

# La metafísica y las ciencias del lenguaje

## I

### HORIZONTE METAFISICO DE LAS CIENCIAS DEL LENGUAJE

Las ciencias particulares se reparten la totalidad de los entes en una serie de dominios. Cada una tiene una región deslindada de las demás. A veces se presentan confusiones de fronteras, pero los problemas fronterizos se van eliminando lentamente. De este modo van adquiriendo las ciencias su pureza y su autonomía. Pero, en tal caso, una ciencia tiene que tener ya, de antemano, su dominio objetivo frente a sí. Sin esta condición no se puede constituir una ciencia. Esto parece una perogrullada. Sin embargo, encierra un problema. Si una ciencia, antes de ponerse en marcha como ciencia, está ya enfrentada a su objeto como algo diferente de todos los demás, este objeto tiene que ofrecerse ya determinado. Sin una determinación no puede ser tarea de la ciencia respectiva, pues ella no puede existir si su objeto no está ahí ya determinado. ¿De dónde surge esta determinación?

La anterior cuestión se podría resolver más fácilmente en las otras ciencias que en las ciencias del lenguaje. Pues aquí todo es más confuso a causa de la relación peculiarísima que existe entre dichas ciencias y su objeto. El objeto de las ciencias del lenguaje es el lenguaje. Esto enmaraña dicha relación. Veamos por qué.

Todas las ciencias se refieren a sus objetos a través del lenguaje. Desde este punto de vista, son formas del lenguaje que resultan de una modificación de la relación natural del hombre

con las cosas, la cual tiene también un carácter lingüístico. En la actitud natural el hombre se refiere a ellas nominándolas. Esta relación puede modificarse de varias maneras. Una de ellas es la que encontramos en el paso de la actitud natural a la actitud científica. En esta última el hombre no se contenta con darles nombres a las cosas, sino que va movido por el anhelo de escudriñar sus estructuras fundamentales. Entonces su relación con ellas se establece mediante el lenguaje científico. En esta relación los *relata*, tienen modos de ser diferentes. Por un lado, el decir científico tiene, naturalmente, el modo de ser del lenguaje; por el otro, los objetos a que se refiere el decir (mineral, planta, hombre) tienen un modo de ser totalmente diferente del lenguaje. Esto ocurre en todas las ciencias, salvo en las del lenguaje. Aquí, al revés, el decir científico y el objeto a que se refiere tienen el mismo modo de ser, pues este objeto es el decir mismo. En las ciencias del lenguaje son autológicas. En ellas el lenguaje habla sólo del lenguaje. Y esto amenaza con destruir la esencia de la relación en que consiste todo decir, el cual es siempre un decir algo sobre algo que no es el decir.

Por otra parte, en la relación científica con las cosas, éstas tienen que mostrarse, aparecer fenoménicamente, para poder establecer la relación entre el lenguaje científico y aquello de que habla. A ello contribuye el lenguaje natural. La nominación fija los fenómenos. Y esto ocurre también en todas las ciencias, menos en la del lenguaje. El lenguaje tiende, por esencia, a ocultarse, a negarse como fenómeno. En el lenguaje aparecen todos los fenómenos al nominarlos y darles una presencia clara. Pero el lenguaje se repliega en sí mismo y no se muestra. Lo que se muestra en el lenguaje no es el lenguaje, sino lo que él designa: las cosas todas que no son lenguaje. Y cuando queremos convertirlo en fenómeno para poderlo interrogar científicamente, tenemos que hacerlo por medio de él mismo, corriendo el peligro de que, siguiendo su tendencia ocultadora, no se muestre como es en verdad, sino como una de las cosas que designa.

Pero, de todas maneras, para que las ciencias del lenguaje puedan principiar a existir es necesario que su objeto esté ahí en su horizonte de investigación. Pues la referencia a un objeto es esencial a todas las ciencias, sin excepción. Sin ella, no son nada. ¿De qué podrían ser ciencias si les falta su momento constitutivo capital? Por lo tanto, antes de iniciar su investigación, a las ciencias del lenguaje tiene que haberles sido dado su ob-

jeto. Y no sólo esto. Dicho objeto tiene que estar determinado. Es decir, ellas necesitan un concepto previo del lenguaje, para poderlo distinguir de otros objetos que no son lenguaje. Este concepto no puede provenir de ellas, porque sin él no pueden existir. Dicho concepto es, por ende, un concepto precientífico.

Ahora bien, el concepto previo del lenguaje, sin el cual éste no llega a convertirse realmente en objeto de las ciencias que lo investigan, puede ser precientífico por dos razones: o debido a su carácter ingenuo o a causa de su carácter metafísico.

El concepto ingenuo del lenguaje es el que posee todo hombre viviendo en la actitud natural. Esta actitud, en la cual el hombre, por el mero hecho de existir, establece una relación primaria con el mundo, supone una relación con el lenguaje. El lenguaje es un momento constitutivo de la relación con el mundo. El hombre articula por medio de él su mundo circundante y orienta sus pasos en la vida cotidiana. Dicha relación con el lenguaje no es completamente ciega; en ella hay ya un saber del lenguaje. Pero el concepto en que se expresa este saber es un concepto ingenuo. Su ingenuidad radica en que no logra determinar claramente su objeto. Es sólo un concepto operativo, en el que nos podemos confiar en la práctica de las necesidades de la vida diaria, pero vago. Nosotros sabemos "más o menos" qué es el lenguaje. Y esto es suficiente para usarlo adecuadamente. Pero al ir a decir qué es en realidad, nos damos cuenta de que no sabemos nada.

Semejante concepto ingenuo del lenguaje no puede ser el concepto previo que necesitan las ciencias del lenguaje para descubrir su objeto. Antes de ponerse en movimiento, ellas tienen que poseer una visión clara del dominio que van a investigar, conocer sus límites y tener a la mano unas categorías que lo orienten en él. Y el concepto del lenguaje con que se opera en la actitud natural, aunque asombrosamente seguro para las urgencias de la vida práctica, sólo ofrece un paisaje indiferenciado y nebuloso.

Si el concepto previo que necesitan las ciencias del lenguaje no es el concepto ingenuo descrito, tiene que ser, por lo tanto, un concepto metafísico. Este concepto no es precientífico a causa de su ingenuidad, pues encierra un saber claro y articulado sobre su objeto. Su carácter precientífico se debe a que trasciende las ciencias del lenguaje y es anterior a ellas. Surge, pues, de una dimensión metafísica, y no de la dimensión en que se mueven

dichas ciencias. En esa dimensión metafísica no se escudriñan e inventarían las estructuras de los objetos, sino que se toman decisiones sobre su modo de ser.

A las ciencias del lenguaje se les tiene que dar de antemano su objeto determinado suficientemente. De lo contrario no pueden comenzar a existir. Ellas requieren un *positum*, algo puesto previamente frente a ellas. Por eso se las llama ciencias positivas. ¿Quién ejerce esta actividad ponente? De acuerdo con lo anterior, sólo la metafísica la puede ejercer. Ella dice qué es el lenguaje en cuanto tal. Ella les ofrece a las ciencias del lenguaje un concepto previo de su objeto que les abre el horizonte en que se van a mover. Por ello hablamos del horizonte metafísico de las ciencias del lenguaje.

Ninguna ciencia puede enfrentarse con su objeto como algo claramente delimitado si la metafísica no se lo ofrece. No hay objetos en sí. Todo objeto es lo que es para un sujeto, es decir, presentándose a éste. De aquí que necesite un marco de presentación, marco que no trae consigo sino que le tiene que ser ofrecido. Este marco, en que el objeto muestra primeramente su rostro, está constituido por una serie de conceptos metafísicos. En suma, la metafísica abre el campo de trabajo de las ciencias y hace posible su primera orientación en él.

