

Expresividad y reflexión en Herder¹

*Luis Felipe Segura**

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

Palabras clave: Herder, lenguaje, pragmática, expresividad, reflexión, cultura

Durante el siglo XVIII aparece y, en alguna medida, también se desarrolla, al lado de una serie bastante amplia de enfoques emotivistas, sociales, teológicos, científico-mecanicistas, epistemológicos, lógicos y de otra índole acerca del lenguaje, una concepción diversa de éste que ha sido relativamente desatendida en la historia de la filosofía.² Esta postura se interesa no tanto —por lo menos no de manera directa— por el conocimiento, la metafísica o la lógica,

¹ Una primera versión de este artículo fue presentada y discutida en el “Seminario de Filosofía del Siglo XVIII” de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Deseo expresar a sus miembros mi agradecimiento por todas las críticas y sugerencias recibidas.

* smlf@xanum.uam.mx

² Los estudios acerca del lenguaje son una especie de tema obligado por la curiosidad intelectual en la época, particularmente en Francia e Inglaterra. La extensión de este interés puede juzgarse a partir de una larga lista que incluye, entre muchos otros, a autores como Denis Diderot, Jean Jacques Rousseau, Antoine Condorcet, Etienne Condillac, Adam Smith, Robert Turgot y William T. Harris. La variedad temática de estas aproximaciones es igualmente grande y va de lo estrictamente teórico (por ejemplo, el origen del lenguaje, los lenguajes universales) a lo estrictamente práctico (conocimiento y traducción de lenguas *lejanas*, gramáticas, fonéticas, sistemas prácticos de escritura). Para formarse una idea de las dimensiones de dichos estudios, baste mencionar que tan sólo entre 1664 y 1877 se inventan más de 161 sistemas diferentes de taquígrafía. *Cfr.* Mounin, 1967, p. 1149. En este contexto, resulta, entonces, más bien sorprendente que pensadores tan notables como Immanuel Kant hayan pasado por alto, prácticamente por completo, el tema.

sino por lo que el lenguaje afirma acerca de las capacidades elementales del ser humano; en otras palabras, hace énfasis en el aspecto fundamental, que haría posible cualquier actividad y cualquier producto de facultades específicas del hombre (en particular, las mencionadas). Esta otra perspectiva parte de la interpretación del lenguaje como el factor constitutivo *esencial y primario* de lo humano, es decir, considera al mismo como el elemento básico e indefectible de la inserción humana en el mundo, analizándolo tanto en su dimensión originaria como histórica. Uno de los representantes más conspicuos de este enfoque en la época —y, sin lugar a dudas, el más influyente de ellos— es Johann Gottfried von Herder. El presente ensayo se propone como objetivo principal el examen detallado de lo que parecería ser el núcleo germinal de su teoría general de la expresividad, lo mismo que el elemento común con las teorías herderianas del lenguaje, la cultura y la historia, a saber, el relativo a *la reflexión*. Las repercusiones de este planteamiento para la filosofía misma del lenguaje, de la ciencia, de la historia, de la educación, de la cultura, la lingüística, la teoría del conocimiento, la antropología filosófica y la estética son múltiples y complejas, además de tener, nuevamente, una gran actualidad en algunos de estos ámbitos. Sin embargo, a este respecto, nuestro examen presente se limita a bosquejar, o simplemente a señalar, algunas de las líneas generales de argumentación que se siguen del esbozo originario de Herder y a plantear algunos problemas suscitados por él mismo.

I.

Puede afirmarse, sin temor a exagerar, que la casi totalidad de los escritos teóricos de Herder tiene como tema principal el lenguaje o bien un vínculo muy estrecho con problemas de orden lingüístico. La naturaleza primaria del lenguaje y su conexión con el pensamiento, el conocimiento, la historia, la educación, etcétera, así como las características de su desarrollo en general, son los temas básicos de su reflexión. La tesis lingüística central del pensamiento de Herder es que el lenguaje es mucho más que un mero instrumento para el conocimiento o la comunicación de resultados obtenidos —según se piensa durante todo el siglo XVII y (con las notables excepciones de Johann G. Hamann y Giambattista Vico) la casi totalidad del XVIII— por vías no lingüísticas. De acuerdo con esto, el lenguaje se relaciona con el mundo no en el sentido de reflejarlo o dar cuenta de él, sino en el de *constituirlo*; es decir, el lenguaje es, en esencia, determinante de la forma y los límites con los que la realidad se presenta ante nosotros. En consecuencia, para

Herder, la primera pregunta que debe plantearse en cualquier esfera de conocimiento sería, justamente, una de carácter lingüístico-filosófico, a saber, “¿qué puede pensarse en ella con el lenguaje?” (165/125).

El problema que sirve a Herder como elemento introductorio a su teoría de la expresividad es el del papel originario y fundamental del lenguaje en todas las esferas de la vida humana. El punto de partida es, por lo tanto, *genético*. ¿Cuál es el origen del lenguaje? ¿Es algo dado al hombre de manera congénita como, por ejemplo, volar y cazar a las águilas? ¿O se trata de algo, más bien, adquirido, de un logro característico del ser humano? Y, de ser verdadera la segunda de estas alternativas, ¿cuáles serían las condiciones que lo harían posible y cuál habría sido el modo de su adquisición y desarrollo? Herder aborda estos problemas (a veces indirectamente) en ensayos tan disímolos como sus *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* o las *Silvas* y lo mismo en escritos tan alejados cronológicamente como *Über die neuere deutsche Literatur* (1764) y sus *Briefe zur Beförderung der Humanität* (1793-1797) o su *Metakritik* (1799). Su exposición más sistemática de los temas referidos se encuentra sin embargo, en su ensayo *Über den Ursprung der Sprache* de 1772. Nuestro examen del problema de la génesis del lenguaje se apoyará, en consecuencia y de manera predominante, en este escrito fundamental.³

La adopción de un punto de vista genético es válido en Herder no sólo en lo referente al lenguaje, sino que, en realidad, es esta la perspectiva general de su investigación. Es decir, se trata en ella, siempre, de ofrecer un intento de explicación de las temáticas —el lenguaje, el conocimiento o cualquier otro problema— a partir del examen de sus orígenes, lo cual implica, igualmente, que la perspectiva adoptada pretende ser consistentemente *empírica* y prescindir, por lo tanto, de cualquier tipo de *apriorismo*. En el caso específico del lenguaje, por ejemplo, el problema se plantea en el contexto de la consideración del hombre como parte de la naturaleza y, en concreto, de lo que la experiencia parecería señalar como las diferencias básicas entre los hombres y los animales, y no a partir de la postulación *a priori* de ciertas cualidades como distintivas de lo humano.

Los seres humanos poseen una característica que los distingue de los animales: su carencia de un ámbito natural y propio de acción. “Todo animal —afirma Herder

³ En razón de ello, y puesto que nuestro análisis se basa fundamentalmente en este texto, lo citaremos sin fecha y en paginación acorde a Herder, 1978 y Herder, 1982. *Journal, Auch... e Ideen zur Philosophie...* se referirán, por su parte, respectivamente, a Herder, 1769, Herder, 1774 y Herder, 1784.

(146/105)— posee un círculo o esfera de acción al que pertenece desde el momento mismo de su nacimiento; en él permanece a lo largo de toda su vida y en él muere”.

