

5

01058



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

Facultad de Filosofía y Letras

*El pensamiento en la lengua. Una aproximación a la teoría
filosófica del lenguaje de Wilhelm von Humboldt.*

T e s i s
Que para obtener el grado de
Maestra en Filosofía
P r e s e n t a
Erika Rebeca Lindig Cisneros

29/1/17

México, D.F.

Marzo 2001



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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

Quiero, en primer lugar, manifestar mi agradecimiento a la Dra. Ana María Martínez de la Escalera, por las muchas horas de trabajo que dedicó a esta tesis, por su compromiso y por todo su apoyo.

Debo también expresar mi agradecimiento a la UNAM por haberme otorgado una beca para estudios de posgrado, a través de la Dirección General de Apoyo al Personal Académico (DGAPA), sin la cual la elaboración de este trabajo hubiera resultado sumamente difícil.

a Alexander,
a Vicky,
y a Vicky

INDICE

INTRODUCCIÓN	3
PRIMERA PARTE: EL ABANDONO DEL PROBLEMA DEL ORIGEN DEL LENGUAJE	13
I El problema del origen del lenguaje. El caso de Víctor de l'Aveyron: un relato ejemplar.....	14
II El problema del origen visto desde la concepción tradicional del lenguaje.....	20
III La crítica humboldtiana a la concepción tradicional del lenguaje y a las hipótesis sobre el origen del lenguaje.....	32
IV El origen del lenguaje como su fundamento y la necesidad de una filosofía consciente del lenguaje.....	45
SEGUNDA PARTE: LA POSIBILIDAD DE TRASCENDER EL LENGUAJE...	56
I Las lenguas como visiones del mundo.....	57
II La objetividad del lenguaje.....	63
TERCERA PARTE: EL LENGUAJE Y EL PROBLEMA DEL NACIONALISMO.....	77
I La identificación entre lengua y nación.....	85
II Sobre el progreso	92
CONCLUSIONES.....	107

INTRODUCCIÓN

Estemos o no de acuerdo –y no lo estamos- con la idea romántica de que la obra de un escritor no es más que el pálido reflejo del genio del hombre que la produjo, que supone la primacía del autor –de la persona- sobre su obra, que incluso afirma que la obra depende fundamentalmente de los avatares sentimentales de la vida del escritor, y que, por todo ello, es de capital importancia la biografía, para comprender la producción del pensador; cuando se estudia la obra de W. von Humboldt, parece obligado hacer, cuando menos, un breve comentario sobre su vida. Y esto por dos razones: en primer lugar, porque el pensador alemán es muy poco conocido en nuestro medio, y en segundo lugar, porque algunos datos biográficos pueden resultar muy útiles para mejor comprender las relaciones que tuvo con sus interlocutores y sus adversarios, las lecturas que pudo haber hecho, sus actividades políticas, etc. Nos permitimos, pues, incluir aquí una nota biográfica.

Wilhelm von Humboldt nació en 1767, en Postdam; era hijo del “Mayor” del ejército prusiano Alexander Georg, y de María Elizabeth von Humboldt, de soltera Colomb. Con su hermano Alexander, el que habría luego de ser un célebre geógrafo y científico –más conocido en México, por cierto, que el propio Wilhelm- recibió en su hogar, siguiendo la tradición de la época, una esmerada instrucción, principalmente clásica y humanista. De 1787 es su primera publicación *Sokrates und Plato über die*

Gottheit, über die Vorsehung und die Unsterblichkeit. A partir de 1789 estudió leyes en Francfort del Oder –donde conoció a Schiller, con quien habría de sostener una continuada relación intelectual- y en Gotinga, consagrado, más que a sus estudios profesionales de jurisprudencia, a la filología clásica y a los problemas de la filosofía de Kant. También en esta época el joven Humboldt emprendió un viaje a París, en agosto de 1789, asistiendo a los primeros acontecimientos de la revolución francesa. Un poco más tarde viaja por el Reich, y alterna sus estancias en Mansfeld, Turingia y Erfurt. En este último lugar conoce a F. A. Wolf, el filólogo, quien le anima a intensificar sus estudios sobre la antigüedad greco-latina. Son tempranas sus relaciones con científicos, humanistas y literatos tan destacados como Jacobi, Koerner, Goethe, Schutz y Mme. De Staël.

En 1792 termina su escrito político de mayor importancia: *Ideen zu einen Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen* (*Ideas para un ensayo de determinación de los límites que circunscriben la acción del Estado*), publicado entonces fragmentariamente, y sólo en 1851 en su totalidad, pues la censura prusiana no podía aceptar su liberalismo defensor del Estado como un mero guardián; concepción que, sin embargo, contradice después Humboldt en la práctica, con su entrada en las tareas del gobierno. En 1791 se casa con Caroline von Dacheröden, con quien tuvo ocho hijos. Escribe en 1794 su ensayo *Über die Geschlechtsunterschied und dessen Einfluss auf die organische Natur* (*Sobre la diferenciación de los sexos y su importancia en la Naturaleza orgánica*); y en 1797, una de las pocas obras de cierta

extensión que se imprimieron durante su vida, un estudio sobre el *Hermann und Dorothea* de Goethe, considerado ahora como un verdadero tratado de estética, pero que sus contemporáneos calificaron como portador de construcciones excesivamente ideales. Entre 1799 y 1800 hace un viaje a España, de particular relevancia para su teoría lingüística, por sus estudios sobre la lengua vasca.

En 1802 Humboldt viaja a Roma como enviado prusiano ante el Pontífice, allí entra en contacto con las investigaciones lingüísticas de los jesuitas exiliados españoles: P. Arteaga, Hervás y Panduro. En 1809 regresa a Prusia, donde es nombrado miembro de honor de la Academia de las Ciencias, y es entonces cuando el barón de Stein le invita a encargarse del departamento de Enseñanza y Cultos del ministerio prusiano del Interior. Desempeñando este cargo funda la Universidad Friedrich Wilhelm Humboldt, en Berlín, y contrata a algunas de las personalidades más relevantes del momento: Fichte, Schleiermacher, Von Savigny, Böckh; después serían Hegel, Bopp... En 1810, con la subida de Hardenberg a la cancillería, es nombrado embajador en Viena. Participa en las sesiones del Congreso de Viena de 1813 en representación de Prusia; participa también en el Congreso de Chatillon y en el segundo de París. En 1817 preside la Comisión de Finanzas de Prusia y forma parte de la Comisión Constitucional. De esta época son sus escritos sobre la política alemana, la constitución y el sistema académico, y también su traducción del "*Agamemnon*". Sus diferencias cada vez más pronunciadas con Hardenberg, por las cuales se constituye en líder de la oposición de

éste en el Gabinete, le hacen primero retirarse a Londres como embajador, y, finalmente, dimitir de todo cargo político.

Retirado definitivamente en Tegel, inicia la época más fecunda de sus estudios sobre el lenguaje. Redacta en 1821 el *Examen de las investigaciones sobre los primitivos pobladores de España mediante la lengua vasca*, así como algunos estudios más sobre lingüística, historiografía y sobre el sánscrito en particular, entre ellos, *Sobre el dual*. En 1829 es llamado nuevamente al Consejo de Estado, donde trabaja por poco tiempo ya. Publica entonces su correspondencia con Schiller, y finalmente, realiza su obra sobre la lengua Kawi, cuya introducción: *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, es considerada como la expresión más acabada –y extensa- de sus reflexiones sobre el lenguaje. Fallece en 1835.

A lo largo de todos sus viajes, Humboldt llegó a conocer prácticamente todo el material lingüístico disponible en las bibliotecas europeas. En el momento de escribir, ya retirado, la mayoría de sus estudios sobre el lenguaje, era conocedor de múltiples idiomas. Así, su elaboración de una teoría filosófica del lenguaje aparece como el corolario de toda su labor intelectual a través de su vida.

Las relaciones entre el pensamiento y la lengua se plantean específicamente como un problema en la tradición filosófica del siglo XVII. Durante todo este siglo y parte del siglo XVIII, encontramos que el lenguaje, la lengua o las palabras, se describen como un mero “instrumento” de la razón, o el espíritu o el pensamiento. De acuerdo con esta manera de describir el lenguaje, su principal función es la de significar las ideas para comunicarlas a otros seres humanos. Esta concepción supone la autonomía de las ideas con respecto al lenguaje y ha sido denominada por la tradición filosófica posterior como *la concepción tradicional del lenguaje*¹.

A finales del S. XVIII, algunos teóricos alemanes, ubicados generalmente en el ámbito de la estética romántica, hicieron una crítica a esta concepción tradicional al considerar el lenguaje como *sistema de significación*². Según esta tesis, en primer lugar, los significados se producen en el dominio del lenguaje, que es histórico, y en segundo lugar, el conocimiento y la razón, al estar constituidos por palabras, dependen también de dicho dominio. Entre los pensadores que llevaron a cabo la citada crítica estuvieron

¹ Cfr., por ejemplo, LAFONT, C., *La razón como lenguaje*, Visor, Madrid, 1993, p. 15.

² Aquí es necesario precisar que esta consideración del lenguaje como sistema de significación involucra el contexto histórico en que se producen los significados. No debe confundirse con la tradición lingüística posterior, la saussuriana, por ejemplo, que habla también del lenguaje como sistema de significación, definiendo “significación” como la relación de presuposición recíproca entre el significado (un concepto) y el significante (una imagen acústica), que constituyen las dos caras del signo. Este análisis excluye, como E. Benveniste acertadamente señaló, un tercer término: la realidad. En la primera parte de este trabajo hacemos un análisis más extenso de lo anterior.

J. G. Hamann, J. G. Herder y W. von Humboldt, sin embargo, fue solamente este último quien la llevó hasta sus últimas consecuencias.

En la primera parte del trabajo hablamos de la crítica humboldtiana a la concepción instrumental del lenguaje, y de las razones por las cuales ésta implicó una mutación importante en el terreno de la estética y de la filosofía en general, cuyos efectos aún se están sintiendo. Nuestra reflexión inicia con un problema típico de la época: el problema del origen del lenguaje, pues éste, como sostendremos, sólo puede plantearse allí donde se piensa en el lenguaje como un instrumento de la razón. Con la crítica a toda concepción de esta índole, Humboldt pone en cuestión el planteamiento mismo del problema, y lo abandona por carecer de sentido.

En la tradición filosófica anterior a Humboldt, y particularmente en los escritos de J. Locke y de J.J. Rousseau, encontraremos dos notables ejemplos de teorías instrumentalistas del lenguaje. Determinaremos cuáles son sus características principales para exponer la crítica humboldtiana, y para, simultáneamente, exponer las tesis centrales que caracterizan su teoría del lenguaje: que éste constituye la actividad del pensar, y que es la condición de posibilidad de acceso al mundo para el hombre. Nos interesará subrayar que, si bien el planteamiento humboldtiano parte de la epistemología kantiana, representa, a la vez, un cuestionamiento de la misma.

Explicamos finalmente cómo abandona Humboldt el problema del origen del lenguaje, y precisamos que únicamente puede hablarse de un abandono tal cuando el “origen” se entiende como inicio, es decir, cuando se supone que hubo, en determinado momento histórico, un hombre carente de lenguaje y un momento posterior de la creación de este último. En cambio, si se entiende por el origen del lenguaje el proceso constante de su generación, éste sigue siendo para el pensador alemán un problema teórico. Insistimos en sostener la tesis de que la reflexión sobre el lenguaje de Humboldt está atravesada por una doble consideración del mismo: tanto universal como particular. Es decir que el pensador alemán define en primer lugar el lenguaje como una capacidad general de todo ser humano, y simultáneamente observa su diversificación en lenguas históricas específicas, o en idiomas. El lenguaje en general constituye tanto el pensamiento del ser humano como el mundo en que éste habita, y esto se actualiza en cada lengua histórica específica. De la reflexión sobre el lenguaje como capacidad universal del ser humano derivaremos la pertinencia propiamente filosófica de la reflexión humboldtiana.

En el segundo capítulo: *La posibilidad de trascender el lenguaje*, hablamos de la problemática que acarrea el principio del doble papel constitutivo del lenguaje. Para ello, se expone, en primer lugar, la tesis humboldtiana según la cual toda lengua es una cosmovisión y toda cosmovisión, una lengua, y su principal consecuencia: el ámbito propiamente humano no puede ser ya un “mundo en sí”, sino sólo la cosmovisión que la propia lengua le presenta al hombre. ¿Cómo garantizar así la posibilidad de un

acceso objetivo al mundo, esto es, de un acceso independiente de la subjetividad de la propia lengua? Para responder a esta cuestión, se especifica qué hay que entender por “objetividad” y “subjetividad” en el marco de la teoría humboldtiana del lenguaje, y se considera después cómo actúan ambos conceptos en tres clases diferentes de relaciones: la relación entre dos individuos que hablan la misma lengua, la relación entre el individuo y su propia lengua, y las relaciones entre distintas lenguas. En cada uno de estos planos, Humboldt insiste en sostener que hay una peculiar objetividad en el lenguaje.

En el tercer capítulo: *El lenguaje y el problema del nacionalismo*, la investigación nos condujo a hacer una serie de reflexiones políticas. Fueron dos postulados de la teoría de Humboldt los que nos sugirieron que ésta merecía ser problematizada desde dicha perspectiva. Ellos son: el *postulado del nacionalismo*, que establece un vínculo constante entre la lengua y la nación; y el *postulado del progreso*, que consiste en afirmar que las lenguas, o las cosmovisiones, o los mundos culturales humanos, tienden hacia un ideal de perfección, y que se encuentran, históricamente, en distintos niveles de desarrollo. Tomando en cuenta lo trabajado en el segundo capítulo sobre las relaciones entre las lenguas, planteamos aquí los conflictos que se le presentan a Humboldt cuando define las lenguas como visiones *nacionales* del mundo, y cuando, al suponer que las lenguas progresan, afirma que hay niveles de excelencia entre las lenguas existentes, y por lo tanto, que hay lenguas superiores. De fundamental importancia para plantear dichos conflictos es la problematización de un concepto acuñado por la filosofía romántica, al cual Humboldt se remite constantemente: el

concepto de *Volksgeist*, o de *espíritu del pueblo*. Dicho concepto, tal como fue definido y difundido durante el romanticismo alemán, particularmente en la obra de Herder y de Fichte, implica ciertos riesgos que merece la pena considerar con seriedad. Sostendremos, junto con A. Finkelkraut, que la radicalización del *Volksgeist* puede llevar a pensar ya sea en la negación del individuo, o bien en la dislocación del género humano. ¿Corren el peligro los escritos humboldtianos de interpretarse en este sentido? Nuestra respuesta es negativa.

Sin embargo, la lingüística filosófica de Humboldt no deja tener, a nuestro modo de ver, consecuencias riesgosas. Los mismos principios que excluyen la posibilidad de pensar en la negación del individuo —el principio de libertad-, o en la dislocación del género humano —el principio de homogeneización-, resultan problemáticos. Después de explicar en qué consisten dichos principios, concluiremos, en primer lugar, que la reflexión humboldtiana desconoce cualquier consideración sobre la diversidad lingüística dentro de una misma nación, o sobre los discursos particulares dentro de una lengua, y los problemas teóricos que de aquí se derivan; y en segundo lugar, que legitima la imposición de una lengua más desarrollada, como modelo, a otra u otras. A lo largo de todo el trabajo, sostenemos la extraordinaria actualidad del pensamiento humboldtiano. Esto se pone de manifiesto en la segunda parte, donde se muestra que la problemática derivada de considerar las relaciones entre pensamiento y lengua todavía no ha sido resuelta, como lo mostró el trabajo de E. Benveniste. En la tercera parte, donde se trata la polémica entre los defensores de la concepción del ser humano como producto de su cosmovisión, y los defensores del

ideal de humanidad universal, se muestra que en esta polémica se sigue problematizando hasta nuestros días, según sostiene hoy A. Finkielkraut. Coincidimos con Heidegger en poner de relieve las potencialidades de la reflexión humboldtiana sobre el lenguaje. De acuerdo con él, desde que se publicó la *Einleitung zum Kawi-Werk* (Introducción a la obra sobre el Kawi), en 1836 “este texto, en el pro y en el contra, nombrado o silenciado, determina toda la ciencia lingüística y filosófica que le ha seguido hasta el día de hoy.”³

³ HEIDEGGER, M. “El camino al habla” en *De camino al habla*, Grafos, España, 1979, p. 222

PRIMERA PARTE: EL ABANDONO DEL PROBLEMA

DEL ORIGEN DEL LENGUAJE

I. El problema del origen del lenguaje. El caso de Víctor de l'Aveyron: un relato ejemplar.

Echado al mundo sin fuerzas físicas y sin ideas innatas, impedido para obedecer por sí mismo a las propias leyes constitutivas de su organización, que lo destinan, sin embargo, al primer puesto en la escala de los seres, solamente en el seno de la sociedad puede el hombre acceder al lugar eminente que le fue señalado en la naturaleza; sin la civilización jamás podría llegar a situarse sino entre los más débiles y menos inteligentes animales.⁴

Con esta frase comienza la *Memoria acerca de los primeros progresos de Victor de l'Aveyron*, un texto hoy clásico para la lingüística y la psicología, escrito por Jean Itard en el año de 1801, poco tiempo después de haberle sido encomendada la educación de un niño de unos once o doce años, que había sido capturado en 1799 en la región francesa de Aveyron. Se dice que este niño había permanecido al menos tres años, y probablemente entre cinco y ocho años en los bosques, aislado de todo contacto humano; que iba desnudo, se alimentaba de raíces, nueces y papas crudas y que no producía más que sonidos inarticulados.⁵

Desde diversas áreas del conocimiento, como las ciencias de la naturaleza, la medicina, la psicología incipiente, y la filosofía, la problemática teórica que se

⁴ ITARD, J., *Victor de l'Aveyron*, Alianza, Madrid, 1982 p. 7. (original: *Mémoire sur les premiers développements de Victor de l'Aveyron, (1801)*)

⁵ Puede resultar de interés el hecho de que, a lo largo del S. XVII, Linneo registra hasta diez casos similares y los considera como pertenecientes a una variedad de la especie humana.

relacionó con su caso fue realmente vasta.⁶ Puesto que el niño había crecido lejos de la sociedad y privado de cualquier tipo de comunicación con otros seres humanos, se presumía que estaba en un estado casi puramente salvaje. Se le llamó *el niño salvaje de Aveyron*, identificándolo, con la denominación de “salvaje”, a los animales salvajes, a los pueblos primitivos, e incluso al hombre primigenio original, como el buen salvaje de Rousseau. Se centró la atención en este niño, creyéndose que su observación y educación podían contribuir a responder a la pregunta: ¿cuáles son las características que definen al ser humano en cuanto tal?, pues los rasgos que tradicionalmente se habían considerado como característicos de lo humano, por oposición a lo animal: la apariencia humana, la posición vertical, y el habla, habían sido puestos en duda como tales.⁷

Itard defendía la hipótesis según la cual el hombre sólo puede definirse como un ser social: *solamente en el seno de la sociedad puede el hombre acceder al lugar eminente que le fue señalado en la naturaleza*. Esta hipótesis podría confirmarse estudiando al niño salvaje. En su *Memoria* escribe:

Sea el problema metafísico siguiente: *establecer cuál sería el grado de inteligencia y cuál la naturaleza de las ideas de un adolescente que, excluido desde su infancia de toda educación, hubiese vivido totalmente aislado respecto de los otros individuos de su especie; o yo no sé lo que me digo, o la única solución de este problema es la de no*

(*Système de la nature*) Cfr. LANE, H., *El niño salvaje de Aveyron*, Alianza, Madrid, 1984, p. 8.

⁶ Un análisis más amplio de esta problemática se encuentra en texto de H. LANE. (pp 27-39).

⁷Entre otras razones, por el creciente número de datos y análisis comparativos en el área que más tarde se denominaría antropología física y cultural, promovidos por los partidarios de la *Ideologie*, que era la tendencia dominante en el recién creado *Institut de France*. Cfr., LANE, H., *Op. cit.* pp. 30-31.

conceder a ese individuo más que una inteligencia circunscrita al reducido acervo de sus necesidades y despojada de todas las ideas simples y complejas que recibimos por la educación y que sólo por obra y gracia del lenguaje podemos combinar de mil maneras en nuestro entendimiento. Pues bien, a mi entender, no es sino el cuadro moral del niño bravío del Aveyron, y la solución del problema nos ofrece la causa y el alcance de su estado intelectual.⁸

Así, si se acercaba a este niño a las costumbres y necesidades impuestas por la sociedad, podría salir de su estado “salvaje”. Itard, pues, se dio durante 5 años a la tarea de educar a Víctor, como le llamó, creyendo que en este caso excepcional se encontraba la personificación de la figura del hombre natural, de un individuo que no había tomado nada de sus semejantes, que llevando una existencia solitaria, carecía del *“caudal hasta la fecha incalculable de ideas y de conocimientos que el hombre adquiere por la educación”*, pensando que al comparar el estado inicial de este niño con los resultados que su proyecto educativo arrojase, podría al fin establecer los beneficios que el ser humano obtiene sólo en el seno de la sociedad, siendo probablemente el más importante de estos beneficios el lenguaje.

