuanto ella misma ha puesto en sonidos. Pero del mismo modo que la materia del pensar y la inmensidad de sus posibles combinaciones son inagotables, tampoco es posible abarcar el conjunto de lo que puede ser designado y conectado en la lengua. De aquí que la lengua conste no sólo de los elementos ya formados, sino también, y muy principalmente, de métodos de proseguir el trabajo del espíritu, al cual la lengua le señala cauce y forma. Es cierto que los elementos ya formados constituyen una especie de masa inerte, pero ésta porta en sí el germen de una determinabilidad sin fin.²⁸²

Nuevamente vemos como aparece aquí el privilegio del concepto de génesis frente al de estructura. En este caso, de la inmensidad de las posibilidades del decir y del pensar (génesis), frente a la lengua, lo ya dicho, producido, formado, a la vez que sus métodos de formación (estructura). El privilegio aparece al final de la cita, cuando se dice que los elementos ya formados de la lengua, “una especie de masa inerte”, portan en sí el germen de una determinabilidad sin fin. Cabe preguntarse por qué le interesa tanto a Humboldt defender las posibilidades genéticas de la lengua frente a su estructura. Podríamos pensar que al filósofo y al lingüista, atento a la historicidad y al devenir del sentido, le interesa explicar cómo es posible este devenir, cómo es posible el surgimiento de lo nuevo en la lengua, y estaríamos en lo cierto. Pero más importante que eso es darse cuenta de que la

pregunta por la génesis del lenguaje es la pregunta por su fundamento. Y si, como se sabe, a Humboldt no le interesa la pregunta por la génesis del lenguaje entendida esta como el surgimiento histórico de las lenguas (por ejemplo, a la manera de Rousseau, aunque en este autor se presente como mera hipótesis), sí le interesa, como hemos visto, la génesis como el fundamento del lenguaje.

En este caso la relación entre ambos términos es más compleja. Es necesario observar aquí que los dos términos del binomio se confunden. La estructura, lo ya formado, contiene en sí la semilla, el germen, de la génesis. La génesis, por otro lado, está determinada por la estructura: la lengua le indica al trabajo del espíritu su cauce y su forma. De tal manera que, como decía Gandillac, no puede haber génesis pura, independiente de toda estructuración, ni tampoco pura estructura, independiente de toda génesis. ¿Por qué esta relación es ambigua? Porque como ya hemos visto, Humboldt intenta definir la esencia del lenguaje como genética y, sin embargo, no puede evitar que se le aparezca la estructura como un obstáculo para sostener esta tesis. En otras palabras, para que haya génesis es necesario que haya también algo que no lo sea y que sirva para definir lo genético. Este algo es la noción de estructura, que se opone a la de génesis. La noción de estructura, sin embargo, no es exterior al lenguaje, sino que le pertenece y, puesto que es necesaria para definir el primer término, como opuesta a él, tiene el mismo estatuto teórico que éste. Una vez planteado el binomio de esta manera, y pese a los intentos de privilegiar una de sus partes, es imposible decidir a cuál de ellas corresponde lo que es esencial al lenguaje. El

²⁸² Humboldt, W. *op. cit.* p. 436, trad. p. 85.

ejercicio de análisis podría ser mucho más largo, pues la aporía atraviesa toda la obra Humboldtiana. Es una aporía que, como nos ha enseñado Derrida, subyace a toda teoría que se funda en binomios conceptuales como naturaleza/cultura; habla/escritura, estructura/génesis... a toda metafísica. ¿Hay alguna manera de salir de este pensamiento aporético? ¿Se incurrirá en él cada vez que el lenguaje tiene que hablar sobre sí mismo? Estas interrogantes la dejaremos abiertas por el momento.