Esta esfera está, en esencia, ligada a un desarrollo particular de los sentidos, lo que, a su vez, sería la causa de la aparición de instintos indefectiblemente vinculados con habilidades, esto es, de respuestas específicas a estímulos determinados.⁴ Herder cree, además, que la expresión sonora de la propia sensibilidad es una necesidad básica de todo ser animado, una ley natural de toda la vida animal. Las manifestaciones de dicha índole —en las que Jean Jacques Rousseau creía hallar la función básica del lenguaje— no son, sin embargo, articulables, además de encontrarse ligadas de manera esencial a lo local, lo inmediato y lo mecánico. Constituyen respuestas a estímulos externos, pero resultan igualmente comunicativas para otros seres orgánicamente afines.⁵

Puede afirmarse, entonces, que este *lenguaje de la naturaleza* no es —salvo en el caso del ser humano—, en general, otra cosa que un repertorio de respuestas instintivas a situaciones dadas y resulta perfectamente adecuado a las necesidades, organización sensorial e impulsos de la especie animal en cuestión. Por el contrario, los seres humanos *no* poseen, según cree Herder, una esfera propia. O, de manera equivalente, sus sentidos y su organización fisiológica no se dirigen a un único punto, sino que abarcan, con la debilidad consecuente, un conjunto prácticamente ilimitado de cosas. De hecho, la esfera humana puede identificarse con el entorno mismo en donde los seres humanos viven y perciben. A diferencia de los animales, el aparato sensorial humano es difuso y mucho más general; sus sentidos son una especie de *sentidos del mundo* (150/110). Pero el planteamiento de Herder parecería sugerir una especie de *inmutabilidad animal*, esto es, la idea de que, al igual que el círculo de acción, el *lenguaje biológico* sería siempre el mismo en cada especie (como el panal y el zumbido de las abejas). En contraste, el hombre no posee un lenguaje de este tipo o lo poseído es totalmente insuficiente para sus

⁴ Existe una relación inversamente proporcional entre la agudeza de los sentidos, la especialización de sus instintos y la perfección de su adaptación al medio, por una parte, y el radio de alcance de la esfera que le es propia, por la otra. Mientras más seguros sean los instintos y más perfectos sean sus productos, menor es el círculo. “Cuando los sentidos y las imágenes se dirigen a un solo punto, el resultado no puede ser otro que instintos. A partir de esto se explica, entonces, la sensibilidad, las capacidades e instintos de los animales, siempre de acuerdo a su especie y a su grado de desarrollo” (146/107).

⁵ Según Herder, tales elementos influyen en el lenguaje propiamente dicho sin conformar, no obstante, por sí mismos, uno, al tener lugar y ser inseparables de un entorno físico y emocional peculiar. Sin embargo, además, como expresión natural de las experiencias primarias comunes de un grupo dado, constituyen potencialmente una reserva persistente de *nutrientes* de una lengua.

necesidades. De hecho, habría muy pocas cosas que el hombre pueda hacer por instinto (148/108), por lo cual parecería existir aquí una contradicción entre la amplitud y la variedad de las necesidades humanas y su dotación natural.

La existencia misma de la especie, esto es, su subsistencia en grupos sociales, aun en condiciones extremadamente desfavorables y para las que estaría naturalmente desprovista, constituye una prueba fehaciente de la presencia de algún elemento compensatorio. Herder piensa en este factor supletorio como íntimamente ligado con el *lenguaje*.

Al no encontrarse determinados por una orientación única y mecánica, esto es, instintiva, los productos y acciones del ser humano no poseen tampoco un carácter definitivo, sino que pueden ser siempre objeto de modificación y mejoría. Pero, en el fondo, esto significa que la verdadera orientación del hombre es *hacia sí mismo*, que éste “tiene una capacidad de buscarse una esfera propia en la que pueda verse reflejado, en la que pueda ver dentro de sí, como en un espejo [...], y [que] deje de ser una máquina para convertirse él mismo en el objetivo y el fin de esta reelaboración (151/110)”.

Este es el importante concepto herderiano de la *Besinnung* o *Besonnenheit*, que suele traducirse, con alguna pérdida,⁶ como *reflexión* y al cual Herder se refiere también, ocasionalmente, como *entendimiento* (*Verstand*) y aun como *razón* (*Vernunft*); si bien, es obvio, tales expresiones tendrían un sentido radicalmente diverso, y aun opuesto, al dado por David Hume, Immanuel Kant o la Ilustración en general.⁷ Al hombre le corresponde, así, un puesto especial en la naturaleza. Su peculiaridad en ella se debe a su libertad determinativa, al hecho mismo de poder *enfrentarla* y no ser, por completo, parte de ella. Esta idea, de clara raigambre platónica y judeocristiana, será más tarde el punto de partida de la filosofía herderiana de la historia.

De acuerdo con lo dicho, la *Besinnung* herderiana se caracteriza inicialmente de manera negativa, como la ausencia de una determinación natural. Como la relación primaria del hombre con el mundo es a través de los sentidos, pero los datos de éstos no dan lugar a reacciones específicas, las respuestas a los mismos son mediatas y el factor intermediario es justamente la reflexión. Ésta opera, por lo tanto, como un vehículo entre el entorno y la vida interior del hombre, entre el

⁶ En *Besinnung* o en *Besonnenheit* está presente, por ejemplo, la raíz *Sinn*, esto es, sentido, sensorial, sensible. Es de notar, sin embargo, que Herder mismo se sirve, si bien en muy pocas ocasiones, también del término *reflexión* (en alemán, *Reflexion*) (por ejemplo, en 156/116).

⁷ *Cfr.* (151-153/110-113).

exterior y el mundo anímico. Y es también, según piensa Herder, el soporte imprescindible y peculiar de cualquier acción y producto humanos. Este momento intermedio entre estímulo externo y respuesta (o no respuesta) es posible gracias a la creación de un *símbolo*, un distanciamiento simbólico del mundo externo. Se puede definir, entonces, la reflexión como la determinación simbólica de todas las acciones humanas; como la instancia de mediación orgánicamente necesaria entre el mundo externo y la conciencia humana.

Se trataría, en consecuencia, de una capacidad o disposición inherente al hombre, si bien, por su indeterminación misma, mutable en cuanto a sus resultados, esto es, *abierto* (en oposición a la clausura propia de los animales) en cuanto a sus respuestas y basada, también y en última instancia, en la posibilidad misma de una reelaboración. Esta posibilidad de desarrollo sería, a la vez el elemento distintivo (“lo que hace a los hombres hombres” (152/112)), inmanente a toda acción humana. Así, la reflexión o razón herderiana no es algo dado y definitivo, sino que constituye, más bien, una especie de *orientación* básica y constante de todas las capacidades y acciones humanas y que está presente en todo momento de la vida del hombre (desde la infancia hasta la muerte). Pero esto quiere decir que lo que Herder entiende por *razón* es mucho más que una mera facultad intelectual. “Se trata —menciona (151/110)— de la organización global de todas las facultades humanas; del gobierno conjunto de la naturaleza sensorial, cognoscente y volitiva del ser humano”.

De este modo, la reflexión sería una determinación *total* de las facultades humanas en estrecha, si bien no siempre inmediata, conexión con los sentidos. El vínculo entre el hombre y el mundo está constituido, es cierto, por ellos, pero los datos proporcionados pasan por el tamiz intermediario de la reflexión y los resultados de tal operación son susceptibles de desarrollo y, también, aunque en un sentido aún por determinar, de progreso. La reflexión puede, así, identificarse con una determinación intrínseca, *i.e.* una determinación de todas las capacidades humanas.⁸

De acuerdo con esto, la reflexión no es ella misma una facultad, sino una *orientación* general, una determinación de todas las facultades o, también, una especie de metafacultad. Aunque ella misma es, en el sentido dicho, indeterminada, resulta determinante de toda capacidad y producto humanos. Pero ello implica, en particular, que una idea de la razón como facultad separada, *a la* Kant, añadida a otras compartidas por el hombre con los animales, es una abstracción metafísica.

⁸“La determinación global de sus facultades intelectuales (*denkende Kräfte*) en relación con su sensibilidad e instintos” (152/110).

