

Filosofía y lenguaje en la obra de Wilhelm von Humboldt

(Philosophy and language in the work by Wilhelm von Humboldt)

Garagalza, Luis

UPV/EHU. Fac. de Filología y Geografía e Historia
Pº de la Universidad, 5. 01006 Vitoria/Gasteiz

BIBLID [0212-7016 (2003), 48: 1; 237-248]

En la filosofía de Wilhelm von Humboldt el problema del lenguaje no es sólo un problema particular sino que llega a ocupar una posición central: el conocimiento se presenta ahora como un proceso de configuración que tiene lugar no sólo "con" el lenguaje sino "en" el lenguaje. La filosofía crítica kantiana experimenta una transformación radical, abriéndose a una nueva dimensión: la hermenéutica.

Palabras Clave: Humboldt. Lenguaje. Conocimiento. Energía. Mundo intermedio. Hermenéutica.

Wilhelm von Humboldt-en filosofian, hizkuntzaren arazoa ez da arazo partikular soila, erdigunea hartzen baitu: ezaguera orain konfigurazio prozesu gisa aurkezten da, zeina "hizkuntzarekin" ez ezik "hizkuntzaren baitan" ere gertatzen den. Kanten filosofia kritikoak errotiko aldaketa jasaten du, dimentsio berri batera zabaltzen dela: hermeneutika.

Giltza-Hitzak: Humboldt. Hizkuntza. Ezaguera. Energía. Bitarteko mundua. Hermeneutika.

Dans la philosophie de Wilhelm Von Humboldt le problème du langage n'est pas seulement un problème particulier, sinon qu'il arrive à occuper une position centrale: la connaissance se présente maintenant comme un processus de configuration qui a lieu non seulement "avec" le langage mais "dans" le langage. La philosophie critique kantienne expérimente une transformation radicale, en s'ouvant à une nouvelle dimension: l'herméneutique.

Mots Clés: Humboldt. Langage. Connaissance. Énergie. Monde intermédiaire. Herméneutique.

Wilhelm von Humboldt Euskal Herria arakaten, 1801.
Wilhelm von Humboldt investiga en Vasconia, 1801.
Wilhelm von Humboldts untersuchungen im Baskenland, 1801.

0. INTRODUCCIÓN

Wilhelm von Humboldt nació en Potsdam en 1767 y murió en 1835¹. Su vida, pese a estar en gran parte dedicada al pensamiento y la reflexión teórica, no transcurre por las estrechas sendas de la actividad docente y académica. Educado por selectos profesores privados en la propia mansión familiar junto con su hermano, el naturalista Alexander, apenas tuvo contacto con las aulas de enseñanza básica ni tampoco con las universitarias. Trabajó desde muy joven al servicio del Estado, encargándose, en calidad de director de la sección de cultura y enseñanza del Ministerio del Interior, de fundar la Universidad de Berlín, con lo que sentó las bases de lo que posteriormente sería el sistema académico centroeuropeo, y creando en 1829 el Museo del Estado. Fue también embajador en varios países hasta que en 1819 abandonó la actividad política. Por lo que respecta a su actividad teórica, que transcurre entrelazada con la anterior, Humboldt parece haber tenido siempre claro que el auténtico conocimiento es el que se levanta sobre la experiencia viva. Pese a la amplitud de sus intereses cabe decir que inicialmente se dirigió hacia la estética (a este respecto es importante su relación personal con Schiller), de la que se ocupó en sus conexiones con la historia y la vida socio-política y le imprimió una orientación antropológica, viniendo finalmente a desembocar en el estudio del lenguaje provisto de un portentoso bagaje cultural².

La obra de Humboldt constituye un buen exponente de la resistencia no meramente reaccionaria frente a la pretensión de universalizar y aplicar mecánicamente los postulados de la Ilustración. Dicha resistencia, que se plasma bien en su rechazo al proyecto de construir la ciencia del lenguaje como una disciplina particular y en su propuesta alternativa de concebir el lenguaje como paradigma de toda hermenéutica, es decir, de toda experiencia humana de la realidad, apunta hacia la reintegración de toda una serie de opuestos (la naturaleza y la razón, la sensibilidad y el intelecto, del cuerpo y el espíritu...) que en la modernidad ilustrada habían quedado disociados y enfrentados. Humboldt plantea así una crítica a la pretensión de sistema en nombre de la pretensión de comprensión, o dicho de otra forma, una crítica al Estado desde la nación, a la sociedad desde la comunidad, a lo universal desde lo individual... La disociación sería la situación habitual del hombre moderno que, por un lado, está desgarrado entre su sensibilidad y su entendimiento y que, por otro lado, se enfrenta a la naturaleza desde una pretensión de dominio; para salir de esa situación de disociación no se puede ya –según Humboldt– retornar a la originaria identidad inmediata que todavía la antigüedad nos permite recordar, sino instaurar creativamente una