Hay un ejemplo muy claro de lo anterior. Nos referimos a la constitución de la física moderna. La física moderna se constituye con el siglo XVII como algo totalmente diferente de la física antigua y medieval. Lo nuevo aquí no fue, como se cree corrientemente, la introducción del experimento en el estudio de la naturaleza. En Grecia y en la Edad Media también se habían experimentado. Lo nuevo tampoco fue el empleo de las matemáticas en dicho estudio. Las matemáticas existían desde los griegos, y no sólo como pura teoría, sino también como matemáticas aplicadas. En el fondo, lo nuevo fue la respuesta a la pregunta por el ser del ente físico que dio la metafísica moderna. La naturaleza no es, según dicha metafísica, un campo de fuerzas animadas que tienden a fines, como en la física antigua y medieval, sino una conexión mecánica, calculable exactamente, de cuerpos en movimiento en el espacio y en el tiempo. En este marco, constituido por los conceptos de cuerpo no animado, espacio, tiempo y movimiento mecánico, el ente físico se presenta al investigador como un objeto espacio-temporal móvil según relaciones cuantitativas determinables por procedimientos mate-

máticos. Enfrentada a este objeto y provista de un concepto previo de él, un concepto que ella no había elaborado sino que había recibido de la metafísica, puede entonces la física moderna plantearle a la naturaleza sus preguntas peculiares, determinar matemáticamente las relaciones entre las magnitudes y averiguar por medio del experimento cuáles de esas relaciones se cumplen en los movimientos, calculando todo en una forma exacta, lo cual habría sido imposible partiendo del concepto del ente físico de la metafísica griega.

Algo semejante ocurre en todas las ciencias. Todas tienen un horizonte metafísico. Existen excelentes estudios sobre dicho horizonte en todas ellas, excepto en las ciencias del lenguaje. Nosotros intentaremos llenar este vacío. Para ello hemos elegido unos textos metafísicos dedicados al problema del lenguaje. Uno de estos textos es el *Cratilo* de Platón. Los otros pertenecen a Wilhelm von Humboldt. La interpretación de dichos textos nos ha de mostrar concretamente cómo las ciencias del lenguaje siempre se han movido en un horizonte metafísico.

## II

### TEORIA DEL LENGUAJE IDEAL

En el *Cratilo* de Platón se plantea, por primera vez, expresamente el problema metafísico del lenguaje y se lo somete a una discusión exhaustiva. Este diálogo nos ha sido transmitido bajo el título *Cratilo o de la rectitud de los nombres*. Basándose en este título, los comentadores han destacado sólo la cuestión de la rectitud de los nombres, con la cual comienza, en efecto, la investigación. Aquí sigue Platón una tradición literaria. Desde los sofistas al problema del lenguaje se venía planteando de la misma manera. Pero para Platón dicho tema no es más que una fachada literaria. El tema de fondo del diálogo es el origen metafísico del lenguaje. Esto es lo que realmente le interesa a su autor, como lo demuestra la marcha del diálogo.

El *Cratilo* principia, pues, planteando el problema de la rectitud de los nombres. Rectitud equivale aquí a verdad. Entre el nombre y la cosa nominada hay una relación. Esta relación es, en primer lugar, una relación significativa. El nombre significa la cosa. Pero inmediatamente surge el problema de la verdad de la relación; el nombre *rosa* v. gr., designa la cosa *rosa*. Esta relación es verdadera. Pero la relación es falsa si dicho nombre

intenta significar la cosa piedra. En el primer caso hay rectitud del nombre, en el segundo no la hay. Esto es muy claro. El verdadero problema surge cuando preguntamos si la relación verdadera que establece el nombre con la cosa, a la cual realmente pertenece, es una relación necesaria o contingente. Justamente esta es la pregunta que pone en marcha el diálogo.

Hermógenes y Cratilo, que están trabados en una discusión sobre dicha pregunta cuando interviene Sócrates, dan respuestas contrapuestas.

Según Cratilo, a cada una de las cosas corresponde "por naturaleza", un nombre. Toda cosa tiene, desde su origen, su nombre propio. Es decir, entre el nombre y la cosa hay una relación necesaria. Por ello, los nombres no se pueden intercambiar arbitrariamente. El fundamento de la rectitud es, pues, natural, y radica en la trabazón esencial e inquebrantable entre el nombre y la cosa.

Para Hermógenes, por el contrario, la relación es contingente. La cosa, por sí misma, está desligada del nombre. Ambos pueden entrar en relación, pero sólo por medio de un acto de la voluntad nominadora, la cual es completamente libre y puede cambiar e intercambiar sin trabas los nombres. El fundamento de la rectitud hay que buscarlo, pues, en esta voluntad. El fundamento es la convención. Los hombres convienen en llamar una cosa con un nombre determinado, y éste es justo en razón de dicho convenio.

En el fondo de estas dos respuestas a la pregunta por la rectitud de los nombres, encontramos dos teorías antagónicas: la "teoría convencionalista del lenguaje" de Hermógenes y la "teoría natural del lenguaje" de Cratilo. Según ésta, el nombre es una imagen natural de la cosa; según aquella, el nombre es un mero signo convencional, que no tiene otra función que la de poner la cosa a nuestra disposición.

Estas dos teorías son el blanco de la dialéctica implacable de Sócrates. El va mostrando en el transcurso del diálogo la unilateralidad de ambas. Nosotros tenemos para todas las cosas nombres fijos que no se pueden intercambiar. Ninguna convención puede decidir que el nombre *rosa* convenga a la cosa *caballo*, ni que una acción perversa se califique como buena. Pero, por otra parte, los nombres no son reproducciones de las cosas, pues éstas están cambiando incesantemente y ninguna imagen

sensible puede expresar su flujo continuo. Los nombres representan simbólicamente las cosas, pero no las copian. Sin embargo, el contenido de las representaciones simbólicas es permanente y no el producto de una convención. Pues los nombres contienen lo esencial de la cosa: la idea. Esta concepción de Sócrates sirve de base a una "teoría del lenguaje ideal", que es la platónica (1).

Después de esta presentación literaria, el diálogo se concentra en torno a la pregunta por el origen del lenguaje, la cual está implícita en las tres teorías expuestas sobre la rectitud de los nombres, pues, si las consideramos desde este punto de vista, saltan a la vista tres respuestas diferentes a dicha pregunta.

De acuerdo con la teoría convencionalista de Hermógenes, el lenguaje no tiene más fuente que el hombre; es, pues, un producto humano, tiene su origen en la subjetividad. Pero la subjetividad de donde brota no es una subjetividad sometida a una ley. El hombre crea los nombres a su antojo, sin someterse a ninguna norma objetiva. De modo que, en último término, surge de la arbitrariedad, como lo demuestra Sócrates en la refutación de esta tesis (2).

Según la teoría natural del lenguaje de Cratilo, el lenguaje no tiene un origen humano, sino un origen divino. Si las cosas reciben sus nombres desde el primer momento de surgir, es necesario suponer una fuerza superior al hombre que estableció los nombres primitivos (3), así como en el relato bíblico Dios crea las cosas al nombrarlas.

La teoría del lenguaje de Platón hace una síntesis de las dos teorías antitéticas anteriores. El *alter ego* de Platón en el diálogo, Sócrates, rechaza el origen divino del lenguaje, afirmando terminantemente que nosotros no sabemos nada de los dioses, ni siquiera de los nombres que se dan a sí mismos (4). En su opinión, el origen del lenguaje es humano. Pero esto no implica la arbitrariedad, como en la teoría de Hermógenes. El lenguaje es un producto de los mortales, pero su producción no se puede llevar a cabo sin sujeción a una instancia trascendente al hombre, esto es, sin someterse a la idea. Con la introducción

---

(1) Véase Víctor Li Carrillo, *Platón, Hermógenes y el lenguaje* (Lima, 1959), págs. 61 y ss.

(2) *Crat.* 385-386.

(3) *Crat.* 438c.

(4) *Crat.* 400d.

de este elemento ideal, Platón se acerca, en un cierto sentido, a Cratilo.

¿En qué consiste esta producción? Platón resume la investigación al respecto en las siguientes palabras:

“No todo el mundo es un creador de nombres, sino sólo aquel que, fijando la mirada en el nombre que corresponde a cada cosa por naturaleza, es capaz de imprimir su idea (*eidos*) en las letras y en las sílabas” (5).