Para Herder, esto no refleja el funcionamiento real de la mente humana, pues ella opera siempre, más bien, como un todo orgánico. Existe, por lo tanto, un abismo cualitativo total e infranqueable entre cualquier acción humana y los animales; y el punto y elemento de ruptura es, precisamente, la reflexión.⁹

Como se mencionó, la reflexión es autorreferente; en otras palabras, el objeto de su acción es ella misma. Esto significa que la estructura misma de la reflexión obliga a que ésta sea, en realidad, autoconciencia. El ser humano no sólo conoce, quiere y actúa, sino que sabe también que conoce, quiere y actúa, lo cual incluye, asimismo, la posibilidad de una alteración de sus patrones de conocimiento, volitivos y de acción. Es esta *libertad* la que, según Herder, constituye el elemento esencial de la estructura profunda no sólo de la mente sino, también, en general, de la vida humana como tal. La libertad en Herder no es, en consecuencia, una entelequia, un objetivo a largo plazo y sólo paulatinamente realizable, sino que se encuentra substancialmente ligada a la vida humana, a su explicitación práctica.

II.

Ahora bien, la reflexión se encuentra indisolublemente ligada al *lenguaje*, del cual resulta prácticamente indistinguible. Esto es, la reflexión se trasluce fundamentalmente como realización oral del lenguaje, por lo que la conciencia que representa se convierte, en los hechos, en una *autoconciencia lingüística*.

Intentaremos ahora ofrecer una explicación en detalle del modo en que opera la *Besinnung* herderiana y su conexión con el lenguaje. El argumento de Herder es el siguiente. La mente humana es afectada por una ola de sensaciones, un continuo de datos sensibles. La manifestación *primaria* de la razón o reflexión

⁹ “Si el hombre pudiera despojarse un solo momento de la reflexión o razón, no veo cómo es que podría llegar a ella a lo largo de toda su vida —o bien eso equivaldría a una alteración de toda su mente y todo el gobierno de su naturaleza” (*ibid.*)—. Resulta interesante aquí la comparación con las afirmaciones de Rene Descartes (“Carta a Henry More”, 1647) acerca de que “jamás se ha observado todavía que un animal haya llegado a tal grado de perfección como para hacer uso de un verdadero lenguaje; es decir, para poder indicarnos por medio de la voz o por otros signos algo que pudiera referirse sólo al pensamiento, antes que a un simple movimiento de la naturaleza”; es decir, a algo mecánico y previsible. Esto indica que, a diferencia de Descartes, Herder ubica el momento de diferenciación entre el hombre y los animales no en la manifestación expresiva misma y en su carácter imprevisible, sino en la estructura mental propia del ser humano, en la posibilidad de reaccionar de distintas maneras (entre otras, de manera puramente lingüística) ante un mismo fenómeno.

consistiría en dirigir la atención a ese océano de datos, en, por así decirlo, *detenerlo*, en tener conciencia de esta atención y llevar a cabo una abstracción diferenciadora en los datos presentes a la misma, identificando un objeto con una de sus cualidades específicas. Señala Herder que:

El primer acto de este reconocimiento nos proporciona un concepto claro; es el primer juicio del alma. Pero, ¿qué es lo que hace posible este reconocimiento? Un rasgo que el hombre ha debido aislar y que, como rasgo reflexivo, se le ha presentado con toda claridad [...] Este primer rasgo reflexivo ha sido una palabra del alma. Con él se ha inventado el lenguaje humano (156/116).

El hombre posee, según se desprende de lo anterior, al lado de sus sentidos fisiológicos, una especie de *sentido interno*, es decir, justamente, la reflexión,¹⁰ que es precisamente el que le permite aislar y reconocer rasgos distintivos en la masa informe de los datos de sus sentidos. Sin embargo, no se trata de que, por una parte, los sentidos externos estén en funcionamiento y que a ellos se añada, *después*, el otro interno, sino que aquéllos sólo operan acompañados por la reflexión. El primer producto de ésta es, por lo tanto, una especie de *palabra interna*, una suerte de rasgo característico. Una oveja, por ejemplo, puede proporcionar datos sensoriales de muy diversa índole, pero la reflexión ha aislado, entre todos ellos, uno característico, que es el balar. Con ello, “tenemos un signo captado; con ello, el alma recuerda claramente una idea. ¿Y qué otra cosa es el lenguaje humano en su totalidad, sino una colección de tales palabras?” (157/117).

En patente oposición a Kant y la Ilustración, la razón herderiana no es, según se evidencia aquí, un punto al infinito ni algo a lo que debemos esforzarnos por llegar, sino que se trata de un aspecto *inherente* a nuestra condición humana misma. Pero el primer momento reflexivo pone de manifiesto ya otra peculiaridad de la misma, a saber, su carácter *dialógico*;¹¹ es decir, el hecho de que el reco-

¹⁰ *Cfr.*, esto con la opinión cartesiana —“Carta a Henry More” (1647)— acerca de que “la palabra es el único signo y la única prueba cierta de la presencia del pensamiento escondido y envuelto en el cuerpo”.

¹¹ Herder parecería pensar, de hecho, en general, que el ideal de toda educación y de toda conciencia consiste justamente en lograr explicitar este diálogo interior del ser humano (*cfr.* *Journal* 34). Éste tendría, además, que ser el objetivo supremo de toda educación. En este sentido, hay una clara coincidencia, si bien sólo formal, en cuanto a lo postulado por Kant como fines de la educación (*cfr.*, por ejemplo, su ensayo “Respuesta a la pregunta *¿Qué es la Ilustración?*”).

nocimiento que la constituye sea, en realidad, una autoconciencia y, de igual forma, que los elementos que, pasado el instante, hacen posible aquí la continuidad sean precisamente el rasgo distintivo aislado y, por supuesto, la memoria. Al ser recordado, el primero permite una especie de alejamiento y una respuesta no inmediata que lo convierte, en principio y en rigor, sólo para el individuo (siempre con la inclusión del aspecto mnemotécnico) en un representante del objeto o el complejo sensorial en cuestión. Herder identifica tal sustituto con un *símbolo*, esto es, le concede un carácter comunitario y transindividual (véase el siguiente apartado).

Dado esto último por supuesto, el carácter dialógico del primer pensamiento humano sentaría las bases para un diálogo con los demás,¹² lo mismo que para la acuñación posterior de símbolos de otra índole. En consecuencia, los símbolos son, en última instancia —esto es, originariamente—, resultado de un flujo sensorial y representarían un rasgo decantado de aquél por el ser humano y recordado más tarde por él mismo y sus congéneres, o bien, de la acuñación posterior y combinación analógica y de otro tipo de símbolos, no necesariamente vinculados de manera directa con la sensibilidad, esto es abstractos. Pero esto quiere decir que, en última instancia, los símbolos (y, *a fortiori*, el conocimiento mismo) en su totalidad tienen un origen empírico.

Como todos los seres animados, también el hombre es un ser expresivo, esto es, sensible, incapaz de encerrar en sí sus emociones y sensaciones más vivas y naturalmente proclive a la manifestación fónica. En él, sin embargo, tales sensaciones se asocian con la reflexión, esto es, con una suerte de alejamiento del fluido sensorial, con la determinación de un rasgo, en éste, que se toma luego como un objeto y que, presumiblemente, en condiciones similares, es susceptible de ser captado también por todos los seres de la misma especie y de ser identificado, igualmente, por todos ellos, con tal objeto. La reflexión desemboca, por lo tanto, en la creación de *palabras internas*, como las llama Herder; es decir, los rasgos se convierten potencialmente en *símbolos*. La reflexión es, en consecuencia, propiamente, el conjunto de éstos. Dada la naturaleza expresiva del ser humano, el paso de aquí a la articulación, esto es, a la formación de palabras y, en consecuencia, al *lenguaje* propiamente dicho, resulta inmediato.

¹² “No puedo pensar el primer pensamiento, no puedo hacer el primer juicio reflexivo, sin que dialogue o intente dialogar en mi fuero interno. Por esto y, además, por su propia naturaleza, el primer pensamiento humano nos prepara ya para dialogar con otros” (165/126).

III.