Por lo pronto habría que advertir que si bien toda la teoría del lenguaje de Humboldt descansa sobre una aporía, esta resulta sumamente productiva. Le permitió como hemos podido esbozar, desarrollar una filosofía de la palabra que considerara el lenguaje tanto en su dimensión universal como en la singularidad de las lenguas. Le permitió preguntarse cómo es posible la producción de sentido en el lenguaje, cuál es la relación entre el lenguaje y el pensamiento humano, entre el lenguaje y la historia, entre el lenguaje y las tradiciones. Le permitió también pensar en el concepto de actividad como trabajo, en la definición de lo humano a partir de este concepto por hacer de la lengua una actividad humana, social, que constituye las relaciones con los otros y que posibilita que el individuo se llame a sí mismo “yo”; y también por hacer del hombre un trabajador del espíritu. Le permitió, también, referirse a la estructura de la lengua como algo que no está en el sujeto ni es puesto por él o por su conciencia, sino que está en la lengua misma como fuerza.

No se trata, realmente, de un modo *radicalmente* distinto de concebir la palabra, y por lo tanto, al hombre; se trata, más bien, de un modo de concebir la

palabra que ha heredado de la lengua misma los conceptos lo hacen posible. Conceptos que, como decía Adorno, han sido concretados históricamente en la lengua. Sin embargo, sí se trata de una serie de problemas que aparecen singularizados por las condiciones de su enunciación. Humboldt sabía algo de esto:

Si se piensa cómo en cada pueblo [Volke] cada generación experimenta la influencia conformadora de todo lo que su lengua ha ido tomando de la experiencia a lo largo de todos los siglos anteriores; si se advierte que sólo la fuerza propia de cada generación entra en contacto con todo eso, y ni siquiera de una manera pura, puesto que la generación siguiente sigue viviendo mezclada con la que le precede; si se tiene todo esto en cuenta, se vuelve claro hasta qué punto es en realidad exigua la fuerza [Kraft] del individuo frente al poder [Macht] de la lengua²⁸³

Aquí se presentan las cosas de tal manera que parece que el poder de la lengua, que desde innumerables generaciones ha ido conformando una visión del mundo, es tan grande, que el individuo histórico específico poco puede hacer para transformar dicha visión. Es significativo que se usen dos términos diferentes para designar las dos fuerzas opuestas. La distinción indica que el poder de la lengua siempre determina la acción individual. Inmediatamente Humboldt añade:

Sólo la incomparable plasticidad de ésta (la lengua), la posibilidad de que, sin daño para el mutuo entendimiento, puedan sus formas tomarse de maneras tan diversas, así como el poder de todo lo que es vivo y espiritual ejerce sobre la tradición inerte, logran restablecer de algún modo el equilibrio²⁸⁴

²⁸³ Humboldt, W., *Sobre la diversidad...* p. 88 (p LXXX del original)

²⁸⁴ *Idem.*

Es decir que la lengua misma lleva en sí la posibilidad de las nuevas formas del decir, de las nuevas problematizaciones. Pero esta es una posibilidad limitada. El equilibrio, dice Humboldt, sólo se reestablece “de algún modo”.

Conclusiones

¿Qué interés (aparte del de la mera erudición histórica) puede tener, para nosotros y en nuestros días, estudiar una tradición que ha sido excluida (descartada o ignorada) por la historia de la filosofía? Esta pregunta, que formulamos en la introducción a este trabajo, puede responderse desde distintos puntos de vista.

1.) Desde un punto de vista epistemológico. La tradición de la filosofía de la palabra cuestionó, desde el discurso de la modernidad, algunos de sus propios supuestos. Si, como observó R. Rorty²⁸⁵, la teoría del conocimiento moderna se basó en la comprensión de la “mente” como un “lugar” (Descartes) en el que ocurren una serie de “procesos mentales” (Locke); y si la filosofía, asumiendo estos dos supuestos, se constituyó como un “tribunal de la razón pura” (Kant), que confirma o rechaza las pretensiones de conocimiento del resto de la cultura; en los textos de Vico y de Humboldt, como vimos, se cuestionaron estos supuestos. En *Sobre el método de los estudios de nuestro tiempo*, Vico puso en cuestión la filosofía cartesiana, y en particular, su pretensión de encontrar una “verdad primera” (el sujeto entendido como sustancia pensante), libre de todo supuesto. Esto se logró gracias al estudio de la retórica, y en particular de la tópica, que nos enseña, desde Aristóteles, que a los primeros principios de todas las ciencias se llega mediante las artes del discurso; y que nos muestra, en Vico, que no hay discurso libre de los supuestos históricos de significación que la lengua implica. Como vimos después con Nietzsche y Heidegger, el sujeto cartesiano suponía, a

