

El individuo y la nación. El sujeto y lo absoluto en las filosofías del lenguaje de Humboldt y Fichte

JORGE NAVARRO PÉREZ¹

Abstract: This paper sketches an analysis of W. v. Humboldt's reaction to Fichte's philosophy of language in the essay «On the Speech Faculty and the Origin of Language» (1795) and in the «Dis-

courses to the German Nation» (1808). By using the idea of the individual, it tries to provide an alternative to the interpretations of Humboldt's writings that underline the idea of the absolute.

Es indudable que Fichte fue, mediante su obra escrita y la relación personal con él, uno de los filósofos que ejerció mayor influencia sobre Wilhelm von Humboldt, y en especial sobre su filosofía del lenguaje. Pese a que en los últimos años ha aumentado considerablemente el número de trabajos de investigación dedicados a Humboldt, el estudio de la relación entre Humboldt y Fichte se ha concentrado en aspectos muy concretos, de manera que no se han propuesto interpretaciones globales al respecto. El presente artículo tampoco pretende analizar exhaustivamente esta cuestión, sino que se limita a estudiar dos momentos en la obra de Fichte y la reacción de Humboldt a ellos. Esos momentos son 1795 y 1808: el ensayo «Sobre la capacidad lingüística y el origen del lenguaje» y los «Discursos a la nación alemana». En ambos casos veremos que la cuestión de la relación entre el sujeto y lo absoluto se encuentra en el centro de la discusión.

I

Cabe suponer que la discusión entre Fichte y Schiller sobre espíritu y letra «en» o «de» la filosofía fue uno de los estímulos decisivos para el nacimiento de la filosofía del lenguaje de Humboldt. De la reacción inmediata de Humboldt a esta polémica da testimonio la carta que escribió a Schiller el 17 de julio de 1795, en la que comenta la carta de Fichte a Schiller del 27 de junio del mismo año.² En esta carta, Fichte critica a Schiller por haber hablado de espíritu «de» la filosofía, frente a lo cual sostiene que sólo se puede hablar de espíritu «en» la filosofía. Pues la filosofía, afirma Fichte, es espíritu puro, no tiene «letra». Humboldt le comenta a Schiller con

1 Via de Pratale, 32, A. I. 56127 Pisa. Italia.

2 La carta de Humboldt a Schiller se puede leer en: Friedrich Schiller, *Werke. Nationalausgabe*, Weimar 1943 ss., tomo 35, pp. 248 ss. La carta de Fichte a Schiller se encuentra en: J. G. Fichte, *Gesamtausgabe*, III, 2, pp. 336-340.

indignación la carta de Fichte. Dejando de lado las ironías y sarcasmos sobre Fichte (no demasiado ingeniosos), la tesis fundamental del texto es que Fichte no ha comprendido una cosa muy «simple»: «que todo lo que reposa en ideas y es tratado por seres humanos ha de tener, además de su contenido auténtico, una forma exterior». Esta tesis es importante más allá del contexto de esta carta. Pues si bien no pretende poner en duda la posibilidad de una filosofía intemporal, sí que propone una corrección a la idea de Fichte de que el conocimiento es un asunto estrictamente espiritual que no puede estar afectado por lo sensible, y en concreto por el lenguaje. Esta corrección la expone Humboldt esquemáticamente en unas breves notas a las que hoy se conoce bajo el título de «Sobre el pensamiento y el lenguaje» («Über Denken und Sprechen»; GS, VII 581–583)³, y que según parece fueron escritas en el invierno de 1795–96 (pocos meses después de la carta a Schiller). No vamos a entrar aquí en un análisis pormenorizado de su contenido.⁴ Vamos a limitarnos a proponer una interpretación sobre la relación de este escrito con las doctrinas del Fichte de la época. Para ello sólo nos interesan las siete primeras tesis del fragmento (que consta de dieciséis).

Pero antes conviene que nos detengamos un momento en la teoría del lenguaje del primer Fichte, tal como la expone en el ensayo de 1795 «Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache» (SW, VIII 301–341).⁵ En lo fundamental, esta teoría del lenguaje no es sino una variación más de la teoría tradicional de la palabra como «signo». El lenguaje es para Fichte la expresión de nuestros pensamientos mediante signos arbitrarios. Esta definición (SW, VIII 302) contiene todos los elementos de la teoría nomenclatorista del lenguaje. *En primer lugar*, se define al lenguaje como *expresión* de los pensamientos. Esto significa que los pensamientos existen antes que el lenguaje. El lenguaje sólo sirve a la comunicación de los contenidos mentales, pero no tiene nada que ver con el surgimiento de éstos. Los contenidos mentales son puramente espirituales, independientes por completo del ropaje en que se revisten para poder ser comunicados a otras personas. Al contrario que el lenguaje, el pensamiento es puro, no sensible, incorpóreo, inmaterial, invariable. *En segundo lugar*, el lenguaje está formado por «*signos arbitrarios*». Hay que prestar atención a estas dos palabras. «Signo» significa aquí que el lenguaje no tiene entidad por sí mismo, sólo es un transmisor de contenidos mentales de una cabeza a otra. La función del lenguaje es provocar la creación de un

3 Cito a Humboldt según la edición de la Academia de las Ciencias de Berlín: Wilhelm von Humboldt, *Gesammelte Schriften* (ed. Albert Leitzmann et al.), Berlín 1903 ss. (abrv.: GS). Para las traducciones: id., *Escritos sobre el lenguaje* (edición y traducción de Andrés Sánchez Pascual), Barcelona 1991 (abrv.: *Escritos*); id., *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad* (traducción de Ana Agud), Madrid y Barcelona 1990 (abrv.: *Diversidad*). La traducción de J. Gárate del «Essai sur les langues du nouveau continent» la cito según su reedición en: A. Alonso-Cortés (ed.), *Lecturas de lingüística*, Madrid 1989, pp. 37-75 (abrv.: *Ensayo*). En todos los demás casos, la traducción es mía.