La explicación herderiana supone *algún tipo de coincidencia* en los rasgos que un ser humano tiende a aislar dadas las mismas circunstancias; esto es, da por sentada la posibilidad de una coincidencia en la abstracción originaria y, por ende, el carácter potencialmente *comunitario* de sus productos. La posibilidad de abstraer rasgos enteramente distintos se elimina a partir de una consideración orgánica. Los primeros elementos del lenguaje serían, justamente, las manifestaciones sonoras de aquellos rasgos específicos que el ser humano tiende, por su propia constitución y por sus propias capacidades, a percibir.¹³

Que el oído, siendo él mismo un sentido orgánico, mantiene, sin embargo, un vínculo especial y estrecho con la sensibilidad en general y la humana en particular, resulta ya claro a partir del hecho de que, por la especie de ley de la naturaleza ya mencionada, todo tipo de sensibilidad se manifiesta en términos acústicos. A este respecto, la sensibilidad humana —en su carácter de *emisor* sonoro— no se diferencia sustancialmente, en principio, de otras sensibilidades.¹⁴ Algo que si resulta, quizá, peculiar a ella es que, en el hombre, el oído es también, en términos *receptivos*, el sentido más importante. En otras palabras, la naturaleza se manifestaría a los hombres fundamentalmente como sonidos captados a través del oído. La razón de esta preeminencia se encuentra en el lugar intermedio que éste tomaría en la escala de amplitud y claridad de los datos sensibles.¹⁵ No tiene la localidad del tacto o el gusto pero, tampoco, la amplitud de la vista. En oposición a la continuidad visual o la puntualidad táctil y la índole más bien difusa del olfato, el oído es discreto. Esta característica abre la posibilidad de una reiteración aproximada,

¹³ Pero, dicho sea de paso, el argumento puede esgrimirse también para afirmar una coincidencia similar en lo tocante a los sonidos *emitidos*, a las palabras. La expresión sería una especie de ley natural para todos los animales. Como tal, entonces, no sería peculiar de lo humano. Lo que sí sería propio de él es la forma mediata y simbólica de tal manifestación. Éste sería, entonces, el contexto en el que habría que plantear en Herder, por ejemplo, los problemas acerca del origen de los fonemas de una lengua y también, por supuesto, de la dialectología.

¹⁴ La expresividad misma no sería, por lo tanto, una característica exclusiva del ser humano. Lo que sí sería propio de él es la forma mediata y simbólica de tal manifestación.

¹⁵ Esto parecería ser lo que Herder entiende por *grado de comunicabilidad* (*Grad der Mittelbarkeit*). En realidad, ésta es sólo una entre varias justificaciones del carácter intermedio del oído que Herder ofrece. El criterio utilizado en las otras, con excepción de uno evolutivo, al que nos referiremos un poco más abajo, es por decir lo menos, obscuro (por ejemplo, la *vivacidad* (*Lebhaftigkeit*): “el tacto nos arrolla; la visión es, en cambio, fría e indiferente”, etcétera (*cf.* 177-178/139-140)).

esto es, una imitación repetida. El reconocimiento de ésta y la puesta en práctica de la misma, esto es, la posibilidad de una coordinación y relativa coincidencia (dentro de ciertos rangos) entre lo oído y lo expresado o, en otras palabras, el paso a la articulación y, en consecuencia, al lenguaje propiamente dicho es también, y por lo tanto, una consecuencia inmediata del ejercicio de la reflexión.

En resumen, no todo puede ser captado por el ser humano ni todo lo que se le presenta como datos de los sentidos tiene interés para él. Esto significa que, desde un punto de vista pragmático, es decir, para su relación práctica con el mundo, resulta de la mayor importancia llevar a cabo una simplificación de los mismos. La instancia responsable de ello es, según hemos mencionado, la reflexión. Así, la sensibilidad humana se manifiesta, de manera primaria, como sensibilidad reflexiva, en sonidos que, por imitación y repetición, se articulan en *palabras*. Este es, propiamente, el origen del lenguaje. Es decir, éste es, en principio y en esencia, lenguaje hablado y articulado o, para emplear una formulación contemporánea, tiene una realización fundamental y determinantemente oral.

IV.

De acuerdo con todo lo anterior, el carácter (potencialmente) público del lenguaje descansa en la índole (potencialmente) comunitaria de los rasgos abstraídos por la reflexión. De esto se desprende un rechazo de la posibilidad de que exista un lenguaje estrictamente privado.

Pero, ¿cuál sería la relación entre los demás sentidos y el oído convertido en palabra? O, también, ¿cómo puede haber un lenguaje allí donde no hay sonidos (por ejemplo, en el caso de los sordos de nacimiento)? La sensibilidad humana es siempre compleja, es decir, sus afecciones son múltiples, multilaterales. Ninguno de los sentidos opera en el ser humano de manera aislada, sino que la afección sensible se presenta *siempre* como un tejido múltiple. Pero, a la vez, según se dijo, el aparato sensorial humano es inseparable de la reflexión. Herder afirma, por ello, que el ser humano es una especie de *sensorium comune*. De aquí se sigue que la división misma de nuestra sensibilidad en sentidos es, en realidad y también, una abstracción y da cuenta de un *desarrollo*. Según Herder: “Aunque en la práctica hemos logrado con gran esfuerzo aprender a clasificar los diferentes tipos de representación (*i.e.* los datos de la sensibilidad conforme a cada sentido), éstos siguen actuando, en cierto modo, de manera conjunta” (176/136).

Ahora bien, como el mundo se nos hace patente a través de los sentidos y éstos se ponen de manifiesto en sonidos reflexivos, asociándose al oído y dando lugar a palabras, resulta que la naturaleza adquiere en el ser humano una expresividad sonora propia y especial, es decir, lingüística. Pero esto, a su vez, significa que el mundo mismo se convierte para el ser humano en palabra, que el lenguaje es la forma característica que el mundo toma para éste, en tanto que es percibido por él. “En la naturaleza —escribe Herder (167/128)— se encuentra ya listo un pequeño diccionario que espera ser caracterizado por los órganos del lenguaje”. Esta es la fuente primaria y estos son los elementos originarios, *el primer diccionario*, por así decirlo, del lenguaje, que no es otra cosa sino la fuente originaria de la creatividad humana.¹⁶

V.

Una pregunta que aquí se plantea es, por supuesto, la de si la articulación lingüística obedece a patrones fijos de interpretación de los datos de los sentidos y a modos canónicos de conversión de los mismos en *palabras internas* y en lenguaje, *i.e.*, la de si existen estructuras innatas o si no, más bien, los datos externos van conformando el lenguaje de manera aleatoria y la estructura es resultado de un proceso empírico. En Herder existen elementos que apuntan en las dos direcciones. Por una parte, en efecto, el hecho mismo de que el ser humano tienda naturalmente, dadas circunstancias iguales, a aislar los mismos rasgos, parecería hablar en favor de ciertas formas regulares de *invención* del lenguaje, esto es, de una visión cartesiana de éste que considera el hecho lingüístico como un fenómeno testimonial de la estructura mental del ser humano. Por la otra, sin embargo, si Herder habla de la naturaleza y el mundo exterior como un *primer diccionario que espera ser caracterizado por los órganos del lenguaje*, parecería dejar abierta la posibilidad de que la estructura misma del lenguaje no obedezca a patrones persistentes, sino a una conformación en algún sentido en curso.

¹⁶ Más tarde (en las *Ideen*), cuando se plantee el problema de las relaciones entre el mundo físico en general y el ámbito de lo humano y el de una historia natural de la humanidad, Herder desembocará en la analogía del *libro de la naturaleza* y en la atribución implícita, casi en un sentido spinoziano, a ésta de una expresividad simbólica para el hombre.