Lo que nos interesa poner de relieve usando este relato como ejemplo, es que el tipo de preguntas que circulaban entre los teóricos europeos de la época, y que permitieron que el caso del *niño salvaje* se relacionara con la problemática concerniente a la definición de lo propiamente humano, se fundaban en un supuesto: la oposición conceptual entre “naturaleza” y “cultura”, “naturaleza” y “espíritu”, “naturaleza” y “sociedad” “naturaleza” y “civilización”, etc., para distinguir entre dos aspectos, fases

⁸ ITARD, J., *Victor de l'Aveyron*, Alianza, Madrid, 1982, p. 15

o estados del ser humano. En efecto, sólo se pudo pensar que este caso podía resultar de interés para reformular dicha definición identificando al *niño salvaje* con el hombre en estado de naturaleza, y oponiéndolo al hombre social, culto o civilizado; bien se supusiera que lo propiamente humano se hallaba más cerca de la naturaleza, o bien que se encontraba en el otro extremo, fue necesario fundarse en esta oposición para proponer que, al observar las diferencias entre un estado y el otro, se podía contribuir a formular la deseada definición.

La anterior oposición podía, a su vez, descansar al menos en tres principios, que llamaremos el principio histórico-temporal, el principio psicológico y el ontológico; la problemática sería distinta según el principio de que se tratase. Así, si la oposición descansaba en el primero, se plantearía la hipótesis de la existencia de un “hombre primigenio”, en estado de naturaleza, que habría que situar en los inicios de la historia humana; y a éste se opondría el hombre civilizado, tomando como paradigma de civilización al hombre europeo tal como se concebía a sí mismo en aquella época; si la oposición descansaba en el segundo, el término “naturaleza” remitiría a los principios o leyes de la actividad anímica, del pensamiento, del entendimiento, etc., todo hombre nacería en estado de naturaleza, y la sociedad, la cultura, la civilización, etc., se opondrían a éste estado modificándolo o restringiéndolo; y finalmente, si la oposición descansaba en el tercer principio, se supondría que naturaleza humana y cultura difieren fundamentalmente.

De esta serie de problemas, o de maneras de plantear el problema sobre la definición de lo humano, se desprende otra serie, relacionada con el problema del origen del lenguaje: en cada uno de los casos anteriores, se podría situar el lenguaje en uno u otro extremo de la oposición. Se supondría que el hombre primigenio poseía el lenguaje, o al contrario, que hubo un momento histórico en que el hombre lo produjo; que el lenguaje es una característica innata del ser humano, o que se adquiere sólo por la convivencia con otros seres humanos en sociedad, que el lenguaje es parte de la actividad anímica humana, o que nada tiene que ver con ella, o finalmente, que el lenguaje pertenece a la definición de la “naturaleza humana” en cuanto tal o que pertenece a la definición del hombre como ser social.

Cuando, a partir de 1820, Humboldt redactó la mayoría de sus escritos sobre el lenguaje, la confusión de toda esta problemática era aún vigente. Al cuestionar la oposición entre naturaleza y cultura —o más precisamente, como veremos, al reducir ambos términos a uno sólo— él critica los anteriores planteamientos del problema sobre el origen del lenguaje. Antes de analizar cómo se lleva a cabo lo anterior, conviene precisar otra crítica: la que él llegó a formular frente a la concepción tradicional del lenguaje, la cual reduce este último a un mero instrumento utilizado para la designación de objetos o la expresión de ideas, pues dichos planteamientos se fundaron en esta concepción. Únicamente después de esta crítica se entiende que para Humboldt la cuestión sobre el origen del lenguaje careciese de sentido. Y conviene también hacer otra precisión: solamente puede decirse que él abandona dicha cuestión si se considera

“origen” como “inicio” en el sentido cronológico, es decir, si se supone un estado originario del hombre en que éste carecía de lenguaje, y un momento posterior de surgimiento o de creación del mismo, mas si “origen” se toma en otro sentido, digamos, como “fundamento”, el origen del lenguaje no deja de ser para él un problema teórico, como veremos más adelante. También veremos cómo después de la crítica a la concepción tradicional del lenguaje, y a partir de su propia concepción, Humboldt propone la necesidad de una “lingüística filosófica”, ya que para él el lenguaje ha de ser considerado en una doble dimensión: como facultad universal del ser humano, y en su diversificación en lenguas históricas específicas. De la primera de estas dimensiones se deriva la pertinencia propiamente filosófica de la investigación sobre el lenguaje.

II El problema del origen visto desde la concepción tradicional del lenguaje.

Atendamos ahora a las formas en que se había planteado el problema sobre el origen del lenguaje desde la concepción tradicional. Como ya dijimos antes, la oposición conceptual entre naturaleza y cultura, civilización, sociedad, espíritu, etc., subyacía a estos planteamientos. Todos ellos, a pesar de las grandes diferencias que presentan entre sí, al partir de una concepción instrumental del lenguaje, comparten el supuesto de que el ser humano y su entendimiento preexisten de alguna manera a la aparición del lenguaje. En el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, de J. Locke, y en dos escritos de J. Rousseau: el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, y el *Segundo discurso: sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, encontramos notables ejemplos de teorías sobre el origen del lenguaje que parten de este supuesto. En el primero hay una referencia teológica que se adapta a la necesidad de explicación natural, en el segundo, como se sabe, se procura romper con toda explicación teológica para remitirse a un estado puro de *naturaleza* del hombre, y explicar desde ahí el surgimiento de la sociedad y del lenguaje. Analizaremos brevemente estas dos teorías para precisar la crítica humboldtiana a la concepción tradicional del lenguaje.

a) *Locke*

Locke aborda específicamente el tema del lenguaje en el tercer libro del *Ensayo sobre el entendimiento humano*.⁹ Su argumentación comienza con el reconocimiento de la noción aceptada del origen divino del lenguaje:

Dios, habiendo diseñado al hombre como una criatura social, no sólo lo hizo con la inclinación y bajo la necesidad de establecer una relación de camaradería con los de su propia especie; sino que además lo proveyó del lenguaje, para que éste fuera el gran instrumento, y el vínculo común de la sociedad. El hombre, por lo tanto, tiene sus órganos de tal modo dispuestos por naturaleza, que está capacitado para formar sonidos articulados, a los que llamamos palabras.¹⁰

Sin embargo, la explicación teológica está aquí vinculada al concepto de naturaleza: Dios creó al hombre de tal manera que sus *órganos* fueran aptos para formar sonidos articulados. La certeza teológica se une a la explicación natural del origen del lenguaje. Pero estos dos elementos no son todavía suficientes para explicar cabalmente su surgimiento: era también necesario que el ser humano fuese ya un ser racional y social para que creara el lenguaje.

⁹ Resultan interesantes las razones que da Locke para abordar este tema, al final del Segundo Libro del *Ensayo*: *Después de haber detallado en esta forma el origen, las clases y el alcance de nuestras IDEAS [...] 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. Esto fue lo que, en mi primera consideración general del tema, creí que sería todo lo que tendría que hacer; pero después de examinarlo más de cerca, descubro que existe una vinculación tan estrecha entre las ideas y las PALABRAS, y que nuestras ideas abstractas y las palabras generales guardan una relación tan constante entre sí, 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, lo cual será, por lo tanto, el tema del próximo libro.*

¹⁰ LOCKE, J. *An Essay Concerning Human Understanding*. Penguin Books, Inglaterra, 1997. P. 361

Que el entendimiento humano preexiste al lenguaje se manifiesta inmediatamente después en el desarrollo del argumento: participando en una tradición en la cual se quiere definir lo humano por oposición a lo animal, Locke observa: *a los loros y otras aves, que no son en modo alguno capaces de lenguaje, se les enseña a emitir sonidos articulados que expresan con asaz claridad*¹¹. Que el hombre poseyese los órganos apropiados para la articulación era condición necesaria, mas no suficiente, para producir el lenguaje. Además de ser capaz de articular los sonidos, el hombre tendría que utilizarlos como *signos de ideas*, y para que esto fuese posible, era necesario que el hombre tuviera ya las ideas: estas últimas preexistían al lenguaje¹² y por lo tanto, eran independientes de él. Ya que la condición necesaria para la creación del lenguaje era el entendimiento, Locke propone que el lenguaje es la creación del hombre mismo:

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, mediante los cuales pudiera dar a conocer a los demás aquellas ideas invisibles, 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

¹¹ Según Locke, lo que realmente distingue al hombre de los animales es su entendimiento, o la capacidad de realizar una serie de *operaciones mentales* como comparar, relacionar, o combinar las ideas de determinadas maneras, y especialmente abstraer. (Cfr. LOCKE, J. *OP. Cit.*, pp. 152-159)

¹² Más adelante, Locke escribe: Admito que, en los albores de los lenguajes, era necesario tener la idea antes de darle un nombre, y lo sigue siendo cuando, al forjar una nueva idea compleja y darle un nombre nuevo, se inventa también la palabra nueva.

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.¹³

En este fragmento encontramos dos rasgos fundamentales de la concepción lockiana del lenguaje. El primero es la descripción del lenguaje como un instrumento que sirve para expresar el pensamiento: puesto que las ideas son imperceptibles, era necesario que el hombre descubriera algunos signos sensibles externos para expresarlas¹⁴. El segundo rasgo es el establecimiento de la comunicación interindividual como principal función del lenguaje. En este caso el acto comunicativo se explica de la siguiente manera: las palabras, como objetos de la sensibilidad, son capaces de afectar los sentidos de otros seres humanos, es decir, de ser percibidas, pero a diferencia de otros objetos sensibles, tienen la característica de provocar en el oyente la misma idea expresada por el hablante. Esto es posible gracias al vínculo que la costumbre establece entre ciertas ideas y determinadas palabras, al ser designadas constantemente unas por otras. Además, se destaca el carácter convencional y arbitrario del signo lingüístico, que aquí se explica parcialmente por la existencia de una pluralidad de lenguas.

¹³ LOCKE, John. *Op. cit.*, p. 363

¹⁴ Es de suma importancia destacar que en la teoría lockiana, las palabras, en su significado primario o inmediato, son signos únicamente de ideas –y no de objetos de la sensibilidad– aunque, como es sabido, de acuerdo con esta teoría todas las ideas provienen de la sensibilidad.

b) Rousseau

Como ya dijimos antes, Rousseau pretende romper con cualquier explicación teológica sobre el origen de lenguaje remitiéndose al puro estado de naturaleza del hombre¹⁵, y explicando desde ahí el surgimiento del lenguaje. Al inicio de su *Ensayo sobre el origen de las lenguas* escribe:

La palabra distingue al hombre entre los animales: el lenguaje distingue a las naciones entre sí; sólo se sabe de dónde es un hombre hasta que ha hablado. El uso y la necesidad hacen aprender a todos la lengua de su país; pero ¿qué hace que esa lengua sea la de su país y no la de otro? Para decirlo, es preciso remontarse a alguna razón concerniente a lo local, y que sea anterior a las costumbres mismas: por ser la primera institución social, la palabra sólo debe su forma a causas naturales.¹⁶

Hay que notar que, al vincularse el problema del origen de las lenguas específicamente al problema de la institución de las sociedades, se cuestiona el supuesto de una sociedad ya constituida en el momento en que surge el lenguaje. Supuesto que aparece, como ya vimos, en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, y que Condillac comparte, a

¹⁵ Es necesario aclarar que Rousseau se refiere al “puro estado de naturaleza” como una mera hipótesis. En el *Segundo Discurso*, después de haber reprochado a otros filósofos (aludiendo a Grocio, a Pufendorf, a Hobbes y a Locke), haberse remontado hasta el estado de naturaleza sin arribar a él, por transplantar a este estado lo que habían tomado de la sociedad, Rousseau escribe:

Ni siquiera ha estado en el espíritu de la mayoría de ellos dudar si el estado de naturaleza ha existido [...] Comencemos, pues, por descartar todos los hechos, pues no conciernen al problema. No se pueden tomar las investigaciones que se pueden hacer sobre este tema como verdades históricas, sino tan sólo como razonamientos puramente hipotéticos y condicionales, mucho más adecuados para esclarecer la naturaleza de las cosas que para mostrar su verdadero origen, y semejantes a las que en nuestros días elaboran los físicos sobre la formación del mundo. (Cfr. ROUSSEAU, J., *Segundo Discurso*)

¹⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, FCE, México, 1996. p. 11. Nosotros subrayamos

juzgar por el comentario que hace Rousseau en su *Segundo discurso*, refiriéndose a él, para mostrar su desacuerdo en este punto: *pero el modo en que este filósofo resolvió las dificultades que se pone a sí mismo sobre el origen de los signos instituidos, muestran que ha supuesto lo que yo pongo en entredicho, a saber: una especie de sociedad ya establecida entre los inventores del lenguaje.*¹⁷ Puesto que la oposición conceptual entre “naturaleza” y “cultura” o “naturaleza” y “sociedad” o entre lo “natural” y lo “artificial”¹⁸, de la cual hablamos al inicio de este trabajo es la que sustenta las reflexiones de Rousseau, sería una contradicción hablar de un hombre en estado de naturaleza que a su vez fuese ya un ser social. Se trata, entonces, de explicar la institución simultánea del lenguaje y de la sociedad desde el puro estado de naturaleza. Tomando en cuenta que, según Rousseau, el hombre en estado de naturaleza no tenía necesidad ni de la sociedad ni del lenguaje, resulta difícil explicar cómo llegó a instituirlos. Como señala Derrida en *La lingüística de Rousseau*, esto no se hace sin dificultad, ni sin una aparente incoherencia, de la que se ha acusado al pensador ginebrino, pues para dar esta explicación admite *una especie de irrupción violenta – catastrófica- dentro de la concatenación de la causalidad natural.*¹⁹ Dicha explicación aparece, en el *Segundo discurso*, después del planteamiento de una serie de paradojas, que como señala Derrida, tienen la misma forma: un círculo en que la tradición y la lengua, el pensamiento y la lengua, o la sociedad y la lengua, se preceden una a la otra,

¹⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques, “*Segundo discurso: Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres.*” en *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*. Tecnos, Madrid, 1998. p.138.

¹⁸ Rousseau contrapone el término “artificial” a “natural” refiriéndose al progreso cultural del hombre. Cfr. Segundo discurso. P 122.

¹⁹ DERRIDA, Jacques. *La lingüística de Rousseau*, ed. Calden, Argentina, 1970. pp. 14-15

postulándose y produciéndose recíprocamente.²⁰ Una de estas paradojas -que resulta especialmente importante para nosotros, pues apunta hacia una de las tesis centrales del pensamiento humboldtiano, a partir de la cual él cuestionará la concepción instrumental del lenguaje: la inseparabilidad o indivisibilidad de pensamiento y lengua- se formula de la siguiente manera:

Supongamos superada esta primera dificultad: franqueemos por un momento el espacio inmenso que debió existir entre el estado puro de naturaleza y la necesidad de las lenguas y busquemos, suponiéndolas necesarias, cómo pudieron comenzar a establecerse. Nueva dificultad, peor aún que la primera, pues si los hombres tuvieron necesidad de la palabra para aprender a pensar, tuvieron aún más necesidad de saber pensar para encontrar el arte de la palabra²¹

Conviene en este punto especificar cuál es la definición de “pensamiento” o “entendimiento” en la teoría de Rousseau. Siguiendo a Locke, y a la tradición que define lo humano por contraposición a lo animal, dice: *Todo animal tiene ideas, puesto que tiene sentidos; incluso combina sus ideas hasta un cierto punto y el hombre no difiere de él en este punto más que gradualmente... por ello, no es tanto el entendimiento lo que distingue al hombre de los animales.* ²² Y de acuerdo con

²⁰ Dichos círculos resultan ser, según él, el precio que hay que pagar para obtener la autonomía rigurosamente limitada, cerrada y original de un campo, en este caso el campo de la investigación lingüística. Si el círculo está cerrado, forma una figura que no permite derivarse, mediante un movimiento de causalidad continua, de otra cosa diferente de sí misma.

²¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Segundo discurso*. *Op. cit.*, p.140.

²² No obstante que Rousseau defina el entendimiento en forma similar a Locke -como la capacidad de realizar ciertas “operaciones mentales” con el material de las ideas, difiere en cuanto a la definición de lo humano: no es el entendimiento lo que distingue al hombre de los animales, pues en este punto la diferencia no es más que de grado, sino su calidad de agente libre, y su capacidad de perfectibilidad o degradabilidad. (CF. *Segundo discurso*. P. 132)

Condillac, señala: *Piénsese en la cantidad de ideas que nosotros debemos al uso de la palabra, en cómo la gramática ejercita y facilita las operaciones del espíritu...* El entendimiento se define como la capacidad del espíritu de operar sobre las ideas, como fue definido anteriormente por Locke, pero en el caso de Rousseau se afirma que el lenguaje interviene en las operaciones del espíritu, de tal manera que no puede ser producto del entendimiento, sin embargo, tampoco el entendimiento puede ser producto del lenguaje, puesto que se supone que el hombre en estado de naturaleza ya poseía ideas y se distinguía del resto de los animales –aunque la diferencia no fuese más que de grado- por su capacidad de combinarlas.

Más adelante, Rousseau añade: el primer lenguaje del hombre fue el grito de la naturaleza, arrancado por una especie de instinto en las ocasiones de apremio, para implorar auxilio o alivio. Después, cuando los hombres se extendieron y multiplicaron y se estableció entre ellos una comunicación más estrecha, expresaron los objetos visibles y móviles por gestos, y los audibles por sonidos imitativos. Pero el gesto comportaba muchas dificultades: sólo indicaba los objetos presentes o fáciles de describir, no era susceptible de uso universal, no era visible en la oscuridad o cuando se interponía un cuerpo y exigía más atención de la que suscitaba. Por ello se pensó en sustituirlo por las articulaciones de la voz, que son más aptas para representar todas las ideas como signos instituidos. Tal sustitución sólo pudo hacerse por consentimiento común. Pero, ¿cómo lograr el consentimiento común sin el auxilio del lenguaje? Pregunta sumamente difícil de responder, puesto que para el acuerdo unánime parecía

ser indispensable el lenguaje: si fue necesario que los hombres se pusieran de acuerdo para instituir ciertas palabras como signos de determinadas ideas, es muy difícil concebir cómo pudieron hacerlo sin tener previamente la capacidad de hablar: *la palabra parece haber sido muy necesaria para establecer el uso de la palabra.*²³

Estas dificultades no se resolverán hasta que se plantee la ruptura en el orden natural que ya mencionamos. Antes de decir cuáles son los lugares de su aparición en ambos textos, conviene precisar algunas de las características de la concepción del lenguaje de Rousseau, que ya esbozamos en los párrafos anteriores. No obstante que el filósofo advierte la imposibilidad de derivar el entendimiento del lenguaje, o el lenguaje del entendimiento, y a pesar de admitir la influencia del primero sobre el segundo, no dejan de concebirse ambos como entidades separadas. Al considerarse el lenguaje como un vehículo de expresión, en este caso de sentimientos y pensamientos, se supone la preexistencia del entendimiento al lenguaje –era necesario que el hombre poseyese las ideas, y que fuese capaz de combinarlas, para poder expresarlas. Todo esto se encuentra de manera más explícita en el siguiente fragmento:

Tan pronto como un hombre fue reconocido por otro como un ser sensible, pensante y similar a él, el deseo o la necesidad de comunicarle sus sentimientos y sus pensamientos lo llevó a buscar los medios apropiados para ello. Tales medios sólo pueden sacarse de los sentidos, únicos instrumentos por los que puede un hombre actuar sobre otro. De ahí, pues, la institución de los signos sensibles para expresar el pensamiento.

²³ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Segundo discurso*, pp. 140-141

Si comparamos esta frase con aquella que citamos unas páginas antes, escrita por Locke, no podemos dejar de observar las analogías:

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, mediante los cuales pudiera dar a conocer a los demás aquellas ideas invisibles, 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.²⁴

Además de que ambos consideran el lenguaje como un vehículo de expresión -un conjunto de signos sensibles que expresan pensamientos o sentimientos-, coinciden en plantear que la comunicación intraindividual es su función principal, y destacan el carácter convencional y arbitrario del signo lingüístico.

Ahora podemos atender a la manera en que Rousseau resuelve las dificultades que se planteó al tratar de explicar el origen de las lenguas y la institución de las sociedades a partir del puro estado de naturaleza, estableciendo un punto de ruptura en el orden natural, que tendría también que estar inscrito en el orden natural o casi natural. Citemos por última vez el *Ensayo*, en la parte que Derrida considera su núcleo:

²⁴ Cfr. nota #13.