4 En los últimos años se han publicado varios artículos dedicados a ello. Christian Stetter («'Über Denken und Sprechen': Wilhelm von Humboldt zwischen Fichte und Herder», en: Hans-Werner Scharf (ed.), *Wilhelm von Humboldts Sprachdenken*, Essen 1989, pp. 25-46) ve en las dieciséis tesis de que consta el texto un alejamiento progresivo de la posición fichteana en dirección a una valoración herderiana de la lingüisticidad del pensamiento. Kurt Mueller-Vollmer («Thinking and Speaking: Herder, Humboldt and Saussurean semiotics», en: *Comparative Criticism*, 11 (1989), pp. 193-214; incluye una traducción al inglés del texto de Humboldt) entiende este texto como una «alternativa» a la filosofía del yo de Fichte: el acto lingüístico ocupa el lugar de la «posición» del yo y del no-yo. Por otra parte, los signos dejan de ser considerados como objetos a los que se atribuye un significado, ahora se afirma que los signos y los pensamientos surgen al mismo tiempo. Por último, Martha B. Helfer («Herder, Fichte, and Humboldt's 'Thinking and Speaking'», en: Kurt Mueller-Vollmer (ed.), *Herder Today*, Berlín y Nueva York 1990, pp. 367-381) sostiene que «Sobre el pensamiento y el lenguaje» representa el intento de Humboldt de utilizar el idealismo de Fichte para salvar dos tesis centrales de Herder: el origen simultáneo de la reflexión, el lenguaje y el sujeto, así como la primacía del sonido en el desarrollo del lenguaje.

5 Cito a Fichte según la edición de su hijo: J. G. Fichte, *Sämtliche Werke* (ed. I. Fichte), Berlín 1845/46 (abrv.: SW).

concepto en la mente del oyente. Fichte habla al respecto de «*Andeutung*» (SW, VIII 302–303) para indicar que esto no sucede «mecánicamente», sino a través de la libertad de la razón.⁶ Por su parte, el adjetivo «arbitrario» tiene aquí el sentido de rechazar la posibilidad de un lenguaje natural. Es la razón quien escoge libremente y de acuerdo con sus objetivos el medio corporal y sensible a través del cual va a comunicarse. Contra Condillac y Rousseau, Fichte sostiene que «la expresión involuntaria de la sensación no es lenguaje» (SW, VIII 303): el lenguaje presupone la voluntad de decir algo determinado. —No vamos a extendernos aquí en detalles de este ensayo de Fichte.⁷ En este momento no necesitamos retener más que la idea de que la teoría del lenguaje que Fichte expone en 1795 considera al lenguaje el medio corporal para transmitir contenidos mentales, de lo cual (como dice el propio Fichte en una nota) se deriva la consecuencia de que «el lenguaje no es tan importante como para que sin él no pudiera tener lugar el uso de la razón» (SW, VIII 309).

Volvamos a Humboldt. La idea fundamental que exponen las siete primeras tesis de «Sobre el pensamiento y el lenguaje» es que la autoconsciencia no es posible sin el lenguaje. El lenguaje y la autoconsciencia surgen al mismo tiempo, por lo que no se puede hablar de una «invención» del lenguaje por parte del ser humano. No existe un pensamiento «puro», espiritual o incorpóreo, sino que todo pensamiento humano es lingüístico. Esta idea mueve a Humboldt a intentar salir adelante en la teoría de la autoconsciencia sin recurrir a lo que Fichte llamaba por aquella época «yo absoluto».

(Antes de estudiar esto con algo más de detalle, es necesario recordar que la argumentación que Humboldt presenta en este texto apenas está desarrollada, por lo que el intérprete no debe sorprenderse si al analizarlo cree llegar a conclusiones contradictorias.)

La primera tesis dice: «La naturaleza del pensamiento consiste en el reflexionar, es decir, en el distinguir lo pensante de lo pensado». Christian Stetter ha afirmado recientemente que esta tesis «formula tan claramente el principio fundamental de la *Doctrina de la ciencia* de Fichte que no hace falta demostrarlo».⁸ Sin embargo, la segunda tesis deja bien claro que el concepto de reflexión que Humboldt emplea aquí es la «*Besonnenheit*» de que habla Herder en el tratado de 1772 sobre el origen del lenguaje: «Para reflexionar, el espíritu ha de detenerse por un instante en su actividad continua, captar en una unidad lo que acaba de representarse y, de esta manera, oponérselo a sí mismo como objeto». Así pues, la naturaleza del pensamiento consiste (como recapitula la cuarta tesis) en la distinción entre el sujeto pensante y los objetos, que no son sino «porciones» del pensamiento del sujeto. Aunque todo esto recuerda a la *Grundlage* de 1794 (y es impensable sin ella), hay que tener en cuenta también que el principio fundamental de ese escrito de Fichte no es la *oposición* entre sujeto y objeto, sino la *identidad* de sujeto y objeto, la autoposición del yo. Lo que Humboldt intenta aquí es evitar ese primer principio de la *Grundlage* y pasar directamente a los principios segundo y tercero. (Si lo consigue es otra cuestión.)

En suma, las cuatro primeras tesis reformulan la teoría herderiana dándole un ligero toque kantiano: el nacimiento del lenguaje es igual a la *constitución* (no al *reconocimiento*) de los objetos. Herder había realizado una argumentación realista. Su teoría de la reflexión entiende a ésta como atención: el ser humano centra su atención en una de «las olas del océano de las sensaciones», le da

6 Esta idea también se encuentra en los escritos de Humboldt. Cfr. por ejemplo GS, V 426.

7 Un magnífico análisis de este ensayo lo presenta el artículo de Wolfgang Janke, «Die Wörter 'Sein' und 'Ding' - Überlegungen zu Fichtes Philosophie der Sprache», en: Klaus Hammacher (ed.), *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, Hamburgo 1981, pp. 49-69. De especial interés es la sección sobre la «deducción trascendental» del lenguaje como condición necesaria para la concordancia del yo consigo mismo y para la consciencia de la libertad por medio de la exhortación (*Aufforderung*) (pp. 53-56).