De lo anterior se sigue, de igual modo, que nuestra diferenciación sensorial actual es el producto de un largo y penoso proceso.¹⁷ Es decir, la percepción —que en todas las concepciones filosóficas anteriores, en las contemporáneas a Herder (incluyendo, naturalmente, la kantiana) y aun en muchas posteriores a él— aparece como una capacidad atemporal y definitiva en nuestra especie, se convierte ahora, ella misma, en un proceso esencialmente mutable y, en consecuencia, *histórico*. Esta última conclusión reafirmaría también, por lo tanto, el carácter intermedio del oído en la escala de nuestra sensibilidad.¹⁸

El sonido y su transformación en palabra establecen un vínculo expresivo entre el oído y los demás sentidos. El procedimiento mediante el cual las sensaciones no acústicas o no primordialmente acústicas se convierten en palabras particulares y, en general, el origen mismo de muchas de las mismas no sería, sin embargo, del todo explicable. En su formación ha intervenido, ciertamente, una buena dosis de analogía, cuya reconstrucción resulta hoy prácticamente imposible. Es decir, en el origen de muchas de las palabras y muchos de los conceptos que conforman un lenguaje —sobre todo cuando éste tiene algo de auténticamente originario y no es el producto de la evolución de otros lenguajes—¹⁹ se encontraría la metáfora, la creatividad y lo emocional.²⁰ Asimismo, se desprende de ello que cierta vaguedad y opacidad lógica es connatural al lenguaje mismo. Pero, además, el desarrollo concreto de este tipo de rasgos específica de manera absolutamente individual un lenguaje o, de manera equivalente, la evolución de una lengua es, en cierto sentido, única,²¹ además de representar un factor determinante de la diversidad lingüística.

¹⁷ Así, por ejemplo, la visión tiene la claridad y frialdad con las que hoy nos servimos de ella gracias a muchos años de práctica y afinación. Pero, como todos los sentidos, “habría comenzado siendo tan sólo tacto, como puede comprobarse en los niños y en la gente que ha quedado ciega” (*cf.* 175-6/136-138).

¹⁸ Mientras que, en efecto, por una parte, el tacto sería el más primitivo de nuestros sentidos, la afinación de éstos habría dado como resultado, por último, por la otra, la vista. El oído se habría desarrollado, consecuentemente, entre ellos (*cf.* 179/142).

¹⁹ Entre a otras lenguas, Herder atribuye esta característica al chino, al hebreo, al árabe, al griego y a las lenguas indígenas, pero no, por ejemplo, al latín.

²⁰ En otras palabras, “cuanto más antiguas y originarias sean las lenguas, tanto más se observará en sus raíces esa analogía de los sentidos”; pero, también, “tanto más se entrecruzan en esas raíces los sentimientos” (181/144). Un ejemplo quizá interesante de esta conexión es *theorein*, en su significado de *ver* y *demostrar* (teoría).

²¹ Entre otras consecuencias, de esto se sigue que el proyecto leibniziano de dar con un lenguaje primario parte de un supuesto esencialmente erróneo acerca de la naturaleza del lenguaje y está condenado al fracaso.

La causa última de la *imperfección* lógica aludida en el párrafo anterior es, por una parte, la pobreza original de recursos del ser humano; sus carencias expresivas ante el alud sensorial que en un principio lo habría avasallado y lo habrían forzado a echar mano de la analogía y la ambigüedad. Pero, también, tal tendencia, en apariencia, inevitable, a la búsqueda de semejanzas y la metáfora se alteraría y decantaría en consonancia con las características específicas y con el desarrollo y las experiencias peculiares del grupo humano de que se trate (182/145).²² Esto no sólo explica la sinonimia y la polisemia como fenómenos primitivos e inevitables en la formación de una lengua,²³ sino que también parecería implicar, al mismo tiempo, la imposibilidad misma de la existencia de un lenguaje adámico (en el sentido leibniziano),²⁴ aunque no de manera necesaria la de una estructura profunda única de las diferentes lenguas.²⁵

VI.

El aislamiento de un rasgo distintivo y característico en el océano de nuestras sensaciones, esto es, por así decirlo, el acto instaurador mismo del lenguaje es, por su propia naturaleza, una abstracción. El primer producto *lógico* de la misma es, en consecuencia, un *concepto* y su expresión lingüística un término general, cuyo referente semántico es una clase de objetos particulares.²⁶ Es esto, en parte, lo

²² El concepto de *Klima*, al que Herder dedicará un amplio espacio en *Auch eine Philosophie...* y las *Ideen*, incluye, al lado de factores puramente geográficos, también, por supuesto, este tipo de elementos.

²³ La sinonimia, por ejemplo, no sería otra cosa que la cancelación de diferencias sutiles, pero, en su momento, importantes, que con el paso del tiempo no son ya reconocibles. “Mientras menos fuera la familiaridad con la naturaleza y más fueran los ángulos desde los que, por inexperiencia, se la veía y apenas se la reconocía, mayor era también el número de sinónimos que se acuñaban” (185/119).

²⁴ “Las afinidades entre los diferentes significados que posee una raíz [...] se basan en un conjunto de sentimientos tan oscuros, de ideas secundarias y de impresiones concomitantes tan fugaces y tan profundas de la mente, que es difícil pensar en reglas que las expresen. Más aún, estos aspectos son tan nacionales y tan propios de la forma de pensar y de ver que tiene un pueblo, de quien lo inventa y del lugar y el momento en que esto ocurre..., que resultan prácticamente incomprensibles para quien no forme parte de ese grupo humano” (*cf.* 183/146).

²⁵ Ésta es la razón por la que Noam Chomsky incluye las ideas lingüísticas de Herder en lo que él llama *lingüística cartesiana* (Chomsky, 1966: 38).

²⁶ Lo que, sin embargo, no significa que se proceda exclusivamente desde un punto de vista lógico y racional, pues, según quedó dicho, las primeras abstracciones y la primera *codificación* del mundo va inseparablemente unida a lo emocional.

que hace posible su carácter (potencialmente) público, pues lo individual no es, en rigor, del todo transmisible. Pero de este estrecho nexo entre los conceptos básicos y la sensibilidad se sigue que los primeros tienen en su totalidad un origen *empírico* e, igualmente, puesto que sirven de base a toda formación conceptual más abstracta, que la experiencia es el origen último y más profundo de *todo* concepto (y, por fuerza, de todo conocimiento). En otras palabras, no existen ideas innatas, como quería René Descartes; pero, tampoco, conceptos puros del entendimiento, estrictamente previos a toda experiencia —como en Platón o Leibniz— o, por completo, independientes de ella —como en Kant.²⁷

La abstracción básica que da lugar al lenguaje y los conceptos supone, en última instancia, según lo que antecede, una sensibilidad originaria, parecida a la que puede observarse en el desarrollo de los niños.²⁸ La acción fundamental que con ello se lleva a cabo parecería reflejarse en la etimología misma de la palabra *concepto*.²⁹

Herder encuentra elementos probatorios de su explicación en las lenguas *originarias* que le sirven como instancias de contrastación empírica de sus ideas,³⁰ pero es obvio, por el carácter mismo de su investigación,³¹ que considera igualmente que sus tesis resultan, en principio, generalizables a todas las lenguas. Esto equivale a la afirmación de que todo lenguaje humano se apoya, en esencia, en esta base abstracta primaria, esto es, en una especie de *universales*,³² e implica, también, una igualdad elemental entre todas las lenguas. Un problema que se plantea es, por supuesto, el de las razones por las que, *v. gr.*, en ciertas lenguas existen conceptos más abstractos que en otras, lo mismo que el de si la dinámica a la que un lenguaje parece estar sujeto obedece, ella misma, a algún patrón de desarrollo. Como es evidente, ambas dificultades mantienen una estrecha conexión

²⁷ *Cfr.*, con la primera afirmación de Kant en la *Crítica de la razón pura*: “Si bien es cierto que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia, de ello no se sigue que todo conocimiento tenga su origen en ella” (Kant 1787, B 1-B 2).

²⁸ Esta misma analogía servirá a Herder para explicar el origen y desarrollo de nociones como el mito, la moral, etcétera (*cfr.*, por ejemplo, *Auch...*, 45).

²⁹ De *capere*, tomar, coger, recoger. En alemán, la palabra es *Begriff*, de *greifen*, que tiene los mismos significados.