Imaginad una primavera perpetua sobre la tierra; imaginad agua, ganado, pastos por doquier; imaginad que los hombres saliendo de las manos de la naturaleza se dispersan de una vez entre todo eso; no se ocurre cómo habrían renunciado a su libertad primitiva y abandonado la vida aislada y pastoral, tan de acuerdo con su natural indolencia, para imponerse sin necesidad la esclavitud, los trabajos, las miserias inseparables del estado social. Quien deseó que el hombre fuese social tocó con el dedo el eje del globo y lo inclinó sobre el eje del universo. Por ese ligero movimiento, veo cambiar la faz de la tierra y decidirse la vocación del género humano; oigo a lo lejos los gritos de alegría de una multitud insensata; veo levantarse palacios y ciudades; veo nacer las artes, las leyes, el comercio; veo que los pueblos se forman y se extienden, se disuelven, se suceden como las olas del mar; veo que los hombres, reunidos sobre algunos puntos de su residencia para devorarse ahí en abierta reciprocidad, hacen un horrible desierto del resto del mundo, digno momento de la unión social y de la utilidad de las artes.²⁵

En el *Segundo discurso* encontramos una explicación similar:

Se entrevé aquí un poco mejor cómo el uso de la palabra se estableció o se perfeccionó insensiblemente en el seno de cada familia, y se puede conjeturar entonces cómo diversas causas particulares pudieron extender el lenguaje y acelerar su progreso al hacerlo más necesario. Grandes inundaciones o temblores de tierra rodearon de aguas o de precipicios los cantones habitados; las revoluciones del globo decantaron y cortaron en islas porciones del continente. Se concibe que entre hombres así agrupados y forzados a vivir juntos debió formarse un idioma más bien que entre los que erraban libremente en los bosques de tierra firme.²⁶

²⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Ensayo...* p. 47

²⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Segundo discurso*. pp. 167-168

Recurriendo, pues, a una ficción, describiendo un acontecimiento único que habría de cambiar el destino de la humanidad, mediante una explicación arbitraria, catastrófica, se da cuenta simultáneamente de la institución de las sociedades y del nacimiento de las lenguas.

III La crítica humboldtiana a la concepción tradicional del lenguaje y a las hipótesis sobre el origen del lenguaje

a) La crítica a la concepción tradicional

Como ya dijimos antes, para comprender cómo cuestiona Humboldt los planteamientos sobre el origen del lenguaje que le anteceden, es pertinente abordar su crítica a las concepciones instrumentales del mismo, que ejemplificamos con los escritos de Locke y de Rousseau. Encontramos la valoración humboldtiana de tales concepciones en *Sobre la influencia del diverso carácter de las lenguas en la literatura y en la formación del espíritu*, donde sostiene que:

En nadie que haya dedicado alguna reflexión, por exigua que haya sido, a la naturaleza de las lenguas presupondremos opiniones como las siguientes: que una lengua es un mero conjunto de signos conceptuales arbitrarios o que se hayan vuelto habituales por azar; que el único destino y la única fuerza que tiene una palabra es la de evocar un cierto objeto que, o bien existe fuera de ella en la realidad, o bien es pensado en el espíritu...²⁷

Esta opinión representa una crítica a la concepción de las lenguas como meros sistemas de signos. Específicamente, a la reducción del signo lingüístico a un instrumento que sirve como vehículo para la expresión de ideas o para la designación de objetos (referencialidad), así como a la tesis de la convencionalidad y arbitrariedad del signo. Humboldt insiste:

²⁷ HUMBOLDT, W., "Sobre la influencia del diverso carácter de las lenguas en la literatura y en la formación del espíritu" en *Escritos sobre el lenguaje*, Península, Barcelona, 1991. P. 61.

Al contrario, podemos dar por generalmente aceptado lo siguiente: que las diversas lenguas constituyen los órganos de los modos peculiares de pensar y sentir de las naciones; que son muchísimos los objetos que en realidad son creados por las palabras que los designan (esto podemos extenderlo propiamente a todos ellos, si consideramos el modo en que son pensados en la palabra y el modo en que, en el pensar, actúan mediante la lengua sobre el espíritu); y, finalmente, que las partes fundamentales de las lenguas no han surgido de manera arbitraria y, por así decirlo, por convención, sino que son sonidos articulados que han brotado de lo más íntimo de la naturaleza humana y que se conservan y reproducen (y podría añadirse: como entidades en cierto modo autónomas en una determinada personalidad).²⁸

Aquí, se enumeran tres de los motivos recurrentes en los escritos humboldtianos que separan su postura de las que se habían adoptado en la tradición anterior, y que sustentan la crítica a dichas posturas. El primero, y más fundamental, es el carácter indisoluble del pensamiento y la lengua²⁹: *que las diversas lenguas constituyen los órganos peculiares de pensar y de sentir de las naciones*. El segundo se refiere al carácter constitutivo del lenguaje con respecto al mundo: *que los objetos son creados por las palabras que los designan*. El tercero remite a una cierta “naturalidad” del lenguaje: *que las partes fundamentales de las lenguas ... han brotado de lo más íntimo de la naturaleza humana...* Desde los primeros

²⁸ *Idem*.

²⁹ Es de suma importancia tener presente que el alemán carece de una distinción equivalente a la nuestra entre “lenguaje” y “lengua”, y que para designar ambos conceptos se sirve del término “*Sprache*”. En este trabajo hemos seguido el criterio de Ana Agud, traductora de *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, quien interpreta acertadamente el sentido de “*Sprache*” en cada caso según el contexto.

En el caso de los escritos humboldtianos, resulta además problemático referirse al concepto designado por el término “pensamiento”, y esto se debe a que el autor no distingue entre los diferentes sentidos de expresiones como “pensamiento” [*Denken*], “razón” [*Vernunft*] o “acción interna del espíritu” [*der inneren Handlung des Geistes*], como tampoco parece distinguir entre el sentido de términos como “concepto” [*Begriff*] e “idea” o “pensamiento” [*Gedanken*]. Hemos citado estos términos tal como aparecen en la traducción de A. Agud.

dos motivos se pone en cuestión la instrumentalidad del lenguaje; los tres intervienen en la crítica a la convencionalidad y la arbitrariedad del signo lingüístico.

El carácter indisoluble del pensamiento y la lengua aquí se explica con la ayuda de la metáfora del órgano³⁰ que aparece también en la más extensa obra de Humboldt, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, mejor conocida como la *Introducción al Kawi*:

El lenguaje es el órgano que forma la idea. La actividad intelectual, por entero interior y que en cierta manera pasa sin dejar huella, se vuelve exterior en el discurso gracias al sonido, y con ello perceptible a los sentidos. Por eso actividad intelectual y lenguaje son uno e indivisibles. Mas aquella contiene también en sí misma la necesidad de entrar en unión con el sonido lingüístico; de otro modo el pensamiento no alcanzaría nitidez, ni la representación se volvería concepto.³¹

Con esto se está proponiendo la indisolubilidad del pensamiento y lengua en dos direcciones: la actividad intelectual necesita del lenguaje para hacerse perceptible a los sentidos, pero también necesita de él para que el pensamiento alcance nitidez, y para que la representación se vuelva concepto. Dicho de otra manera, el lenguaje no sólo

³⁰ Como bien señala Donatella di Cesare en su trabajo *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas*, (Cfr., pp. 30-31) esta metáfora fue 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 humboldtiana se revela mucho más amplia y compleja que la de Platón, remitiendo al concepto kantiano de órgano, entendido como parte de un organismo viviente que produce otras partes y es, a su vez, producida por ellas (*Crítica del Juicio*, § 65).

³¹ 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.

cumple una función expresiva, sino que es condición necesaria para la formación de conceptos y, por lo tanto, de todo pensamiento. Esta indisolubilidad del pensamiento y la lengua es lo que nosotros llamamos la elisión de ambos términos³²; elisión que no sólo indica la imposibilidad de sostener –como la tradición anterior había hecho– que el lenguaje sea únicamente un vehículo de expresión de pensamientos pre-lingüísticos, sino que, en primer término, cuestiona que los haya. En vez de suponer que hay un mundo de conceptos fijos, universales, claros, y que para comunicarlos les asignamos nombres, aquí se plantea que obtenemos nuestros conceptos gracias al lenguaje, o, para decirlo de una vez, que no puede haber pensamiento sin lenguaje.

¿Cómo interviene entonces el lenguaje en la formación de conceptos?

Humboldt lo explica de la siguiente manera:

La actividad subjetiva forma³³ 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

³² En *Guillermo de Humboldt y la filosofía del lenguaje*, J. M. Valverde señala que a esta relación entre pensamiento y lengua se le ha llamado “paralelismo psicofísico” y “correlación”. Dado que estos enunciados le parecen un poco estrechos, asociacionistas y positivistas, él prefiere hablar de “unión hipostática”, que –dice– por lo menos responde al segundo de los momentos del lenguaje; tal como se encuentra, de hecho, concreto y real en la vida, como usado por el prójimo. Pero –advierte– hay otro momento anterior, el de la producción interna, el de la gestación del pensamiento hasta lograr darse a luz en la expresión. Los dos momentos están irreductiblemente unidos, y funcionan por mutuo engranaje; como las dos piernas al hablar, será luego la imagen de Karl Vossler. (Cfr. Valverde, p 41.)

³³ El subrayado es nuestro. Aquí “forma” aparece como traducción de “bilder”.

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. 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.³⁴

Como ya han señalado repetidamente sus intérpretes, con esto Humboldt se remite al concepto kantiano de síntesis y a la vez se distancia de él. En la *Crítica de la razón pura*, Kant había propuesto, como las dos caras, términos, elementos o aspectos inseparables del conocimiento, la sensibilidad y el entendimiento, *los cuales acaso procedan de una raíz común, pero desconocida para nosotros*.³⁵ Había establecido, por otra parte, que la síntesis entre dichas facultades es indispensable para todo acto de conocimiento, como unificación de la multiplicidad sensible por medio de las formas *a priori* del entendimiento.³⁶ Y finalmente, había también señalado que la síntesis de sensibilidad y entendimiento, es el *mero efecto de la imaginación, función ciega, aunque indispensable del alma, sin la cual no tendríamos conocimiento alguno, mas de la cual rara vez llegamos a ser conscientes*.³⁷ Sin actividad sintética del sujeto no hay, ni para Kant ni para Humboldt, conocimiento alguno, ni, por tanto, objeto alguno. Sin embargo, el mismo concepto “síntesis”, es el que marca el punto de divergencia entre uno y otro pensador, pues para Humboldt, no hay síntesis posible sin lenguaje.

³⁴ HUMBOLDT, W. *Op. cit* pp. 76-77.

³⁵ KANT, *Crítica de la razón pura*, A15, B29

³⁶ KANT, *Crítica de la razón pura*, Tr. De M. García Morente, Porrúa, México, 1991. Pp 58ss

³⁷ *Op. cit.* p. 69

Vista cuidadosamente, la palabra para Humboldt no es, como hemos señalado, simplemente un objeto que medie entre el entendimiento y la sensibilidad, sino que aparece como constitutiva de ambos. Constitutiva 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 objeive, lo cual sólo es posible mediante el lenguaje. La unificación de los rasgos que constituyen la 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.³⁸ Es sólo mediante el sonido que la representación, al determinarse, se separa de la actividad interior que la produce, y retorna a ella, traduciéndose en objetividad genuina. El doble carácter del lenguaje, tanto sensible como inteligible, impide toda pretendida separación y por lo tanto, obliga a identificar éste como la “oculta raíz común” de las dos fuentes del conocimiento postuladas por Kant.

La crítica a la arbitrariedad del signo lingüístico parte de esta consideración del lenguaje como constitutivo de la actividad del pensar: hay que tener en cuenta que las palabras, para Humboldt, no pueden reducirse a meros signos³⁹, aunque, desde luego,

³⁸ Cfr. Di CESARE, D. *Op. cit* p. 39

³⁹ Cfr. Di Cesare, Donatella, pp41-42: *Y aquí parece necesario abrir, siquiera brevemente, un capítulo olvidado de la historia de la semiótica, pero que hoy día se revela interesante en más de un sentido. En efecto, Humboldt representa el punto culminante de una tradición que, inaugurada por Platón en el Cratilo, renovada por Leibniz y a continuación por Condillac, así como por Herder y los románticos, se caracteriza por lo que cabría denominar un rasgo “antisemiótico”: la negativa de reducir la naturaleza del lenguaje a pura signicidad. Esta tradición ha sido y sigue siendo minoritaria respecto a esa otra que, inaugurada por Aristóteles y sobre todo por San Agustín, ha desembocado en el principio saussureano de la arbitrariedad del signo lingüístico.*

como sonidos articulados, funcionen como tales en el sentido en que remiten a conceptos. Sin embargo, como vimos, la relación entre unos y otros es muy diferente a la que hay en otros sistemas de signos en los cuales lo designado tiene una existencia independiente del componente material que los nombra; en cambio las palabras y los conceptos, desde el punto de vista humboldtiano, constituyen una unidad.⁴⁰ Dicho en sus propias palabras:

La palabra, como designación del concepto, está emparentada con el signo y con el símbolo. Pero éste es el momento de fijar esos tres conceptos con exactitud y de mostrar que, si bien la palabra comparte propiedades con los otros dos, es, sin embargo, por propia naturaleza, distinta de aquellos. En la medida en que mediante su sonido evoca el concepto, cumple sin duda el fin de todo signo, pero se sale completamente de la clase de los signos por el hecho de que lo designado tiene una existencia independiente de su signo; el concepto, sin embargo, adquiere su completud sólo mediante la palabra y ambos no pueden ser separados. Desconocer este hecho y considerar las palabras como meros signos es el error principal que destroza toda ciencia del lenguaje y toda apreciación correcta del mismo.⁴¹

Es decir, la función de todo signo es la de evocar un concepto. En este sentido, para Humboldt, la palabra funciona como signo. Sin embargo, la palabra no puede separarse del concepto, y ya que no sólo interviene en su formación, sino que lo constituye, resulta imposible decir que el vínculo entre uno y otro sea arbitrario o convencional. Una postura semejante será la que defienda, en este siglo, E. Benveniste, refiriéndose a

⁴⁰ *Cfr.* LAFONT. C. p. 34.

⁴¹ Citado en LAFONT. C. p. 34.

la naturaleza arbitraria del signo lingüístico en Saussure. Para este último, el nexo que hay entre las dos caras del signo: un significante (una imagen acústica) y un significado (un concepto), es arbitrario, como lo prueban las diferencias entre las lenguas y la existencia misma de lenguas diferentes. Para Benveniste, en cambio, el nexo que une al significado con el significante es todo lo contrario de arbitrario, es *necesario*. ¿Cómo podría ser de otra manera –se pregunta- si los dos juntos han sido impresos en mi espíritu, si juntos se evocan en toda circunstancia?⁴² A decir verdad, la crítica de Benveniste señala una omisión por parte de Saussure: un tercer término que se excluye de la definición inicial de signo, pero que inevitablemente entra en ella mediante un rodeo, instalando así la contradicción. Este tercer término es la realidad. Cuando Saussure habla de la diferencia que hay entre una palabra de una lengua y otra (*böf* y *oks* [=buey]), se refiere al hecho de que los dos términos se aplican a una misma realidad. Hasta este punto, podríamos decir que lo mismo sucede con Humboldt, que también pierde de vista la realidad. Sin embargo, el asunto es más complejo que eso. Consideremos ahora qué sucede con la relación entre la palabra y la realidad, o el mundo, según Humboldt.

Si el lenguaje es indispensable para la formación de conceptos, también lo es para la formación de cualquier género de representaciones, (para que la representación se traduzca en objetividad genuina). Así, el lenguaje no es solamente condición de posibilidad del pensamiento, sino también condición de posibilidad para que el hombre

⁴² Cfr. BENVENISTE, E., *Problemas de lingüística general*, Tomo I, Ed. Siglo XXI, México, 1999. pp 50-51.

acceda al mundo. Por ello puede decirse que en Humboldt la palabra tiene un doble carácter constitutivo: constitutivo del pensamiento, como ya vimos, pero también constitutivo del mundo para el hombre. Esta idea aparece de manera más acabada en el siguiente fragmento:

Tampoco la consideración de lo que la lengua produce confirma la idea de que ésta se limita a designar objetos ya percibidos como tales. De hecho, con estos objetos no se agotaría jamás el contenido más profundo y pleno de la lengua. Del mismo modo que sin ésta no es posible concepto alguno, tampoco puede haber para el alma [Seele] objeto alguno sin la lengua, pues incluso lo externo no posee para ella una entidad plena si no es por medio del concepto.⁴³

Al considerar aquí Humboldt el lenguaje como constitutivo de nuestra comprensión del mundo, mantiene un paralelismo con la filosofía trascendental de Kant, que entiende las condiciones de posibilidad de la comprensión del mundo como condiciones de posibilidad de acceso a lo comprendido en el mundo.⁴⁴ Humboldt cree, igual que Kant, que lo percibido es el resultado de una interacción entre el individuo y el mundo, entre el sujeto y el objeto. Sin embargo, encontramos aquí, nuevamente, que lo que distancia al pensamiento humboldtiano del kantiano es la presencia del lenguaje. A diferencia de Kant, para quien las intuiciones puras y los conceptos puros del entendimiento son las condiciones de posibilidad de la experiencia humana, Humboldt sostiene que la condición necesaria para toda experiencia humana es el lenguaje: al establecer la función constitutiva del lenguaje con respecto a los conceptos, y dado que estos son, a su vez, necesarios también para la constitución de “objetos exteriores”, es decir, de los

⁴³ HUMBOLDT, W. *Sobre la diversidad...* *Op. cit.*, p. 82

⁴⁴ *Cfr.* LAFONT, C. *Op. cit.* p.41

objetos del mundo humano, se expresa con esto una segunda elisión, la que vincula al lenguaje con el mundo. Ello le permite a Humboldt decir que: *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 como el lenguaje se los presenta.*⁴⁵ Así, repetimos, el lenguaje cumple una función constitutiva tanto de conceptos como de objetos, la indisolubilidad de pensamiento y lengua se enlaza con la que hay entre lengua y mundo. De ello se desprende que el lenguaje tampoco pueda reducirse a la función de designación de objetos dados independientemente de él en la experiencia, sino que es condición de posibilidad de esta última. A partir del planteamiento de este doble carácter constitutivo del lenguaje, pues, se cuestiona la concepción instrumental del mismo, inherente a la equiparación del lenguaje como un mero sistema de signos, como un medio para la evocación de conceptos o la designación de objetos existentes con independencia de él.

b) Crítica a las hipótesis sobre el origen del lenguaje

La crítica humboldtiana a las hipótesis sobre el origen de lenguaje, entendiendo origen como inicio, se encuentra sobre todo en su trabajo *Sobre el estudio comparado de las lenguas en relación con las diversas épocas de su evolución*. El argumento que la soporta es el de la imposibilidad de plantear un momento de creación o surgimiento de las lenguas, ya que una hipótesis tal implica la suposición de una situación anterior al

⁴⁵ HUMBOLDT, W. *Op. cit* pp. 82-83

lenguaje, lo cual no haría más que negar su doble función constitutiva.⁴⁶ Al respecto Humboldt escribe:

Desde luego, yo estoy plenamente convencido de ello, hemos de ver el lenguaje como algo situado inmediatamente en el ser humano; pues en modo alguno cabe explicarlo como obra producida por su entendimiento a la claridad de la conciencia. De nada sirve conceder milenios y más milenios para su invención. Si su tipo no preexistiese en el entendimiento humano, no cabría inventar el lenguaje. Para que el hombre comprenda de verdad una sola palabra, para que la comprenda no como un mero estímulo sensible, sino como un sonido articulado que designa un concepto, para eso es menester que en él preexista el lenguaje en su totalidad y en su conexión. (...) Sólo por el lenguaje es el hombre hombre, mas para inventarlo tenía ya que serlo.