8 Stetter, op. cit., p. 25.

nombre y al mismo tiempo toma consciencia de sí mismo como de quien distingue los objetos.⁹ Humboldt sustituye todo esto por una argumentación idealista: el ser humano se detiene no en el océano de las sensaciones, sino en el curso de su pensamiento, lo divide en porciones y distingue estas porciones de sí mismo.¹⁰

Las tesis quinta a séptima defienden la idea de que el lenguaje y la autoconsciencia surgen simultáneamente. Para ello, Humboldt expone en la quinta tesis que el pensamiento humano sólo puede tener lugar «con ayuda de las formas generales de nuestra sensibilidad». Que con ello Humboldt se refiere a las nociones kantianas de espacio y tiempo queda claro al leer la tesis octava, que no analizaremos aquí. De esta manera, Humboldt contradice directamente la afirmación de Fichte en el ensayo de 1795 de que los conceptos que se refieren a lo suprasensible sólo se pueden captar espiritualmente (cfr. SW, VIII 320–323). Además, la teoría fichteana del yo absoluto de 1794 presupone la posibilidad de un conocimiento no sometido a las condiciones del espacio y el tiempo. ¿Permanece aquí Humboldt, pues, fiel a Kant y niega la posibilidad de una «intuición intelectual»? Es difícil contestar a esta pregunta, debido a que el propio Humboldt no aporta más elementos que permitan precisar lo que quiere decir y a que en la sexta tesis recurre a una definición nomenclatorista del lenguaje.

En efecto, la sexta tesis dice: «Se llama lenguaje, en el sentido más amplio de la palabra, a la denominación sensible de las unidades en que se unifican ciertas porciones del pensamiento para ser opuestas [gegenübergestellt] como partes a otras partes de un todo mayor, y como objetos al sujeto». Esta definición puede permitirnos comprender qué quería decir Humboldt en la tesis quinta cuando afirmaba que el pensamiento humano sólo puede suceder «con ayuda» de las formas generales de nuestra sensibilidad. Pues ahora vemos que esta expresión («con ayuda») quiere ser entendida en el sentido más débil posible. Humboldt no pretende poner en duda aquí que el ser humano tenga acceso al pensamiento «puro», sino que sólo se esfuerza por explicar que no hay que desconfiar del lenguaje como vía de acceso a ese pensamiento. Esta afirmación se basa en que Humboldt define el lenguaje a la manera tradicional, es decir, como signo de otra cosa, como *denominación* de algo preexistente. El lenguaje no crea el pensamiento, sino que es el medio sensible de que dispone el ser humano para captar y fijar lo que ha pensado. Ahora bien, ¿quién hace, como dice Humboldt, de las porciones del pensamiento unidades?, ¿quién las opone unas a otras y todas ellas al sujeto? ¿Quién es «el espíritu» de que hablaba la segunda tesis? En este punto, Fichte remitiría a Humboldt al primer principio de la *Grundlage*. Humboldt evita seguir a Fichte empleando verbos en pasiva, con lo cual se ahorra añadir a la descripción de lo sucedido el nombre del causante de ello, pero no resuelve el problema.

Por último, la séptima tesis comienza con la afirmación de la simultaneidad de lenguaje y reflexión: «Así pues, el lenguaje comienza inmediatamente y al mismo tiempo que el primer acto de la reflexión». Con ello Humboldt parece oponerse a la concepción nomenclatorista del lenguaje, pero las siguientes frases de la tesis repiten las dificultades que acabamos de ver: «... y la palabra se halla presente en el mismo momento en que el ser humano despierta a la autoconsciencia desde el embotamiento del apetito en el cual el sujeto devora al objeto; se trata, por decirlo así, del primer estímulo [Anstoss] que el ser humano se da a sí mismo para detenerse de repente, mirar a su alrededor y orientarse». Hay que resaltar aquí (aparte del eco fichteano que resuena en la palabra

9 Cfr. J.G. Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (ed. H.D. Irmischer), Stuttgart 1966, p. 32.

10 También Martha B. Helfer (op. cit., p. 373) considera que «in defining Herder's notion of 'reflection' with Fichte's terminology, Humboldt indicates the limitations of Herder's philosophy, and augments it with a corrective component derived from Fichte's transcendental idealism».

«Anstoss» y del eco herderiano presente en la idea de la espiritualización del ser humano por medio del lenguaje) el problema que se esconde en la idea de que el ser humano no existe ni piensa hasta después del primer acto de la reflexión. La *Grundlage* de Fichte hablaba a este respecto de la «autoposición» del yo. En este fragmento Humboldt no alcanza claridad en relación a esta cuestión. El motivo es tal vez que la desconfianza de Humboldt respecto del pensamiento «puro» va unida a un enorme aprecio por la idea de «interioridad», un punto que le aproxima a Fichte.¹¹ Humboldt necesita conceder a esta idea la supremacía sobre el lenguaje. Por ello mantiene al sujeto al margen del «sistema de valores» en que según Saussure y la tercera tesis consiste el lenguaje, un sistema en el que sólo hay diferencias, no términos positivos, es decir, en el que cada elemento remite a otros elementos y ninguno tiene significado por sí mismo. Humboldt intenta defender contra Fichte la idea de que el ser humano sólo puede pensar sensiblemente, pero como se mantiene fiel a la noción de interioridad su argumentación se ve condenada a la oscuridad. Es interesante anotar aquí que el Fichte de la *Doctrina de la ciencia* de 1804 tiene un argumento para alejar a Humboldt del lenguaje. El lenguaje objetiviza, dice Fichte ahí, «el primer giro fundamental del lenguaje [es] la objetividad.»¹² El lenguaje vive de la distinción entre sujeto y objeto, y es incapaz de superar esta contraposición y de alcanzar el nivel de lo que en 1794 Fichte llamaba «yo absoluto», el nivel de la identidad de sujeto y objeto. En resumen, hemos visto que en «Sobre el pensamiento y el lenguaje» Humboldt rehuye hacer uso del primer principio de la *Grundlage* y se remite al lenguaje como lugar de surgimiento de la distinción entre sujeto y objeto, pese a lo cual no consigue librarse de la sombra de lo absoluto.

II

Después del ensayo de 1795, el texto fundamental de filosofía del lenguaje de Fichte se encuentra en los discursos cuarto y quinto de los *Discursos a la nación alemana* (de 1808; SW, VII 257–499). Fichte abandona aquí la teoría del lenguaje como signo convencional e irrelevante de los contenidos mentales y propone una ambiciosa teoría de la designación de lo suprasensible a través de medios lingüísticos. Si bien es cierto que ya en el ensayo de 1795 se encontraban pasajes sobre esta cuestión (véase SW, VIII 320–323), ahora la atención se ha desplazado por completo a ella.