1. Para una presentación general de su vida y obra cfr. P. Berglar, *Wilhelm von Humboldt*. Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbeck bei Hamburg, 1985 (incluye bibliografía). Cfr. así mismo el Prólogo de A. Agud a W. von Humboldt, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*. (Trad y pról. A. Agud), Barcelona: Anthropos, 1990.

2. Sobre la orientación antropológica de su pensamiento cfr. J. Quillien, *L'anthropologie philosophique de G. de Humboldt*. Presses Universitaires de Lille, 1991.

nueva mediación, inaugurar una perspectiva en la que los opuestos se muestren vinculados por un elemento intermedio y en la que la unidad se conciba siempre en correlación con la dualidad³.

A este respecto M. Eliade⁴ ha señalado que su pensamiento se desarrolla bajo la influencia del mito del andrógino que actualiza la imagen de una “complexio oppositorum” en la que un elemento intermedio o mediador evocaría la inevitablemente perdida unidad originaria, instigando así una posible reintegración. En este contexto la imaginación comparece como el *Medium* en el que las representaciones sensibles se traban, o mejor se encuentran ya siempre trabadas para el hombre, con las ideas, con lo que viene a convertirse en el fundamento trascendental de la subjetividad⁵. El hombre aprehende lo real configurándolo en imágenes, imaginándolo, de tal modo que hasta la más elemental captación comporta un trabajo de elaboración, selección y organización, es decir, que hasta lo que más elementalmente se nos ofrece es ya una especie de lenguaje. La imaginación hace que el hombre esté introducido desde el comienzo en un mundo de imágenes (o en una imagen del mundo) en el que cada punto puede ser visto como el centro de la totalidad y los opuestos como manteniéndose correlacionados⁶. La imagen no tendrá, pues, que ser tenida como una copia o representación del mundo, sino precisamente como el “mundo” originario del hombre, como la realidad original de la humanidad, con lo cual la actividad configuradora de la imaginación queda revestida con un carácter básico y paradigmático y adquiere una dimensión ontológica.

1. LA VOCACIÓN ANTROPOLÓGICA DE LA FILOSOFÍA

Podríamos decir que Kant descubrió la vocación antropológica de la filosofía al sintetizar las tres preguntas fundamentales (¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer?, y ¿qué cabe esperar?) en la pregunta ¿qué es el hombre? Pues bien, casi al mismo tiempo que Kant enunciaba, y sólo enunciaba, esta vocación antropológica el joven Wilhelm von Humboldt, formado dentro de la filosofía trascendental, lleva a cabo el primer intento de realizarla. No se trataba sin más de añadir una reflexión antropológica al lado de la filosofía, sino de transformar la filosofía a través de la antropología entendida como la consideración de las múltiples formas empíricas en que se manifiesta, despliega y realiza la universalidad espíritu humano. Cuando Humboldt elabora

3. Cfr. A. Reckermann *Sprache und Metaphysik. Zur Kritik der sprachlichen Vernunft bei Herder und Humboldt*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1979; p. 98. En esta concepción correlacional la unidad sería siempre unidad de lo diverso (id. p. 90). La irreductibilidad de la diversidad hace de ésta la puerta monadológica de acceso a una totalidad siempre inalcanzable cfr. W. von Humboldt, op cit. p. 38.

4. Cfr. M. Eliade, “La coincidentia oppositorum et le mystère de la totalité”. En: *Eranos Jahrbuch*, XXVII, 1958.

5. Cfr. Reckermann, op. cit., pp. 68 y 75.

6. Cfr. Id. p. 77.

su “Plan de una antropología comparada” (1795) no se propone, pues, fundar una nueva disciplina o una ciencia particular. El proyecto tiene un alcance mucho mayor: se trata de replantear la propia actividad filosófica tras la renuncia crítica a la metafísica, de buscar un nuevo modo de filosofar válido que permita superar la escisión entre naturaleza y razón, entre la sensibilidad y el entendimiento, con lo cual nuestro autor se sitúa junto a su amigo Schiller, que precisamente buscaba esa mediación con su proyecto de una “educación estética”, anticipando los planteamientos de la Crítica del juicio. Para contestar a la pregunta ¿qué es el hombre? no basta ya con proponer una definición elaborada a partir de un principio sea filosófico o religioso, pues la fuerza del espíritu sólo cobra existencia en la variedad de sus manifestaciones histórico-individuales y sólo en esa diversidad puede ser aprehendida. El proyecto de una antropología requiere por ello una investigación tanto filosófico-trascendental como empírica.