Los nombres no se pueden establecer arbitrariamente, porque a cada cosa corresponde un nombre por naturaleza. Pero este nombre no es el nombre real, como pensaba Cratilo, sino lo que se ha llamado en un pasaje anterior del diálogo (6) el “nombre en sí” o el *eidos* (idea) del nombre, el cual es increado e inmutable. El nombre real, la palabra que usan los mortales, surge en la producción, que tiene lugar por medio de la incorporación del nombre ideal en las letras y en las sílabas. Además de estas últimas, Sócrates había hablado antes también de los sonidos. Y las letras, las sílabas y los sonidos se designan mediante el término *hyle*. En la Edad Media se tradujo esta palabra por “materia”.

Así nos salen al paso una serie de conceptos: producción (*poíesis*), materia (*hyle*), idea (*eidos*). Con estos conceptos opera Platón para resolver el problema del origen del lenguaje. La producción es una actividad del alma (*psykhé*), palabra con la cual no designan los griegos una substancia ni un convoluto de vivencias, sino la existencia humana misma. La producción es posible porque el centro de la actividad del alma no es el mundo sensible ni el mundo de las ideas. Ella puede moverse entre los dos mundos; puede pasar, trascendiéndolo, de lo sensible a lo ideal. La existencia humana es este movimiento: trascendencia. Por ello puede el alma, fijando la mirada en el mundo eidético o ideal, es decir, en los “nombres en sí” y en contacto con el mundo *hylético* (sonidos, sílabas y letras), producir el nombre real, incorporando así la idea a la materia.

Esta teoría sobre el origen del lenguaje implica una determinación de las estructuras fundamentales de los nombres. Los conceptos con que opera la teoría le imponen, por decirlo así, al

---

(5) Crat. 390e. 1-4.

(6) Crat. 389d. 6.

nombre tales estructuras. El nombre es, por una parte, algo sensible —fonemas y signos gráficos—, variable en el espacio y en el tiempo como todo lo sensible, y diferente en los distintos lenguajes. Además, es un contenido eidético o ideal, permanente, invariable, el mismo en todas las lenguas: significación, sentido, pensamiento o concepto, como se dice posteriormente.

Semejante determinación del lenguaje es precientífica. Es decir, no resulta de una investigación llevada a cabo por las ciencias del lenguaje. No se llega a ella, por ejemplo, mediante el estudio de las estructuras gramaticales de una o varias lenguas, ni de sus leyes fonéticas, ni de la historia de unas y otras. Aquí no intervienen para nada la gramática, ni la fonética, ni la historia de la lengua. Aquí sólo se da una respuesta a la pregunta por el ser del lenguaje.

Por otra parte, la determinación no lo es de un objeto dado previamente. Es claro que se pregunta expresamente por el lenguaje. Pero, como ya lo observamos al comienzo, el lenguaje no se presenta como objeto en el ejercicio de dicha actividad. Lo que aparece son los objetos que designa. Pero él mismo se oculta, perdiéndose en la mera función designadora. Justamente debido a este ocultamiento es necesario determinarlo. La determinación contiene una serie de conceptos que trazan un marco dentro del cual puede mostrarse en sus rasgos fundamentales.

Finalmente, esta determinación no es “objetiva”. No resulta de plegarse a un objeto para escudriñarlo. Pues de lo que se trata es de brindarle al lenguaje un marco para que pueda aparecer dentro de él como objeto de investigación.

La teoría expuesta es una teoría metafísica. Los conceptos con que opera son conceptos metafísicos. La metafísica la tomamos en el sentido que le dimos en la primera parte de este trabajo. En dicha teoría se toma una decisión sobre el ser del lenguaje, decisión que le impone unas categorías que le hacen posible su aparición como objeto. Las ciencias positivas del lenguaje dependen de esta decisión metafísica. Esta les ofrece su objeto, su campo de trabajo, y los conceptos fundamentales con que van a laborar en él. Esto lo veremos más adelante al referirnos a la corriente de las ciencias del lenguaje que se mueven en el horizonte metafísico platónico.

En esta etapa intermedia de nuestras consideraciones, podría presentarse una objeción. Se podría decir que semejante

decisión metafísica es innecesaria. Pues parece que las ciencias del lenguaje no necesitan de la metafísica para descubrir que el lenguaje está compuesto de sonidos o signos gráficos y de elementos ideales, y que estos últimos son invariables, y que tienen una función preeminente, en cuanto articulan los primeros y les dan sentido. Parece que para saber que signos y sonidos son elementos físicos variables, y que las significaciones o los pensamientos son elementos ideales invariables, no es necesario recurrir a la metafísica. ¿Quién ignora, por ejemplo, que el pensamiento que expresamos en castellano mediante la palabra *árbol*, se escribe y se articula fonéticamente en otras lenguas de modo diferente, y que, sin embargo, las palabras distintas contienen el mismo pensamiento invariable como lo esencial en la palabra?

Con todo, las cosas no son tan fáciles como parecen. Los conceptos metafísicos a que nos venimos refiriendo no están ahí como la piedra o la estrella. Ellos resultan de esa decisión de largo alcance que analizamos en la primera parte de este trabajo, en la cual se da la ley que rige todos los entes en general. Platón esboza un mundo como horizonte en que se ve todo lo que hay. De allí brotan dichos conceptos y su orden jerárquico. Pero en una metafísica diferente, moviéndonos en otro mundo, surge un sistema conceptual diferente. Esto lo vamos a ver en el próximo capítulo, donde nos referimos a otro horizonte metafísico de las ciencias positivas del lenguaje, al que esboza la metafísica moderna.

### III

#### EL ORIGEN DEL LENGUAJE EN LA METAFISICA DE LA SUBJETIVIDAD

En la metafísica moderna, que comienza con Descartes, se modifica el esquema que vimos en Platón. El alma se convierte en el sujeto. La dualidad de mundo sensible y mundo de las ideas desaparece. Las ideas se subjetivizan, se convierten en representaciones del sujeto. El sujeto ya no tiene la posición excéntrica del alma —siempre fuera de sí, entre los dos mundos—, y se convierte en el centro de todo. El movimiento de la trascendencia, mediante el cual hemos caracterizado lo propiamente metafísico, va del mundo natural hacia la subjetividad, tal como se puede ver en la destrucción cartesiana de dicho mundo mediante la duda metódica. De manera que la subjetividad cons-

tituye el horizonte metafísico en que se presentan todos los objetos. Pero originariamente, el sujeto es un fundamento absoluto, desligado de todo; un yo absolutamente solitario. Por ello, la primera tarea de la metafísica de la subjetividad, después de haber encontrado dicho fundamento, consiste en mostrar cómo el yo supera su soledad constituyendo lo objetivo, so pena de caer en el absurdo del solipsismo.

Operando con este modelo metafísico, elabora Wilhem von Humboldt su teoría sobre el origen del lenguaje. Los textos en que están expuestas sus ideas son para la época moderna lo que el *Cratilo* para el tiempo anterior. Lo mismo que Platón, Humboldt pregunta por la producción del lenguaje. En su memoria titulada *Sobre el estudio comparado del lenguaje*, leída en la Academia de Ciencias de Berlín en 1820, con la cual inicia sus estudios sobre este tema, y en la que esboza ya el programa de sus trabajos posteriores, se encuentran las siguientes palabras: “El lenguaje es un producto de la naturaleza, pero de la naturaleza de la razón humana” (7).

A causa del nuevo horizonte metafísico en que se mueve, Humboldt ve esta producción de manera totalmente diferente a Platón. En la obra en que se condensan todas sus ideas sobre el lenguaje, titulada *Sobre la diversidad de la estructura humana del lenguaje y su influjo sobre la evolución espiritual del género humano* (1836), dice: “La producción del lenguaje es una necesidad interna de la humanidad..., ínsita en su misma naturaleza, tendiente al desarrollo de sus fuerzas espirituales y a la conquista de una *Weltanschauung*” (8). La producción del lenguaje, es, pues, una necesidad de la humanidad. “Humanidad” es aquí un nombre de la razón, en la cual radica lo humano del hombre, de acuerdo con las ideas de la época. Dicha necesidad pertenece a la naturaleza de la razón. Obedeciendo a aquella, ésta persigue una meta: desarrollar sus fuerzas espirituales para conquistar una *Weltanschauung*.