²⁸⁵ Rorty, Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1995, pp. 13-

la vez, una gramática y una significación de la lengua. Humboldt, por su parte, hizo una lectura de Kant y observó, después que Hamann, que el filósofo había dejado fuera de consideración a la palabra en su esquema de conocimiento. Al introducir el lenguaje en el esquema de las relaciones entre la sensibilidad y el entendimiento, y al asumir las condiciones histórico-culturales de la producción de significados y de sentidos en el lenguaje, Humboldt cuestionó la pretendida universalidad (no-historicidad) de la razón humana. Así nos enseñó que el tribunal de la razón, que pretendía juzgar la legitimidad de cualquier saber, o de cualquier área de la cultura humana, era también una producción histórico-cultural.

2). Desde el punto de vista de una teoría de la cultura. Una primera teoría de la cultura, escribe Gerhart Schröder, surge necesariamente en la medida en que la pregunta por el origen deja de tener una respuesta garantizada y se produce una serie de discursos fundantes, en lugar de un mito fundante único. Y una nueva dimensión de especulación teórica de la cultura surge con el pensamiento histórico, en el contexto de las filosofías de la historia y de los comienzos de la etnología en las postrimerías del siglo XVIII. Esta nueva dimensión cumple una doble función de diferenciación: por un lado, la separación de naturaleza y cultura, por otro, la separación de cada una de las culturas particulares, históricas y simultáneas, entre sí. Actualmente el concepto de cultura, dice este autor, es un concepto débil. Su debilidad radica en ahora abarca la totalidad de lo real. La cultura se ha convertido hoy en un *medium* necesario para la totalidad del pensar y

el actuar humanos, disolviendo las oposiciones entre naturaleza y cultura, cultura y civilización, cultura y técnica, mediante las cuales fue definido el concepto de cultura. No hay hoy una mirada extra-cultural desde la cual pueda pensarse la cultura misma²⁸⁶. Si, pese a esta debilidad del concepto, no se renuncia a la posibilidad de una teoría de la cultura, las filosofías de la palabra de Vico y de Humboldt pueden proporcionarnos algunas nociones útiles para pensar en ella. Estos autores sostuvieron, como vimos, que la palabra es el medio histórico en donde se produce y modifica la significación (la *poiesis* viquiana); el lugar donde se preserva y se actualiza el sentido (el sentido común en Vico); que es el medio en el cual el hombre se comprende a sí mismo, a sus relaciones con el mundo y a las instituciones que rigen todas sus prácticas (la antropología lingüística de Vico y la tesis de Humboldt de las lenguas como cosmovisiones). Ambos reflexionaron sobre la palabra como el objeto cultural por excelencia. Una teoría de la cultura hoy podría seguir reflexionando por estas vías abiertas. Debería, además, tomar en cuenta la problemática de estas nociones. Por ejemplo, en el caso de la defensa del sentido común como portador de una sabiduría (tradición) que se ha autorizado a sí misma a partir de su propia preservación en el tiempo, a la manera de Vico, sin tomar en cuenta las fuerzas que han intervenido en dicha preservación. Si la palabra es el lugar en donde los sentidos se producen y se preservan, es también el lugar donde se olvidan. Este es el lugar de la memoria y también de la desmemoria histórica. Hoy sería necesario considerar los complejos mecanismos técnicos (por ejemplo, las teletecnologías) gracias a, y en los cuales