Este ambicioso proyecto antropológico es abandonado pronto por Humboldt y su interés se concreta, probablemente bajo el influjo de Schiller, en el problema de la imaginación poética, de la creación de lo nuevo. Recordemos a este respecto que Kant en la primera *Crítica* ya había apuntado que “los dos troncos del conocimiento humano”, es decir, la sensibilidad y el entendimiento, la receptividad pasiva y el proyectar espontáneo de las formas *a priori*, “acaso procedan de una raíz común, pero desconocida para nosotros” (A 15, B 29). Pues bien, para Humboldt esta “desconocida raíz común” va a ser precisamente la imaginación (*Einbildungskraft*), la cual va a ser reconocida ahora como una fuerza creadora y no meramente reproductiva como “un poder sintético que proporciona una visión global del territorio explorado mediante el análisis y la crítica, permitiendo presentar lo que éstos no pueden alcanzar”⁷ y genera imágenes en las que el objeto percibido, lo encontrado en el fenómeno, comparece en su significación o sentido. Ahora bien, esta cuestión no se limita al ámbito de lo estético sino que se entrecruza con la reflexión política sobre la Revolución francesa, a la que reprocha su falta de creatividad debida a que la razón se impuso represivamente sobre la sensibilidad. Pues bien, el desarrollo de la teoría de la imaginación en su ensayo de 1798 sobre el “*Herrmann und Dorothea*” de Goethe viene a desembocar en una reflexión sobre el lenguaje.

Al considerar la relación que media entre la imaginación y el lenguaje se pone en primer plano el aspecto productivo de este último, con lo que deja de ser visto como un mero instrumento que sirviera para comunicar un conocimiento previamente alcanzado o para designar objetos ya pensados y pasa a ser considerado como el “órgano que forma el pensamiento”⁸. Pues bien, a partir de este momento la actividad filosófica de Humboldt va a quedar ya definitivamente instalada en la investigación del lenguaje, por lo que cabe decir que imprime un “giro lingüístico” a la filosofía kantiana.

7. J. Quillien, o.c., p. 376.

8. W. von Humboldt, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano ...* o.c. p. 74.

2. EL “DESCUBRIMIENTO” DEL LENGUAJE DESDE LA FILOSOFÍA

Siguiendo a Kant en su crítica trascendental, Humboldt abandona la contraposición clásica de subjetividad y objetividad para situarse en la perspectiva de su correlación trascendental. Ya no cabe dar por supuesto la existencia del mundo como algo firme y dado con independencia del sujeto que lo conoce. El sujeto no se comporta pasivamente, limitándose a reflejar el orden de la realidad que conoce, sino que es un agente que participa activamente en la configuración del objeto de conocimiento. La investigación trascendental va descubriendo que lo supuestamente “dado” en la experiencia es algo “puesto” por la actividad del sujeto trascendental en el proceso de conocimiento. A través del conocimiento, que es fundamentalmente un proceso de unificación de la multiplicidad sensible mediante las formas *a priori* del entendimiento, el ser humano va dando forma al mundo, lo va configurando. Hasta aquí llega la “revolución copernicana” de Kant, pero Humboldt va a continuar más allá, realizando la transformación lingüística de la filosofía trascendental: descubre que el lenguaje es la condición histórica del conocimiento y que ese proceso de configuración tiene lugar no sólo “con” el lenguaje sino “en” el lenguaje (lenguaje que a su vez no existe sino en las diversas lenguas).