Lo anterior es claro formalmente. Pero el contenido de las expresiones permanece oscuro si no desentrañamos por medio de una interpretación los supuestos con que opera Humboldt. ¿Cuál es la naturaleza de la razón? ¿Por qué, de acuerdo con su naturaleza, tiene que desarrollar sus fuerzas y conquistar una

---

(7) *Ueber das vergleichende Sprachstudium*, Verlag v. F. Meiner (Leipzig, s. f.), pág. 13.

(8) *Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, Dümmers Verlag (Bonn, 1960), pág. XXV.

*Weltanschauung*? ¿Cuáles son estas fuerzas? ¿Qué es una *Weltanschauung*?

Como ya sabemos, la fuente de donde manan todos los conceptos de Humboldt es la metafísica moderna de la subjetividad. Esta atribuye al sujeto una posición preeminente en la relación sujeto-objeto. El sujeto absorbe al objeto, y se convierte en el fundamento que determina la objetividad de todos los objetos. Ahora bien, como esto es imposible sin un regreso desde los objetos al sujeto, la absorción va acompañada de una re-flexión. El sujeto se repliega en la soledad de sus propias representaciones. Pero en esta soledad no puede desplegar su propia esencia, pues toda representación supone algo representado. Por ello tiene que reconquistar el polo objetivo de la relación, es decir, salir de su soledad hacia las cosas. Esto es lo que quiere decir Humboldt. A la naturaleza de la razón pertenece esta soledad y la necesidad de superarla, saliendo hacia lo objetivo para desarrollar sus fuerzas, esto es, para desplegar su esencia.

Ahora bien, ¿por qué necesita la razón conquistar una *Weltanschauung*? Pero primero tenemos que saber qué significa este término. Actualmente quiere decir "concepción del mundo", de acuerdo con el sentido que le dio Dilthey. Pero esto no tiene nada que ver con lo que desea expresar Humboldt. El emplea en otros pasajes la palabra *Weltansicht*. *Ansicht* en la lengua alemana corriente es opinión. Se trataría, pues, de una opinión sobre el mundo, lo cual está muy lejos del pensamiento de Humboldt. Sin embargo, la palabra *Ansicht* tiene otro significado. Originalmente es lo mismo que *Anblick*, el aspecto que algo ofrece. Y esto sí es lo que Humboldt tiene a la vista. La *Weltansicht* es el aspecto que el mundo ofrece. ¿Pero en qué consiste este aspecto? La razón no tiene un acceso inmediato al mundo de las cosas. Inmediatamente recibe del exterior sólo un caos de impresiones. Para que se le den objetos, tiene que presentarle a lo dado un marco, dentro del cual se pueda ordenar el desorden originario. De aquí que necesite un mundo intermedio, que contenga ya los esquemas generales de la ordenación. Este es el mundo de que habla la *Weltansicht*. La razón tiene que producir una *Weltansicht*, que suministre una apertura previa de las cosas y un orden anticipado de ellas, sin lo cual es imposible el paso de la subjetividad a la objetividad (9).

---

(9) Cf. W. Luther *Weltansicht und Geistesleben*, (Goettingen, 1954), págs. 9 y ss.

El aspecto de que hablamos es, pues, un aspecto previo de las cosas, anterior a todo comercio con ellas. Por ello podríamos traducir libremente la palabra *Weltansicht* por “visión previa del mundo”.

¿Y qué tiene que ver el lenguaje con esta visión previa del mundo? El pasaje citado dice que la razón tiene que producirlo para conquistar dicha visión. Es más: el lenguaje mismo es tal visión. En otro pasaje dice Humboldt: “El lenguaje no es un medio de intercambio para la comprensión mutua, sino un verdadero mundo que el espíritu tiene que colocar, por medio del trabajo interior de su fuerza, entre él mismo y los objetos” (10). Y en la mencionada memoria *Sobre el estudio comparado del lenguaje* (pág. 20), refiriéndose a las distintas lenguas, dice: “Su diversidad no es una diversidad de sonidos y signos, sino una diversidad de visiones previas del mundo”. De manera que el lenguaje es el mundo en que las cosas se muestran previamente, y constituye el puente de la subjetividad a la objetividad. La primera salida de la razón o espíritu de su soledad hacia las cosas sigue el camino del lenguaje.

La razón necesita producir el lenguaje. ¿Cómo tiene lugar esta producción? Según Humboldt, hay un “principio creador”, que él concibe como una “fuerza espiritual” (11). Esta fuerza se despliega como autoactividad (*Selbsttaetigkeit*) (12). Con esto se quiere identificar que tal actividad no tiene una causa extraña al espíritu. En un primer estadio de su actividad el espíritu se ocupa sólo consigo mismo; este es el estadio de la libertad pura, del juego sin consecuencia ni vinculación a nada. Pero por otra parte, el espíritu recibe una avalancha de impresiones, con las cuales tiene que ocuparse. Aquí se inicia un segundo estadio de su actividad, donde cesa el juego libre y principia el trabajo. El producto de este trabajo es el lenguaje. Por eso dice Humboldt: “El lenguaje es el trabajo eternamente renovado del espíritu por convertir el sonido articulado en expresión del pensamiento” (13).

¿Cómo se realiza este trabajo? Este es un trabajo de síntesis. El espíritu supera su libre juego consigo mismo y se ata

---

(10) *Ueber die Verschiedenheit...*, pág. CCXXI.

(11) Op. cit., pág. XXVIII.

(12) Op. cit., pág. XXI.

(13) Op. cit., pág. LVII.

a algo extraño, que viene del exterior. Este elemento extraño es el sonido. Los sonidos no están originariamente en ninguna conexión. Son, pues, un caos de impresiones. Pero el espíritu se apodera de esta *materia* y le impone su *forma*, mediante su fuerza originaria, convirtiendo así los sonidos dispersos en sonidos articulados. A esta síntesis fonética sigue otra. Los sonidos ya articulados actúan a su turno como puntos de unificación subjetiva de las representaciones del sujeto, que originariamente también están desconectadas unas a otras. Así surgen los conceptos. Por otra parte, los sonidos sirven igualmente de centros de unificación objetiva de todas las impresiones producidas por el mundo exterior, las cuales, antes de entrar en esta tercera síntesis, no son más que un caos. Estas tres síntesis son, pues, condición de posibilidad de los pensamientos y de los objetos y de la referencia de aquellos a éstos (14).

De manera que el sonido supera la humilde función que tenía en Platón, y asume un papel de primer actor en el origen del lenguaje. El hace posible la salida del espíritu de su soledad, es decir, el paso de la subjetividad hacia las cosas. Su importancia se debe a su doble naturaleza. Como observa Cassirer, el sonido en cuanto pronunciado es producido y formado por el sujeto; pero, por otra parte, en cuanto sonido escuchado es una parte de la realidad sensible que nos circunda, y como tal regresa al sujeto por medio del oído. Lo conocemos, pues, como algo interno y algo externo, y por ello puede servir de puente entre el sujeto y el objeto (15).

El sonido articulado, la palabra, se interpone entre el hombre y la cosa, con las cuales está trabado en una relación múltiple. En la dirección de la cosa, recoge momentos sensibles de ésta (las impresiones que recibe el sujeto del exterior), pero no es su reproducción memética (Cratilo); más bien le ofrece un medio unificante, en el cual la cosa es lo que es. Con todo, no es un signo convencional para la cosa que se pueda cambiar a voluntad (Hermógenes), sino que brota necesariamente del espíritu de un pueblo, en un momento determinado de su evolución. De manera que tampoco es la encarnación de la idea eterna en una materia (Platón), sino el producto de la energía formadora de una "idea", de una de las ideas, tal como las concibe Hum-

---

(14) Op. cit., aparte 9, sobre todo págs. LXIV-LXVIII.

(15) Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* (Darmstadt, 1953) t. I. págs. 25 y s.

boldt en el horizonte de la metafísica de la subjetividad: como los puntos de condensación de un espíritu determinado moviéndose en una dirección determinada. Por otra parte, en su relación con el sujeto, aparece la palabra como un producto suyo; pero, al mismo tiempo, le ofrece una imagen previa de la cosa, haciéndola así accesible y posible objeto de un comportamiento teórico práctico.