²⁸⁶ Cfr. Schröder, Gerhart y Helga Breuning [comp.] *Teoría de la cultura. Un mapa de la*

esta producción, conservación y exclusión de sentidos es posible. En el caso de la tesis de las lenguas como visiones totalizantes del mundo de Humboldt, habría que tomar en cuenta que en su planteamiento se manifiesta un etnocentrismo que reduce la lengua a lo nacional, y que postula insistentemente que las lenguas han llegado, en la historia, a distintos niveles de perfección. Esto le permite decir que hay lenguas, y por lo tanto, cosmovisiones nacionales, mejores que otras. Lejos de haber un respeto por las diferencias culturales, lo que hay en el discurso de Humboldt es el privilegio de una cultura frente a las otras. Hoy especialmente es necesario seguir pensando en una teoría de la cultura que reconozca y subraye las diferencias sin reducirlas al modelo de lo propio y de lo ajeno, de lo mismo y de lo otro.

3) Desde un punto de vista político, en sentido amplio. Puesto que la filosofía de la palabra ha subrayado, desde la retórica antigua, el carácter público del discurso. Se ha percatado de que la producción de significados se da en un espacio deliberativo público, espacio que en la Antigüedad se llamara *ágora* y durante el Humanismo *ciudad*. Kant observó que este espacio deliberativo podía ser también el de la escritura: “Entiendo por uso público aquel que, en calidad de *maestro*, se puede hacer de la propia razón ante el gran público del mundo de lectores”²⁸⁷. Derrida añadiría que hoy, debido a la modificación de los “medios de comunicación” y en particular al desarrollo de las tecnologías de virtualización y de

cuestión, FCE, Buenos Aires, 2001, pp. 8-10.

²⁸⁷ Kant, Emmanuel, “¿Qué es la Ilustración?” en *Filosofía de la historia*, FCE, México, 1997, p. 28.

deslocalización: entre ellas la cibernética, lo “político” no se estabiliza ya en referencia a un territorio. Así, este “espacio” es hoy también el espacio de las teletecnologías²⁸⁸. Puesto que las condiciones de producción de significados son entonces las condiciones políticas en las cuales se toma una serie de decisiones (en el debate y el acuerdo, o también mediante la imposición sin más) sobre los discursos en los cuales se juega la verdad o la falsedad de lo que se trata, hay que tomarse muy seriamente estas condiciones de decisión sobre la verdad cuando se reflexiona sobre la palabra. Este es el punto de vista, por ejemplo, de Foucault, quien habla de una noción que le sirve de soporte común a los estudios que realizó después de su *Historia de la locura*. Esta noción es la de “problematización”:

“problematización no quiere decir representación de un objeto pre-existente, ni tampoco creación por medio del discurso de un objeto que no existe. Es el conjunto de prácticas discursivas y no discursivas lo que hace entrar algo en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye como objeto de pensamiento (ya sea bajo la forma de la reflexión moral, del conocimiento científico, de análisis político, etc.)”²⁸⁹

Las prácticas institucionales, tanto como los aparatos conceptuales, problematizan en este sentido. Es importante observar una precaución que toma aquí Foucault. Si bien es tentadora la idea de reducir toda práctica humana al ámbito del lenguaje verbal (ya sea que se trate del habla, como en el caso de Humboldt, o de la escritura, o de ambas), habría que observar que hay prácticas políticas que no pueden reducirse a este ámbito. Por eso Foucault habla de prácticas discursivas y de prácticas no discursivas.