Es cierto que hay quien se figura que esto pudo ir ocurriendo poco a poco, gradualmente, por rondas, por así decirlo; hay quien se figura que gracias a una parte más de lengua inventada pudo el hombre llegar a ser más hombre y que gracias a tal incremento pudo él, a su vez, inventar más lengua; también hay quien desconoce la indisociabilidad de la conciencia humana y la lengua humana...⁴⁷

Aquí aparece explícitamente el carácter indisoluble del pensamiento y la lengua como tesis a partir de la cual se disputa el planteamiento del lenguaje como una creación del hombre. Puesto que la experiencia humana, el entendimiento humano y el ser humano mismo se definen por su lingüística, pensar en un momento de creación del lenguaje, o bien en un momento pre-lingüístico que le antecediese, no sería sino salirse de los límites de la experiencia humana, como dice Humboldt: *Sólo apartándonos por completo del dominio de nuestra experiencia podemos hablar del comienzo de una*

⁴⁶ Cfr. LAFONT, C. Pp. 40-41 y DI CESARE, D. P. 33

⁴⁷ HUMBOLDT, W "Sobre el estudio comparado de las lenguas en relación con las diversas épocas de su evolución" en *Escritos sobre el lenguaje*, Península, Barcelona, 1991. pp 43-44 .

lengua.⁴⁸ Dicho en términos más sencillos, el ser humano histórico, el único que conocemos, habla. Por eso, desde el punto de vista humboldtiano, hay que considerar al lenguaje como parte de la naturaleza humana, y por eso tampoco es posible concebirlo como algo que surgió gradualmente en el curso de la historia, pues toda historia implica ya la existencia del lenguaje *en su totalidad y en su conexión*. Es aquí, en la definición de lo humano, o de lo lingüísticamente humano, donde entra en juego la “naturalidad” del lenguaje. Refiriéndose a la suposición de un hombre en estado de naturaleza carente de lenguaje, Humboldt escribe: *Ni siquiera los comienzos de una lengua se deberían imaginar limitados a un número tan precario de palabras como acostumbra hacerse, debido a que no se busca su origen en la vocación originaria de una sociabilidad libre y humana, sino que se lo suele atribuir a la necesidad de mutuo socorro, situando así a la humanidad en un ficticio estado natural. Estas son dos de las ideas más equivocadas que puedan formarse sobre el lenguaje.*⁴⁹ Por eso dice Humboldt, que si con algo cabe comparar eso -la lengua- que en realidad no tiene igual en toda el área de lo pensable, es con el instinto natural de los animales con lo que hay que compararlo, y que al lenguaje podemos llamarlo un instinto natural de la razón⁵⁰. El lenguaje es, sí, natural, pero aquí no puede ya plantearse su origen desde la oposición conceptual entre lo natural y lo artificial, o lo cultural, o lo civilizado, pues, como ya han señalado otros autores, *Humboldt intenta vincular todas las actividades humanas al concepto de*

⁴⁸ HUMBOLDT, W. *Sobre la diversidad... Op. cit.*, p.52

⁴⁹ HUMBOLDT, W., *Sobre la diversidad... Op. cit.*, p. 83.

⁵⁰ *Cfr.* HUMBOLDT, W., “*Sobre el estudio comparado de las lenguas...*” *Op. cit.*, pp 43-44

*naturaleza.⁵¹ Así, la mencionada oposición queda reducida a uno de sus términos: el de naturaleza. Para Humboldt la cultura, la civilización y, por supuesto, el lenguaje, están ligados a ella. Por ello, puede él decir: *La producción del lenguaje constituye una necesidad interna de la humanidad; no es algo necesitado sólo externamente para el sostenimiento del trato en las comunidades, sino que forma parte de la naturaleza misma de los hombres.*⁵²*

⁵¹ Cfr. Di CESARE, D., *Op. cit.*, p. 31

⁵² HUMBOLDT, W., *Sobre la diversidad...* *Op. cit.*, p. 32.

IV El origen del lenguaje como su fundamento y la necesidad de una filosofía consciente del lenguaje.

La hipótesis de un origen del lenguaje, en la acepción cronológica del término “origen”, carece de sentido, como acabamos de ver, desde el punto de vista de Humboldt. Algunos de sus intérpretes⁵³ recurren al término “génesis” para denominar esta manera de considerar el origen del lenguaje que él descarta. Así, se habla de la sustitución de la perspectiva “genética” por la perspectiva trascendental, o del abandono de la reconstrucción “genética” del problema. Esta definición implica una limitación del sentido del término que puede no resultar completamente adecuada. Nos interesa particularmente señalar que en el pensamiento estructuralista, las nociones de *génesis* y *estructura*, que históricamente habían aparecido en la figura del antagonismo, se presentan en una relación tan íntima que resulta imposible postularlas como independientes.⁵⁴ Esta manera de concebir la relación entre dichos conceptos puede, de

⁵³ Cfr. LAFONT, C., *Op. Cit.*, p. 40 y Di CESARE, D., *Op. Cit.* p. 34

⁵⁴ En el excelente discurso de Maurice de Gandillac (Cfr. *Las nociones de estructura y génesis*, Tomo IV, pp. 107ss) se aborda 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 *gennesis* de *gennao* (engendrar). Como categorías de la física aristotélica no puede decirse que ninguno de los dos términos -*genesis* ni *gennesis*- se refiera a una producción *ex-nihilo*: *genesis* designa el más grande cambio posible en el interior de una realidad estructural; y *gennesis*, 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, ininteligible, de la generación más o menos espontánea. Frente a tal desconfianza, encuentra 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, señala Gandillac, la palabra estructura es difícil de separar de un cierto número de “términos vecinos”, que han adquirido históricamente

hecho, resultar adecuada para interpretar el problema del origen del lenguaje en la teoría humboldtiana, como veremos a continuación.

a) *La "fuerza espiritual humana" como fundamento del lenguaje y de las lenguas.*

En dicha teoría hay que buscar el origen del lenguaje, entendido como su causa o fundamento en un principio metafísico: la fuerza espiritual [Geisteskraft] humana, pues, según Humboldt, el lenguaje es *la forma en que más principalmente se manifiesta esta fuerza.*⁵⁵ Los primeros capítulos de la *Introducción al Kawi* están dedicados a establecer la importancia de fundar el estudio de las lenguas en dicha causa, reconocida como inabordable, es decir, como inaccesible en sí misma, en el sentido en que es una fuerza que únicamente es cognoscible por sus efectos. *El propósito que me anima al iniciar este escrito –apunta Humboldt– es 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*

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 *sistasis* 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 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.

⁵⁵ HUMBOLDT, W. *Sobre la diversidad...* *Op. cit.*, p30.

poco a poco en formas siempre nuevas- en la medida en que ambos fenómenos pueden aportar luz uno sobre el otro.

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 otros, 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 en torno a ella, mas del otro está siempre volviéndose sobre ello y dándole forma según la idiosincrasia depositada en ella.⁵⁶

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*. 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),⁵⁷ y lo es, por tanto, también de la diversidad lingüística.⁵⁸

Las lenguas, como manifestaciones de esta fuerza, no se presentan nunca como un producto acabado, sino como algo que se encuentra en un proceso de generación continua. La lengua no se agota en lo ya dicho, pues es la actividad, constantemente renovada, del decir. A esto hace referencia la famosa frase humboldtiana: *La lengua misma no es una obra en acto (ergon) sino una actividad (energeia)*. Por eso su verdadera definición no puede ser sino genética [genetische]. Pues ella es siempre el reiniciado trabajo del espíritu de volver el sonido articulado capaz de expresar la idea.⁵⁹ Por eso puede decirse que el lenguaje es una de las facetas a partir de las cuales

⁵⁶ HUMBOLDT, W. *Sobre la diversidad...*, *Op. cit.*, p25-26

⁵⁷ *Cfr. Op.cit. P.30*

⁵⁸ *Ibid. Pp30-31*

⁵⁹ *Ibid. p.65*

la fuerza universal del espíritu humano entra en una actividad de creación incesante.⁶⁰ Concebir la lengua así, como una actividad continuamente creativa, tiene la ventaja de posibilitar la explicación del cambio o la aparición de lo nuevo. Sin embargo, este aspecto creativo de la lengua se encuentra con dos elementos que actúan como tensiones opuestas a él.

El primero de estos elementos es la lengua histórica dada: las manifestaciones lingüísticas singulares siempre están referidas a una lengua que existe con anterioridad a ellas. Humboldt lo explica diciendo que, cuando estudiamos el lenguaje, nos encontramos siempre situados en medio de la historia y que, por ello, ninguna de las lenguas conocidas podría reclamar para sí el título de originaria. Así, la actividad del espíritu que genera la lengua no es puramente creativa, es también una actividad transformadora de lo ya existente, de lo que recibe de las generaciones anteriores.

La segunda razón por la cual la actividad lingüística creadora es limitada radica en la diversidad misma de las lenguas. Efectivamente, cada lengua, en un momento histórico determinado, aparece como una manifestación singular de 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*.⁶¹ Estudiar estas distintas vías o diversos caminos [*Wege*], por los que avanza hacia la perfección la empresa de la generación del lenguaje por la

⁶⁰ *Ibid.* P 32.

⁶¹ *Ibid.* p.37

humanidad, -en otros términos, cómo lo ya dicho indica una vía, o una ruta posible del desarrollo del decir- es la tarea que se ha propuesto Humboldt en su investigación, pues aquí se hallan tanto la causa de la diversidad de la estructura de las lenguas como su influencia sobre la evolución del espíritu de la humanidad, es decir, la posibilidad de la historia humana. Sin embargo -afirma Humboldt- al comienzo de dicha tarea sale al paso una gravosa 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, no es poca la perplejidad que esto provoca, pues dicha masa se muestra, independientemente de la ordenación que le ha sido impuesta, en forma caótica. Se hace, pues, necesario, indagar sobre las fuentes de las diversas peculiaridades y reunir los rasgos dispersos hasta formar la imagen de un todo orgánico.⁶²

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.⁶³ Dicha definición dependerá de estas dos restricciones que acabamos de mencionar. Por un lado, la *génesis* constante de las lenguas nunca es *ex-nihilo*, porque como ya vimos, está siempre referida a algo ya

⁶² Cfr. *Op. cit* p. 63

⁶³ Es de suma importancia tener siempre en mente que "forma de la lengua" no debe aquí confundirse con "forma gramatical": *se infiere sin dificultad que bajo forma del lenguaje no debe entenderse tan sólo la llamada forma gramatical [...] el concepto de la forma de las lenguas va mucho más allá de las reglas por las que se traba el discurso, y aún de las que presiden la formación de las palabras. (Sobre la diversidad...p.68)*

dato. Por otro lado, el trabajo del espíritu que genera la expresión de ideas, en tanto que manifestación singular de la fuerza del espíritu humano, con una orientación y dirección, indica ya una orientación o dirección a la lengua. 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.*⁶⁴ 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.* Y 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.

Más arriba habíamos dicho que la relación entre los conceptos de génesis y estructura, que el estructuralismo plantea como una relación en la cual no es posible postular cada uno de estos conceptos como independiente, nos parecía adecuada para interpretar la teoría del lenguaje humboldtiana. En efecto, según lo anterior, encontramos la *génesis* del lenguaje tan estrechamente vinculada al concepto de su *forma*, -término que remite al concepto de *estructura*- como los dos elementos que explican la producción humana del lenguaje, o, para decirlo más exactamente, de cada una de las diversas lenguas históricas. El concepto de estructura adquiere aquí un carácter peculiar: en ningún caso hay que pensarla como estructura fija, inmóvil, pues

⁶⁴ *Op. cit p. 66*

como hemos visto, supone ya la noción de historia. La estructura se expone más bien como la vía por la cual la lengua se ve obligada a transitar, como fuerza que apunta hacia una dirección determinada, pero, por ello, no hacia otra u otras. Si bien no hay que pensar en una estructura fija, sí hay que pensarla como aquello que imprime la unidad a la lengua, unidad orgánica, en la cual cada una de las partes depende del todo. Recordemos una cita anterior: *para que el hombre comprenda una sola palabra ... tiene que poseer el lenguaje en su totalidad y su conexión. No hay en el lenguaje nada que esté aislado, cada uno de sus elementos se presenta únicamente como parte de una totalidad.* A esta frase se refiere C. Lafont cuando dice que los argumentos de Humboldt en cierta medida anticipan la intuición central del estructuralismo, y suscribimos esta tesis, anotando nuevamente que en Humboldt aparece siempre, en estrecha relación con el concepto de estructura, el concepto de génesis.

b) La necesidad de una lingüística filosófica

Más que una vez han señalado los intérpretes de Humboldt que su reflexión sobre el lenguaje está atravesada por una doble consideración del mismo: el lenguaje como característica universal de lo humano, y su manifestación en las lenguas históricas específicas, siempre particulares y variables. En esta primera parte del presente trabajo nos hemos referido a ambas maneras de considerar el lenguaje. Cuando hablamos de la crítica a la concepción tradicional del lenguaje establecimos, al mismo tiempo, tres rasgos centrales de la teoría humboldtiana del lenguaje: su carácter constitutivo del pensamiento, su carácter constitutivo del mundo humano y su “naturalidad”; estos

rasgos pertenecen estrictamente al ámbito del lenguaje como característica universal de lo humano. Más adelante, nos referimos, en la parte correspondiente a la fuerza espiritual humana, a la manifestación real del lenguaje en lenguas históricas singulares, introduciendo la consideración humboldtiana sobre la diversidad de las lenguas y señalando como, para él, lo que es universal y espiritual se despliega en lo que es individual y sensible. Esta doble consideración del lenguaje, o este doble objeto de su estudio es lo que nos permite decir que en Humboldt se plantea la necesidad de una lingüística filosófica, o de un estudio filosófico del lenguaje que sea, paralelamente, un estudio empírico del mismo. El propio Humboldt plantea esta necesidad como sigue:

El análisis metódico de la estructura y las partes constitutivas de las lenguas individuales tiene dos ventajas relativamente indiscutibles: el análisis arroja luz sobre la manera en que el hombre crea la lengua, y es el único medio para obtener evidencias concluyentes sobre los orígenes de las lenguas y de las naciones.

No hay necesidad en este punto de decir nada más acerca de la última de estas tareas, y hasta ahora sólo se ha procurado resolver la primera utilizando métodos filosóficos. Esto no debe censurarse, por el contrario, deberá seguirse transitando por la vía filosófica, junto al enfoque empírico,⁶⁵ ya que si se pasa por alto el pensamiento puro [*reinen Denkens*] éste siempre se cobrará su parte perceptiblemente en todas las empresas científicas del hombre. Sin embargo, desafortunadamente, la investigación filosófica se ha apoyado en referencias a lo que en ocasiones ha sido una colección incompleta de hechos, con el resultado de que, en la mayoría de los intentos por hacer un estudio general de la gramática, muchas cosas parcialmente ciertas, y otras evidentemente falsas, se han entremezclado con lo incuestionablemente correcto. Puede concederse que un estudio empírico nunca garantizará resultados completos, y que por lo tanto, la experiencia nunca reemplazará al pensamiento puro en ninguno

⁶⁵ Traducimos como “empírico” el término alemán *historisch*, que Humboldt opone al término *philosophique*, para referirse al enfoque especulativo. El término que remite a la dimensión propiamente histórica es *geschichtlich*.

de los campos en los cuales éste es apropiado. Pero es un asunto bastante distinto cuando se reúne toda la masa del conocimiento empírico, en vez de una mera porción de éste, ya que es la extensión y el rango de la experiencia lo que determina el grado de lo que es generalmente válido.⁶⁶

Al estudio filosófico del lenguaje corresponde, pues, lo que nunca se podrá dilucidar mediante el estudio empírico: una idea de generalidad que no puede ser ya la mera abstracción a partir de lo concreto y singular. En Humboldt ello es, como ya vimos, el estudio de la “capacidad del lenguaje” o como él dice, la “fuerza de hablar” sita de un modo general en los hombres. Resulta problemático, sin embargo, que Humboldt proponga una especie de modelo ideal, una idea de perfección del lenguaje al cual las lenguas tienden, y al que se acercan con mayor o menor fortuna: *en el lenguaje se aprecian la tendencia y el esfuerzo por dar existencia en la realidad a la idea de perfección del lenguaje*⁶⁷. Desde su punto de vista, es el cometido del investigador lingüístico perseguir este esfuerzo y ponerlo de manifiesto. Esto se hace intentando establecer primero un conjunto de funciones lingüísticas que hacen al lenguaje adecuado para cumplir con una serie de objetivos determinados, y comprobando después en qué manera se realizan estos objetivos en las lenguas específicas; aquí es donde entra el estudio empírico de las mismas. Decíamos que lo anterior resulta problemático, porque concebir las lenguas específicas como intentos de realización de un ideal de perfección, implica la idea de que hay lenguas que se acercan a éste más que otras, es decir, que hay lenguas *mejores* que otras. Humboldt mismo lo dice así: *el que ciertas naciones, favorecidas con dones más felices y viviendo bajo circunstancias*

⁶⁶ HUMBOLDT, W. “On The National Character of Languages” en *Essays on Language*.

⁶⁷ Cf. HUMBOLDT, W. *Sobre la diversidad...* Op. cit., p.32

más favorables, posean lenguajes de excelencia superior a los de otras, está en la naturaleza misma de la cosa ⁶⁸ Sobre las posibles consecuencias de esta idea de mayor o menor perfección de las lenguas hablaremos en la última parte de este trabajo.

Por lo pronto, por lo que respecta al tratamiento propiamente filosófico del lenguaje, nos interesa señalar que lo que en Humboldt se presenta como la necesidad de una lingüística filosófica, para la filosofía puede plantearse como la necesidad de una reflexión filosófica siempre consciente del lenguaje, pues, después de Humboldt, ya no se podrá contraponer el lenguaje a lo distinto de él —el pensamiento o los objetos del mundo humano— sin que esta oposición vaya acompañada de la sospecha de que es imposible trascender el lenguaje, o más exactamente, la propia lengua. Por un lado, esta sospecha que parte, como ya vimos, del reconocimiento de que el pensamiento ha de estar siempre en palabras o en busca de palabras todavía en nuestros días se extiende entre pensadores y escritores, y sigue siendo objeto de controversia. Por otra parte, la conciencia de que el mundo humano está constituido lingüísticamente, nos conduce, en el plano epistemológico, a la pregunta sobre la objetividad del conocimiento. Abordaremos esta problemática, tal como se presenta en los escritos humboldtianos, en la siguiente parte de este trabajo.

⁶⁸ HUMBOLDT. W. *Sobre la diversidad...*, *Op. cit.*, p. 32

SEGUNDA PARTE: LA POSIBILIDAD DE TRASCENDER EL LENGUAJE

I Las lenguas como visiones del mundo

La tesis humboldtiana que sostiene que las lenguas son cosmovisiones⁶⁹, o visiones del mundo totalizantes es la consecuencia de una de las dos formas de considerar el lenguaje que discutimos en la primera parte de este trabajo: la de ser manifestado en lenguas históricas singulares. El lenguaje, como capacidad en general, constituye tanto el pensamiento como el mundo humano; sin embargo, como hemos visto, 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 punto⁷⁰ depende también de cada lengua determinada y singular⁷¹*. En esto consiste lo que C. Lafont llama “la destrascendentalización de la razón”⁷² -principal consecuencia del “giro lingüístico” humboldtiano- que ahora queda situada,

⁶⁹ Con los términos “cosmovisión” o “visión del mundo” se traduce el término alemán “*Weltansicht*”. Es importante no confundir este término, del cual se sirve Humboldt para sostener que las lenguas son cosmovisiones, con el término “*Weltanschauung*”, que utilizará W. Dilthey cuando, más de medio siglo después, escriba su *Teoría de las concepciones del mundo*.

⁷⁰ La razón por la cual Humboldt dice “hasta cierto punto” es que, para él, sí hay conceptos que pueden ser el producto de una mera construcción mental o que son formados puramente por el entendimiento, cuyos signos son, por ejemplo, los de las matemáticas, pero que no corresponden más que a “una exigua masa de lo pensable”. Sin embargo, “cuando la materia de la percepción interna y de la sensibilidad ha de ser troquelada en conceptos, lo que importa es la facultad individual de la representación del ser humano, la cual es indisoluble de su lengua.” Cfr. HUMBOLDT, W. “*Sobre el estudio comparado de las lenguas en relación con las diversas épocas de su evolución*” en *Escritos sobre el lenguaje*. p. 50

⁷¹ HUMBOLDT, W, op. cit p. 49.