Así como la palabra se interpone entre el hombre y la cosa, asimismo el lenguaje total se interpone entre un pueblo y su mundo real. El mensaje aparece como el producto de un pueblo, pero ofreciéndole a su turno un mundo intermedio, una visión previa del mundo, que constituye el ámbito dentro del cual todo ente es lo que es para dicho pueblo y dentro del cual además dicho pueblo es y obra de acuerdo con su propia esencia. Humboldt habla aquí de un camino de ida y vuelta. El lenguaje brota de un pueblo, pero retorna a él para determinarlo y hacer posible el “desarrollo de sus fuerzas espirituales”.

Teniendo en cuenta la respuesta de Humboldt a la pregunta por el origen del lenguaje, la determinación de su estructura ontológica tiene que resultar necesariamente diferente a la que resulta de la respuesta de Platón. El lenguaje no es el conjunto de esencias invariables encarnadas en un ejemplo sensible variable, sino pura actividad, *enérgeia*, como dice Humboldt empleando el término aristotélico. El lenguaje es una acción constante en que se articulan sin cesar los sonidos y se constituyen los pensamientos, en una corriente inagotable y multiforme que brota del espíritu de un pueblo. La diferencia entre las distintas lenguas no radica pues, tanto en la diversidad de elementos fonéticos y gráficos como en el espíritu de los pueblos que las crean.

#### IV

#### CONCLUSION Y PERSPECTIVAS

¿Qué le ha ofrecido la metafísica a las ciencias del lenguaje? Quien haya leído con alguna atención las páginas anteriores, puede ya dar una respuesta a esta pregunta. La metafísica les ofrece a estas ciencias un concepto previo de su objeto, sin el cual no podrían constituirse como ciencias, abriéndoles así su campo de trabajo, y les da también los conceptos fundamentales

para llevar a cabo su labor. Dicho campo y dichos conceptos cambian necesariamente con el cambio del horizonte metafísico. Un estudio del influjo de las teorías de Platón y Humboldt sobre las ciencias positivas del lenguaje, nos podría mostrar cómo se produce este cambio. Pero nosotros nos vamos a limitar a dar sólo unos datos orientadores.

Sobra decir que aquí tomamos las teorías de Platón y Humboldt como tipos ideales. Lo que en ellos encuentra su expresión magistral se venía preparando antes y se modifica después. Esto vale sobre todo para Humboldt, en relación con sus precursores: el inglés Harris y los alemanes Hamann y Herder. Pero utilizando dichas teorías como puntos de referencia ideales, se podría hacer una historia de las ciencias positivas del lenguaje viéndolas desde su horizonte metafísico.

En la línea de Platón se podría colocar la vieja gramática. Esta parte de estructuras lógicas, que utiliza como modelos de las estructuras gramaticales. Semejante proceder sería imposible si no se viera el lenguaje como la realización de esencias inmutables. La lexicografía también tendría origen platónico. Los diccionarios viven de la creencia en que los vocablos son algo abstracto, desligados de la vida, encarnación de conceptos fijos que hablan por sí solos. Si los lexicógrafos que componen diccionarios bilingües no supusieran que la única diferencia entre las palabras de dos lenguas sólo radica en los elementos gráficos y fonéticos, y que el contenido significativo se puede expresar indiferentemente en distintos ropajes y por medio de diversos sonidos, no emprenderían una empresa tan utópica. Como perteneciente a la misma línea se podría considerar también la *Grammaire Générale et raisonnée* de Port Royal; igualmente las investigaciones en el siglo XVII en torno a una *lingua universalis* o una *lingua Adamica* que encuentran un eco en el esperanto de nuestros días. Estirpe platónica tendrían también las teorías sobre el lenguaje del positivismo lógico y las investigaciones gramaticales inspiradas en la doctrina de Husserl sobre las significaciones.

En la línea de Humboldt se podría encontrar un inmenso material en el siglo XIX. Bopp, el fundador de la gramática comparada, parte de él. Aún corrientes contrarias a sus ideas espiritualistas se mueven en el horizonte abierto por Humboldt. El sicologismo de un Wundt, por ejemplo, o el biologismo de un Schleicher, intentan también desentrañar en la subjetividad las

energías que producen los innumerables fenómenos lingüísticos. Reveladora de esto es la evolución de Schleicher, quien parte de las ideas de Humboldt para ir a desembocar en el biologismo. En nuestros días, la estilística, una de las corrientes más fuertes en las investigaciones sobre el lenguaje, fundada por Bally y prolongada por Vossler, reconoce expresamente su procedencia del pensamiento de Humboldt.

\* \* \*

Queremos terminar presentando rápidamente un problema referente a la relación que hemos establecido entre la metafísica y las ciencias positivas del lenguaje, el cual surge al considerar dicha relación desde el punto de vista del pensamiento actual. Se trata de lo siguiente:

Si por medio de una historia exhaustiva del influjo de la metafísica sobre las ciencias positivas del lenguaje, se pudiese comprobar la indicada dependencia de éstas respecto a aquellas, nuestro aserto podría adquirir el carácter de ley. Pero esta ley tendría validez únicamente para la metafísica antigua y medieval y para la moderna, pues nos hemos venido refiriendo exclusivamente a ellas. Adrede, no hemos tenido en cuenta el estado actual de la metafísica. Si lo hacemos, surge el siguiente panorama:

Desde hace algunas décadas se viene hablando de una "crisis de la metafísica", a cuya gestación ha contribuido el afán de atenerse fielmente a los fenómenos, a las "cosas mismas". Algunos pensadores, movidos por dicho afán, pretenden desenmascarar una especie de tiranía ejercida por la metafísica sobre los fenómenos. Se dice que ella, tomando categorías de un dominio fenoménico determinado, se las venía imponiendo violentamente a todos los demás, impidiéndoles así mostrarse en su propia verdad, no dejándolos ser lo que son. Mas no viene al caso examinar esta crítica en toda su plenitud. Basten los siguientes datos referentes al lenguaje:

Dentro del marco que le ofrece la metafísica, el lenguaje se presenta como producto humano. Esto parece evidente a primera vista. Mas la evidencia desaparece y la producción se vuelve enigmática, si consideramos que el lenguaje es un elemento constitutivo del hombre. Este no es un descubrimiento de última hora. Los griegos determinaban ya al hombre como el "animal

que posee el lenguaje". Con ello querían indicar su nota específica, lo que lo distingue de todos los otros entes y constituye su ser. Entonces, ¿cómo puede el lenguaje ser un producto suyo? Ya a Humboldt mismo se le escapan unas palabras que difícilmente concuerdan con su teoría genética. En la citada memoria *Sobre el estudio comparado del lenguaje* (pág. 12) dice: "El hombre sólo es hombre por medio del lenguaje; de manera que para inventar el lenguaje tendría que ser ya hombre".

Además, en el horizonte metafísico el lenguaje aparece como objeto. Ello no parece corresponder a su manera peculiar de ser. El lenguaje es lo que es en el habla humana. Y es indudable que aquí no se ofrece nunca como objeto. Al contrario, para realizar su esencia propia tiene que replegarse en sí mismo y, por decirlo así, ocultarse. En el hablar, el lenguaje no es más que función; su ser se agota en la pura designación de los fenómenos. El hombre está, a través de él, en relación con estos, que mediante la función nominadora aparecen como objetos. Naturalmente, aquí hay también una relación con el lenguaje, pero no se trata de una relación objetivadora; es decir, aquel no se muestra, sino que más bien desaparece, para que toda la atención se dirija hacia lo que él designa. En otros campos encontramos algo semejante. A través de los lentes, por ejemplo, vemos el paisaje desatendiéndonos de ellos. Ahora bien: en el momento en que dirigimos la atención hacia los lentes, los vemos, pero el paisaje desaparece. Entonces, con la desaparición del paisaje, se convierten en objeto, pero a costa de su ser específico; ser un medio para ver otra cosa. Lo mismo ocurre con el lenguaje al objetivarlo. Deja de ser lo que es: pura función designadora, para convertirse en sonido, pensamiento, significado, etc., cosas que, por lo demás, son lo que son porque el lenguaje las designa. De manera que cuando el lenguaje se objetiva ya no es el lenguaje. Desde aquí se podría comprender el fenómeno de las llamadas "lenguas muertas"; y no sería absurdo afirmar que lo que tienen frente a sí la fonética, la gramática y la lexicografía, es una lengua que ha sido extraída, por medio de la objetivación, de su elemento vital, en último término, una lengua muerta.