La teoría de la denominación de lo suprasensible que Fichte presenta aquí sigue viendo al lenguaje en clave nomenclatorista. Como decía el ensayo de 1795, los conceptos espirituales existen antes de que haya una denominación para ellos (cfr. SW, VIII 324). Partiendo de esta idea, el ensayo se centraba en la necesidad de evitar el engaño que surge al confundir el concepto espiritual con el objeto sensible mediante cuyo signo lingüístico se denomina analógicamente al primero.¹³ El texto de los discursos va mucho más allá. Fichte parte de la idea de que el lenguaje es el punto de contacto entre los mundos espiritual y sensible (SW, VII 326). El lenguaje denomina simbólicamente lo suprasensible, «da un símbolo de lo suprasensible con la observación de que se trata de una mera imagen; quien quiera acceder a la cosa misma ha de poner en movimiento su propia herramienta espiritual siguiendo la regla que le da la imagen» (SW, VII 316–317). Con ello

11 Véase al respecto la carta de Humboldt a Schweighäuser del 6 de julio de 1803, en: *Fichte im Gespräch*, tomo 3, pp. 176–177.

12 Cfr. J.G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804* (ed. R. Lauth y J. Widmann), Hamburgo 1975, p. 150.

13 Cfr. SW, VIII 320–323, y al respecto W. Janke, op. cit., pp. 56–59.

Fichte repite la doctrina del ensayo de 1795. El símbolo explica la relación de lo concebido con la herramienta espiritual analógicamente: mediante su relación con la herramienta sensible (SW, VII 318).¹⁴ Por tanto, quien quiera comprender correctamente lo espiritual ha de trascender el lenguaje, ha de subir por la escalera del lenguaje y arrojarla en cuanto haya llegado arriba.

Fichte saca de aquí unas conclusiones muy extremistas. Comienza afirmando que, en lo que respecta a la denominación de los conceptos para lo suprasensible, toda lengua tiene su «raíz viva» en una serie de intuiciones (*Anschauungen*) a partir de las cuales se realiza la denominación de lo suprasensible. En consecuencia, todas aquellas personas que hablan su lengua materna o que al aprender otra lengua han conseguido acceder al «círculo de sus intuiciones» tienen la posibilidad de captar lo suprasensible (cfr. SW, VII 318–321). Pero esto no vale sólo para la manera de hablar de las personas particulares, sino que Fichte se aventura a plantear una distinción entre lenguas vivas y lenguas muertas. Las primeras son aquellas que desde el inicio de su existencia han conservado los símbolos con que denominan lo suprasensible y no los han mistificado ni oscurecido por culpa de la influencia de otras lenguas. Lenguas vivas son para Fichte el griego y el alemán; a través de ellas el espíritu le habla al ser humano directamente (cfr. SW, VII 332). Por el contrario, lenguas muertas son aquellas que no han conservado en su pureza los símbolos por medio de los cuales el espíritu se manifestó originariamente a los seres humanos. Los hablantes de lenguas muertas o han corrompido la lengua que recibieron de sus antepasados sometiéndola a la influencia descontrolada de otras lenguas o han abandonado la lengua de sus antepasados para aceptar otra de cuya «raíz viva» permanecen alejados. Este es, en opinión de Fichte, el caso de las lenguas románicas, y muy en particular del francés, la lengua del enemigo (los *Discursos* tienen, como se sabe, el objetivo de despertar en Alemania la denominada «conciencia nacional» para hacer frente a la invasión de las tropas de Napoleón).

Quien quiera oponerse a esta teoría de Fichte puede intentar desacreditarla afirmando que esa teoría se deriva del odio a Francia. Esto es, diciendo que esa teoría es una manera de despertar en un cierto tipo de público (sensible a los argumentos que expone) el sentimiento de superioridad respecto de la cultura francesa. Seguramente, este intento no es absurdo, pero en este momento preferimos dirigirnos a Humboldt para buscar en él una alternativa a esta teoría fichteana.

Jochem Hennigfeld ha defendido recientemente que Humboldt no puede ofrecer tal alternativa.¹⁵ Según este autor, existe una «cercanía llamativa» entre los discursos cuarto y quinto de Fichte y los últimos escritos de filosofía del lenguaje de Humboldt (p. 37). Esta cercanía se mostraría en dos aspectos: el sujeto del lenguaje (es decir: quien habla) es la nación, no el individuo; el lenguaje es divino (pp. 46–50). En cuanto a lo primero, Hennigfeld analiza la «deducción trascendental» del lenguaje que Humboldt realiza en GS, VII 55, de acuerdo con la cual el lenguaje es condición necesaria de todo pensamiento, y afirma que de aquí se deriva la tesis de que en toda lengua radica una «visión del mundo» (*Weltansicht*). Ahora bien, cuando Humboldt habla en este contexto de «lengua» se refiere en ocasiones a la lengua de la nación, en ocasiones a la lengua del individuo. Hennigfeld considera que cuando Humboldt acentúa el primero de los dos sentidos se acerca a Fichte e incluso proporciona un «importante complemento argumentativo» a la filosofía del lenguaje de los *Discursos* (p. 50). Lo contrario sucede en relación a la tesis de la divinidad del lenguaje, gracias a la cual Fichte «ve el fundamento último del lenguaje no en el pensamiento del yo, sino en la vida de lo absoluto» (p. 50). Aquí sería Fichte quien ayuda a Humboldt, que no ha pasado de

14 W. Janke (op. cit., pág. 59) pone el concepto fichteano de símbolo (*Sinnbild*) en relación con la noción de símbolo que Kant expone en el parágrafo 59 de la *Crítica del Juicio*.