Pero, ¿cómo abordar filosóficamente el lenguaje?, ¿cómo se puede hablar sobre el lenguaje? Para Humboldt no se trata ni de añadir una parcela más a la filosofía ni de constituir una disciplina científica nueva (de hecho la lingüística comparada de Grimm y Bopp ya se estaba consolidando como ciencia siguiendo el patrón de las ciencias naturales). En ambos casos el lenguaje quedaría objetivizado, disecado, privado de su peculiar vivacidad y reducido a la condición de un objeto susceptible de definición⁹. Humboldt abre así una vía que transcurre entre la filosofía y la ciencia y que explora la posible síntesis de la reflexión trascendental con la investigación empírica. Podríamos decir con la profesora D. di Cesare que con esto la filosofía crítica se transforma en hermenéutica del lenguaje, no siendo la elección del lenguaje algo casual:

“En apariencia el lenguaje podría ser sólo uno más de los numerosos ámbitos en los que su reflexión parece fragmentarse, pero en realidad es el centro en el que convergen todos ellos como en su *telos*... No es una de las posibles manifestaciones del espíritu... es la manifestación por excelencia del espíritu humano, en la cual, casi como en una obra de arte colectiva que se produce en el curso de la historia, se revela la creatividad del género humano en su conjunto”¹⁰.

9. Cfr. D. Di Cesare, “Pour une herméneutique du langage. Épistémologie et méthodologie de la recherche linguistique d’après Humboldt”. En: *Cahiers Ferdinand de Saussure*, 44, 1990 ; p. 123 y ss.

10. D. di Cesare, *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas*. Barcelona: Anthropos, 1999, pp. 27-8.

Wilhelm von Humboldt Euskal Herría arakutzen, 1801.
Wilhelm von Humboldt investiga en Vasconia, 1801.
Wilhelm von Humboldts untersuchungen im Baskenland, 1801.

Este desplazamiento del lenguaje al centro de la filosofía implica una crítica de la concepción del lenguaje que ha predominado en la historia de la filosofía desde Platón hasta Kant: aquella que ve en el lenguaje un mero instrumento para designar un concepto previamente captado por la razón o una cosa ya conocida empíricamente. Humboldt argumenta contra ella desde la perspectiva trascendental afirmando que sin lenguaje simplemente no habría concepto alguno ni por tanto objeto alguno: no existe propiamente un mundo ya dado con independencia del conocimiento y del lenguaje. En vez de aproximarse al lenguaje mediante la metáfora del instrumento Humboldt propone ahora hacerlo mediante la metáfora del organismo: lejos de ser un mero conglomerado de palabras y de reglas la lengua constituye una totalidad orgánica en el interior de la cual cada parte subsiste en virtud de su conexión con las otras partes y con el todo (un todo que a su vez no se reduce a la suma de las partes). Pues bien, el “nudo” que ata a cada parte con las otras en el interior de la lengua es la analogía, que constituye a la lengua como una “trama”, una “red” o un “tejido”: “por razón de su más íntima naturaleza la lengua constituye un tejido coherente de analogías, en el cual sólo puede retenerse un elemento ajeno enlazándolo a sí misma”¹¹.

En virtud de la perspectiva trascendental que adopta, Humboldt puede reconocer y asumir la subjetividad del lenguaje, que se plasma en la diversidad de las lenguas, no como un mero obstáculo que impidiera la aprehensión del ser objetivo, sino como condición de posibilidad de la objetividad misma, como un medio de conformación y objetivación de las impresiones sensibles¹². Desde esta perspectiva es posible tener en cuenta la espontaneidad o creatividad del lenguaje, su actividad y productividad en virtud de la cual “modifica toda influencia que le llega desde el exterior”¹³:

“La actividad de los sentidos ha de unirse con la acción interna del espíritu en una síntesis, y de esta unión se desprende la representación, la cual se opone entonces a la fuerza subjetiva como objeto, y como tal retorna a ella al ser percibida de nuevo. Mas para esto es indispensable el lenguaje. Pues al abrirse paso en él el empeño espiritual a través de los labios, su producto retorna luego al propio oído. De este modo la representación se traduce en objetividad genuina, sin por ello desprenderse de la subjetividad”¹⁴.

El lenguaje comparece así como el ámbito en el cual tiene lugar la conversión de la impresión (subjetiva) en representación (objetiva). La clave para comprender esta transformación que no reprime o excluye la subjetividad, que no se “desprende” de ella, radicaría, según Humboldt, en la ambivalencia del lenguaje, en su bifrontalidad, en su estar situado siempre en el “entre” (“zwischen”) constituyendo un “mundo intermedio” (Zwischenwelt)

11. W. von Humboldt, o.c., p. 350. Cfr. al respecto D. di Cesare, o.c. pp 56-7.

12. Cfr. E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*. T. 1, México: Fondo de Cultura Económica, 1971, p. 111 y ss.