Fuera de eso, en el lenguaje hay otros momentos que no se pueden objetivar como sonido y pensamiento. El silencio, v. gr., es inseparable del hablar. Al hablar salimos del silencio, nos recogemos en él, y dejamos que lo hablado actúe desde su fondo. Asimismo funciona como pausa. Y a veces tiene un contenido

semántico, como cuando callamos para decir lo que tenemos que decir. Por ello se habla de “un silencio elocuente”; recuérdese, además, el silencio del clásico que gritaba muy alto. Tampoco hay que olvidar la situación. Las palabras no hablan por sí solas, sino dentro de una situación. Lo que una palabra designa en una situación, puede ser totalmente distinto de lo que designa en otra. Es decir, la situación también habla. Igualmente hay que recordar el ritmo y los gestos.

Lo anterior no significa que el lenguaje no se presente nunca como lenguaje. Pero su presentación no implica una objetivación. Ella ocurre en un modo deficiente del lenguaje. Cuando nos falta una palabra o un giro, el lenguaje “no funciona”. Esta deficiencia lo detiene, por decirlo así, frente a nosotros y nos permite ganar una distancia frente a él. Su ser pura función se interrumpe por un momento, pero el lenguaje no desaparece ni se objetiva. Está sencillamente ahí como lo fronterero a nosotros. Y nosotros entramos en una relación exclusiva con él, en lugar de seguir a su través hacia las cosas. Pero en esta relación no es un objeto nuestro. En ella, somos nosotros indudablemente el sujeto pero sólo una especie de “sujeto paciente”. Parece que el agente fuera más bien el lenguaje. Instalados en dicha relación, no buscamos sonidos ni pensamientos, sino la palabra que necesitamos, que a veces no pronunciamos y otras no entendemos inmediatamente. Cuando nos da lo que buscamos, el lenguaje vuelve a ocultarse y a funcionar como el medio a través del cual estamos en relación con las cosas.

Todos estos datos sólo pretenden abrir el horizonte para unas preguntas. Según ellos, parece que la metafísica existente hasta nuestros días le ha hecho violencia al lenguaje. Entonces, ¿es necesario libertarlo de ella? Además, ¿tienen que ser desatadas las ciencias del lenguaje de los modelos metafísicos? ¿Pero es posible semejante empresa? ¿Pueden estas ciencias trabajar sin dichos modelos? ¿O cabe pensar en una nueva metafísica que permita al lenguaje dejarse guiar por ella? En estos límites extremos sólo es dable el preguntar. Para las respuestas no hay ni siquiera una pista. Pero el preguntar mantiene abierto el horizonte donde germina el porvenir.

En la dirección en que apuntan estas preguntas se han dado, por lo pronto, algunos pasos, impulsados por la crítica que le hace Heidegger a la metafísica occidental. La crítica gira en torno a lo que él llama el “olvido del Ser”, al cual nos tenemos

que referir rápidamente, pues sin saber lo que designa dicha expresión no se pueden entender los ensayos tendientes a superar el horizonte metafísico de las ciencias del lenguaje.

La metafísica se pone en marcha entre los griegos con la pregunta: ¿Qué son los entes? Esta pregunta encierra dos cuestiones. La primera es la del ser de los entes; la segunda, la del Ser mismo. Pues si queremos esclarecer el ser de los entes, tenemos primero que saber qué es el Ser, a cuya luz se los quiere ver. Ahora bien, según Heidegger, desde su comienzo hasta nuestros días la metafísica ha olvidado esta cuestión del Ser en cuanto tal. Sin haberla resuelto, se dedicó siempre exclusivamente al problema de los entes. Pero como de lo que se trata es de determinar el ser de estos, lo cual no se puede lograr sin una noción previa del Ser, la metafísica —con ojos sólo para los entes— identificó siempre uno de ellos con el Ser, dándole el rango de “Ente supremo”. Este rango lo alcanzaron, entre otros, la Idea, Dios y el Sujeto, que se convirtieron, en la antigüedad, en la Edad Media y en la época moderna, respectivamente, en los fundamentos explicativos de todo lo que hay. En cada uno de estos períodos, la labor de la metafísica consistió en fabricar sistemas conceptuales destinados a reducir todas las cosas a dichos principios, aunque para esto tuviera que ejercer violencia sobre ellas.

Esta es, según Heidegger, la suerte que ha corrido el lenguaje. De manera que la teoría del lenguaje ideal de Platón y la teoría subjetiva de Humboldt, lo mismo que la concepción teológica de Catrilo, que se impone en la Edad Media, modificada y revestida de un ropaje más complicado, no serían más que intentos de encajar el lenguaje dentro de un marco conceptual establecido de antemano, el cual recibe su articulación del Ente supremo que en cada caso funciona como fundamento; la Idea, Dios, el Sujeto. Para poder captar el lenguaje en su ser propio habría, pues, que hacer a un lado toda esta vegetación categorial que lo oculta. En el libro titulado *En camino hacia el lenguaje* dice Heidegger: “Nosotros no queremos asaltar al lenguaje para meterlo con violencia en el puño de representaciones previamente convenidas. No queremos reducir la esencia del lenguaje a un concepto que ofrezca sobre él una opinión utilizable en todas partes y que satisfaga a todos los modos del representar” (16). El quiere, pues, evitar todos los conceptos con que se determina el lenguaje en dichas teorías. El lenguaje no tiene origen humano

---

(16) *Unterwegs zur Sprache* (Pfullingen, 1959), pág. 12.

ni divino. El lenguaje no es un producto, es decir, el efecto de una causa. El lenguaje no es una mezcla de materia e idea. Pues el hombre no es hombre sin el lenguaje, y todas sus actividades prácticas y teóricas están guiadas por el lenguaje. Lo divino aliena también en el elemento del lenguaje. Efecto, causa, producción, materia e idea son categorías tomadas del mundo de las cosas hechas por el hombre bajo la dirección del lenguaje, y no se pueden aplicar a éste. El lenguaje tampoco se puede concebir como el resultado del trabajo del espíritu, tal como aparece en la teoría de Humboldt. A este se refiere Heidegger cuando dice: "Ya no podemos andar buscando representaciones generales, como las de energía, actividad, trabajo, fuerza del espíritu, visión previa del mundo y expresión, para encajar en ellas al lenguaje como un caso especial de lo general que designan" (17).

¿Cómo se ofrece, entonces, el lenguaje después de liberarlo de los modelos metafísicos? En 1959, la Academia Bávara de Bellas Artes de Munich organizó un ciclo de conferencias sobre el problema del lenguaje, posiblemente con la intención de brindar una oportunidad para que se presentasen los últimos resultados del pensar y de la investigación en este campo. Las conferencias fueron recogidas después en un volumen que se publicó bajo el título *El lenguaje* (18). Al lado de una conferencia de Heidegger, aparecen allí las de destacados pensadores, científicos y hombres de letras, todos los cuales se mueven en mayor o menor grado, en las aguas de aquel. En ellas circula el mismo viento adverso a la metafísica en la cuestión del lenguaje, y se pretende hacer a un lado los conceptos con que se lo había determinado en el pasado. Esta parte negativa se puede comprender muy bien. Pero las determinaciones positivas del lenguaje sí son desconcertantes. A pesar de la seriedad con que se las presenta, no son más que una extraña mezcla de rigor científico, audacia filosófica y entusiasmo poético, rayando a veces en lo delirante. Esto nos impide hacer una exposición adecuada de lo que aquí se dice. Por ello nos vamos a limitar a traducir unos párrafos centrales de la conferencia del profesor Walter F. Otto, que ha sido en los últimos tiempos uno de los más grandes intérpretes de la mitología. Así podrá el lector darse cuenta directamente de los problemas, la actitud y el tono que parecen predominar en los nuevos intentos de apresar la esencia huidiza del lenguaje. La conferencia se titula "El lenguaje como mito". Otto quiere, ante todo,

---

(17) Op. cit., pág. 250.