³⁰ Las lenguas bíblicas (*las lenguas orientales*), sobre todo el hebreo, aunque también, aparentemente, el árabe. Según él, un examen de “la estructura de los lenguajes orientales muestra fehacientemente que, sin excepción, todos sus conceptos abstractos fueron antes productos de la sensibilidad” (187/150). *Cfr.* también Herder 1986, 194/30.

³¹ Véase más adelante.

³² Véase nota 25.

con la historia. De hecho, el segundo de ellos desembocará, directamente, en la teoría de las edades del lenguaje, que es parte esencial de la filosofía herderiana de la cultura y la historia. Su consideración rebasa, por lo tanto, los límites de este ensayo. En cuanto al primero, cabría comentar lo siguiente.

Toda abstracción es producto de un ejercicio intelectual y, debido a ello, de un esfuerzo cuyos resultados son, en principio, compartibles. Es un logro, no algo que la naturaleza haya otorgado por sí misma al hombre. El lenguaje es, él mismo, un producto de una serie de abstracciones. Esta es precisamente la razón por la que Herder se refiere a él como una *invención*. Desde una perspectiva estrictamente antropológica, esto último parecería referir a una especie de punto de ruptura con la naturaleza y dar pábulo a un nuevo ámbito de acción reservado, en exclusiva, al ser humano: la *cultura*. A este respecto, sin embargo, conviene tener presente que, al igual que toda la Ilustración, Herder parecería dar por supuesta aquí una idea de la naturaleza como un mecanismo, esto es, como algo sujeto a leyes universales y regido por el principio de razón suficiente.³³ Entre otros significados, esto apunta a que la naturaleza *no* da saltos y que con la reflexión se llena el hueco que la indeterminación instintiva del ser humano habría abierto en la cadena causal de la naturaleza. O, formulado de otra manera: la libertad es una especie de continuación de la causalidad en el ámbito de lo humano y, quizá y también, el *reino de los fines* es la prolongación del reino de las causas. De todos modos, es evidente que esta interpretación asigna al ser humano una posición especial en el mundo, la cual (como en Kant) no excluye la posibilidad de una finalidad providencial y, por lo tanto, cierta continuidad global.

La hipótesis de Herder es que lo que tenemos ante nosotros con la abstracción y el carácter no subjetivo de los rasgos abstractos es, en realidad, el *proceso de aprendizaje de una comunidad*³⁴ y que la conceptualización abstracta y, en general, la simbolización, serían, justamente, una de las manifestaciones primarias del mismo. En este sentido, los conceptos más abstractos darían fe, también aunque

³³ Como lo pone de manifiesto su visión de la naturaleza animal como algo inmutable. Herder modificará posteriormente (Herder 1784) esta concepción, introduciendo la noción de fuerza (*Kraft*) y desarrollando, a partir de ella y de una historia de la *formación* (*Bildungsgeschichte*) de las cosas, una especie de *historia natural* del mundo que concibe a la mismas como objetos dinámicos y sujetos a un proceso de cambio no necesariamente mecánico.

³⁴ Este sería uno de los significados de la palabra *Bildung*, traducida, por lo general, como *educación* en Herder, pero que tiene también el sentido de *formación*, de *conformación*. Con este significado Herder se sirve del término, sistemáticamente, por lo menos a partir de 1774.

indirectamente, de un hecho empírico: el nivel de abstracción de una comunidad y la historia de ese proceso de aprendizaje del que la misma forma parte y en el cual la comunidad en cuestión estaría empeñada.³⁵

Es evidente que esta interpretación añade un matiz restrictivo, genético e histórico a diferentes concepciones acerca de la validez de los principios abstractos, aun, por ejemplo, de la lógica o las matemáticas.³⁶

En realidad, el modelo explicativo seguido por Herder parecería generalizar a nivel social el proceso de aprendizaje por el que un individuo va construyendo su relación con el mundo desde su niñez. Esta sería también la base de la teoría herderiana de la cultura y la historia y el sentido máximo en el que, en el caso de Herder, puede hablarse de desarrollo y progreso. Es decir, éstos tendrían, dado el símil adoptado, una circunscripción precisa, a saber, un lenguaje, una cultura.

Ahora bien, en el caso de los conceptos, como en el de las palabras, la explicación ofrecida aquí no pretende ser absoluta, en el sentido de dar cuenta de *todos* ellos. Ciertas nociones permiten formar otras, pero dicha construcción no siempre es clara, al intervenir en ella, también, con frecuencia, la analogía, la fantasía, etcétera. Lo que sí, no obstante, resulta evidente es que, de acuerdo con esta tesis, “en la naturaleza profunda del lenguaje no hay un solo concepto general” (187/150), *i.e.*, no ligado inmediatamente a la experiencia o abstraído de ésta.

Todo ello sugiere la existencia de un proceso evolutivo en una lengua; es decir, que todo lenguaje está ligado a una temporalidad y, por lo tanto, a una *historia*.

³⁵ “Ninguna nación —dice Herder (188/152)— incorpora a su lenguaje otras palabras que las que ha aprendido a abstraer [...] ¿Quién (por ejemplo) que no haya contado hasta cierto número de objetos tiene palabras para ello?”

³⁶ Como el platonismo u otras. Es decir, aun suponiendo que se esté de acuerdo con lo que éste dice acerca de las entidades conceptuales, sus pretensiones se verían limitadas, por ejemplo, por una cláusula condicional antropologicista del tipo: “Si en una cultura hay abstracciones parecidas a los números naturales, entonces”. Desde esta perspectiva, principios absolutamente *universales* como $102+464=566$, expresarían, además de una relación matemática, esto es, intrínseca, también, indirectamente, que la comunidad en cuestión dispone de una abstracción de esa naturaleza y no, simplemente, de un concepto como ‘muchos’, que igualaría quizá 566 con 647. Los números transfinitos no plantearían ningún problema particular. A la luz de este análisis, la crítica de Brouwer al uso irrestricto del principio del *tertium non datur* cobra también una fuerza inusitada. En su *Diario de Viaje (Journal 33)*, Herder habla de una especie de lógica empírica, como “una teoría experimental de las facultades superiores del alma”. El punto de vista genético se opone aquí claramente al apriorístico (“¿Qué abismo de experiencias se esconde aquí acerca de cómo el alma recoge ideas, juzga, concluye y qué pequeño y detestable abecedario contiene en comparación toda nuestra lógica!”).

Uno de los primeros frutos de ello, a nivel rigurosamente lingüístico, sería la *gramática* (superficial).

VII.

Las consideraciones de Herder acerca de la gramática (superficial) toman como modelo una lengua cuya realización social se ha consolidado, de tal manera que ciertos usos y costumbres en ella se imponen a los individuos integrados en esa comunidad lingüística. Herder, conviene recordarlo, tiene en mente una lengua cuya realización es fundamentalmente oral y que, de hecho, no ha alcanzado aún el grado de la escritura.

Desde su punto de vista, la gramática representaría un estadio específico del desarrollo de un lenguaje y tendría dos vertientes, una descriptiva y una normativa. Por una parte, en efecto, enunciaría explícitamente y como principios generales —y, en ese sentido, habría también una abstracción— las reglas tácitas a las que parece obedecer al presente (por lo menos, con mayor frecuencia) la lengua de que se trate. Por la otra, sin embargo, resulta potencialmente restrictiva, porque con ello, pretende someter el uso futuro de la misma a tales normas, con lo que se convierte en un obstáculo (no necesariamente infranqueable) para la creatividad lingüística. Hay, por ende, un elemento cronológico, no sólo por que su aparición se da sólo después de que el uso del lenguaje se ha asentado, por así decirlo, sujetándose, en apariencia, a ciertas pautas recurrentes y a una realización social vuelta constrictiva y que en los hechos impone al individuo la aceptación de tales normas como condición necesaria de su socialización, sino, también, en cuanto a que va siempre acompañada de una pretensión prospectiva. Al mismo tiempo, sin embargo, al permitir la uniformidad del uso, su establecimiento contribuye a la consolidación de una identidad comunitaria y al fortalecimiento de una cultura. Éste será uno de los elementos fundamentales de lo que Herder llamará *Klima*.