15 Cfr. J. Hennigfeld, «Fichte und Humboldt - Zur Frage der Nationalsprache», en: *Fichte-Studien*, 2 (1990), pp. 37-50.

hacer meras alusiones a la divinidad del lenguaje (GS, IV 249) y al hecho de que el lenguaje irrumpe de la boca de la nación como un milagro inexplicable (GS, III 297, VII 176).¹⁶

Esta interpretación es sin duda plausible, pero por fortuna no hay interpretaciones vinculantes. Toda interpretación se deriva de un interés, en el caso de este artículo de Hennigfeld se trata del interés de afirmar la dependencia del lenguaje no del individuo, sino de lo absoluto, de la unidad que trasciende la distinción entre sujeto y objeto. Por nuestra parte, vamos a defender la interpretación contraria partiendo del interés contrario. (Por supuesto, esto excluye que nuestra interpretación sea más «correcta» o «adecuada» que la de Hennigfeld. Las interpretaciones no tienen contenido veritativo.)

Nuestra interpretación parte de un pasaje de la carta de Humboldt al diplomático sueco Carl Gustav von Brinkmann del 22 de octubre de 1803.¹⁷ Humboldt explica aquí a su amigo fichteano por qué ha abandonado la filosofía para dedicarse al estudio del lenguaje. Según cuenta, se ha producido un cambio en el objetivo de sus estudios: «Antes solía enredarme en una única individualidad y, por decirlo así, integraba todo el mundo en ella; ahora, todos los individuos parecen perderse en el todo de la humanidad, y lo único que echo de menos aquí es el concepto preciso de esto último de lo último» (p. 203). Humboldt necesita un método que le ayude a precisar lo que él denomina «su metafísica», esto es, «las ideas en las cuales se enlaza en cada ser humano lo último» (ibid.). Para ello rechaza el método de la filosofía de Fichte, pues la abstracción mediante la cual Fichte alcanza el nivel de lo que en la *Grundlage* de 1794 llamaba el «yo absoluto» no le parece a Humboldt que sirva para superar las distinciones y separaciones impuestas por la filosofía de la reflexión, es decir, la distinción entre sujeto y objeto y entre sujeto y sujetos. Humboldt escribe: «El yo absoluto de Fichte (hablo de memoria) siempre me resultó desagradable y oscuro, pues me parecía que suprimía los *yos* reales e hipostasiaba un yo completamente quimérico. [...] Pero si usted admite que en toda metafísica hay un punto firme y claro, del que se parte, y un punto no inseguro, pero sí oscuro hacia el que se va, entonces tengo la impresión de que Fichte toma como el primero lo que en realidad es el último, el yo absoluto, auténtico» (p. 204). Humboldt propone como alternativa lo contrario de la reflexión, es decir, en vez de la reducción de toda realidad humana a lo intelectual y de la afirmación de que lo intelectual es común a todos los seres humanos, Humboldt defiende que lo sensible no puede ser dejado de lado y que lo común no puede consistir simplemente en lo intelectual. La idea del ser humano completo sustituye a las nociones de razón pura y de yo absoluto: «La idea que representa una ampliación de la verdadera metafísica sólo puede surgir de la suma de todas las experiencias y placeres, de todos los pensamientos y sensaciones, de todos los productos del genio y los esfuerzos de la voluntad unidos en un ramillete, y en el lugar de lo *abstraído* y *puro* (los auténticos fantasmas de la metafísica anterior) han de aparecer las expresiones más humanas y vivificantes de lo *panconexo*, del *todo* y lo *completo*» (p. 205). Pero la alternativa que Humboldt propone tampoco quiere ser una filosofía de la identidad, ni panteísta, ni religiosa, sino que en un giro digno de ser estudiado con detenimiento se remite a Jacobi, que frente al aislacionismo (o solipsismo) de algunos filósofos afirma la conciencia inmediata de la existencia

16 Por lo demás, Hennigfeld (pp. 46-47) muestra en los siguientes ejemplos la influencia de Fichte sobre Humboldt: la exigencia de una definición genética del lenguaje (GS, VII 46), la caracterización del espíritu como actividad, la función central de la imaginación; y afirma (p. 46, nota 19) que se puede interpretar el tratado «Sobre el dual» (de 1827: GS, VI 4-30) como la traducción de la teoría de la interpersonalidad de Fichte a términos de filosofía del lenguaje.

17 Cfr. Wilhelm von Humboldt, *Werke in fünf Bänden* (ed. Andreas Flitner y Klaus Giel), Darmstadt 1960 ss., tomo V, pp. 202-206. —Con este comentario corrijo en parte el análisis que realicé de este texto en mi tesis doctoral, *Sprache und Individuum. Ein Versuch über den Gedanken der nicht mehr zu findenden Einheit in der Sprachphilosophie Wilhelm von Humboldts*, Wuppertal 1993, pp. 128-129 (nota 32).

del tú:¹⁸ «Ahora siento, y en verdad que de mil de las maneras más diversas, la insuficiencia de un único ser intelectual (humano), y del mismo número de maneras siento que todos forman una unidad, lo cual no me conduce a un todo-uno (pues esto sería también un concepto incorrecto), sino a una unidad en la que sucumbe todo concepto de número, toda oposición de unidad y multiplicidad. Llamar divinidad a esta unidad me parece absurdo, pues con ello la arrojamos innecesariamente fuera de nosotros. Las expresiones mundo y universo conducen a fuerzas ciegas y a la existencia física. La expresión “alma del mundo” es todavía menos adecuada. Por ello prefiero quedarme en lo más cercano. Esta unidad es la humanidad [Menschheit], y la humanidad no es otra cosa que yo mismo. *Yo y tú*, como siempre dice Jacobi, son por completo lo mismo, así como *yo y él y ella* y todos los seres humanos» (p. 204). El concepto de humanidad que Humboldt anuncia aquí tiene que ser precisado aún. Para ello no recurre al método abstractivo de la filosofía, sino que confía en el estudio del lenguaje, por medio del cual espera poder evitar tanto la reducción del ser humano a lo intelectual como la reducción de todos los seres humanos a un único yo. El camino para llegar a la unidad ya no será la abstracción, sino la diversidad, que no conduce a través de lo apriórico y lo universal, sino a través de lo empírico y lo individual: «Mi estudio del lenguaje lo realizo ahora con más tenacidad que nunca, y se integra perfectamente en todas aquellas ideas [metafísicas]. El nexo interior y misteriosamente maravilloso de todas las lenguas me atrae infinitamente, pero ante todo el elevado placer de introducirme con cada nueva lengua en un nuevo sistema de pensamientos y sensaciones» (p. 206). En resumen, el estudio del lenguaje ha de servir al objetivo de precisar en qué consiste el concepto de humanidad. La cuestión ahora es ver si los escritos de filosofía del lenguaje que Humboldt redactó durante los tres decenios siguientes cumplen ese objetivo.