(18) *Die Sprache* (Darmstadt, 1959).

evitar la reducción del lenguaje a un Ente supremo tomado como su fuente. En cambio, pretende ponerlo en conexión con el Ser. El lenguaje es para él el ser mismo de las cosas. No es, pues, algo sensible con un contenido ideal como lo esencial en él, ni un producto de la subjetividad, sino que está íntimamente trabado con el Ser. Este es, en el fondo, ritmo, en el cual flotan los dioses. Por tanto, el lenguaje hay que explicarlo desde este fondo y en conexión con el mito. Escuchemos al profesor Otto:

“Todo es en el fondo ritmo. Todos los entes se fundan y crecen en el elemento del ritmo. El lenguaje brota también del ritmo...

“La danza fue el primer producto del escuchar el ritmo del mundo por medio del oído interior. Ella no es una imagen que copia el ritmo poderoso de las cosas, sino el ritmo mismo... Todo lo verdadero en sentido elevado le ha llegado al hombre por medio de la danza. Naturalmente no por medio de la danza para fines de diversión, sino por medio de la que podríamos llamar la danza litúrgica. En ella se hace presente el ritmo eterno, en el cual los dioses se acercan a los hombres. Esto lo dejan ver las religiones de los antiguos pueblos. Los dioses se introducen allí entre los hombres y se les revelan en el ritmo y la danza.

“Del ritmo del ser de las cosas nació la melodía y el discurso, que son originariamente lo mismo. Para ellos vale también lo dicho sobre la danza. La melodía y la palabra no son imágenes, reproducciones del ritmo de las cosas, sino el ritmo mismo en su presencia inmediata.

“El lenguaje no es una imitación de las cosas, ni una respuesta del hombre al ser de ellas, sino este ser mismo, es decir la esencialidad del mundo...

“Toda cosa es, como dice Schelling en *Las edades del mundo*, algo más que su apariencia, algo más de lo que los ojos pueden ver y las manos asir. Este *más* no es un mero añadido que podría faltar. Al contrario, sin él la cosa no podría tener existencia. Nosotros denominamos este *más* el aura de las cosas, las cuales están inmersas en ella, y cuya naturaleza es el ritmo y la música...

“También el hombre interior, lo que llamamos su esencia o su persona, flota en esta aura. Por ello, lo musical-rítmico del

hombre puede abrirse y enfrentarse al ritmo divino de las cosas. Doquiera el hombre roza esta esfera maravillosa se le encuentra, en su actitud y en sus actos, como encantado. Sólo partiendo de este encanto se pueden explicar el mito y el lenguaje, que son en el fondo lo mismo. De aquí brota también la danza originaria.

“Mientras en la danza litúrgica adquieren presencia lo sublime y lo divino, y el danzante es estas cosas, en el canto por medio del lenguaje surge, además, un saber hechizante. Aquí tampoco encontramos la relación sujeto-objeto. Las figuras del ritmo y de la melodía del lenguaje son precisamente el ser divino de las cosas mismas. El júbilo debe haber sido inmenso cuando el ser de las cosas se abrió a este saber hechizante. Lo que aquí se abrió en el ritmo y la melodía del lenguaje no fue otra cosa que el mito. Mito y canto, en el fondo, son lo mismo.

“Lo anterior lo podemos comprobar, si contemplamos el lenguaje tal como habla realmente... Contemplemos, pues, las palabras en el lenguaje. Aquí tropezamos con algo muy curioso. Las palabras tienen formas masculina, femenina y neutra... Las palabras no son imágenes de las cosas, ni expresión de las reacciones subjetivas del hombre frente a ellas, sino las cosas mismas. De aquí que tengan también un género. Ellas no son, naturalmente, las cosas en su apariencia común, sino en aquel *más* que roza lo divino de que hablábamos antes. No sólo las cosas animadas sino también las que aparecen como inanimadas. La fuente y el río son ciertamente mera agua, pero también tienen naturaleza divina y llevan nombres correspondientes a esta naturaleza. Los árboles y los otros vegetales son inseparables de las ninfas divinas, lo mismo que los animales. La palabra *lupus* no designa solamente un lobo, sino *el* lobo; en los cuentos aparece *el* lobo, *el* oso, etc. Todos los dioses tienen un animal por compañero, y, a veces, el animal aparece como el dios mismo. Lo que tiene a su lado Apolo no es un lobo, sino *el* lobo; y a Minerva la acompaña *la* lechuza. Todo esto da testimonio de la elevada esencia de las cosas, la cual se hace presente en la palabra, y alude al carácter mítico de ésta.

“Semejante impresión se reafirma si contemplamos las palabras en sus relaciones recíprocas. El sujeto se presenta derecho e inmóvil. En torno suyo tiene lugar el ajetreo de las otras palabras. Estas tienen en cuenta todo lo que las rodea: hacen

gestos, entran en flexión, se unen o se apartan en los *casos* de la declinación. A ellas se juntan las palabras dependientes, como el adjetivo, que indica la naturaleza exacta del sustantivo; y el verbo, en el cual se expresa el actuar o el ser paciente en la sucesión temporal.

“También nos encontramos en el dominio mítico si consideramos las palabras en que habitan las impresiones y los afectos, la alegría y el dolor. Aquí decimos también que las palabras afectan al hombre, lo atacan y lo conmueven. Se las concibe, pues, como seres vivientes y hasta como personas. A todas se les atribuyó naturaleza divina, y algunas hasta fueron objeto de culto.

“Lo anterior vale sobre todo de los nombres abstractos, como libertad, amor, fidelidad, justicia, salvación o perdición. En Grecia aparecen muchas divinidades con nombres abstractos, como las Gracias, Eros y otras. Lo mismo se encuentra en la religión romana antigua. Por ejemplo, *salus*, la salvación, y *fides*, la fidelidad, fueron unos de los más antiguos dioses romanos. *Victoria* no significó originariamente la victoria, sino la Victoriousa, que era una diosa antigua. Los que nosotros empleamos como nombres divinos, fueron primitivamente personas divinas. De ellas habla todavía el lenguaje elevado, y el arte nos las hace visibles.

“De manera que el lenguaje en sus orígenes es totalmente mítico. Esto confirma la verdad de la sentencia que se atribuye al filósofo Thales: *Todo está lleno de dioses*” (19).

No creemos que a ningún lector se le haya aclarado el origen del lenguaje siguiendo el ritmo hímnico del gran mitólogo. Lo mismo le ocurriría si leyera la conferencia del poeta F. G. Jünger, titulada “Palabra y signo”, en la que habla sobre el ritmo como elemento del lenguaje en un tono también sibilino. O la del historiador de la música T. Georgiades (“El lenguaje como ritmo”), en la cual intenta apoyar la teoría de sus colegas con un análisis del poder del ritmo en la música y en la poesía.

Podría pensarse que los científicos y los poetas no son los llamados a aclararnos las nuevas revelaciones filosóficas. Y, en efecto, la filosofía exige un rigor y un lenguaje diferentes de los de la ciencia y la poesía. Sin embargo, si acudimos a Heideg-

---

(19) Op. cit. págs. 118-123.

ger mismo en busca de claridad, y leemos los textos recogidos en su libro. *En camino hacia el lenguaje*, nuestra confusión no decrece, sino que, por el contrario, aumenta aún más.

Procediendo metódicamente, busca Heidegger una experiencia que nos ponga en contacto con el lenguaje. Si no se trata de fabricar conceptos para encajarlo en ellos, sino de que se nos ofrezca como es en verdad, hay que buscar un camino en que nos podamos colocar frente a él. En este camino tenemos que hacer una experiencia con el lenguaje. ¿En qué consiste esta experiencia? Heidegger la describe así: “Hacer una experiencia con algo, con una cosa, con un hombre, con un Dios, significa que lo vivimos, que nos golpea, que cae sobre nosotros, que nos derriba y transforma. La expresión *hacer* no quiere decir en este giro que nosotros efectuemos la experiencia, *hacer* significa: aguantar, sufrir, aceptar lo que nos golpea obedeciéndole” (20).