²⁸⁸ Cfr. Derrida, Jacques, *Universidad sin condición*, Trotta, Madrid, 2002. s/p [página sin numeración]

4) Un punto de vista didáctico. Puesto que la enseñanza es una de las prácticas políticas de las que hemos hablado, en las cuales se toman decisiones acerca de la verdad, sería importante incluir en los programas académicos de Humanidades la historia de las problematizaciones de la palabra. Sobre todo si se considera, como hace Derrida, que la universidad es el lugar privilegiado del cuestionamiento y de la proposición; y de la producción pública de la verdad. En sus palabras:

...la universidad moderna *debería ser sin condición*. Entendamos por “universidad moderna” aquella cuyo modelo europeo, tras una rica y compleja historia medieval, se ha tornado predominante, es decir “clásico”, desde hace dos siglos, en unos Estados de tipo democrático. Dicha universidad exige y se le debería reconocer en principio, además de lo que se denomina libertad académica, una libertad *incondicional* de cuestionamiento y de proposición, e incluso, más aún si cabe, el derecho de decir públicamente todo lo que exigen una investigación, un saber y un pensamiento de la *verdad*. [...] La universidad *hace profesión* de la verdad. Declara, promete un compromiso sin límite para con la verdad.

Sin duda, el estatus y el devenir de la verdad, al igual que el valor de verdad, dan lugar a discusiones infinitas [...] Por eso se discute justamente, de forma privilegiada, *en* la Universidad y en los departamentos pertenecientes a las Humanidades.²⁹⁰

Esta Universidad sin condición y estas Humanidades deberían ser también las nuestras. Así, habría que meditar sobre una de las acepciones del término “palabra” en español. La palabra es aquello sobre lo que se habla y con lo cual cada quien, como actor público, se compromete siempre que se hace uso de ella. Se trata, como dice Derrida, de un compromiso con la verdad, con una verdad que, de acuerdo con la filosofía de la palabra, se produce histórica, cultural y

²⁸⁹ Foucault, Michel, *Saber y verdad*, Ed. de La Piqueta, Madrid, 1991, pp. 231-232

políticamente; y que por ello tiene que dar lugar a discusiones infinitas. La verdad, como el ensayo, decíamos en la introducción, tiene un carácter inestable. Es más, la verdad es algo que siempre se ensaya. Por eso es necesario seguir discutiéndola *sin condición*.

²⁹⁰ Derrida, Jacques, *Universidad...* *op. cit.* s/p. [página sin numeración].

Bibliografía citada

Fuentes:

Aristóteles, *Retórica*, [Intr., trad. y notas de Quintín Racionero], 1ª ed., 2ª reimp., Gredos, Madrid, 1999.

———, *Tratados de lógica (Organon) Vol I*, [Intr., trad. y notas de Miguel Candel Sanmartín], Madrid, 1982.

Humboldt, Wilhelm von, *Werke in Fünf Bänden*, [Flitner, Andreas, und Klaus Giel, ed.], Rütten & Loening, Berlin, 1963.

———, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, [Trad. y prólogo de Ana Agud], Anthropos, Barcelona, 1990.

———, *Escritos sobre el lenguaje* [Ed. y trad. de Andrés Sánchez Pascual, Pról. José María Valverde], Península, Barcelona, 1991.

Dante Alighieri, *Obras completas de Dante Alighieri*, BAC, Madrid, 1956, 5ª ed, 2ª reimp., 2002.

Kleist, Heinrich von, “Sobre la paulatina elaboración de los pensamientos al hablar” en *Ensayistas alemanes (siglos XVIII y XIX)*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1995.

Platón, *Fedro*, [trad. y notas de E. Lledó Íñigo], Planeta-DeAgostini, Madrid, 1995.

Santidrián, Pedro R. [Comp.] *Lorenzo Valla, Marsilio Ficino, Angelo Poliziano, Giovanni Pico della Mirándola, Pietro Pomponazzi, Baltasar Castiglione, Francesco Guicardini: Humanismo y Renacimiento*. Alianza, Madrid, 1986.

Rousseau, Jean Jacques, *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, FCE, México,

1984.

——, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, Tecnos, Madrid, 1998.

Vico, Giambattista. *Antología* (ed. y trad. de R. Busom), Ediciones Península, Barcelona, 1989.