⁷² Cfr. LAFONT, C. Pp. 39-42

inevitablemente, en una pluralidad de lenguas históricas. Pues bien, si tanto la constitución del pensamiento como del mundo para el hombre dependen de cada una de las lenguas específicas, puede decirse que cada lengua es una imagen del mundo, o que cada cosmovisión es una lengua, como lo muestra el siguiente fragmento:

Y 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 ver 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 como el lenguaje se los presenta.⁷³

El hombre vive con los objetos de la manera en que su lengua se los ofrece. Y no sólo esto: al afirmar que la lengua entera se pone entre el hombre y la naturaleza, que ejerce sus efectos sobre el hombre “desde fuera o desde dentro” Humboldt está también señalando que lo más cercano al hombre no es la naturaleza, ni el pensamiento, ni los otros seres humanos, sino el lenguaje. Por ello, para Humboldt, no obstante que la idea de que las diversas lenguas se limitan a designar de diferentes maneras los mismos objetos sea “mientras no se haya reflexionado más a fondo sobre el lenguaje, algo tan natural que no es fácil librarse de ella”; puesto que las lenguas “son propiamente un

⁷³HUMBOLDT, W. *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*. Anthropos, Barcelona, 1990. pp. 82-83

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 con 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.⁷⁴ Cada lengua, así concebida, representa para el individuo un poder determinante de su modo de pensar y configurador de su experiencia. Con esto, la reflexión sobre el lenguaje se vincula, en el terreno epistemológico, a la pregunta sobre la objetividad del conocimiento: si la configuración del mundo humano sólo se realiza por la vía que la propia lengua nos indica, ¿hasta qué punto es posible salir de este círculo lingüístico que determina nuestra manera de comprender el mundo? Esta misma pregunta es formulada por H.G. Gadamer 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 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.*⁷⁵ 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, pues, dice: *el que pretenda oponer a estas “acepciones” el “ser en sí” tendrá que pensar o teológicamente -y entonces*

⁷⁴ Cfr. Di CEASRE, D. P. 48. Esta última cita se encuentra en HUMBOLDT, W. “Sobre el estudio comparado de las lenguas...” p 54

⁷⁵ GADAMER, H.G., *Verdad y Método II*, Ediciones Sígueme, España, 1992. p. 195

*el ser en sí ya no es para él, sino para Dios-, o diabólicamente, en calidad de individuo que pretende demostrarse a sí mismo su propia divinidad haciendo ver que el mundo entero debe obedecerle - y entonces el ser en sí del mundo será para él una restricción de la omnipotencia de su imaginación.*⁷⁶ Y parece que Gadamer no se equivoca al señalar lo anterior. En el caso de Humboldt, para mejor decirlo, al pretender oponer a las acepciones del mundo su “ser en sí”, pensaría metafísicamente, pues, de acuerdo con su propio sistema, la postulación de un mundo ajeno a las diversas formas humanas de acceder a él, es forzosamente metafísica, al menos en el sentido kantiano, es decir, sale de los límites de la experiencia humana, puesto que para él éstos son límites lingüísticos.

Y efectivamente, así lo hace. Para él sí hay un mundo, una realidad, que les es común a todas las lenguas. En *Sobre el carácter nacional de las lenguas*, escribe: *ahora me gustaría abordar las lenguas en el punto en que son capaces de aventurarse en los aspectos más profundos y sutiles del empeño intelectual, pero también me gustaría tomar en cuenta la individualidad a partir de la cual todas las lenguas, cada una a su manera y utilizando sus cualidades inherentes, subsumen en el espíritu la realidad que les es común a todas ellas.*⁷⁷ De esta postulación de un mundo que es aprehendido en cada una de sus visiones –las lenguas- surge la idea de la insuficiencia del lenguaje. Más adelante en el mismo ensayo, Humboldt apunta que el hombre piensa, siente y vive sólo en el lenguaje, pero que sabe que éste es únicamente un medio, que detrás de

⁷⁶ *Idem.* pp. 536-537

⁷⁷ HUMBOLDT, W. *On the National Character of Languages* p. 52 (página 130 de la versión bilingüe alemán-francés)

él hay “un dominio invisible”. Y añade: *La sensación [Empfindung]⁷⁸ más mundana y el pensamiento [Denken] más profundo, ambos lamentan la insuficiencia del lenguaje, y ven tal dominio, al cual sólo conduce el lenguaje sin alcanzarlo nunca, como una tierra lejana*. Para él, cualquier “uso superior” del lenguaje representa una lucha con el pensamiento, que se debate entre la conciencia de la fuerza del lenguaje y el anhelo de una expresión más perfecta. A toda lengua le es, pues, inherente el sentimiento de que el lenguaje es insuficiente. Insuficiente para expresar el pensamiento, e insuficiente para designar los objetos y los conceptos que de ellos son formados. La lengua, inevitablemente, presenta su objeto “en una u otra tonalidad”; como la pintura de un artista –dice Humboldt– permanece más o menos fiel a la naturaleza, eligiendo a veces ocultar y otras revelar su arte.

Con esta manera de considerar la cuestión, parece que la realidad postulada por Humboldt, el mundo que es común a todas las lenguas le está vedado, hasta cierto punto, al hombre. Desde la individualidad de la propia lengua, que presenta los objetos del mundo “en una u otra tonalidad” resulta imposible acceder al mundo *tal como es*. Por eso decíamos que la tesis de las lenguas como visiones del mundo nos conduce al problema de la objetividad del conocimiento. Sin embargo, Humboldt no renuncia a la posibilidad de un conocimiento objetivo. En el siguiente capítulo veremos cuáles son

⁷⁸ La palabra alemana *Empfindung* puede traducirse bien como sensación, o bien como sentimiento. A pesar de que en la traducción nos inclinamos a tomarla en el primer sentido, ya que la teoría humboldtiana considera el lenguaje, como hemos venido viendo, en relación con el pensamiento, por un lado, y con la sensibilidad, por otro.

las distintas vías que él propone para sostener una peculiar –y siempre limitada– objetividad de lenguaje.

II La objetividad del lenguaje

El conflicto entre “objetividad” [*Objectivität*] y “subjetividad” [*Subjectivität*] del lenguaje opera, en los escritos humboldtianos, en dos planos o niveles de individualidad. En el plano de la individualidad del sujeto y en el plano de la individualidad lingüística. En cada uno de ellos, Humboldt sostiene que trascender la subjetividad del lenguaje es, hasta cierto punto, posible. Para exponer cómo se propone lo anterior, hemos decidido considerar tres diferentes clases de relaciones tal como él las describe: la relación entre dos individuos que hablan la misma lengua, la relación entre el individuo y el conjunto de la lengua, y la relación entre distintas lenguas. En la primera clase de relaciones, aquella que se da entre dos individuos, se plantea la posibilidad de trascender la subjetividad individual. En la segunda y la tercera, en cambio, de lo que se trata es de trascender la subjetividad que una lengua, como visión del mundo, representa para el individuo.

a) La objetividad como intersubjetividad: el diálogo

En la parte correspondiente a la crítica humboldtiana a la concepción tradicional del lenguaje de este trabajo describimos cuál es, para Humboldt, la relación entre pensamiento y lenguaje, y con ello vimos también cómo opera la oposición entre objetividad y subjetividad del lenguaje en el individuo aislado. Recordemos: según Humboldt, la actividad de los sentidos se une a la acción interna del espíritu en una síntesis, y de esta unión se desprende la representación, que se opone a la fuerza

subjetiva como objeto y retorna a ella bajo esta nueva percepción. La representación se traduce en objetividad genuina sólo al *abrirse paso a través de los labios y al retornar después al propio oído*.⁷⁹ Aquí, pues, se define la subjetividad del lenguaje como la acción interna del sujeto y la objetividad como lo que no pertenece únicamente al sujeto, postulándose, al mismo tiempo, el doble carácter del lenguaje: tanto inteligible como sensible. La subjetividad y la objetividad entran, pues, por definición, en el lenguaje como condición del pensar del individuo “incluso en apartada soledad”. Sin embargo, no es esta clase de objetividad la que nos interesa, pues este modelo sólo pertenece a la consideración del lenguaje como capacidad general del ser humano, como condición trascendental del pensamiento y del acceso al mundo; y en este capítulo se considera ya el lenguaje en su diversidad, pues, como ya hemos visto, de ahí surge la problemática relacionada con la tesis de las lenguas como visiones del mundo.

En la dimensión histórica de las lenguas es, pues, donde hay que buscar otra definición de objetividad. La encontramos en la descripción de las relaciones entre individuos. Sucede –dice Humboldt– que el lenguaje, en su manifestación como fenómeno, sólo se desarrolla socialmente –de hecho, para él, ninguna capacidad humana se desarrolla en aislamiento asocial– y el hombre sólo se entiende a sí mismo cuando comprueba en los demás la inteligibilidad de sus palabras. Esta dimensión

⁷⁹ Con la escritura sucede lo mismo, pues el lenguaje, según Humboldt, en parte alguna, ni siquiera en la escritura, “tiene morada permanente”. Su parte “por así decirlo, inerte” (es decir, considerado en su carácter puramente sensible, como conjunto de sonidos o de inscripciones), “tiene que ser siempre generada de nuevo en el pensamiento, entrar con vida propia en el habla o en la comprensión, y pasar así por entero al sujeto”, traducándose con esto en objetividad para este último. (Cfr. HUMBOLDT, W. *Sobre la diversidad...* *Op. cit.* pp 86-87)

social del lenguaje, que implica su dialogicidad fundamental, añade una nueva dimensión al tradicional modelo de conocimiento que se funda únicamente en la relación sujeto-objeto. Y es en esta nueva dimensión donde se abre la posibilidad de trascender la subjetividad del lenguaje en un primer nivel, pues en el diálogo la objetividad se incrementa *cuando la palabra formada por uno le es devuelta al resonar en boca ajena*⁸⁰. El concepto es engendrado cuando se separa de “la agitada masa del representar”, y se plasma como objeto frente al sujeto, pero la objetividad aparece de una manera aún más acabada cuando esta escisión no acontece únicamente en el sujeto, sino cuando éste puede ver realmente fuera de sí el pensamiento, cosa que sólo es posible en otro ser que, como él, tiene representaciones y piensa.⁸¹ El lenguaje es, según Humboldt, el único mediador posible entre dos fuerzas del pensar. En este sentido, la objetividad es necesariamente intersubjetiva. Como señala Di Cesare⁸², volverse objetivo no es aquí más que volverse común. Así, en el diálogo se forman los objetos que llegan a ser comunes. El conjunto de estos objetos constituirá una visión del mundo. La objetividad se refiere, entonces, en un primer nivel intersubjetivo, a lo que es común, frente a lo que es puramente individual en el lenguaje. La idea de una lengua

⁸⁰ HUMBOLDT, W., *Sobre la diversidad... op.cit.*, p. 77

⁸¹ Este “ver fuera de sí el pensamiento” o este “resonar la palabra propia en boca ajena” no es un mero resonar físico del significante –si así fuese, nos preguntaríamos cómo es posible la comprensión. Y explicar el fenómeno de la comprensión es posible sólo considerando la relación entre el individuo y la lengua, pues la lengua histórica siempre preexiste al individuo. Vista desde esta perspectiva, la lengua es un acervo de palabras y un conjunto de reglas que, “con el paso de los milenios”, hacen de ella un poder autónomo: la lengua es, en un sentido, ajena al individuo; lo que sucede es que sólo se actualiza en cada acto de habla, o en cada acto del pensar, y en este otro sentido, la lengua le pertenece. El proceso de la comprensión, pues, se perfila como un encuentro de al menos dos individualidades dentro del horizonte abarcante de la lengua. (Cfr. HUMBLDT, W., *Sobre la diversidad... op.cit.* pp. 82-83)

⁸² Cfr. Di CESARE. pp.53 ss

como una visión del mundo, en tanto que ésta es compartida por una comunidad de hablantes, implica ya un cierto grado de objetividad, que siempre se opone a la subjetividad individual. Este conflicto, que se plantea como el de dos fuerzas opuestas, no se resolverá dialécticamente⁸³, a la manera hegeliana: no se concibe una como la negación de la otra, ni la oposición debe entenderse como un momento previo a la superación, pues no hay tal superación. Y es importante que no la haya porque, como veremos, es la subjetividad del individuo la que, cuando se consideran las lenguas como visiones del mundo, permite proponer, al mismo tiempo, la posibilidad de trascender la propia cosmovisión, por un lado, y por otro lado, permite explicar el cambio y la aparición de lo nuevo en las lenguas.

b) *La subjetividad entre el individuo y la lengua*

En la primera parte de este trabajo habíamos explicado cómo, según Humboldt, la lengua, en tanto que manifestación de la fuerza espiritual humana, es una actividad continuamente creadora: es la actividad, constantemente renovada, del decir. Habíamos explicado también que esta actividad se enfrenta siempre con la lengua histórica dada: el conjunto de lo ya dicho; de tal manera que no es una actividad puramente creativa, sino también transformadora de lo que existe con anterioridad a ella. Al aspecto creativo de cada acto lingüístico individual, se le opone, pues, la lengua ya existente. Esta relación aparece siempre como la de dos fuerzas en conflicto. La fuerza que la lengua ejerce sobre el individuo se describe como sigue:

⁸³ Cfr. Di CESARE. p. 103

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 lengua⁸⁴

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. Si bien ambos términos, tanto en alemán como en español, pueden funcionar como sinónimos, creemos que esta diferenciación se establece porque se considera que el poder de la lengua siempre determina de algún modo 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 equilibrio⁸⁵

Hay que tomar en cuenta este “de algún modo”. El equilibrio nunca se restablece por completo. Es posible trascender, pero sólo hasta cierto punto, la propia lengua, por dos razones. La primera se encuentra en la lengua misma, es su *incomparable plasticidad*: ella permite que sus formas -que, recordemos, dan cauce al impulso individual en virtud

⁸⁴ HUMBLDT, W., *Sobre la diversidad...* p. 88

del cual se da vigencia en el lenguaje a ideas y sensaciones- sean tomadas de diversas maneras. La segunda es el poder de “lo que es vivo y espiritual” frente a “la tradición inerte”. Lo que en realidad se está afirmando con esto es la prioridad del discurso frente a la lengua, la prioridad, en última instancia, de cada acto del decir, sobre el conjunto de lo ya dicho. Y esto es así porque el lenguaje es, en realidad, la actividad individualizada de cada acto de habla: *sólo en el individuo obtiene el lenguaje su determinación última.*⁸⁵ Por eso, dice Humboldt, *al escuchar una palabra no hay dos personas que piensen exactamente lo mismo, y esta diferencia, por pequeña que sea, se extiende, como las ondas en el agua, por todo el conjunto de la lengua. Y también: por eso toda comprensión es siempre al mismo tiempo una incompreensión, toda coincidencia en ideas y sentimientos una simultánea divergencia.*⁸⁷ La objetividad que proporciona la visión del mundo, en su conjunto, permite la comprensión y la coincidencia, pero éstas nunca son absolutas, pues la subjetividad deja siempre un cierto margen de incompreensión y de divergencia.

En este plano es la subjetividad individual, gracias a la prioridad del discurso, lo que permite trascender la subjetividad de la lengua. Por la capacidad del individuo de influir sobre la lengua, puede hablarse de una fuerza individual que se opone al poder 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 expuesto, el poder*

⁸⁵ *Idem.*

⁸⁶ HUMBOLDT, W., *Ibid.*

⁸⁷ HUMBOLDT, W., *Ibid.*

*del hombre sobre la lengua*⁸⁸. En el efecto producido por la fuerza del individuo sobre la lengua se manifiesta, según Humboldt, un principio de libertad pues –dice- *en el hombre puede abrirse camino algo cuyo fundamento ninguna inteligencia hallaría en las circunstancias precedentes, y sería ignorar por completo la naturaleza del lenguaje, y vulnerar la verdad histórica de su origen y sus transformaciones, si se quisiese desterrar de él la posibilidad de estos fenómenos inexplicables*⁸⁹. La libertad individual, al mismo tiempo que explica las transformaciones históricas de las lenguas, es ella misma indeterminable e inexplicable, sin embargo, dice Humboldt, tal vez sea posible determinar sus límites. El estudio del lenguaje debe, según él, honrar la manifestación de la libertad, pero debe también rastrear sus fronteras. Así, como ya habíamos advertido, la posibilidad de trascender el lenguaje es siempre limitada, y lo es, precisamente, porque la relación entre el individuo y la lengua se plantea como un conflicto nunca resuelto.

Hay aquí un movimiento que no puede pasarnos desapercibido: lo que, en el plano de las relaciones interindividuales es objetivo frente a la subjetividad del individuo, lo común frente a lo individual, ahora se ha convertido en lo subjetivo. Por eso hemos dicho que a la subjetividad de la propia lengua se le opone, en la relación entre la lengua y el individuo, la subjetividad individual (y no alguna clase de objetividad). Y esto ha sucedido así porque desde el momento en que plantea esta relación, Humboldt ha considerado la lengua ya como una cosmovisión, poniéndola

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.*

entonces en relación con las demás cosmovisiones que son las otras lenguas. En realidad, sólo se trata de los dos niveles de individualización de los que habíamos hablado al principio de este capítulo: frente al sujeto, su propia lengua se presenta como objetividad, pero frente a la lengua entendida como subjetividad, la objetividad se presenta como el conjunto de las lenguas, como veremos a continuación.

c) *La objetividad entre distintas lenguas*

Es en el segundo nivel de individualidad –la individualidad lingüística- donde hay que ubicar las relaciones entre distintas lenguas, que, entendidas como visiones del mundo, equivalen cada una a una subjetividad. Como ya hemos visto, al concebir el lenguaje como constitutivo de toda experiencia y las lenguas como cosmovisiones, se hace imposible acceder a un “mundo en sí”, independiente de la subjetividad de la propia lengua, que pudiésemos oponerle como objetividad. No obstante, como también ya hemos visto, Humboldt sí postula la existencia de una realidad común a todas las lenguas, sin renunciar por ello a la posibilidad de un conocimiento objetivo. Al respecto, apunta: *El acervo de lo conocible, que es el campo que el espíritu ha de trabajar, hállase en el centro entre todas las lenguas e independiente de ellas; a la zona puramente objetiva no puede acercarse el ser humano sino de acuerdo con su modo propio de conocer y sentir, es decir, sólo puede hacerlo por una vía subjetiva...*⁹⁰

A la zona objetiva sólo conduce el camino de la propia lengua, pero el hombre no puede esperar nunca llegar a ella, pues esta representa para él “un dominio invisible”

⁹⁰ HUMBOLDT, W., “Sobre el estudio comparado de las lenguas en relación con las diversas épocas de su evolución” en *Escritos sobre el lenguaje*, ed. Península, Barcelona, 1991. pp. 54-55

como ya habíamos anotado. El problema está planteado: imposible acceder a la objetividad desde la subjetividad y, sin embargo, no deja de ser lo objetivo aquello que hay que buscar.

Humboldt continúa: *...pero nunca deja de ser lo objetivo aquello que hay que conquistar; y si bien el ser humano se acerca a ello por la vía subjetiva de una lengua particular, su segundo esfuerzo consiste en aislar lo subjetivo, aunque sólo sea trocando una subjetividad por otra, y en disociarlo de lo objetivo con la mayor fuerza posible.*⁹¹ Este segundo esfuerzo implica, pues, un trabajo permanente sobre la lengua. Tenemos aquí el esbozo de la respuesta a nuestro problema: lo subjetivo puede aislarse trocando una subjetividad por otra, es decir, una lengua por otra (y no oponiendo, como en la tradición filosófica se venía haciendo, lo objetivo a lo subjetivo). Es en el trabajo de relacionar las distintas lenguas donde se hace posible trascender –hasta cierto punto– la subjetividad. Lo anterior aparece en forma más explícita en el siguiente fragmento:

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

⁹¹ *Ibid.*

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.⁹²

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 la obtención de otra visión del mundo, y, por lo tanto, representa un medio para cuestionar la propia. El acceso a otra lengua permite, por un lado, pensar lo impensable en la propia, y por otro, conocer el mundo presentado en “una tonalidad” distinta a la propia.

Lo anterior puede ilustrarse con ayuda del artículo de E. Benveniste: “*Categorías de pensamiento y categorías de lengua*”.⁹³ Procuraremos presentar sus líneas centrales. La cuestión que Benveniste se planteó aquí, fue: sin dejar de admitir que el pensamiento no puede ser captado más que formado y actualizado en la lengua, ¿sería posible reconocer algunos caracteres del pensamiento que le sean propios y que nada deban a la lengua?. Y esta cuestión surge al preguntarse él cuál es exactamente el vínculo que hay entre lengua y pensamiento, pues, como bien dijo, postular estos dos

⁹² 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. 83

⁹³ En *Problemas de lingüística general.*, Siglo XXI editores, México, 1999., vol I. pp 63-74.

términos como solidarios y mutuamente necesarios, no indica ni cómo son solidarios, ni porqué son indispensables el uno para el otro. Si se pudiesen, pues, definir los caracteres propios del pensamiento y sólo de éste, como independientes de la lengua, se vería al mismo tiempo cómo el primero se ajusta a la lengua y de qué naturaleza son sus relaciones. Para intentar dar respuesta a su pregunta, le resultó a Benveniste útil abordar el problema por la vía de las “categorías” que parecían no presentar el mismo aspecto según fuesen categorías de pensamiento o de lengua: la discordancia podría echar alguna luz sobre su respectiva naturaleza. Y puesto que ya se contaba con el valioso documento de las categorías aristotélicas, decidió tomarlas como un inventario de las diez propiedades que el estagirita juzgaba como predicables de un objeto, y por lo tanto, como la lista de los conceptos que, desde su punto de vista, organizan la experiencia. Después de un cuidadoso análisis del texto aristotélico que da la lista más completa de estas propiedades (en *Categorías*, cap. IV), Benveniste llegó a la conclusión de que todas ellas tenían un fundamento lingüístico. Citemos dicha conclusión: *Es posible ahora transcribir en términos de lengua la lista de las diez categorías. Cada una de ellas es dada por su designación y seguida de su equivalente:* ΟΥΣΙΑ (“sustancia”), sustantivo; ΠΟΣΟΝ, ΠΟΙΟΝ (“cuál; en qué número”), adjetivos derivados de pronombres, del tipo del lat. *qualis* y *quantus*; ΜΔΟΞ ΤΙ (“relativamente a qué”), adjetivo comparativo; ΜΟΥ (“dónde”), ΜΟΤΕ (“cuándo”), adverbios de lugar y de tiempo; ΚΕΙΣΘΑΙ (“estar dispuesto”), medio; ΕΧΕΙΝ (“estar en estado”), perfecto; ΠΟΙΕΙΝ (“hacer”), activo; ΜΑΣΧΕΙΝ (“sufrir”), pasivo.