Genéticamente considerada, la gramática sintetiza, para Herder, cierta visión del lenguaje y los elementos que lo conforman, cierto orden y ciertas relaciones entre ellos; ciertas formas lingüísticamente sancionadas de acercarse a la realidad y de concebir ésta; una forma particular de diferenciación y clasificación del mundo. Herder extrae de esto una consecuencia adicional problemática acerca de las relaciones entre lenguaje y gramática (superficial), a saber: que mientras más originario sea un lenguaje, menos gramática habrá en él; de donde se concluye, igualmente, que la gramática más antigua debe identificarse con una especie de

diccionario de la naturaleza, esto es, con la clase de las abstracciones básicas que dan origen a una lengua.

Ahora bien, la existencia de una gramática revela también cierto grado de autoconciencia. En otras palabras, se trata, en realidad y prácticamente, de una reflexión de segundo grado, por así decirlo, de una reflexión (racional) sobre la reflexión, esto es, relativa a la *Besinnung*.³⁷ Como hemos señalado antes, no sería ésta, sin embargo, la primera conciencia humana acerca del carácter simbólico de ciertos signos.³⁸

VIII.

Herder es consistente en cuanto a la adopción de un punto de vista genético en lo relativo a sus diversas investigaciones acerca de la cultura, el conocimiento, la ontología, etcétera. Es decir, el punto de partida fundamental en cada caso es siempre el origen, la conformación del objeto en cuestión. Éste es también, por supuesto, el caso de su estudio del lenguaje. Herder recurre, para ello, a una especie de experimento mental y análisis fenomenológico del lenguaje para identificar lo que parecerían ser los elementos esenciales que hacen posible el fenómeno lingüístico y formular hipótesis explicativas al respecto, cuyo valor reside en una funcionalidad plausible. Pero el examen se hace también cargo de la historia de los lenguajes. La intención con ello no es, sin embargo, llevar a cabo un análisis diacrónico de los mismos, sino enunciar, casi *in abstracto*, las regularidades elementales a las que estaría sujeto su desarrollo. Es, además, plenamente moderno en el sentido de considerar cada lengua como una entidad autónoma, *i. e.*, con un desarrollo propio, pero no excluye la posibilidad de la existencia de un conjunto de reglas generativas de todo lenguaje.

IX.

La teoría herderiana del origen del lenguaje surge en el marco de una concepción teológica, judeocristiana, del género humano. La tesis de un origen monogénico de

³⁷ Ésta parecería ser la razón por la que Herder afirma (190/154) que “una gramática no es otra cosa que una filosofía del lenguaje y un método para su uso”.

³⁸ Justamente, es esto lo que parecería convertir un conjunto de signos en un lenguaje propiamente dicho.

la humanidad (que Herder expondrá en detalle en *Auch...*) implica la suposición general (y común hasta el siglo XVIII) de una lengua originaria única: el hebreo. Lo interesante de la aproximación aquí expuesta reside, entonces, más que en el planteamiento mismo del problema, en el sesgo genético cultural derivado: en su reivindicación de la *historia*, esto es, en su oposición rotunda a las concepciones universalistas y abstractas que inician con Descartes y en la lógica gramatical de Port Royal; en su insistencia en establecer un nexo íntimo y esencial entre el lenguaje y el pensamiento y, en consecuencia también, entre lenguaje y mentalidad; en su énfasis en lo individual y lo particular, en lo nacional, en contra de lo universal y cosmopolita. El lenguaje es consustancial al pensamiento. Por ello, éste requiere en todo momento y desde un principio de aquél. A causa de ello, también, por ejemplo, el signo no puede ser arbitrario,³⁹ sino que, como tal, se encuentra asociado a la reflexión, el pensamiento y la historia de un grupo social determinado.

La historia, sin embargo, no puede reconstruirse en detalle, lo que significa que no todo es susceptible de *explicación*. Más bien, en general, puesto que todo está ligado indisolublemente a símbolos en la esfera de lo humano, lo conducente en ésta es buscar una *comprensión* de los fenómenos, algo que, por su propia naturaleza, sólo puede aspirar a la plausibilidad. Herder abre así, la puerta al análisis histórico, al historicismo. Por razones análogas, debe ser visto como un antecedente de todos los movimientos opuestos al racionalismo prevaleciente durante el siglo XVIII.

El enfoque herderiano es complejo en el sentido de ligar esferas de estudio que hoy se considerarían relativamente autónomas (lingüística, antropología, historia, psicología, biología, etcétera y, por supuesto, varios campos de la filosofía), pero que en el siglo XVIII se piensan aún como un todo. La orientación básica es, empero, netamente *filosófica*. No se trata en ella tan sólo de describir cierto tipo de objetos y relaciones ni, tampoco y por decirlo así, alguna estructura específica que permita, por ejemplo, transmitir mensajes, sino de investigar cómo es posible, en general, la transmisión dada en el lenguaje y propia del hombre, cuáles son los elementos esenciales en ella, cómo surge y qué papel asume en el marco de la actividad humana en general.

La teoría ofrece una determinación relativamente precisa del punto de diferenciación entre la naturaleza y la historia. Es decir, en ella se atribuye al ser humano un lugar privilegiado en la realidad que lo exime de la sujeción causal y, de hecho y en un sentido fundamental, del ámbito de lo natural. Esto equivale a una escisión

³⁹ Como quieren, entre otros, Descartes, Leibniz, Condillac, Rousseau e incluso, mucho más tarde, Saussure.

del mundo en naturaleza y cultura, reflejada claramente en la ambigüedad con la cual el término (*mundo*) se utiliza en Herder. El concepto se refiere, en efecto, tanto a una clase de objetos existentes *per se*, esto es, aparentemente —a lo que Kant llamaría *las cosas en sí*—, como al producto de la suma de los esfuerzos históricos del ser humano; un mundo creado (*inventado*) por el hombre, esencial e indisolublemente permeado, mediado y constituido por el lenguaje; un mundo que ha atravesado el tamiz que éste representa.

La división es acentuada por el carácter definitivo atribuido por Herder —al menos hasta antes de 1784— a la naturaleza no humana. Los animales, por ejemplo, han sido, son y serán siempre lo mismo, encerrados, como están, en la esfera que les es propia. A diferencia de ellos, el ser humano es capaz de cambio y transformación, por lo que no habría nada, a no ser en términos formales, parecido a una esencia de lo humano.⁴⁰ Sin embargo, una distinción tan diáfana entre lo animal y lo humano como la sostenida por Herder es desmentida no sólo (como es obvio) por la teoría de la evolución, sino, también, por una serie de resultados de la investigación comparativa empírica reciente acerca de la conducta de ciertos animales (por ejemplo, los chimpancés). A consecuencia de ello, la tendencia clara es la de una aproximación entre ambas esferas y la ubicación de las diferencias entre ellas más en un esquema que distingue diversos niveles de cultura que en la atribución exclusiva de ésta a los seres humanos. La capacidad de empatía, esto es, de identificarse con otros seres (no necesariamente de la misma especie) y aun la transmisión de conocimientos, no sería, por ejemplo, peculiar al hombre sino practicada también por otras especies. Tal capacidad se origina en la observación y, a pesar de ser con frecuencia elemental, varía de un grupo a otro, por lo que no puede ser el resultado de un condicionamiento natural y se asemejaría, así fuera primitivamente, a lo llamado por Herder *reflexión*.