——, *Ciencia nueva* [Intr., trad. y notas de Rocío de la Villa], Madrid, Tecnos, 1995.

——, *Elementos de retórica: El sistema de los estudios de nuestro tiempo y Principios de oratoria*, Trotta, Madrid, 2005.

Interpretes:

AA VV. *Las nociones de estructura y génesis*, Tomo IV, ed. Nueva visión, Buenos Aires, 1975.

Adorno, Theodor W., "El ensayo como forma" en *Notas de literatura*, Ariel, Barcelona, 1962.

Bajtin, M. M., *Estética de la creación verbal*, Siglo XXI, México, 1979.

Barthes, Roland. *La torre Eiffel. Textos sobre la imagen*, Paidós, Barcelona, 2001.

——, *La aventura semiológica*, Paidós, Barcelona, 1990.

Benjamin, Walter, *Ensayos escogidos*, Sur, Buenos Aires, 1967.

——, *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*, Península, Barcelona, 2000.

Benveniste, Émile, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Taurus, Madrid, 1983.

Beristain, Helena, *Diccionario de retórica y poética*, Porrúa, México, 2000.

Berlin, Isaiah, *El mago del norte. J.G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*, Tecnos, Madrid, 1997.

——, *Vico y Herder*, Cátedra, Madrid, 2000.

D. Di Cesare, *Wilhelm von Humboldt y el estudio comparado de las lenguas*, Anthropos, Barcelona, 1999.

De Man, Paul, *La ideología estética*, Cátedra, Madrid, 1998.

Derrida, J. *Espectros de Marx*, Ed. Trotta, Madrid, 1995, p. 30.

——, *Posiciones. Entrevistas con Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine y Guy Scarpetta*, Pre-textos, Valencia, 1977.

——, *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, Trotta, Madrid, 1997.

——, *Universidad sin condición*, Trotta, Madrid, 2002.

Detienne, Marcel, *La invención de la mitología*, Península, Barcelona, 1985.

Di Cesare, Donatella, *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas*, Anthropos, Madrid, 1999.

Duch, Lluís. *Mito, interpretación y cultura*, Herder, Barcelona, 1998.

Estébanez Calderón, Demetrio, *Diccionario de términos literarios*, Alianza ed., Madrid, 2001, pp. 415-416.

Foucault, Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pre-Textos, Valencia, 2000.

——, *Saber y verdad*, Ed. de La Piqueta, Madrid, 1991.

——, *Genealogía del racismo*, ed. Altamira, Buenos Aires, 1996

Gadamer, Hans.Georg, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* (trad. de Ana Agud y Rafael de Agapito)., Sígueme, Salamanca, 1997.

——, *Verdad y Método II*, Ediciones Sígueme, España, 1992.

Garin, Eugenio. *Medioevo y Renacimiento*, Taurus, Madrid, 2001.

Grassi, Ernesto, *Vico y el Humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, Anthropos, Barcelona, 1999.

——, *La filosofía del Humanismo. Preeminencia de la palabra*. Anthropos, Barcelona, 1999.

——, *Rhetoric as Philosophy. The Humanist Tradition*. The Pennsylvania State University Press. EUA, 1980.

Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre historia de la filosofía*, vol. III, FCE, México, 1981.

Heidegger, Martin, *De camino al habla*, Grafos, España, 1979.

——, *Sendas perdidas [Holzwege]*, Losada, Buenos Aires, 1969, p. 78.

Kant, Emmanuel, *Filosofía de la historia*, FCE, México, 2002.

Lafont, Cristina, *La razón como lenguaje*, Visor, Madrid, 1993.

Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, 2 vols., Gernika, México, 1998.

Müller, F. Max, *Mitología comparada*, Edicomunicación, Barcelona, 1988.

Murphy, James J., *La retórica en la Edad Media. Historia de la teoría de la retórica desde San Agustín hasta el Renacimiento*, FCE, México, 1986.