Las categorías aristotélicas de pensamiento se revelaron, según el ejemplo de Benveniste, como transposición de las categorías de lengua: he aquí la ilustración del vínculo entre pensamiento y lengua. En sentido estricto, pues, a la pregunta de si es posible reconocer los caracteres propios del pensamiento y sólo de éste, se da una respuesta negativa. Es lo que se puede *decir* lo que delimita y organiza lo que se puede pensar. Pues bien, este ejemplo nos muestra cómo, en una lengua extraña –el griego- puede pensarse lo que en la propia tal vez resultaría imposible, y cómo, desde una lengua extraña –en este caso el francés- puede pensarse lo que el mismo Aristóteles, sin salir de su propia lengua, no pudo pensar: que las categorías de pensamiento son, en realidad, lingüísticas.

Las relaciones entre lenguas permiten entonces salir de la vía de pensamiento que la propia lengua marca. Pero desde el punto de vista humboldtiano, esto puede realizarse sólo parcialmente, pues siempre se traslada a la otra lengua la propia visión del mundo, e incluso la propia visión de la lengua. A la obtención de una nueva visión del mundo, entonces, le salen al encuentro dos limitaciones de diversa índole. La primera tiene que ver con la superposición o el traslado de la propia lengua a la otra. La segunda, con el hecho de que a la subjetividad de una lengua puede oponérsele sólo la subjetividad de otra, y nunca la objetividad del mundo *independientemente* de las diversas formas –humanas- de conocerlo. Sobre la problemática que suscita la primera limitación, considerada en conjunto con otros rasgos de la teoría humboldtiana,

hablaremos en la tercera parte de este trabajo. Por el momento nos ocuparemos de la segunda.

Como ya lo anticipamos, en el trabajo de relacionar lenguas, no es la objetividad del mundo lo que se opone a la subjetividad de la lengua, la objetividad, en este caso, son las lenguas tomadas en su conjunto, que constituyen el dominio propiamente humano. En un movimiento ascendente, de la misma manera que al sujeto se le opone, como generalidad, la lengua, a la lengua se le opone, como generalidad, la diversidad lingüística. Si no existe un punto de vista privilegiado, independiente de la propia subjetividad, desde el cual vislumbrar el mundo, la diversidad de las perspectivas no equivale a la fragmentación del mundo, sino, dado que cada una de estas perspectivas refleja el mundo a medida que lo constituye, el conocimiento del mundo sólo se obtiene a partir de la totalidad de esas perspectivas, sin agotarse, sin embargo, en ellas: ya que éstas perspectivas no son fijas e inmóviles, sino cambian históricamente, cada cambio enriquece la totalidad.⁹⁴ Así, la diversidad de las lenguas tiene un valor positivo para Humboldt. Él, al respecto, señala: *la diversidad de las lenguas se nos presenta en una doble figura: por una parte, como un fenómeno de la historia natural, como consecuencia inevitable de la diversidad y separación de los grupos étnicos, como obstáculo a la unión inmediata del género humano: por otra parte, como un fenómeno de la teleología intelectual, como medio de formación de las naciones, como vehículo para una variedad más rica y una mayor individualidad.* La diversidad es, pues, no sólo efecto de la división real de los pueblos, es también el

⁹⁴ Cfr. Di CESARE, D. P. 49

medio para su formación, que apunta a un fin: la idea de perfección del lenguaje, y con ello, la idea de perfección del mundo humano.

Sin embargo, la pregunta con respecto al mundo queda abierta. Por más que se enriquezca el mundo humano con las diversas visiones del mundo, por más que éstas cambien y le aporten nuevos elementos, no dejan de ser eso: *visiones* del mundo. El término que Humboldt utiliza en alemán: *Weltansicht*, con su clara referencia a lo visual, implica ya que hay *un* mundo, como dijimos al inicio de esta sección, algo que puede ser *visto* de diversas maneras, desde distintos ángulos, perspectivas o si se prefiere, que puede presentarse en diferentes matices. Y la suma de las perspectivas no necesariamente da como resultado el mundo. Enigmáticamente, Humboldt propone que todo conocimiento de la verdad se basa en la *coincidencia originaria entre el hombre y el mundo*⁹⁵. sin abundar más sobre el tema.

⁹⁵ HUMBOLDT, W., “*Sobre el estudio comparado de las lenguas en relación con las diversas épocas de su evolución*” en *Escritos sobre el lenguaje*, ed. Península, Barcelona, 1991. pp. 54-55

**TERCERA PARTE: EL LENGUAJE Y EL PROBLEMA DEL
NACIONALISMO**

Hace unos cuantos años, en 1987, Alain Finkielkraut publicó *La derrota del pensamiento*. ¿Derrota frente a quién o frente a qué? Frente a la *cultura*. Él se empeña, en su libro, en hacer *una historia de su ascensión, y de su triunfo*⁹⁶, el triunfo actual, en Occidente, de la cultura sobre el pensamiento. Independientemente de que estemos o no de acuerdo con la tesis de la oposición entre cultura y pensamiento, y del consecuente triunfo de la primera sobre el segundo, lo que resulta interesante para nosotros es la particular acepción de cultura a la cual él se refiere. No es, desde luego, la *Gran Cultura*, entendida como el ámbito en que se desarrollan las grandes creaciones de la humanidad en general, las bellas artes, las ciencias, las grandes instituciones políticas y sociales, etc. Es la cultura entendida como *mi cultura: el espíritu del pueblo al que pertenezco y que impregna a la vez mi pensamiento más elevado y los gestos más sencillos de mi existencia cotidiana*.⁹⁷ La determinación de la cultura como creación local ocurre en el romanticismo alemán, mediante la acuñación del concepto del *Volksgeist*: el *espíritu del pueblo*, que hace su primera aparición en el libro de J.G. Herder *Otra filosofía de la historia*. ¿Qué quisieron decir los románticos por este término? ¿en qué circunstancias se difundió? Dando respuesta a estas preguntas podemos, a la vez, esbozar una polémica central en la época que nos ayudará a plantear la problemática política y estética vinculada con el nacionalismo humboldtiano.

⁹⁶ FINKIELKRAUT, A. *La derrota del pensamiento*, Anagrama, Barcelona, 1988. P. 5. La discusión que sigue le debe mucho a este excelente texto. *Cfr. pp.* 9-37.

⁹⁷ *Cfr.* FINKIELKRAUT, A., *op. cit* pp. 9-10

Herder, radicalizando la tesis de Montesquieu, formulada en *El espíritu de las leyes*, -según la cual el clima, la religión, las leyes, las máximas de gobierno, los ejemplos de las cosas pasadas, las costumbres y los modales, todo ello gobierna a los hombres y constituye un espíritu general- piensa que todos los pueblos de la tierra tienen un modo de ser único e insustituible. Sin embargo, mientras que Montesquieu distingue entre leyes positivas y principios universales de la equidad, según Herder nada trasciende la pluralidad de los espíritus de los pueblos⁹⁸. Un pueblo se define, desde su punto de vista, como un grupo étnico homogéneo que posee su propia cultura nacional, y su propio idioma.⁹⁹ Según esto, pues, la singularidad del espíritu de un pueblo está dada *en su cultura y en su lengua*.¹⁰⁰

Si bien el concepto de *Volksgeist* aparece por primera vez en 1774, fueron necesarias la ocupación napoleónica y la derrota de Jena (en 1806) para que alcanzara su auténtico apogeo. Antes de la derrota de Jena, Napoleón había inducido o forzado a todos los estados de Alemania -excepto Austria y Prusia-, 36 estados en total, a unirse a la Confederación. Después de que Austria fue obligada a rendirse, Prusia declaró la guerra a Francia, y fue derrotada en las dos batallas simultáneas de Jena y Auerstädt. El dominio de Francia en la Europa central se sostuvo por más de una década, y fue

⁹⁸ Cfr. FINKIELKRAUT, A., *op. cit.* p. 10

⁹⁹ Cfr. HERDER, J.G. *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, Losada, Buenos Aires, 1959, p. 195.

¹⁰⁰ Y proviene también de otro factor fundamental: *el clima*. Herder nos ofrece una peculiar definición de clima: no sólo es, según él, el calor y el frío lo que influye sobre el ser humano, es también la situación alta o baja de un territorio, su naturaleza y sus productos, los alimentos y bebidas que el hombre consume, el régimen de vida que adopta, el trabajo que ejecuta, los vestidos que usa, hasta la posición que prefiere habitualmente para sentarse, las diversiones y artes que practica...todo esto forma parte, desde su punto de vista, del clima y de su influjo sobre el hombre. Cfr. HERDER, J.G., *op.cit.* p. 203

durante este periodo cuando apareció formulado, por vez primera, el nacionalismo alemán. En estas circunstancias, el concepto de *Volksgeist* sirvió para defender la especificidad alemana frente a los valores universales del Hombre que reivindicaba Francia para justificar su dominio; para defender la cultura alemana frente a la *Gran Cultura* proclamada por los franceses.

La polémica que se da entre los ideales de la Ilustración -principios universales de la razón o leyes ideales, principios abstractos e intemporales- y el pensamiento romántico que defiende la singularidad espiritual de su pueblo, manifiesta en su lenguaje, en sus usos y costumbres, en sus tradiciones, en su historia, o sea en su cultura, nos puede servir como una suerte de contexto para entender la problemática planteada por Humboldt con respecto a la lengua, que tiene consecuencias de índole política.

De este modo, el término “nación”, empleado por el discurso político europeo, tras la victoria de la revolución francesa, tiene un significado particular. En el discurso filosófico y literario típico del romanticismo alemán, pienso especialmente en las obras de Herder y Fichte, tiene un sentido distinto. Ambos significados, empero, tienen connotaciones políticas. En primer lugar, la nación se define como un grupo de personas vinculadas por su voluntad de vivir juntas –como dirá más tarde E. Renan, por el plebiscito cotidiano-, en segundo lugar, como un grupo de hombres unidos por un vínculo *natural*. Y estas son las dos posturas defendidas, respectivamente, por los

pensadores ilustrados y por los románticos alemanes. Para los primeros, una nación es producto de un contrato social. A esta idea objetan los románticos que tal contrato es, en realidad, artificial, puesto que no es posible alcanzar el origen de las sociedades, y porque todo hombre nace ya inserto en una sociedad previamente constituida. Una nación es, para ellos, una comunidad orgánica de sangre y de suelo, de costumbres y de historia que somete a su ley los comportamientos de los individuos que en ella nacen.

Dicho en otros términos, la diferencia de significados que aquí tenemos es aquella que puede hacerse entre la nación concebida en términos artificiales y refrendada artificialmente apelando, sin embargo, a que la esencia del hombre es la voluntad, y por lo tanto, la libertad; y la nación entendida como un asunto natural, puesto que los individuos que la componen nacen ya vinculados a ella, y sin embargo, temporal y accidental, pues se funda en la comunidad de costumbres y de historia. En el primer caso, los individuos forman el estado voluntariamente. En el segundo, son formados *en* la nación, y determinados por el *espíritu de su pueblo*, por su cultura.

Se anuncian ya los peligros que comporta la defensa de la definición romántica de Nación. Siguiendo las líneas del texto de Finkielkraut, vemos que la historia alemana nos proporciona un ejemplo de cómo el concepto de *Volksgeist*, que surgió en defensa de la autonomía alemana, y bajo el signo del deseo de su unificación, puede utilizarse,

como se hizo antes con los ideales de la Ilustración, para justificar el dominio de un pueblo sobre otro. Se trata, esta vez, de la conquista alemana de Alsacia-Lorena, en 1870. Para defender, después de los combates, la anexión de los nuevos territorios a Alemania, sus más importantes historiadores¹⁰¹ esgrimen los mismos argumentos que los románticos opusieran al pensamiento ilustrado: dado que el hombre se forma en el seno de una sociedad previamente constituida, portadora de una cultura específica de la cual depende la identidad de los individuos, y puesto que los alsacianos hablaban alemán y se habían formado en la cultura alemana, en la comunidad cultural encontraron la deseada justificación. La cultura de los alsacianos era alemana y por lo tanto ellos también lo eran, independientemente de su voluntad de seguir siendo miembros de la patria francesa.¹⁰² En este caso, lo que el Estado opone a la voluntad de los individuos es la identidad de los mismos: en nombre de la comunidad cultural se ven despojados de todo poder de decisión sobre su pertenencia a un Estado. El caso de Alsacia-Lorena nos muestra, pues, qué puede implicar, políticamente, el uso del concepto romántico de *Volksgeist*.

Y esto no es todo, como bien advierte Finkielkraut, los peligros a los que puede conducir el uso de dicho concepto pueden llegar mucho más lejos: por un lado, a la supresión del individuo -por cancelar su voluntad en nombre de la referencia superior a la nación, representada por el espíritu del pueblo- por otro, a la de dislocación de la

¹⁰¹ Como M. Strauss y Mommsen. *Cfr.* FINKIELKRAUT, A. *op. cit* p. 32

¹⁰² Pues a partir de la firma del armisticio y antes de que se inicien en Versalles las conversaciones entre Francia y el nuevo imperio alemán, los diputados de Alsacia y de Lorena habían proclamado su fidelidad hacia Francia. *Cfr.* FINKIELKRAUT, A. *op. cit* p. 33

humanidad como género –por concebir las diferencias nacionales como inconmensurables. En sus propias palabras :

Pero hay más: el genio nacional suprime a un tiempo al individuo (agazapado en su grupo de origen) y a la humanidad (dividida en esencias estereotipadas, pulverizada en una multitud de personalidades étnicas encerradas en sí mismas). Y si la negación del individuo engendra *un poder sin límites*, de la dislocación del género humano nace la guerra *total*. En otras palabras, nada detiene a un Estado preso de la embriaguez del *Volksgeist*; ningún obstáculo ético se alza ya en su camino: privados de existencia propia, desalojados de su fuero interno, sus súbditos no pueden reivindicar sus derechos, y como sus enemigos no pertenecen a la misma especie, no hay ningún motivo para aplicarles unas reglas humanitarias. Al dejar de ser los adversarios unos semejantes, el combate que les enfrenta está desprovisto de cualquier limitación.¹⁰³

No podemos dejar de notar la sugerencia que aquí se hace: “la embriaguez del *Volksgeist*”, llevada hasta sus últimas consecuencias, puede llevar incluso a genocidios como los cometidos durante el régimen nazi: “y como sus enemigos no pertenecen a la misma especie, no hay ningún motivo para aplicarles unas reglas humanitarias”. Por supuesto, no es necesario creer que toda defensa de la singularidad de los pueblos sirva para justificar esta clase de acontecimientos. Para llegar a proponer, ya sea la negación del individuo o la dislocación del género humano, es necesaria la *radicalización* del concepto de *Volksgeist*. Es necesario pensar, en el primer caso, que los individuos están

¹⁰³ FINKIELKRAUT, A, *op. cit* p. 45

absolutamente determinados por su pertenencia a una cultura específica, y en el segundo, además de suponer este determinismo absoluto, hay que afirmar que las diferencias culturales son *inconmensurables*. Además, en este último caso, es preciso suponer que una cultura –la propia– es superior a las otras –las ajenas. Tal vez estaban lejos de suponer todo esto los pensadores románticos cuando defendían la singularidad de su pueblo y, sin embargo, no podemos, después de dos siglos de historia, hacer caso omiso de las posibles lecturas de un discurso como el suyo.

Todo esto nos sirve para preguntarnos, en el caso particular de la teoría lingüística de Humboldt, qué es lo que permite o no pensar. ¿Es Humboldt un romántico en este peculiar sentido? Pues sabemos que en sus escritos, como en los de Herder, también figura repetitivamente el concepto de *Volksgeist*, o bien, otro que lo sustituye: el de *espíritu nacional*.

I La identificación entre lengua y nación

Ya habíamos hablado, en la segunda parte de este trabajo, de la tesis humboldtiana de las lenguas consideradas como cosmovisiones. Lo que no habíamos mencionado es que, para Humboldt, las distintas visiones del mundo son, de hecho, *nacionales*. En efecto, piensa él que el lenguaje, al manifestarse en una pluralidad de lenguas que evolucionan en la temporalidad, y al representar cada una de ellas una cosmovisión -es decir, una tradición, una cultura, una literatura, una manera de pensarse el individuo en el mundo- aparece dividido en “visiones nacionales del mundo”. Con ello cada lengua da origen y además es criterio de legitimidad de una nacionalidad. Por eso puede escribir: *Y como en el seno de una misma nación la lengua recibe el efecto de una subjetividad homogénea*¹⁰⁴, *puede decirse que en cada lengua está inscrita una manera peculiar de entender el mundo.*¹⁰⁵ ¿Cómo se transita del concepto de pueblo [*Volk*] al -más extranjero- de nación [*Nation*]? Sin explicación alguna, y esto es lo primero que llama nuestra atención: tanto en la *Introducción al Kawi* como en su ensayo *Sobre el carácter nacional de las lenguas*, aparece repentinamente la categoría de nación reduciéndose a la de pueblo.

¹⁰⁴ Como veremos más adelante, esto resulta muy cuestionable.

¹⁰⁵ HUMBOLDT, W. *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*. Anthropos, Barcelona, 1990. pp. 82-83

Lo anterior no es difícil de explicar, al menos parcialmente, si se considera, en primer lugar, que la definición de nación como comunidad orgánica de sangre y de suelo, de costumbres y de historia, es típicamente romántica, y en segundo lugar, que en dicha definición la lengua nacional juega un papel fundamental. En efecto, la identificación entre lengua y nacionalidad era muy común durante el romanticismo alemán,¹⁰⁶ y se hizo particularmente fuerte en la Alemania de finales del siglo XVIII, donde el lenguaje era “casi el único vínculo” legitimado por el “sentimiento nacional”¹⁰⁷. Como ya vimos, este país entonces estaba dividido en una multiplicidad de principados, pequeñas unidades políticas, cada una de las cuales disfrutaba de una soberanía casi absoluta. Considerar tanto que los hablantes de una lengua constituyen una nación, como que los individuos de una nación hablan la misma lengua, era, pues, común entre pensadores de la época como Herder, J.G. Fichte¹⁰⁸, o Madame de Stäel, cuyos escritos conoció Humboldt.

Herder, por ejemplo, se hace preguntas tales como ¿qué tanto influye la manera natural de pensar de los alemanes en su lengua? ¿y su lengua en su literatura? ¿hasta qué punto las reglas gramaticales son paralelas a las leyes que rigen su forma de

¹⁰⁶ Esta identificación se diseminó en la tradición filosófica alemana al menos a partir de dos fuentes: en primer lugar, de la tradición del pensamiento llamada “medio-ambientalista”, que en una de sus versiones consideraba que el lenguaje y el carácter nacional eran igualmente *dependientes de la influencia del medio ambiente—de las condiciones geográficas, climatológicas, etc-* sobre los individuos de una nación; en segundo lugar, la identificación provenía de una preocupación *específicamente estética y literaria sobre el estatuto de la literatura alemana en relación con la inglesa y, particularmente, la francesa*. Humboldt no se adscribe a ninguna de estas dos tendencias, pero tampoco justifica la identificación. (Cfr. R. LANGHAM, *Wilhelm von Humboldt's Conception of Linguistic Relativity*, University of Leicester, Mouton, The Hague, Paris, 1967. pp. 69-84)

¹⁰⁷ Cfr. LANGHAM, R., *op. cit.* P. 71.

¹⁰⁸ De hecho, el término “nación” es utilizado en los escritos de Herder y Fichte exclusivamente en una acepción lingüístico-cultural.

pensar?¹⁰⁹ Para responderlas, él presenta la lengua de una nación como la *depositaria* de todo lo que ha ocurrido en esta última durante el transcurso de su historia: *Cada nación tiene su propio acervo de aquellas ideas que han sido convertidas en símbolos, y esto es la lengua nacional: un acervo que ha existido durante siglos, que ha sufrido aumentos y disminuciones, como la luz de la luna, que ha experimentado más revoluciones y cambios que un tesoro real en manos de sus diferentes herederos...*¹¹⁰

Fichte, por su parte, en sus *Discursos a la nación alemana*, escribe: *La diferencia inmediata y primera de todas [entre los alemanes y otros pueblos de origen germánico] radica en que los primeros se quedaron en sus lugares de asentamiento primitivos y los segundos emigraron a otros lugares; los primeros mantuvieron y continuaron desarrollando la lengua originaria del pueblo primitivo y los segundos adoptaron una lengua que poco a poco fueron transformando a su manera.*¹¹¹ Él desarrolla su argumento señalando el cambio de lugar geográfico no tiene mayor importancia, y que lo verdaderamente importante es el cambio en la lengua. En otros términos, establece una diferencia entre la pureza de origen geográfico —a la cual no le concede ninguna importancia— y la pureza de “lo propio”, entendido como lo ininterrumpido:¹¹²

¹⁰⁹ HERDER, J.G. *Fragmente über die neuere deutsche Literatur*, citado en LANGHAM, R., *op. cit.* p. 74.