El artículo de Hennigfeld contesta afirmativamente a esta pregunta, pues, según dice, Humboldt concede la primacía al concepto de nación sobre el concepto de individuo y, en el plano más estrictamente filosófico, intenta afirmar la unidad de los hablantes individuales por medio de la noción de lo absoluto. A continuación vamos a intentar mostrar que en relación a estos dos puntos *también* se puede defender la tesis contraria, es decir, la tesis de que los escritos de filosofía del lenguaje de Humboldt no consiguen precisar en qué consiste el concepto de humanidad, sino que en última instancia retornan a la noción de individualidad.

a)

Humboldt no suele tratar la cuestión de la relación entre nación e individuo de una manera tan unívoca como el Fichte de los *Discursos*, para quien no cabe duda de que es la nación quien habla. El concepto de lengua que emplea Fichte es siempre el concepto de lengua nacional, de donde se deriva que lo primero que define a un ser humano es su pertenencia a una u otra «nación». Humboldt es en este punto mucho más sutil y mucho menos nacionalista. Si bien es cierto que suele dejarse guiar por la noción de lengua nacional, con cierta frecuencia se abre paso en sus análisis la irreductibilidad del individuo al concepto que de la nación a la que pertenece pueda haberse formado el estudioso.

El primer paso que da Humboldt es afirmar que el lenguaje no es el resultado de la acción de un individuo aislado, sino que siempre tiene que ver con algún tipo de colectividad. En el «Essai sur les langues du nouveau continent» (de 1812; GS, III 300–341) Humboldt dice: «Porque una lengua, y probablemente ni siquiera una palabra, jamás es creación de un solo individuo, un lenguaje sale

18 Véase F.H. Jacobi, *Werke* (ed. F. Roth y F. Köppen), Leipzig 1812, tomo IV/1, p. 211.

a la vez de la boca de una familia, de una tribu, de una nación; se adivina, se comprende uno con otro, se habla inclusive con el sentimiento de seguridad de ser entendido, adivinado sin ninguna convención previa, que por otra parte presupondría un lenguaje ya formado» (GS, III 323; *Ensayo*, pp. 59–60). Humboldt no pone nunca en duda este punto de partida: el lenguaje tiene que ver con la sociabilidad del ser humano, las lenguas son productos históricos heredados que nadie crea desde la nada. Todo ser humano que habla pertenece a una comunidad de hablantes, aprende a hablar por medio de ella. En el discurso «Sobre el estudio comparado de las lenguas en relación a las diversas épocas de su desarrollo» (de 1820; GS, IV 1–34) Humboldt afirma: «Pero la lengua no es un producto libre del hombre singular, sino que pertenece siempre a la totalidad de la nación; también en ésta las generaciones posteriores reciben la lengua de quienes han vivido antes» (GS, IV 25; *Escritos*, pp. 51–52).

El segundo paso consiste en precisar el alcance de la influencia de la nación sobre el individuo. Humboldt se acerca a esta cuestión planteando la paradoja de que el lenguaje es al mismo tiempo «extraño al alma y no obstante perteneciente a ella, [...] independiente y dependiente de ella» (GS, VII 63; *Diversidad*, pp. 86–87). Pues por una parte el lenguaje es un vocabulario y un sistema de reglas que se recibe de las generaciones anteriores, por lo que «se vuelve un objeto para el alma» y ejerce «una influencia externa sobre ella» (ibid.); y por otra parte es producto de la actividad de un individuo. Aquí, el análisis de Humboldt se basa en la distinción entre mecanismo y libertad: «El poder de la lengua podría calificarse de influencia fisiológica [...]; el poder que parte del ser humano es en cambio puramente dinámico. En la influencia que la lengua ejerce sobre el individuo estriba la regularidad de su estructura y de sus formas; el efecto del individuo sobre la lengua contiene un principio de libertad. Pues en el ser humano 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 transformaciones, si se quisiera desterrar de él la posibilidad de estos fenómenos inexplicables» (GS, VII 65; *Diversidad*, pp. 88–89). En este momento no nos interesa profundizar en las consecuencias de esta distinción entre mecanismo y libertad ni explicar la solución que Humboldt propone a la paradoja antes mencionada,¹⁹ sino anotar que en ocasiones Humboldt acentúa con gran intensidad la influencia de la nación, con lo cual el hablante individual se entiende como un mero ejemplar de un género. Pero también hay ocasiones en que sucede lo contrario: «De todos modos, la influencia que ejerce a su vez el individuo sobre la lengua se hace más comprensible si se considera —cosa que no debe descuidarse si se quiere mantener la determinación precisa de los conceptos— que la individualidad de una lengua (en el uso habitual del término) sólo recibe ese nombre por analogía, y que la verdadera individualidad sólo está en el sujeto que habla en cada caso. Sólo en el individuo obtiene el lenguaje su determinación última. 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» (GS, VII 64; *Diversidad*, p. 88). Con ello Humboldt ha roto la cadena de comprensión que Fichte había establecido entre el espíritu, la nación y el individuo. Fichte había afirmado que el espíritu habla directamente con el individuo que posee una lengua nacional «viva». Ahora Humboldt pone en cuestión el presupuesto fundamental de esta teoría, la posibilidad de una comprensión completa y perfecta. La idea de la comprensión perfecta es irrenunciable para Fichte. En el ensayo de 1795 sobre el lenguaje Fichte afirma que el deseo de comunicarse, y por tanto el lenguaje, se deriva del impulso a concordar con uno mismo: el ser

19 La solución consiste en remitirse a la noción de la unidad de la naturaleza humana, lo cual a estas alturas de la exposición que realiza Humboldt es un concepto vacío y sin precisar (cfr. GS, VII 63-64; *Diversidad*, p. 87).