Nietzsche, F. *La voluntad de poderío*, EDAF, Madrid, 1981.

——, *El libro del filósofo, seguido de retórica y lenguaje*, Taurus, España, 1974.

——, *Escritos sobre retórica*, Trotta, Madrid, 2000.

Ong, Walter J., *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, FCE, México, 2004.

Pottier, Bernard, et. al. *Diccionarios del saber moderno. El lenguaje. (Diccionario de lingüística)*, Ediciones mensajero, Bilbao, España, s/f.

Reinolds, L., Y Willson N., *Copistas y filólogos. Las vías de transmisión de las literaturas griega y latina*, Gredos, Barcelona, 1986.

Otra bibliografía consultada:

Allison, Henry E., *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Anthropos, España, 1992

Bajtin, Mijaíl, (Voloshinov, V.) *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Alianza, Madrid, 1992

—, “*La palabra en la novela*”, en *Teoría y estética de la novela*, Taurus, Madrid, 1989.

—, *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores, y otros escritos*. Anthropos, Barcelona, 1997.

—, *Estética de la creación verbal*, Siglo veintiuno editores, México, 1998.

Béguin, Albert, *El alma romántica y el sueño*, FCE, México, 1978.

Benveniste, Émile. *Problemas de lingüística general*, Vols. I y II, Siglo Veintiuno, México, 1997.

Cassirer, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas*. FCE, México, 1971.

Derrida, Jacques, *No escribo sin luz artificial*, Cuatro ediciones, Valladolid, España, 1999.

Fichte, Johann G. *Discursos a la nación alemana*. Editora Nacional, Madrid España, 1977.

—, *Sobre la capacidad lingüística y el origen de la lengua*, Tecnos, Madrid, 1996.

Finkielkraut, Alain. *La derrota del pensamiento*, Anagrama, Barcelona, 1988.

Foucault, Michel, *Genealogía del racismo*, ed. Altamira, Buenos Aires,

1996Givone, S. *Historia de la estética*, Tecnos, Madrid, 1990.

Herder, J. G., *Obra Selecta*, Alfaguara, Madrid, 1982.

Humboldt, Wilhelm von, *Los límites de la acción del estado*, (estudio preliminar, traducción y notas de J. Abellán), Tecnos, Madrid, 1988.

—, “*Ensayo sobre las lenguas del nuevo continente*” en Alonso Cortés, A. (ed.), *Lecturas de lingüística*, Cátedra, Madrid, 1989 (trad. de J. Gárate).

—, “*Carta a Abel Remusat sobre las formas gramaticales*” en Alonso Cortés, A. (ed.), *Lecturas de lingüística*, Cátedra, Madrid, 1989, (trad. De A. Miranda Poza).

—, *Escritos de filosofía de la historia*, estudio preliminar, traducción y notas de J. NavarroPérez, Tecnos, Madrid, 1997.

—, *Escritos políticos*, Traducción de W. Roces, introducción de S. Kaehler, FCE, México, 1996.

Itard, J. *Victor de l'Aveyron*. Alianza, Madrid, 1982

Kant, Emmanuel, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1984.

—, *Crítica del juicio*, Espasa Calpe, Madrid, 1977.

—, *Kritik der Reinen Vernunft*, F. Meiner, Hamburg, 1952.

—, *La filosofía como un sistema. Primera introducción a la Crítica del juicio*. Juárez, Buenos Aires, 1969.

Langham, Roger, *Wilhelm von Humboldt's Conception of Linguistic Relativity*, Mouton, La Haya y París, 1967.

Marchán Fiz, Simón. *La estética en la cultura moderna*, Gustavo Gili, España, 1982.

Valverde, José María. M. ,*Nietzsche, de filólogo a Anticristo*, Planeta, España,
1993

—, *Guillermo de Humboldt y la filosofía del lenguaje*, Gredos, Madrid, 1995.