Uno de los aspectos más interesantes de la teoría de Herder es, desde luego, el nuevo sesgo que, a la luz de esta perspectiva simbólica, adquieren muchos problemas de añeja (y a veces oscura) tradición filosófica, como el de la objetividad, el

⁴⁰ El *lenguaje biológico*, por ejemplo, que sería el de las interjecciones, tendría que ser, *ceteris paribus*, universal; esto es, a mismas situaciones corresponderían las mismas expresiones. Esto último, que la investigación empírica en lingüística desmiente, y, en general, el *status* de inmutabilidad de la naturaleza será puesto en tela de juicio años después por Herder mismo en las *Ideas*, en donde se postulará el carácter absolutamente individual de cada comunidad —y, por lo tanto, la esencial incomparabilidad con otras—, echando mano de conceptos como el de *Kraft* (fuerza) y *Klima* (que, entre otras cosas, implica la imposibilidad misma de la cláusula limitativa).

de la constitución del sujeto y la conciencia, la racionalidad, la historia, el arte, etcétera. Desde su perspectiva, por ejemplo, la subjetividad se convertiría en un proceso, que sólo por intermediación o, mejor aún, en indisoluble conjugación con el desarrollo del lenguaje, permite no sólo cobrar conciencia del mundo externo, sino también una creatividad autorreflexiva. Lo primero remonta al problema del origen del lenguaje, que no es otra cosa que el estudio de los mecanismos innatos de ordenación de la experiencia humana y de los supuestos de operación de los mismos. Lo segundo equivale a la *historia* y la *cultura*, esto es, a la elaboración de un repertorio amplio y esencialmente inacabado de recursos que hacen posible enfrentar con mayor eficacia los desafíos primarios (y secundarios) planteados por el mundo externo al ser humano o que éste cree que se le presentan, a la vez que sirven para dotar las actividades y su vida misma como individuo de un sentido. En última instancia, sin embargo, la constitución del sujeto es un proceso donde el ser humano va creando un mundo propio, una especie de segunda naturaleza, e implica la disolución de la objetividad en cierto tipo de subjetividad cultural.

Es evidente, por otra parte, que el problema del origen del lenguaje en Herder está estrechamente vinculado con la postulación de la existencia de estructuras universales. La base orgánica de todo lo constituye la existencia de una disposición humana específica para aislar los mismos rasgos sonoros en el flujo de los datos sensibles. Es decir, está muy ligada con lo que en la lingüística chomskiana se llama *facultad del lenguaje* y, en consecuencia, también, con la investigación de la estructura profunda de los fenómenos cognitivos. Sin embargo, al poner de relieve el carácter individual de cada desarrollo y hacer intervenir en él como factor determinante a la comunidad, el planteamiento desemboca también, con todas sus implicaciones y dificultades, en un relativismo.

Aparte de una serie de diferencias señaladas a lo largo del texto que precede, podemos añadir, para finalizar, algunas consideraciones generales acerca de las concordancias y disensiones entre Kant y Herder.

A primera vista, parecería haber ciertas coincidencias entre ambas concepciones, sobre todo en lo relativo a la participación activa del sujeto en lo que puede llamarse conformación de la realidad. Es decir, tanto Kant como Herder parecerían sostener una visión fenoménica del mundo. Éste se nos presentaría, en efecto, según ambos, como fenómeno, *i.e.*, como una combinación inseparable de datos externos y determinaciones humanas. No puede, sin embargo, hablarse, en lo que toca a Herder, de ningún tipo de *apriorismo*. Los rasgos abstraídos del flujo sensorial que darían lugar al lenguaje no están predeterminados —a diferencia de

lo que ocurre en Kant—, sino que dependen exclusivamente del tipo de experiencia de que se trate. A pesar de esto, puede afirmarse que, en última instancia, Herder sostiene una postura similar a la kantiana respecto de la posibilidad de conocer las cosas en sí mismas (por lo menos de manera completa). En la base de todo se encuentran la reflexión y la abstracción, y en este *giro copernicano*⁴¹ es el lenguaje lo que determina los límites del mundo y, en particular, los del conocimiento.

Las ideas de Herder acerca de la génesis del lenguaje —conviene tenerlo presente— surgen también como reacción a la teoría kantiana de la racionalidad, aunque van mucho más allá de este horizonte y prefiguran ya, claramente, una rica veta, filosófica, lingüística y cultural, que culminaría, en cierto sentido, en Wilhelm von Humboldt, pero que reaparecería (a veces sin un reconocimiento explícito de sus fuentes) en una serie de concepciones sociológicas, antropológicas y, por supuesto, lingüísticas y filosóficas a lo largo de todo el siglo XX. Una lista considerable y de diversa importancia de desarrollos (no necesariamente herderianos) de planteamientos implícitos o explícitos en ellas incluiría las discusiones metodológicas en las ciencias sociales o algunos aspectos medulares del enfoque de Thomas S. Kuhn o el de Paul K. Feyerabend en la filosofía de la ciencia, el historicismo de Wilhelm Dilthey o la teoría civilizatoria y muchos otros, a los que sirven, en ocasiones, de base o con los que están, de una u otra manera, emparentados. Pero el enfoque herderiano es también un elemento esencial en una visión ligada estrechamente al momento histórico en el cual surge. Una serie de afinidades culturales entre el tiempo en que a Herder le toca vivir y nuestra época plantea problemas, como el del multiculturalismo, en cuya resolución, como lo demuestra la frecuencia y actualidad de los debates al respecto, el consenso es aún lejano. En ese sentido, Herder es un pensador plenamente contemporáneo.

BIBLIOGRAFÍA

- Baudler, Georg, “Vernunft und Sprache bei Hamman”, *Mauthner-Gesellschaft*, 10 de febrero de 2000, referencia electrónica: <http://www.mauthner-gesellschaft.de/mauthner/hist/hama3d.html>
- Benz, Richard, *Die Zeit der deutschen Klassik*, Stuttgart, Reclam, 1953.

⁴¹ Esta expresión, utilizada por Kant en el “Prólogo” a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, habría sido, en realidad, introducido por Herder, quien la utiliza años antes en sus escritos (*cfr.*, Heise, 1999: 8).

Berlin, Isaiah, *Las raíces del Romanticismo*, traducción de Silvina Marí, Madrid, Taurus, 2000.

_____, *Vico y Herder: dos estudios en la historia de las ideas*, traducción de Carmen González del Trejo, Madrid, Cátedra, 2000a.

Chomsky, Noam, *Cartesian Linguistics*, Nueva York, Harper & Row, 1966.

_____, *Selected Readings*, edición de J. P. B. Allen y Paul van Beuren, Londres, Oxford University Press, 1971.

Gimate-Welsh, Adrián, *Introducción a la lingüística*, México, BUAP/FCE, 1994.

Heise, Jens, *Johann Gottfried Herder*, Stuttgart, Junius Verlag, 1999.

Herder, Johann G., *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, en Herder 1961, pp. 4-94, 1769.

_____, 1771: *Über den Ursprung der Sprache*, Herder 1978, vol. II, pp. 89-226.

_____, 1774: *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, en Herder 1978, vol. III, pp. 39-137.

_____, 1784: *Ideen zu einer Philosophie der Geschichte*, en Herder 1978, vol. IV.

_____, 1957: *Mensch und Geschichte*, editado por Willi A. Koch, Kröner, Stuttgart.

_____, 1961: *Humanität und Erziehung*, editado por Georg von Schöning, Paderborn.

_____, 1978: *Werke* (in fünf Bänden), selección e introducción de Regine Otto, Aufbau-Verlag, Berlin/Weimar.

_____, 1982: *Obra selecta*, prólogo, traducción y notas de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1982.

_____, 1986: *Werke*, vol. I, editado por Martin Bollacher/Jürgen *et al.*, Frankfurt am Main.

_____, S/f: *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, introducción de Eugenio Pucciarelli, trad. de Elsa Tabernig, Editorial Nova, Buenos Aires.

Mounin, Georges, *Histoire de la linguistique*, París, P.U.F., 1967 (traducido al español por Felisa Marcos como *Historia de la lingüística*, Madrid, Gredos, 1974).

Sampson, Geoffrey, *Schools of Linguistics*, Stanford, Stanford University Press, 1980.

Schmidt, Sigfried J., "Die Sprache als Werkzeug der Wissenschaften bei Johann Gottfried Herder", *Mauthner-Gesellschaft*, 4 de mayo de 1998, referencia electrónica: <http://www.mauthner-gesellschaft.de/mauthner/hist/herd2.html>