13. W. von Humboldt, o.c. p. 57.

14. Id. pp. 76-77.

en el que los opuestos están ya correlacionados o mediados¹⁵. Pero veamos en concreto como se sitúa el lenguaje entre el sujeto y el objeto, por un lado, y entre el yo y el tú, por otro lado.

Como apunta Humboldt en una carta a Schiller ya en 1800, el lenguaje realiza una función mediadora entre el Yo y el mundo que no se reduce a poner en relación un Yo previamente constituido con un mundo ya existente de por sí, pues es precisamente “el medio con el que el hombre se forma simultáneamente a sí mismo y al mundo, o mejor, con el que adquiere autoconciencia separando de sí un mundo”¹⁶. La inconsciente unidad originaria en la que el ser humano en tanto que ser natural no se distingue de su entorno queda rota, pues, con el primer acto de reflexión que va unido a la palabra (y que podría ser visto como el surgimiento de la conciencia, como el primer acto de humana libertad o como el pecado original mismo de la humanidad). Mediante este acto lingüístico el ser humano se determina a sí mismo como sujeto contraponiéndose a los objetos (Gegen-stand): la lingüisticidad atraviesa, por tanto, al ser humano y al mundo, y en este sentido el lenguaje no sólo separa y contrapone sino que también los une o mejor, los reúne: “Y así, del mundo que se refleja en el hombre nace entre ambos la lengua que vincula al hombre con el mundo y que fecunda a éste por aquél”¹⁷. Hombre y mundo se dan, pues, en el interior de un diálogo que los constituye¹⁸.

15. Ahora bien, a diferencia de la dialéctica hegeliana, la ambigüedad propia del lenguaje no estaría encaminada a la progresiva superación de los opuestos, sino que se mantiene en la pura mediación (Cfr W. von Humboldt, *Schriften zur Sprache*. (Hrsg. M. Böhler), Stuttgart: Reclam, 1985, p. 234).

16. Citado por D. di Cesare, o.c. p. 33.

17. W. von Humboldt, *Sobre la diversidad...* o. c., p. 272.

18. En este sentido Humboldt puede ser ubicado dentro de la tradición del humanismo que revaloriza el lenguaje y la retórica en contraposición a la Escolástica y a la tradición metafísica. Según apunta E. Grassi, dicho “humanismo” se da en Italia desde la segunda mitad del siglo XIV hasta el último tercio del XV, viéndose interrumpido por el giro platónico propiciado por Ficino, y es prolongado posteriormente por autores como Nizolio o Vives y Gracián (con su teoría del ingenio) desembocando en la obra de Vico (a quien por cierto Humboldt no conocía en 1801, como apunta D. di Cesare, o.c., p. 41) (cfr. E. Grassi, *Vico y el humanismo*. Barcelona: Anthropos, 1999, p. 93). Frente a la interpretación más habitual a partir de Burckhart, Jaeger, Garin, etc. (seguida también por Heidegger) que ve la esencia del humanismo en el redescubrimiento del hombre y de sus valores inmanentes, E. Grassi sostiene que no se centra propiamente en el hombre sino que lo central es “la cuestión del contexto originario, del horizonte o “apertura” en que aparecen el hombre y su mundo” (Id. p. 98). Frente a la tradición metafísica, para la que el lenguaje “sólo desempeña la función de expresar la determinación racional de los entes” (Id. p. 202), la tradición humanista sitúa la fuente del mundo humano en la fantasía (p. 118), viendo en el lenguaje metafórico el ámbito en el que “lo ente queda claro, se abre en su significado para el hombre”: “mediante el lenguaje metafórico lo ente se revela entrando en la apertura del mundo humano” (Id. p. 149). Frente a la primacía que el pensamiento occidental, desde Platón a Hegel, concede a la lógica y al lenguaje racional, incapaz de alcanzar las pasiones, la tradición humanista reconoce el alcance filosófico de la retórica: “No es la antropología o la filosofía platónica lo que caracteriza la problemática fundamental y específicamente nueva del Humanismo, sino la cuestión de la respuesta existencial a la interpelación del ser, por obra de la cual adquiere el ente su diverso significado en consonancia con la respectiva situación concreta. Este problema será dilucidado en y a través de la palabra, y no por medio de la definición racional del ente” (E. Grassi, *La filosofía del humanismo*. Barcelona: Anthropos, 1993, p. 180, cfr. también E. Grassi, *El poder de la fantasía*. Barcelona: Anthropos, 2003).