humano ha de evitar que su intención sea malentendida, por lo que recurre al lenguaje para explicarla (cfr. SW, VIII 308). Esto presupone, evidentemente, que la expresión de la intención puede ser unívoca. La teoría de la interpretación de Fichte se basa en la idea de que a partir del texto el lector puede adquirir el conocimiento de lo que el autor quería decir y comprender al autor mejor de lo que éste se comprendía a sí mismo.²⁰ Véase por ejemplo lo que afirma Fichte en el prólogo de la *Grundlage* de 1794: «Lo que ha sido pensado con una claridad completa es comprensible» (SW, I 88). El texto de la *Grundlage* tiene, en consecuencia, la función de poner en marcha en el lector un proceso de pensamiento que le hará llegar a las mismas conclusiones que al autor, pues éste está convencido de que lo que ha escrito concuerda con «la verdad». Humboldt rechaza la tesis de que el oyente o lector interprete lo que se le dice de la misma manera que lo hubiera querido ver interpretado el hablante. Con ello deja un hueco en su teoría para la noción de individualidad. Tan pronto como sucede esto, Humboldt ya no puede cumplir su objetivo de precisar el concepto de lo común a todos los seres humanos. Pues ha aceptado un principio que extiende indefinidamente el ámbito del sentido y lo hace inabarcable. Ahora Humboldt ya no puede decir, con Fichte, que es la nación quien habla, sino que ha de considerar a la nación como una simplificación política o científica.

Conviene señalar aquí, por último, que Humboldt comparte con Fichte la creencia (muy extendida en la época) de que lo «puro», lo no mezclado es preferible a lo impuro. Pero sus fabulosos conocimientos de casi todas las lenguas del planeta accesibles a un investigador de principios del siglo XIX le impidieron sucumbir a la ilusión de que exista alguna lengua «originaria» (véase GS, VI 280).²¹

b)

Paralela a esta cuestión transcurre en el ámbito más estrictamente filosófico la cuestión de la relación entre el sujeto y lo absoluto en el lenguaje. Hemos visto que Hennigfeld resaltaba la tesis de Fichte sobre lo absoluto como fundamento del pensamiento del yo y afirmaba que Humboldt había aceptado esta tesis, pero apenas la había desarrollado. Por el contrario, vamos a defender la misma interpretación que en el caso anterior: Humboldt quisiera afirmar la importancia para el lenguaje de una instancia que supere la distinción entre sujetos y entre sujeto y objeto, pero acaba dando entrada a la noción de individualidad, con lo cual arruina toda posibilidad de hablar de lo absoluto.

Fichte, como todo filósofo representante del idealismo postkantiano, intenta superar la distinción

20 Cfr. W. Rasch, «Chastising Reflexion: Fichte's Suspicion of Language», en: *Monatshefte für deutschen Unterricht, deutsche Sprache und Literatur*, 84 (1992), pp. 417-430, aquí pp. 423-428.

21 Humboldt expresa su preferencia por las lenguas no mezcladas en GS, III 302 (*Ensayo*, p. 39), VII 249-250 (*Diversidad*, pp. 315-316). Ello le conduce a condenar las lenguas románicas (GS, VII 248; *Diversidad*, pp. 313-314). Para ello ha de renunciar a la noción de individualidad y reinstaurar la cadena de comprensión entre las generaciones de hablantes de la «misma» lengua. — Podría ser de interés recordar aquí un pasaje de la reseña que Humboldt escribió en 1794 de la novela de Jacobi *Woldemar*, donde anota respecto al personaje que da nombre a la novela: «De aquí se deriva su lucha por todo lo no mediado, por lo puro, por la existencia absoluta. Pero en la realidad no existe nada de todo eso. En ella todo está mediado, creado, mezclado, existe sólo gracias a unas condiciones. Por ello surge en caracteres de este tipo la aversión a la realidad empírica, y en relación a la manera de sentir la aversión a la sensibilidad» (GS, I 295). ¿No se puede aplicar todo esto al lenguaje, demasiado mezclado e impuro para quienes aspiran a lo absoluto? (Por lo demás, el vocabulario que Humboldt emplea en el pasaje recién citado remite a la séptima *Beilage* de las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* de Jacobi.)

entre sujeto y objeto por medio de la noción de lo absoluto. En las secciones dedicadas al lenguaje en los *Discursos*, esto le conduce a afirmar que el espíritu se manifiesta por medio de las lenguas «vivas». También Humboldt expresaba en la carta a Brinkmann la intención de precisar el concepto de lo común a todos los seres humanos. En esa misma carta había indicado, como buen leibniziano, que la noción clave aquí es la de fuerza: «El verdadero *a priori* debería ser, según creo, la fuerza en el ser humano que reproduce al ser humano auténtico y completo, pero sin aplicarla a este o aquel objeto, y como mera energía» (op. cit., p. 205). Humboldt retoma esta idea cuando en el texto «Grundzüge des allgemeinen Sprachtypus» (de 1824–26; GS, V 364–473) habla de la «fuerza lingüística general» (que en su sistema ocupa el mismo lugar que la *vis repraesentativa* en el de Leibniz) y expone lo siguiente: «La comunicación espiritual, pasando de una persona a otra, presupone en ésta algo común con aquélla. [...] Así pues, el lenguaje se encuentra en cada ser humano en toda su extensión, lo cual no quiere decir sino que cada uno posee un afán —regulado (estimulando y limitando) por una fuerza modificada de una manera determinada— para producir progresivamente toda la lengua según lo ocasionen circunstancias exteriores o interiores y para entender la lengua producida. Naturalmente, esta fuerza es (como todas las fuerzas) individual, pero está individualizada de acuerdo con todos los conceptos genéricos en virtud de los cuales todo género se puede tomar como individuo frente a un género más general y superior. Esta fuerza es, por tanto, la fuerza lingüística general, determinada por el grupo étnico, la nación, el dialecto, fija además en sus signos fonéticos, determinada en la forma de uso por todas las circunstancias interiores y las contingencias exteriores que influyen tan poderosamente sobre el ánimo que su efecto es perceptible en el lenguaje, así como por la individualidad que ya no se puede llevar a una categoría más general» (GS, V 382; casi idéntico en VI 174, abreviado en VII 57). Lo que tenemos aquí es la afirmación de que lo común a todos los seres humanos es la fuerza lingüística general y la propuesta de un principium individuationis. El problema es que esta construcción se rompe por el nivel más bajo, como ya hemos visto anteriormente. Pues si entre los individuos, «las auténticas potencias formadoras del lenguaje» (GS, VI 118), es imposible la comprensión, no cabe afirmar la existencia de un contenido verdadero en que pudieran coincidir los individuos en el intento de precisar en qué consiste lo común a todos los seres humanos. El pasaje de la introducción a la obra sobre la lengua kawi citado anteriormente continúa así: «En consecuencia, toda comprensión es al mismo tiempo una no-comprensión, toda coincidencia en ideas y sentimientos es al mismo tiempo una divergencia» (GS, VII 64–65; *Diversidad*, p. 88). El lenguaje no sirve para subir por la pirámide de los individuos, las clases y los géneros, no es el instrumento adecuado para alcanzar una teoría de lo general, sino que el lenguaje tiene una tendencia centrífuga, ahonda las diferencias e impide llegar a la unidad: «Por otra parte, tampoco se puede afirmar que el lenguaje, como órgano general, nivele las diferencias entre los individuos. El lenguaje tiende, sin duda, puentes de una individualidad a otra y hace de mediador en el entendimiento recíproco; pero la diferencia más bien la acrecienta, ya que merced a su propia obra de aclaración y refinamiento de los conceptos contribuye a una mayor conciencia de cómo esa diferencia hunde sus raíces en la disposición originaria del espíritu» (GS, VII 169; *Diversidad*, p. 217).