Para hacer esta clase de experiencia con el lenguaje purificado de toda interpretación deformadora, es decir, tomado sólo como lenguaje, tenemos que ir a buscarlo a su propio dominio. Este es el hablar. Heidegger dice: “El lenguaje habla” (21). Al hacerlo es lo que es. Pero su hablar, su decir, lo encontramos propiamente en lo dicho, pues aquí alcanza su plenitud. Pero en la mayoría de los casos, en las formas corrientes del lenguaje, el decir no aparece en forma pura en lo dicho, pues en ellas lo dicho se muestra como un residuo del decir, como algo pasado en que el decir ya no está presente. Por ello tenemos que buscar el lenguaje en una forma pura de lo dicho. La forma pura por excelencia de lo dicho es el poema. De manera que el poema nos puede servir para hacer una experiencia con el lenguaje (22).

De acuerdo con lo anterior, Heidegger nos ofrece interpretaciones de poemas de Georg Trakl y Stefan George, luchando por hacerles decir qué es el lenguaje. Pero el resultado de todos sus esfuerzos es también desconcertante. Las fórmulas en que lo consigna no tienen el tono arrebatado de las tesis de Otto, pero aquí también fracasa nuestra capacidad de comprensión. En seguida ofrecemos algunas de ellas. Transcribimos los textos alemanes para alejar el temor de una alteración de lo que

---

(20) *Unterwegs zur Sprache*, pág. 159.

(21) *Op. cit.*, pág. 16.

(22) Véase *loc. cit.*

dicen al traducirlos. “El lenguaje mismo es: el lenguaje y nada más. El lenguaje mismo es el lenguaje”. (*Die Sprache selbst ist: die Sprache und nichts ausserdem. Die Sprache selbst ist die Sprache*) (23). “Lenguaje es lenguaje” (*Sprache ist Sprache*) (24). Heidegger distingue el lenguaje que hablan los hombres del Lenguaje mismo. A esta distinción corresponden las siguientes fórmulas. “Sólo el lenguaje es lo que propiamente habla”. (*Die Sprache allein ist es, die eigentlich spricht*) (25). El hablar, por sí mismo, es un escuchar”. (*Das Sprechen ist von sich aus ein Hoeren*) (26). “Los mortales hablan en cuanto escuchan”. (*Die Sterblichen sprechen, insofern sie hoeren*). (27). “El hombre habla solamente en cuanto co-responde al Lenguaje”. (*Der Mensch spricht nur, idem er der Sprache entspricht*) (28).

El libro de Heidegger está lleno de semejantes fórmulas. Nosotros no nos atreveríamos a afirmar que sean vana palabrería. Pero sí tenemos que confesar que no logran aclararnos el ser del lenguaje, y que no hacen más que crearnos una atmósfera de misterio en torno suyo que cierra el paso a todo intento de comprensión.

Este fracaso del lenguaje filosófico al intentar determinar el lenguaje, se debe, en nuestro concepto, al abandono del campo de la metafísica. Algo semejante le ocurrió a Platón. Como vimos en el *Cratilo*, el lenguaje es un producto de la actividad del hombre, que incorpora los nombres ideales a un material sensible. Esto supone que antes de la producción del lenguaje el hombre es hombre y que puede conocer las ideas sin su auxilio. Pero en su ancianidad vuelve Platón al problema del lenguaje en la *Carta VII* y modifica su teoría anterior. El lenguaje, dice ahora, es lo que guía el enfrentamiento del hombre con las cosas y las ideas; es el punto de acceso a las ideas, un estado que hay que atravesar antes de llegar a ellas (29). Antes, pues, de que lleve a cabo el movimiento de trascendencia de lo sensible a lo ideal —que era lo que en el *Cratilo* hacía posible el origen

---

(23) Op. cit., pág. 12.

(24) Op. cit., pág. 13.

(25) Op. cit., pág. 265.

(26) Op. cit., pág. 254.

(27) Op. cit., pág. 32.

(28) Op. cit., pág. 33.

(29) *Carta VII*, 342a 7 - 345c 4.

del lenguaje— el hombre alienta ya en el elemento del lenguaje. El lenguaje se sale así del marco metafísico. Y Platón no logra así determinarlo con claridad y lo deja flotando en una atmósfera de misterio.

Algo análogo le ocurre a Humboldt. Mientras opera ingenuamente con el modelo de la metafísica de la subjetividad, su teoría se va articulando con una consecuencia ejemplar. Pero a veces tematiza los conceptos metafísicos que maneja problematizándolos, y entonces el lenguaje comienza a flotar en el misterio. Respecto a las realidades que designan dichos conceptos —dice Humboldt— “se tropieza con dificultades que se resisten a toda solución”; la fuerza del espíritu que produce el lenguaje es “inexplicable”; dicha fuerza surge “inesperadamente” de “un fundamento oculto”, de “una profundidad inaccesible”; el lenguaje es sencillamente “una emanación del espíritu”; el momento concreto de su creación “es mejor no tocarlo”; la unión del sonido y del espíritu, que es un momento importante en la creación del lenguaje, “está oculta en una oscuridad que no admite ningún esclarecimiento”; la unión indisoluble del pensamiento, de los órganos de fonación y del oído, supuesta también en la teoría sobre el origen del lenguaje, “radica incommovible en la organización originaria de la naturaleza humana, la cual no se puede explicar” (30). El misterio en torno al lenguaje a que aluden las anteriores citas de Humboldt, se acrecienta aún más si recordamos las palabras suyas mencionadas ya: “El hombre sólo es hombre por medio del lenguaje; de modo que para inventar el lenguaje tendría ya que ser hombre”.

Heidegger también habla del “misterio del lenguaje” (31). En nuestro concepto, el camino lejos de la metafísica seguido por él, tenía que conducir necesariamente a este resultado. Las proposiciones suyas que vimos, no son propiamente proposiciones sobre el lenguaje, sino sobre su misterio; no nos revelan el ser del lenguaje, sino la atmósfera misteriosa que lo rodea. No son, pues, vana palabrería, sino fórmulas exactas que cumplen la función esencial de sacar a la luz dicha atmósfera.

En su afán por conquistar una nueva relación con el lenguaje, en la que éste se ofrezca tal como es en sí, purificado de

---

(30) *Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, XIX, XXI, XXXII, XXXIII, XLVIII, XLIX, LXV, LXXVII.

todo elemento extraño, Heidegger da un salto fuera de la metafísica. ¿Hacia dónde? La metafísica nos ofrece los fundamentos explicativos de todas las cosas. Fuera de ella, no encontramos ningún fundamento, no hallamos en qué apoyarnos, no tocamos fondo... Fuera de la metafísica quedamos suspensos en lo sin fondo, en un abismo. Heidegger mismo lo dice: "Lenguaje es lenguaje. Esta proposición no nos conduce a otra cosa en que se fundamente el lenguaje. Tampoco dice que el lenguaje mismo sea un fundamento para otra cosa. La proposición: *lenguaje es lenguaje* nos hace flotar en un abismo..." (32).

Fuera del marco que le ofrece la metafísica al lenguaje para que se presente y pueda ser caracterizado e investigado por las ciencias positivas que se ocupan de él, el lenguaje es un misterio. Si renunciamos a verlo a través de la metafísica, el lenguaje se retrae de nuestra mirada, se oculta en un abismo donde no penetra ninguna luz. No lo podemos ver a la luz de la naturaleza, ni de lo divino, ni de la subjetividad, porque todo esto lo vemos a la luz del lenguaje. El lenguaje tiene un origen puro. No lo podemos explicar refiriéndolo a otras cosas, mezclándolo con ellas como su fundamento. ¿Pero qué es un origen puro? Frente a este misterio fracasa el pensamiento. La poesía también nos deja en la estacada. El poeta alemán Friedrich Hölderlin nos amonesta a seguir alentando en el misterio que reina en este abismo, sin intentar enturbiarlo o destruirlo por medio de nuestros conceptos o imágenes:

*Ein Raetsel ist Reinent sprungenes. Auch  
Der Gesang kaum darf es enthüllen.*

Lo originado en forma pura es un misterio,  
y ni siquiera el canto lo puede desvelar.

---

(31) *Unterwegs zur Sprache*, págs. 148, 241.

(32) *Op. cit.*, pág. 13.