Ahora bien, este modelo dialógico que viene a sustituir al modelo monológico tradicional reclama un tercer factor que le resulta consustancial. El Yo que se constituye en la relación lingüística con el mundo no es la subjetividad trascendental ni es un individuo abstracto: es un Yo concreto, social, intrínsecamente referido a un Tú, que atiende a su palabra y responde. En este sentido la objetividad del concepto que se forma lingüísticamente es necesariamente intersubjetiva: el Yo y el Tú se forman en la comunicación, en la praxis del intercambio de preguntas y respuestas, mientras van dando forma a un mundo común de objetos. El mundo se forma, pues, en el diálogo entre el Yo y el Tú, pero este diálogo siempre tiene lugar en el marco de una lengua históricamente determinada en la que se ha objetivado o cristalizado la experiencia común de las generaciones precedentes.

3. CONSECUENCIAS DEL “GIRO LINGÜÍSTICO”

Pues bien, podemos resaltar dos consecuencias fundamentales que se desprenden de esta nueva concepción según la cual el lenguaje es la condición histórica de posibilidad del conocimiento y, por tanto, de la configuración de lo real. La primera de ellas consiste en el reconocimiento de la imposibilidad de trascender el lenguaje logrando una especie de visión directa de la realidad en sí misma: “Por el mismo acto por el que el ser humano segrega desde su interior el hilo de la lengua se hace él mismo hebra de aquélla, y cada lengua traza en torno a las gentes que lo hablan un círculo del que no se puede salir si no es entrando al mismo tiempo en el círculo de otra”¹⁹. El conocimiento no se conquista, según esto, situándose en un punto de vista exterior al lenguaje: sólo se alcanza en la mediación lingüística. Esto no significa, empero, que lo real se agote en lo lingüísticamente expresado y configurado pues, como apunta nuestro autor:

“La lengua no hace sino restringir un dominio que va más allá de ella, pero es al mismo tiempo el único medio de explorarlo y de fecundarlo. Precisamente en virtud de su propia perfección técnica y sensible la lengua está en condiciones de apropiarse y transformar en cosa suya porciones cada vez más bastas de dicho dominio”²⁰.

La otra consecuencia que queremos resaltar es que las diversas lenguas no se limitan a designar con diferentes sonidos los mismos conceptos y objetos. La diversidad no se detiene en los sonidos sino que penetra en los significados, por lo que se trata de una diversidad de acepciones o visiones del mundo (Weltansicht): “en cada lengua está inscrita una manera peculiar de ver el mundo”²¹. Considerada desde la voluntad de universalidad

19. Id., p. 83. Es significativo que el comunicólogo Mc Luhan recurra a esta cita de Humboldt, leída a través de Cassirer en su obra *La galaxia Gutenberg*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1998, p. 48.

20. Id. p. 228.

21. Id. p. 83.

abstracta del pensamiento metafísico esta tesis parece lanzarnos al abismo de la incomprensión e incomunicación simbolizado en el mito de la torre de Babel. Pero como Humboldt ha renunciado a esa pretensión de la metafísica ya no ve en la diversidad y la pluralidad una castigo o una amenaza sino más bien una riqueza a cultivar. Siguiendo la concepción monadológica de Leibniz, Humboldt se sirve de la metáfora del prisma, “que muestra en cada una de sus caras el mundo bajo un color de distinto matiz”²², pudiendo ver así la diversidad en el seno de la unidad. El espacio de la diversidad se abre precisamente como mediación entre la unidad fundamental del género humano y la individualidad.