En relación a esta imposibilidad de proponer una teoría sobre lo general con pretensiones de verdad y validez universal vale la pena mencionar dos pasajes de la obra de Humboldt.

El primero procede de «Latium und Hellas oder Betrachtungen über das classische Alterthum», un texto de 1806 sobre la cultura clásica de Grecia y Roma (GS, III 136–170). En el contexto de una discusión sobre el concepto de individualidad, Humboldt hace una anotación de gran interés sobre la cuestión idealista de cómo superar la distinción entre sujeto y objeto y entre sujetos: «En

qué consiste la diferenciación de los individuos es más difícil de comprender, y en realidad es inexplicable. Ahora bien, ¿qué pasaría si (al igual que el ser humano sólo puede aclararse por medio de la reflexión y ésta sólo puede suceder por medio de la oposición de un objeto y un sujeto) también la fuerza del universo, en el nivel en que la conocemos, tuviera que dividirse en la multiplicidad para conseguir claridad sobre sí misma?» (GS, III 139). Aquí Humboldt acepta en principio la necesidad de trascender las distinciones impuestas por la reflexión. El Fichte de la *Grundlage* de 1794 ha mostrado que el ser humano sólo puede alcanzar claridad sobre sí mismo a través de la distinción entre sujeto y objeto. Esto lo presenta Humboldt como una teoría aceptada. A partir de ahí, plantea una hipótesis, es decir, no afirma apodícticamente nada, sino que Humboldt se limita a exponer una posible solución a la cuestión de en qué consiste lo común a todos los individuos. Esta diferencia en el status teórico de la tesis es muy importante, pues Fichte sólo puede decir que lo absoluto es el fundamento del lenguaje porque previamente ha afirmado que el sujeto se levanta sobre lo absoluto, mientras que Humboldt no afirma nada sobre lo absoluto, sino que parte de la distinción entre sujetos y aventura una hipótesis en relación a lo absoluto.

El segundo texto procede de los «Grundzüge». «Ahora bien, a mí (pues prefiero decir esto con el tono de una convicción interior antes que con la confianza de una afirmación general) me parece que se desconoce la naturaleza del lenguaje, que sólo se explica en apariencia el proceso espiritual de su surgimiento (no únicamente de su surgimiento en sí, sino también de su surgimiento en el hablar y comprender concretos) y que se valora de una manera incorrecta su poderosa influencia sobre el ánimo cuando se considera al género humano como incontables naturalezas pertenecientes al mismo género y no más bien como un género dividido en incontables individuos, una manera de ver las cosas a la que se llega también en campos completamente distintos al lenguaje y partiendo de puntos completamente distintos» (GS, V 383; idéntico en VI 175). Lo importante de este texto es el mismo aspecto que en el anterior. Humboldt quiere precisar el concepto de lo común a todos los seres humanos, quiere hablar de lo general, pero se encuentra con que sólo puede expresar su «convicción interior», pero no realizar «afirmaciones generales». Es decir, lo único que puede hacer es exponer su opinión individual sobre lo general. Aquí no se consigue, pues, trascender las distinciones impuestas por la reflexión (sujeto–objeto, sujeto–sujetos) en dirección a lo absoluto.

Hay un pasaje en una carta de Humboldt a Brinkmann (del 31 de marzo de 1804) que explica claramente lo que sucede en estos dos textos. Humboldt habla ahí de la «desgraciada manía de pretender mostrar como necesario *a priori* lo que se conoce *a posteriori*»²² y afirma: «Sería mucho mejor expresar la verdad subjetiva que inventar una objetiva; si en el futuro hago algo, seguro que no será otra cosa».²³ Así pues, vemos que es posible sostener que el intento de Humboldt de precisar el concepto de lo común a todos los seres humanos no le ha llevado en la dirección que Fichte marca en los *Discursos*, sino que más bien le ha hecho caminar en una dirección que tal vez pudiéramos denominar escéptica, o en todo caso individualista.²⁴

(Septiembre, 1994)

22 Cfr. *Wilhelm von Humboldts Briefe an Karl Gustav von Brinkmann* (ed. A. Leitzmann), Leipzig 1939, p. 167, citado según: Hans-Werner Scharf, *Chomskys Humboldt-Reklamation. Ein Beitrag zur Diskontinuität der Sprachtheorie in der Geschichte der neueren Linguistik*, Düsseldorf 1977 (tesis doctoral mecanografiada), p. 164.

23 *Ibid.*

24 Para una interpretación de la filosofía del lenguaje de Humboldt no basada en la noción de lo absoluto (como la de Hennigfeld), sino en la noción de individuo, véase Josef Simon, «Wilhelm von Humboldts Bedeutung für die Philosophie», en: Hans-Werner Scharf (ed.), *Wilhelm von Humboldts Sprachdenken*, Essen 1989, pp. 259-271.