¹¹⁰ Citado en LANGHAM, R., *op. cit.* p. 75. Como puede notarse, este “tesoro de la lengua” se refiere al puro pasado nacional.

¹¹¹ FICHTE, J.G. *Discursos a la nación alemana*. Editora Nacional, Madrid (España), 1977. p. 125

¹¹² Nietzsche va a atacar esta idea de lo propio diciendo que se trata en realidad de una especie de filisteísmo cultural.

El segundo, en cambio, es decir, el de la lengua, es de mayor importancia y en mi opinión constituye un perfecto contraste entre los alemanes y demás pueblos de origen germánico;...no se trata de la condición de la lengua conservada por esta stirpe, ni de la condición de la otra lengua aceptada por la otra stirpe, sino solamente que en un caso se conserva algo propio y en el otro se ha aceptado algo extraño; tampoco se trata del origen primero de quienes continúan hablando una lengua originaria, sino de que esta lengua haya continuado hablándose ininterrumpidamente, porque más forma la lengua a los hombres que los hombres a la lengua.¹¹³

La conservación de su lengua, en este caso, se utiliza para demostrar la ancestral germanidad de los alemanes, y no sólo eso, pues implícita aquí, está la intención de mostrar un mayor grado de excelencia de la nación alemana y de su lengua frente a otras naciones y sus lenguas, es decir, *está implícita la exaltación de lo propio en detrimento de lo ajeno*, lo que se llama sentimiento nacional. Fichte, como Herder, piensa que la lengua de una nación es el acervo de todo lo que ha sucedido a lo largo de su historia, la cual adquiere mayor valor cuanto más longeva pueda afirmarse que es.

No ha de extrañarnos esta apelación a lo que se preserva, que aparece tanto en Herder como en Fichte, como criterio para determinar lo que es valioso en un pueblo, o en una cultura. Citemos una vez más a Finkielkraut, quien, refiriéndose tanto a los románticos alemanes, como a los contrarrevolucionarios franceses, pone de manifiesto la importancia de la noción de preservación para ellos: *Cuanto más ancestral es un orden, más merece ser preservado. Si una opinión común ha recorrido los siglos, se*

¹¹³ FICHTE, J.G. *op.cit.* p. 126

debe a que es verdadera; ningún argumento racional puede prevalecer contra esta pátina de edad, contra esta consagración por el tiempo... Sobre esta veneración de lo que se preserva diría Nietzsche que se trata de una historia anticuaria. Historia que identifica al individuo con el espíritu de su casa, de su estirpe, de su ciudad, de su nación. Historia que liga a las estirpes y poblaciones con su tierra nativa y sus costumbres patrias, que proporciona el bienestar del árbol con sus raíces, la felicidad de no saberse totalmente arbitrario y fortuito, sino proceder de un pasado del que se es heredero... Pero también nos recuerda Nietzsche que esta historia conlleva un peligro inminente. Por tener un campo de visión muy limitado, por no poder evaluar los objetos y considerarlo todo como igualmente importante, por no tener una escala de valores para juzgar el pasado, *todo lo antiguo y pasado que entra en este campo de visión, sin más, es aceptado como igualmente digno de veneración; en cambio, todo lo que no muestra, respecto a lo antiguo, esta reverencia, o sea, lo que es nuevo y está en fase de realización, es rechazado y encuentra hostilidad.* Es decir que, por no estar al servicio de la vida, de lo nuevo, por no mirar hacia el futuro, degenera y nos ofrece el *repelente espectáculo de una ciega furia coleccionista, de incesante acumulación de lo que una vez existió, del hombre envuelto en el olor de lo rancio.* ¹¹⁴ En definitiva, es una historia que no está capacitada para hacer una crítica al pasado ni para optar por lo nuevo, no tiene la capacidad de crear la vida, sólo la de preservarla.

Humboldt, tal como lo hicieron Herder y Fichte, establece también una equivalencia entre nación y lengua. Dice, por ejemplo, en la *Introducción al Kawi: El*

¹¹⁴ Cf. NIETZSCHE, F. *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, Biblioteca Edaf, Madrid, 2000, pp. 60-63

*lenguaje es, puede decirse, la manifestación externa del espíritu de los pueblos. La lengua de éstos es su espíritu, y su espíritu es su lengua: nunca los pensaremos suficientemente idénticos. Y, un poco después: la estructura de las lenguas en la especie humana es distinta porque y en la medida en que ella es, en sí misma, la peculiaridad espiritual de las naciones.*¹¹⁵ Aquí tenemos el paso del concepto de pueblo al de nación tal como aparece recurrentemente en los escritos humboldtianos. ¿Porqué nos preocupa este tránsito? Porque frecuentemente, la imposición de una cultura a otra se ha llevado a cabo, históricamente, en nombre de un determinado nacionalismo excluyente, que apela al sentimiento de unidad y semejanza, como nos pudimos dar cuenta en el caso de la conquista de Alsacia-Lorena. Por otra parte, el factor que bien podemos llamar histórico-sentimental de preservación de las tradiciones propias de una nación, está también presente en los escritos humboldtianos, como podemos advertir en las siguientes líneas:

Lo que ocurre es que en la lengua se advierte de manera más nítida y viva cómo incluso el pasado remoto se vincula al *sentimiento actual*, ya que la lengua ha pasado por las sensaciones [empfindungen] de las generaciones anteriores y ha conservado algo de su *aliento*, siendo así que esas generaciones pasadas, al hablarnos en los mismos sonidos de nuestra *lengua materna*, que son también expresión de *nuestros propios sentimientos*, se unen a nosotros en un *parentesco* [verwandt] tanto nacional como *familiar*.¹¹⁶

¹¹⁵ HUMBOLDT, W. *Sobre la diversidad...* op.cit., pp 60-61

¹¹⁶ HUMBOLDT, W. *Sobre la diversidad...* op.cit., p. 86 Como puede notarse, este el campo semántico que después será utilizado para el proyecto nazi.

La lengua vincula, entonces, a los miembros de una nación a través de todas sus generaciones. Es la apelación a lo íntimo, lo propio, representado por la lengua materna, lo que hace posible extender el vínculo de parentesco familiar hacia toda la nación: concebir la nación como una gran familia. Así es como la lengua llega a ser el criterio de legitimidad de una nacionalidad: La preservación de la lengua significa la conservación del espíritu nacional. Sin embargo, cometeríamos un acto de injusticia si caracterizáramos a Humboldt como portador de la historia anticuaria degenerada a la cual Nietzsche hace referencia. Pues de fundamental importancia en su trabajo es la noción de la lengua como creación incesante, y por lo tanto, como producción siempre viva. Su capacidad de transformar lo dicho —el pasado— la exime del riesgo del puro preservar, de la incapacidad de criticar.

Hay que buscar la fuente de la problemática de la identificación entre lengua y nacionalidad, en Humboldt, en otra parte: en la noción de los grados de perfección de las lenguas. Pues él, a pesar de ser más cauteloso que Fichte, en el sentido en que nunca se refiere a su propia lengua, o a su nación, como superior a las otras, sí afirma que las lenguas se encuentran de hecho en distintos niveles de desarrollo, proponiendo, con ello, que hay lenguas más desarrolladas que otras. Ahora bien, si el espíritu de las naciones y sus respectivas lenguas son idénticos entre sí, y si hay lenguas más desarrolladas que otras, de ello se sigue que hay espíritus nacionales más desarrollados que otros, lo cual conduce a establecer grados de perfección entre las naciones. Peligrosa conclusión. Veremos a continuación cómo se llega a ella y qué implicaciones puede tener.

II Sobre el progreso

Para analizar cuál es la problemática que surge de la identificación entre lengua y nación en los escritos humboldtianos, hay que considerarla junto con la hipótesis de que las distintas lenguas nacionales tienden hacia un ideal de perfección y de que se encuentran, históricamente, en distintos niveles de desarrollo, es decir, con la hipótesis del progreso de las lenguas, que implica que hay lenguas históricas más perfectas que otras. Humboldt lo dice con suficiente claridad: *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.*¹¹⁷ ¿Y cómo explica tal aseveración? Él trata de apoyarse en el fundamento mismo del lenguaje: la fuerza espiritual humana, pues inmediatamente añade:

Pero también aquí nos vemos conducidos a esa causa más profunda que antes indicábamos [la fuerza espiritual de la humanidad]. La producción del lenguaje constituye una necesidad interna de la humanidad; no es algo necesitado sólo externamente para el sostenimiento del trato en las comunidades, sino que forma parte de la naturaleza misma de los hombres, y es indispensable para el desarrollo de sus capacidades espirituales y para acceder a una concepción del mundo a la que el hombre sólo puede llegar en la medida en que va llevando su pensamiento a una mayor claridad y determinación, lo que es fruto del pensar en comunidad con los demás.¹¹⁸

Humboldt se refiere, naturalmente, al fruto de hablar una lengua en comunidad. Él considera cada una de las lenguas como un intento de satisfacer esta necesidad interna

¹¹⁷ HUMBOLDT, W. *Sobre la diversidad...* Op. cit., p32

¹¹⁸ *Idem*

de la humanidad que es la producción del lenguaje. Considera también todas las lenguas en su conjunto como una aportación a tal necesidad. El lenguaje es indispensable, dice en la segunda parte de la cita, para desarrollar las capacidades espirituales, y para llevar el pensamiento a una mayor claridad y determinación. Ambas afirmaciones presuponen que hay un progreso de las lenguas.

En un primer momento, nos parece que esta idea de progreso entra en conflicto con aquella tesis, ya citada en este trabajo, que afirmaba que es indispensable considerar el lenguaje como algo situado inmediatamente en el ser humano, en su totalidad y en su conexión. Citemos de nuevo el fragmento en que aparece:

Desde luego, yo estoy plenamente convencido de ello, hemos de ver el lenguaje como algo situado inmediatamente en el ser humano; pues en modo alguno cabe explicarlo como obra producida por su entendimiento a la claridad de la conciencia. De nada sirve conceder milenios y más milenios para su invención. Si su tipo no preexistiese en el entendimiento humano, no habría inventar el lenguaje. Para que el hombre comprenda de verdad una sola palabra, para que la comprenda no como un mero estímulo sensible, sino como un sonido articulado que designa un concepto, para eso es menester que en él preexista el lenguaje en su totalidad y en su conexión.

Para comprender mejor cómo puede afirmar Humboldt ambas cosas –que hay un desarrollo progresivo de las lenguas, y que el lenguaje preexiste en el entendimiento humano en su totalidad y en su conexión- debemos recurrir a su conferencia: *Sobre el*

*estudio comparado de las lenguas en las diversas épocas de su evolución*¹¹⁹, donde sostiene que cabe distinguir entre tres momentos por los que pasan las lenguas a fin de examinarlas y analizarlas: la formación primera, pero completa, de su estructura orgánica; las variaciones debidas a añadidos ajenos, hasta que las lenguas vuelven a alcanzar una situación de estabilidad; y, finalmente, su perfeccionamiento formativo, que les otorga mayor finura, una vez que su delimitación (frente a otras lenguas) y su estructura de conjunto están ya fijas y son inalterables. Desde su perspectiva, los primeros dos momentos no pueden dissociarse con seguridad. El tercero, sin embargo, funda una diferencia esencial y decisiva. El punto que lo separa de los otros dos es el punto de la organización acabada. Al lingüista le corresponde investigar, en los primeros dos momentos, el organismo de las lenguas, y en el tercero, su perfeccionamiento formativo. Esta distinción permite que el planteamiento humboldtiano no sea contradictorio, pues explica que todas las lenguas conocidas ya han alcanzado la formación de su estructura orgánica y que su desarrollo progresivo corresponde únicamente al segundo momento. El organismo de las lenguas brota de la facultad universal de hablar del ser humano. El perfeccionamiento formativo, en cambio, depende de la serie de evoluciones históricas de la lengua. Por eso cabe vincularlo a la historia específica de cada nación, y por eso también puede decirse que: *el que ciertas naciones, favorecidas con dones más felices y viviendo bajo*

¹¹⁹ Para lo que sigue, Cfr. “*Sobre el estudio comparado de las lenguas en las diversas épocas de su evolución*” en *Escritos sobre el lenguaje*. Op. cit., pp 36ss

*circunstancias más favorables, posean lenguajes de excelencia superior a los de otras, está en la naturaleza misma de la cosa.*¹²⁰

Los problemas surgen a la hora de determinar cuáles son las “circunstancias más favorables”, los “dones más felices”, o los grados de excelencia de las lenguas. Aquí es donde, como bien señala Valverde, sobrevienen las indecisiones. Volvamos a la afirmación de que el lenguaje es necesario para llevar al pensamiento a una mayor claridad y determinación ¿qué quiere decir esto? Uno de los criterios valorativos de Humboldt aparece, por ejemplo, en la *Introducción al Kawi*. Aquí afirma que la mayor o menor riqueza de flexiones y de formas gramaticales son directamente proporcionales a la mayor o menor riqueza del pensamiento. Así llega a proponer el sánscrito como el caso de una lengua que alcanzó un estado de madurez ejemplar, en contraposición con el chino. Sin embargo, después de escribir a Abel Rémusat sobre su gramática china, Humboldt modifica esta idea, diciendo que la falta de flexión en el chino podría entenderse no como pobreza espiritual, sino al contrario: ya que requiere del entendimiento un trabajo mayor de lo que exigiría de él cualquier otra lengua.¹²¹

Y es por esta dificultad de determinar los grados de excelencia de las lenguas que los argumentos humboldtianos nos producen cierta incomodidad. No nos parece necesario establecer grados de perfección entre las lenguas existentes. La lingüística actual –señala Valverde- no ve sentido en la idea de mayor o menor perfección de las

¹²⁰ HUMBOLDT, W. *Sobre la diversidad...* *Op. cit.*, p32

¹²¹ Cfr., VALVERDE, J.M., prólogo a *Escritos sobre el lenguaje*. pp. 16-17

lenguas.¹²² Esta noción de perfección de las lenguas en Humboldt es, desde nuestro punto de vista, producto de una reflexión sobre la lingüisticidad que se quiere pensar a sí misma como científica, y que confunde la noción de temporalidad con la de ontogénesis. Con esto queremos decir que se supone 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 aquí serían las circunstancias históricas nacionales- le sean favorables. Con esto se explica también la “naturalidad” del desarrollo. Sólo de esta manera se puede concebir, en primer lugar, una *evolución* [Entwicklung: desenvolvimiento] de las lenguas, que no es mera transformación, sino cambio hacia la perfección.

Presuponiendo la idea de desarrollo, pues, encontramos que Humboldt añade a la identificación entre lengua y nación, la del perfeccionamiento formativo de las lenguas. Con estos elementos, y tomando en cuenta lo ya dicho sobre la noción de *Volksgeist*, podemos determinar cuáles son los aspectos de la teoría lingüística de Humboldt que permiten –o no- pensar en los problemas que la defensa de esta última noción implica. Para ello, retomaremos la idea de Fienkelkraut: la embriaguez del *Volksgeist* puede conducir, bien a la negación del individuo, o bien a la dislocación del género humano.

¹²² VALVERDE, J.M., prólogo a *Escritos sobre el lenguaje*. Op. cit. p.

a) *El principio de libertad vs la negación del individuo. El principio de homogeneización*

Para justificar la negación de la voluntad individual con base en el concepto de *Volksgeist* –decíamos- es necesario pensar que el individuo está *absolutamente* condicionado por el espíritu de su pueblo. Ahora bien, el espíritu del pueblo, o espíritu nacional es, para Humboldt, idéntico a su lengua. Así, tendría que creerse que esta última condiciona al individuo hasta el punto en que niega su propia voluntad. Y no sucede así. El principio que impide tal negación es el principio de libertad que, desde el punto de vista humboldtiano, encierra la fuerza del individuo sobre la lengua, manifiesta en cada acto individual del decir. Ciertamente es que a cada uno de estos actos se le opone, como fuerza contraria, la lengua nacional ya existente, mas si recordamos bien, lo que aquí tenemos es un conflicto productivo que nunca se resuelve: conflicto entre la fuerza del individuo y el poder de la lengua. Humboldt, a diferencia de los románticos que Finkielkraut cita, al proponer este principio de libertad, impide que se piense en cualquier condicionamiento absoluto, e impide también, con ello, que se pretenda oponer a la voluntad de los individuos su propia identidad o su propia manera de concebirse en el mundo, pues estas dos últimas, si bien vienen dadas en la lengua, siempre son susceptibles de ser transformadas.

Considerar al individuo y a la lengua nacional como los dos polos entre los cuales se desarrolla el conflicto que permite las transformaciones de las lenguas implica, sin embargo, otra problemática, que llamaremos la problemática del principio

de homogeneización. Podemos recurrir, para caracterizarla, a un fragmento que ya hemos citado antes: *y 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 ver el mundo*. Lo que se homogeneiza es la subjetividad que cada lengua singular representa. Por eso pudimos decir al principio de este capítulo que las cosmovisiones son, para Humboldt nacionales. Para él, en el plano de las relaciones entre el individuo y la lengua, la única categoría de diversidad es la del individuo concreto, y la única categoría de unidad es la nacional. Entre estas dos no se hace referencia a ninguna otra. Por ello su teoría parece excluir de toda consideración la diversidad de lenguas en una misma nación, por un lado, y la pluralidad de discursos dentro de la misma lengua, por otro. En otras palabras, lo que el discurso humboldtiano sí permite pensar es la exclusión de las lenguas no oficiales de una nación, y la negación de las particularidades lingüísticas que constituyen los diferentes discursos de una lengua.

En su trabajo *La palabra en la novela*, M. Bajtin se refiere al pensamiento humboldtiano diciendo que éste, entre otros muchos, expresa las fuerzas centralizadoras del universo ideológico-social, y que sirve al objetivo de centralización y unificación de las lenguas europeas. Estas fuerzas centralizadoras del lenguaje, que no proceden de la estructura de la lengua, sino de las fuerzas sociales –algunas de ellas plasmadas en instituciones–, se oponen y se imponen siempre, desde su punto de vista, a la pluridiscursividad efectiva del lenguaje. Bajtin considera que *la lengua, en cada*

uno de los momentos de su proceso de formación, no sólo se estratifica en dialectos lingüísticos en el sentido exacto de la palabra sino también - y ello es esencial- en lenguajes ideológico sociales: de grupos sociales, "profesionales", "de género", lenguajes de las generaciones, etc.¹²³ El principio de homogeneización, por servir al objetivo de unificación del lenguaje, buscando, en primer lugar, la unidad en la diversidad, excluye cualquier tipo de estratificación de las lenguas en discursos ideológicos. Bajtin explica:

Fuera del horizonte de la filosofía del lenguaje, de la lingüística y de la estilística, que se creó en base a estas, quedaron casi todos los fenómenos específicos de la palabra, determinados por su orientación dialogística entre enunciados ajenos en el marco de ese lenguaje (dialogización tradicional de la palabra) entre los demás "lenguajes sociales" en el marco de la misma lengua nacional y finalmente, entre las demás lenguas nacionales en el marco de la misma cultura, dentro del mismo horizonte socio-ideológico.¹²⁴

En efecto, en la filosofía del lenguaje de Humboldt, al proponerse como los dos polos opuestos de la actividad lingüística la nación y el individuo, cualquier consideración sobre otras lenguas dentro de una nación, o sobre los discursos particulares dentro de una lengua, queda excluida.

b) El principio de unidad frente a la dislocación del género humano

El segundo riesgo de la defensa del *Volkgeist* al cual nos referimos anteriormente, es la dislocación del género humano, que ocurriría cuando se cumpliesen tres condiciones: el

¹²³ BAJTIN, M., "La palabra en la novela", en *Teoría y estética de la novela*, Taurus, Madrid, 1989. p. 89.

¹²⁴ *Idem.* p. 93

individuo debería pensarse como *absolutamente* determinado por su cultura, las diferencias culturales, como *incommensurables*, y algunas culturas como superiores a otras. Como acabamos de ver, la primera condición no se cumple en el caso del pensamiento humboldtiano, por el principio de libertad que se manifiesta en cada acto individual de hablar, que permite al individuo modificar su lengua, y con ello su cultura. Veremos a continuación qué sucede con la segunda y la tercera.