A este respecto es importante distinguir el concepto de acepción o visión del mundo (*Weltansicht*) de otras nociones afines como imagen del mundo (*Weltbild*) y concepción del mundo (*Weltanschauung*). La imagen del mundo, por ejemplo la newtoniana, es el resultado de una elaboración empírico-conceptual y tiene un carácter próximo a teoría científica. La concepción del mundo por su parte tendría una significación más amplia, refiriéndose a un conjunto de ideas y creencias de tipo religioso o político, con lo que se aproximaría a nociones como doctrina o ideología. La palabra “*Weltansicht*” que es la que utiliza Humboldt en relación a la lengua aludiría a la aproximación visual del ser humano a la realidad fenoménica. A diferencia de “*Weltanschauung*” y de “*Weltbild*” que tienen un carácter cerrado, definido, acabado, estático, la visión del mundo (*Weltansicht*) tiene un carácter dinámico, abierto. Sería algo que precede a aquéllas, como una especie de horizonte común en el que están incluidos tanto los hablantes como lo hablado o un marco (claro) que hace posible las interpretaciones. “Para Humboldt, afirma D. di Cesare, la lengua es una visión del mundo porque sólo en la perspectiva que ella abre se da el mundo: en la medida en que articula la realidad fenoménica, permite que surja el mundo”²³. Y como el propio lenguaje, la visión o acepción del mundo no es para Humboldt algo exterior y accesorio respecto al mundo, sino el lugar en el que éste se realiza como tal. La realidad sólo se realiza, al igual que el lenguaje, conjugándose en sus diversas acepciones. Con esto el principio de la realidad activa y productiva del lenguaje viene a convergir con la concepción del lenguaje como principio constitutivo de la propia realidad²⁴.

En cualquier caso, al seguir la metáfora del organismo el interés de Humboldt no se va a centrar sobre la estructura conclusa del lenguaje sino sobre la actividad de la que aquélla se deriva, no va a atender tanto al producto (*ergon*) como al proceso (*energeia*). “La lengua no puede ser considerada como una materia puesta ahí, susceptible de ser percibida en su conjunto o comunicada poco a poco: al contrario, hay que entenderla como

22. Citado por D. di Cesare, o.c., p. 49.

23. Id. p. 61. Cfr. así mismo M. Böhler, o.c. p. 239.

24. Cfr. Reckermann, op. cit. p. 96.

algo que está eternamente engendrándose a sí misma”²⁵. El estudio analítico y abstracto que se aproxima a las lenguas intentando reducirlas a sus elementos (palabras y reglas de combinación) no sería otra cosa que un estudio de cadáveres al que se le escapa precisamente la vida del lenguaje, que consiste en “el siempre reiniciado trabajo del espíritu por volver el sonido articulado capaz de expresar el pensamiento”²⁶. Este “trabajo” en el que se empeña la vida del lenguaje es una tarea siempre renovada e incabable; el vínculo entre el sonido y el pensamiento que se instaure en el lenguaje tiene un carácter efímero y no se conserva más que en la medida en que vuelve a ser concretamente instaurado en el discurso. El discurso vivo, que sería el lugar en el que el lenguaje adquiere propiamente una determinación, tendrá, pues, un carácter creativo, poético, instaurador de sentido.

“La lengua, considerado en su verdadera esencia, es algo efímero siempre y en cada momento. Incluso su retención mediante la escritura no pasa de ser una conservación incompleta, momificada, necesitada de que en la lectura vuelva a hacerse sensible su dicción viva”²⁷.

Sirviéndonos de la imagen de Heráclito podríamos decir que en la lengua nadie se baña dos veces en el mismo río: aguas siempre distintas corren. La naturaleza de la lengua más que como sólida habría que presentarla como líquida, como fluida. Incluso la palabra aislada, por más que el diccionario pretenda definirla exactamente, se encuentra atravesada por esa fluidez que impide caracterizarla como sustancia. Por ello “hablar con otro no es en modo alguno comparable a la transmisión de una cosa material”²⁸. Lo que se transmite en la comunicación no es algo acabado, un significado concluso, sino un “aliento”, un “estímulo”, una potencialidad abierta que incita al receptor a recrearlo a partir de sus propias fuerzas y que sólo se determina en cada acto de interpretación. El comprender entendido como acto lingüístico que tiene lugar en y con el lenguaje será, pues, tan individual y creativo como el hablar; no será meramente pasivo o receptivo sino que implicará siempre una espontaneidad, por lo que nunca quedará concluido definitivamente, abriéndose siempre a un proceso infinito²⁹:

“Los hombres no se entienden porque se intercambien realmente los signos de las cosas ni porque se determinen mutuamente a producir exacta y perfectamente los mismos conceptos. Se entienden porque cada uno roza en el otro la misma cuerda de su instrumento espiritual, con lo que en cada uno surgen conceptos correspondientes, pero no los mismos. Sólo con estas limitaciones y con estas divergencias vienen a confluir los diversos individuos en una

25. W. von Humboldt, o.c. p. 79-80. En este sentido ilustra el principio de la realidad activa y productiva del lenguaje con la imagen del fuego.

26. Id. p. 65.

27. Id. p. 64

28. Id. p. 78.

29. Cfr. D. di Cesare, *Wilhelm von Humboldt y el estudio...* o.c., pp. 104-5.

misma palabra... La representación suscitada por la palabra en cada uno lleva en sí la impronta de su respectiva idiosincrasia, pero todos la designan con la misma palabra”³⁰.

En este sentido el lenguaje se puede comparar, como hace J.M. Valverde, con “un plasma germinal, una materia aparentemente gelatinosa, pero cuyas moléculas saben en que diversas formas pueden concretarse y en cuales no”³¹. Esta dinamicidad o fluidez del lenguaje que, como la *energeia* aristotélica, no se actualiza nunca definitivamente, no se termina de realizar sino que siempre está en trance de realización, propicia una nueva ambigüedad: por un lado el lenguaje impone su regularidad, sus condiciones y constricciones al individuo que habla como si de algo objetivo se tratara, pero por otro lado sólo en el acto individual concreto, sólo en el individuo “obtiene la lengua su determinación última”³²:

“En la manera como la lengua se modifica en cada individuo se pone de manifiesto el poder del hombre sobre la lengua. La fuerza que la lengua ejerce sobre el individuo podría considerarse como una influencia fisiológica, en cambio el poder que parte del hombre es puramente dinámico”³³.

En función de este doble juego, de esta tensión o conflicto entre la lengua y el individuo, tensión que no encuentra una superación dialéctica, el ideal cartesiano de univocidad, de claridad y distinción se evapora pues, como afirma Humboldt, “al escuchar una palabra no hay dos personas que piensen exactamente lo mismo, y esta diferencia, por pequeña que sea se transmite, como las ondas en el agua, por todo el conjunto de la lengua”³⁴. Lejos de ser un simple “medio” o instrumento neutro y pasivo que se limitara a copiar, reflejar o referir un mundo (empírico o inteligible) independiente y previamente constituido, el lenguaje constituye él mismo un (inter)mundo (*Zwischenwelt*) que no es ni meramente subjetivo ni puramente objetivo: no es en última instancia copia, sino original; no sería propiamente un “medio” sino un fin en sí mismo. “Por eso toda comprensión es siempre una incomprensión, toda coincidencia en ideas y sentimientos una simultánea divergencia”³⁵. En la práctica puede resultar que la zona de comprensión sea

30. Id. pp. 218-9.

31. J.M. Valverde, *Guillermo de Humboldt y la filosofía del lenguaje*. Madrid: Gredos, 1955. p. 54.

32. Humboldt, o.c., p. 88. Volvemos a encontrar aquí el entronque del pensamiento de Humboldt con la tradición humanista. En ésta se plantea que para comprender el sentido de una palabra no basta con conocer la definición del diccionario, el significado abstracto, “propio”, sino que es preciso comenzar por la situación del hablante. Por ello, como apunta E. Grassi, “el propósito de los intérpretes consiste en captar la diferente significación de las palabras en cada contexto determinado” (*La filosofía del humanismo*. p. 112 Cfr. así mismo *Vico y el humanismo*, pp. 101-2).

33. W. von Humboldt, *Schriften zur Sprache...* o.c., p. 53.

34. W. von Humboldt, *Sobre la diversidad...* o.c., p. 88. Sobre la no- superación dialéctica cfr. M. Böhler, o.c., p. 234.

35. Id. p. 88.

mayor que la de incompreensión, pero no cabe establecer una frontera nítida entre las dos, sino más bien una difuminación gradual.

Pues bien, para finalizar vamos a insistir en que Humboldt se ha esforzado en mostrar que la afirmación de la diversidad no implica la negación de la universalidad. “La individualidad es lo que justamente abre a los hombres la única senda que les permite acercarse a la siempre inalcanzable totalidad”³⁶. “La fuerza universal que hace humano al ser humano” sólo se manifiesta en la diversidad de las lenguas. Cada lengua estaría en condiciones de abarcar la totalidad, aunque no totalmente; cada lengua representa “el esfuerzo por dar existencia en la realidad a la idea de la perfección del lenguaje”³⁷. En este sentido afirma Humboldt que “con idéntico motivo podría afirmarse que el género humano en su conjunto habla una sola lengua y que cada individuo posee la suya propia”³⁸.

36. Id. p. 38.

37. Id. p. 32.

38. Id. p. 71.