La segunda condición, pensar que las diferencias culturales son incommensurables, planteada en términos humboldtianos, sería pensar que son incommensurables las diferencias entre las lenguas nacionales. Es fácil advertir que Humboldt está muy lejos de proponerlo así. Cuando tiene que abordar el problema de las relaciones entre las lenguas nacionales, dice con suficiente claridad:

Las naciones pueden, sin embargo, atraer hacia sí culturas ajenas, con lo que su actividad espiritual puede experimentar un crecimiento que no se debería a su propia lengua, sino que por el contrario serviría a su vez para que ésta experimente una expansión del alcance que poseía por sí misma. Pues todas las lenguas poseen de suyo una flexibilidad que les permite incorporar cualquier cosa y darle expresión por sí mismas. Nunca, bajo ninguna circunstancia, pueden convertirse las lenguas en barreras absolutas para el hombre.¹²⁵

La dislocación es imposible porque nunca puede suceder que la diferencia cultural instale una barrera entre una lengua y otra, entre una cultura y otra, entre una manera de pensarse el hombre en el mundo y otra, o entre una nación y otra. El trabajo de relacionar lenguas, recordemos, es un elemento fundamental de la teoría humboldtiana,

¹²⁵HUMBOLDT, W. *Sobre la diversidad...* Op. cit., p324. Nosotros subrayamos.

está a la base de una de las formas de trascender la propia lengua propuestas por Humboldt. Hay una gran diferencia entre esta manera de considerar lo otro –la otra lengua- y aquella que sugería: *como sus enemigos no pertenecen a la misma especie, no hay ninguna razón para aplicarles unas leyes humanitarias*¹²⁶. Lo otro, en este último caso, es el enemigo, al cual no se le concede ningún tipo de semejanza con lo propio: no pertenece a la misma especie, en última instancia, no es un ser humano.

Humboldt, en cambio, insiste en la defensa de la unidad de la naturaleza humana, por ejemplo, afirmando que *todo acto de hablar, aún el más simple, pone lo sentido y lo percibido individualmente en contacto con la naturaleza común de la humanidad*¹²⁷. Cómo podría ser de otra manera, si el fundamento del lenguaje es la fuerza espiritual humana, *sita de un modo general en los hombres*. En la unidad de la fuerza espiritual se funda también, pues, la de la humanidad. Este principio de unidad impide la dislocación de las lenguas, de las culturas, del ser humano. De hecho, puede decirse que esta faceta del pensamiento del teórico prusiano, en la medida en que privilegia la unidad del género humano sobre su diversidad, se acerca más a los ideales ilustrados que a los románticos. Vale la pena citarlo nuevamente, en uno de los pocos fragmentos de sus escritos lingüísticos en que habla de su propia situación histórica. Aquí dice:

¹²⁶ No está de más recordar que la oposición amigo/enemigo es la oposición en la cual se funda la teoría política de uno de los ideólogos más importantes al servicio del nazismo: Karl Schmitt. Cfr. Schmitt, K. *El concepto de lo político*.

¹²⁷ HUMBOLDT, W. *Sobre la diversidad...* Op. cit., p78. El subrayado es nuestro.

Es un hermoso privilegio de nuestra era más reciente estar llevando la civilización hasta los rincones más alejados de la tierra... El principio de la humanidad universal que anima este hecho constituye un progreso al que sólo nuestro tiempo ha accedido de verdad, y todas las grandes invenciones de los últimos siglos tienen en común el intento de llevarlo a la realidad.¹²⁸

Pese a haber evitado la dislocación de las lenguas, el planteamiento del principio de unidad sigue siendo problemático. Y esto se manifiesta al menos de dos maneras distintas: en la medida en que en su nombre, Humboldt -tal como lo hicieran anteriormente los pensadores ilustrados- supone que el modelo de civilización es el suyo propio, permite justificar la imposición de una lengua o de una cultura, a otras. Por otra parte, al proponer que *a toda lengua nueva se le suele superponer, en mayor o menor medida, la propia manera de ver el mundo e incluso de concebir el lenguaje*,¹²⁹ parece decir que nos apropiamos de las lenguas ajenas siempre desde la propia. Son al menos dos, entonces, los riesgos que el principio de unidad comporta: en primer lugar la justificación de la imposición de una cultura a otras, y, en segundo lugar, la imposibilidad de tener acceso a la otra cosmovisión.

Para comprender el primero de estos riesgos hemos de referirnos una vez más a la hipótesis humboldtiana de que hay lenguas más perfectas que otras, que, tal como

¹²⁸ HUMBOLDT, W. *Sobre la diversidad...* *Op. cit.*, p78. El subrayado es nuestro. Sin embargo, difícilmente podría escapárenos el eurocentrismo que estas líneas expresan. En nombre de la “humanidad universal” Humboldt concede a su época -y a su continente- el “hermoso privilegio” de llevar la civilización “hasta a los rincones más alejados de la tierra”. Así, por ejemplo, puede justificarse la colonización de América, en nombre de la universalidad de la humanidad.

¹²⁹ 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. 83

hemos visto, está implícita en la idea de su desarrollo; porque decir que hay lenguas – y esto quiere decir espíritus nacionales, culturas, literaturas, etc.- más perfectas que otras, parece implicar que no sólo es posible, sino deseable, que las primeras se impongan sobre las segundas. Alguno de los fragmentos que ya citamos lo confirma: cuando Humboldt escribe que *las naciones pueden, sin embargo, atraer hacia sí culturas ajenas, con lo que su actividad espiritual puede experimentar un crecimiento que no se debería a su propia lengua, sino que por el contrario serviría a su vez para que ésta experimente una expansión del alcance que poseía por sí misma*, está diciendo que el crecimiento espiritual de una nación puede deberse a la incorporación de otra cultura, cuando la propia lengua fuese insuficiente para permitir dicho crecimiento. Desde luego que tal como él lo plantea, parecería que es por propia voluntad que una cultura incorpora a otra lengua. Sin embargo, la historia nos dice algo distinto, pues frecuentemente las cosas han sucedido en forma inversa: la incorporación en cuestión se ha debido a una imposición por parte de la cultura que se piensa a sí misma como superior. Así, por ejemplo, cuando se afirma que *uno de los privilegios de nuestra época –la de Humboldt- es llevar la civilización –occidental- hacia los rincones más alejados de la tierra*, se afirma también, como acabamos de ver, que la colonización es justificable, y con ella, la “incorporación” del idioma del país colonizador. Un punto de vista semejante permite también legitimar cualquier acto de imposición de una lengua a una población determinada, por ejemplo, como idioma oficial del país, como sucedió con el castellano en España.

El segundo riesgo, el de la imposibilidad de tener acceso a la otra cosmovisión, lo habíamos observado en la afirmación de que a toda lengua nueva se le suele superponer la propia manera de ver el mundo e incluso la propia manera de concebir el lenguaje. Citemos nuevamente el párrafo en que aparece:

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, en mayor o menor medida, la propia manera de ver el mundo e incluso de concebir el lenguaje.¹³⁰

¿Se limita con esto último Humboldt a describir un hecho? ¿Es la superposición inevitable? Aún cuando aquí se plantea la posibilidad de acceder a otra cosmovisión mediante el aprendizaje de una lengua extranjera, se restringe dicha posibilidad. No está de más señalar que hace tan sólo unas cuantas décadas, H.G.Gadamer se refiere a este mismo fragmento diciendo que lo que Humboldt, como lingüista, considera como restricción y deficiencia, representa, para él, la manera misma de realizarse la experiencia hermenéutica, pues, desde su punto de vista, para entender lo que otra tradición dice y quiere decir, es necesario que ésta hable en un medio conocido y

¹³⁰ 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. 83. El subrayado es nuestro. Aquí se traduce el verbo alemán “*hinübertragen*” por “superponer”. Otra traducción posible es “trasladar”.

familiar, para estar en situación de que lo que se diga en otra lengua sea dicho para uno, es necesario que uno integre “su propia acepción del mundo e incluso del lenguaje”¹³¹. Ambos teóricos 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, como ya dijimos, que la tesis de la superposición excluye la posibilidad de considerar el acceso a la lengua extranjera como tal, y con ello, limita otra posibilidad interesante: la puesta en crisis 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 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...¹³²

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

¹³¹ Cfr. GADAMER, H.G. *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1997, pp. 529-530

¹³² Citado en Benjamin, W. “*La tarea del traductor*” en *Ensayos Escogidos*, Ed. Sur, Buenos Aires, 1967. p. 87.

familiar que por lo desconocido y ajeno. Detrás de la tesis de la superposición se oculta, de nueva cuenta, el 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 Humboldt, 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 la única opción para salir de esta trama es accediendo a otra.

CONCLUSIONES

Sin lugar a dudas, la tarea humboldtiana de aclarar cómo y hasta qué punto posibilta el lenguaje el pensamiento, es *actual*. Pero esa *actualidad* todavía aguarda a ser problematizada. El proyecto humboldtiano no suscitó un eco apreciable en su tiempo. A la actualidad –para nosotros- de dicho proyecto hay que sumar, pues, lo que D. Di Cesare llama su “inactualidad”. Cuando se publicó la *Introducción al Kawi*, en 1836, la lingüística había tomado ya un camino contrapuesto en muchos aspectos al señalado por Humboldt. El comparatismo, auspiciado por F. Schlegel (*Über die Sprache un Weisheit der Indier, 1808*) y sancionado por las obras de Bopp, A.W. Schlegel y Grimm, parecía ya firmemente consolidado. Y la concepción humboldtiana del lenguaje se apartó radicalmente del proyecto de la lingüística comparada, pues en tanto que ésta se presentaba como una *ciencia del lenguaje*, diseñada siguiendo el modelo de las ciencias naturales, la lingüística humboldtiana se presentó como una *hermenéutica del lenguaje*; en tanto que la primera se reducía a la explicación de los fenómenos lingüísticos por medio de leyes necesarias de causa y efecto similares a las de la naturaleza, la segunda implicó la interpretación de esos mismos fenómenos, considerados, en tanto que manifestaciones de la actividad humana, en su individualidad histórica.¹³³

¹³³ Cfr. Di CESARE, D., *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas*, Anthropos, Madrid, 1999. Pp.5-6. La autora incluye una magnífica investigación sobre la recepción del proyecto humboldtiano por la lingüística de los siglos XIX y XX.

En la investigación humboldtiana, como hemos visto a lo largo de este trabajo, el estudio de las lenguas históricas singulares, o idiomas, se funda en una creencia del lenguaje como facultad universal del ser humano. Esta creencia le sirve como *topos* a partir del cual pensar el lenguaje, y ella es la que nos permitió garantizar que la reflexión de nuestro autor es propiamente filosófica. Al mismo tiempo, es por esta dimensión filosófica que el pensamiento de Humboldt no fue muy bien recibido por la lingüística de su tiempo, que, en un incipiente clima positivista, dio preferencia a la investigación empírica frente a cualquier tipo de especulación.¹³⁴ Y es también desde este rasgo de la reflexión humboldtiana que se formulan sus tesis centrales: que el lenguaje es la condición de posibilidad del pensamiento humano, y que de él depende también el acceso del hombre al mundo. Este trabajo se ha limitado a explicar cómo llega Humboldt a proponerlas, por qué dieron lugar a una mutación importante en el terreno de la filosofía -que consistió, como otros autores han sostenido¹³⁵, en colocar el lenguaje al centro de la reflexión filosófica- y a desarrollar y problematizar algunas de sus consecuencias teóricas más importantes. ¹³⁶

¹³⁴ Cfr., *Op.cit.* p. 6

¹³⁵ Cfr., por ejemplo, LAFONT, C. *Op. cit.*, pp. 14-15

¹³⁶ Este trabajo sienta las bases para una investigación más extensa sobre la relevancia y el alcance de la teoría humboldtiana sobre el lenguaje. En dicha investigación sería importante, como bien se me ha hecho notar, considerar algunas teorías afines a la humboldtiana, diferentes de las que han sido trabajadas aquí. Especialmente relevante sería, por ejemplo, analizar qué clase de relaciones guarda el planteamiento humboldtiano con el de G. Vico, cuyas repercusiones en el pensamiento romántico son bien conocidas. Vico, casi un siglo antes de que Humboldt redactara sus escritos sobre el lenguaje, establece la importancia de interpretar la historia desde dos actividades que no puede concebir en forma separada: la filosofía y la filología. La primera proporcionará una perspectiva teórica a la segunda. Los filólogos son, para Vico, todos aquellos gramáticos, historiadores, críticos, que se han ocupado del conocimiento de las lenguas y de los hechos de los pueblos. (Cfr. VICO, G., *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, FCE, México, 1978, pp 24-33)

Sin embargo, hemos insistido en subrayar la doble consideración del lenguaje por parte de Humboldt —no únicamente como capacidad universal, sino también en la singularidad de las lenguas específicas, no solamente trascendental sino también empírico-histórica— porque sólo tomando en cuenta esta doble dimensión de su reflexión pueden comprenderse cabalmente sus consecuencias teóricas en el día de hoy.

Así sucedió, por ejemplo, al abordar las relaciones entre el pensamiento y el lenguaje: vimos cómo éste último es, considerado en su dimensión trascendental, condición de posibilidad del primero. En este sentido, el pensamiento depende del lenguaje *en general*. Sin embargo, el pensamiento sólo se forma a partir de la diversidad efectiva de las lenguas. Lo mismo sucedió cuando consideramos las relaciones entre el lenguaje y el mundo: resulta que el primero es, universalmente, condición de posibilidad de acceso al segundo, y resulta también que dicho acceso sólo se hace posible, históricamente, en el *medium* (hábitat) de las lenguas singulares. Con esto último vimos cómo pudo llegar Humboldt a proponer que cada lengua es una cosmovisión, una manera de pensar y de pensarse el hombre en el mundo, porque sólo en las lenguas históricas el hombre se toma como centro de su mundo y del mundo, mientras que en el lenguaje en general el hombre desaparece como centro, dando lugar a una ontología. En Humboldt se contemplan las dos partes: hay una ontología del lenguaje y hay a la vez una historización de las lenguas, las cuales viven en eterno conflicto.

A su vez, la tesis histórica tiene una consecuencia especialmente importante: el ámbito de lo humano no puede ser un mundo independiente de la cosmovisión que la propia lengua le presenta al individuo. ¿Cómo garantizar así la posibilidad de un conocimiento objetivo del mundo? Como vimos, Humboldt da varias respuestas a esta pregunta. La más importante es que la objetividad sólo se consigue en la trascendencia, es decir, en la ontología del lenguaje en general. Otra se ofrece en el ámbito de las relaciones entre diferentes lenguas: de la subjetividad que cada lengua representa, sólo puede salirse accediendo a otra. Conocer una lengua extranjera implica la obtención de otra visión del mundo, y proporciona la capacidad de cuestionar la propia. Sin embargo, como se mostró, es también aquí, en el terreno de las relaciones entre las distintas lenguas, donde aparece la problemática política que es, desde nuestro punto de vista, más inquietante. Dicha problemática no surge de pensar en la diversidad lingüística, sino de creer que, dentro de la diversidad, hay mejores lenguas que otras. A esto hay que agregar el presupuesto de que la diversidad de las lenguas equivale a la de las naciones, o, lo que es lo mismo, que las cosmovisiones son nacionales. Con esto tenemos que la propuesta humboldtiana, en primer lugar, permite justificar la imposición de una lengua nacional, por suponer que es mejor, a otras, y en segundo lugar, excluye la reflexión sobre otras diversidades, como la de las distintas lenguas en una misma nación, o de la pluridiscursividad dentro de una misma lengua¹³⁷.

¹³⁷ El pensamiento bajtiniano ha mostrado, en este siglo, cuán productivo puede llegar a ser el tomar en cuenta estas otras diversidades en una teoría de la palabra.

La lingüística filosófica de Humboldt, en suma, sigue dando qué pensar. Para él, aprender otras lenguas es un trabajo que enriquece al hombre. En contra de lo que alguna vez dijo Nietzsche:

El aprender muchas lenguas es llenar de palabras la capacidad limitada de la memoria. Da la ilusión de tener talento. Se opone a la adquisición de conocimientos útiles y reales. Es cortar de raíz el sentimiento delicado de la lengua materna¹³⁸,

Humboldt cree en dicho aprendizaje como una manera de acceder a la otra cosmovisión. Sin embargo, para nosotros, la pregunta es si no sería mejor pensar la alteridad de otra manera, sin valorar positivamente lo propio en detrimento de lo ajeno. Puede resultarnos útil reflexionar sobre alguna de las propuestas hechas por Derrida. A la pregunta ¿qué es la justicia?, él responde: *es una relación que respeta la alteridad del otro y responde al otro, a partir del hecho de que el otro es otro. Y no me parece poco este hecho: que el otro no es reducible a mí ni a mí mismo.*¹³⁹ Habría que pensar, entonces, en las lenguas con *responsabilidad*, es decir, dejando que lo ajeno de ellas nos interrogue.

¹³⁸ NIETZSCHE, F., *Humano, demasiado humano*, Editores Mexicanos Unidos, México, 1972.

¹³⁹ DERRIDA, Jacques, *No escribo sin luz artificial*, Cuatro ediciones, Valladolid, España, 1999, p. 98.

Bibliografía

BAJTIN, M.,

- (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, A., *El alma romántica y el sueño*, FCE, México, 1978.

BENJAMIN, W., *Ensayos escogidos*, Sur, Buenos Aires, 1967.

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

CASSIRER, E. *Filosofía de las formas simbólicas*. FCE, México, 1971.

DERRIDA, Jacques

- *La lingüística de Rousseau*, ed. Calden, Argentina, 1970.
- *No escribo sin luz artificial*, Cuatro ediciones, Valladolid, España, 1999.

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

FICHTE, J.G. *Discursos a la nación alemana*. Editora Nacional, Madrid España, 1977.

FINKIELKRAUT, A. *La derrota del pensamiento*, Anagrama, Barcelona, 1988.

GADAMER, H.G., *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca, 1977

GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y Método II*, Ediciones Sígueme, España, 1992.

GANDILLAC, M. "Jalones para una conclusión" en PIAGET. J. et. al., *Las nociones de estructura y génesis*, Tomo IV, Nueva Visión, Argentina, 1975.

GIVONE, S. *Historia de la estética*, Tecnos, Madrid, 1990.

HEIDEGGER, M. *De camino al habla*, Grafos, España, 1979.

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

HUMBOLDT, W.:

- *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).
 - *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, traducción y prólogo de Ana Agud, Anthropos, Barcelona, 1990.
 - *Escritos sobre el lenguaje*, edición y traducción de A. Sánchez Pascual, prólogo de J.M. Valverde. Península, Barcelona, 1991.
 - *Escritos de filosofía de la historia*, estudio preliminar, traducción y notas de J. Navarro Pérez, Tecnos, Madrid, 1997.
 - *Escritos políticos*, Traducción de W. Rocés, introducción de S. Kaehler, FCE, México, 1996.
-

- "On the National Character of Languages", en *Essays on Language*, Ed. De T. Harden y D. Farrelly, Alemania, 1997.
- ITARD, J. Victor de l'Aveyron. Alianza, Madrid, 1982

KANT, M.,

- *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.

LAFONT C., *La razón como lenguaje*, Visor, Madrid, 1993.

LANE, H. *El niño salvaje de Aveyron*, Alianza, Madrid, 1984.

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

LOCKE, J. *An Essay Concerning Human Understanding*. Penguin Books, Inglaterra, 1997.

MARCHÁN FIZ, S. *La estética en la cultura moderna*, Gustavo Gili, España, 1982.

NIETZSCHE, F.,

- "Aurora" en *Obras Completas II*, Buenos Aires, Aguilar, 1967, 6ª edición.
- *La voluntad de poderío*, Madrid, EDAF, 1991
- *El libro del filósofo, seguido de Retórica y lenguaje*, Taurus, Madrid, 1974.

ROUSSEAU, Jean-Jacques,

- "Segundo discurso: Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres." en *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*. Tecnos, Madrid, 1998.
- *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, FCE, México, 1996.

VALVERDE, J. M. ,

- *Nietzsche, de filólogo a Anticristo*, Planeta, España, 1993
- *Guillermo de Humboldt y la filosofía del lenguaje*, Gredos, Madrid, 1995.

Nota: Los fragmentos citados del libro de Humboldt: *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, han sido confrontados con la edición de la versión original en Alemán *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Dümmler, Berlin, 1836. Los fragmentos citados de *On the National Character of Languages* han sido traducidos de éste artículo y confrontados con la versión en alemán que aparece en la edición bilingüe francés-alemán: *Sur le caractère national des langues et autres écrits sur le langage*, Éditions du Seuil, Francia, 2000.

El lector encontrará una excelente bibliografía de los textos de Humboldt y sobre Humboldt en alemán en el libro de D. Di Césare *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas*.