

Génesis del lenguaje en Humboldt

Erika Lindig Cisneros

Este ensayo analiza críticamente algunos pasajes en la obra del lingüista alemán Wilhelm von Humboldt (1767-1835), que afectan al intento de definición del objeto de la reflexión sobre la palabra y plantean, a su vez, la problemática que implica la reflexión del lenguaje sobre sí mismo: ni el objeto ni las relaciones entre los conceptos metodológicos pueden ser definidos inequívocamente, y esto conduce a momentos aporéticos.

PALABRAS CLAVE: Humboldt, lingüística, lenguaje, aporía.

This paper analyze critically some passages in the work of the German linguist Wilhelm von Humboldt (1767-1835), which affect the attempt to define the scope of the reflection on the word and raise, in turn, the problem involving reflection language about himself: neither the object nor the relationship between methodological concepts can be defined unambiguously, and this leads to aporetic moments.

KEYWORDS: Humboldt, linguistics, language, aporia.

Fecha de recepción: 20 de octubre de 2013

Fecha de aceptación: 5 de diciembre de 2013

Erika Lindig Cisneros

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

Génesis del lenguaje en Humboldt

El lenguaje, considerado en su verdadera esencia [*Wesen*], es algo efímero siempre y en cada momento. Incluso su retención en la escritura no pasa de ser una conservación incompleta, momificada, necesitada de que en la lectura vuelva a hacerse sensible su dicción viva. El lenguaje mismo no es una obra acabada [*Werke*] (érgon), sino una actividad (*enérgeia*). Por eso su verdadera definición no puede ser sino genética [*genetische*]. Pues él es siempre el reiterado trabajo del espíritu de hacer posible que el sonido articulado se convierta en expresión del pensamiento (Humboldt, W., *Sobre la diversidad...*, 65).¹

Este es probablemente uno de los fragmentos más conocidos de la obra capital de Humboldt, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, también conocida como la *Introducción al Kawi*. Es, dice Donatella di Cesare parafraseando a Heidegger, un “ejemplo espectacular de esas proposiciones humboldtianas que se citan con frecuencia pero que pocas veces son pensadas” (*Wilhelm von Humboldt...*, 91). Y es además, como advierte la misma autora, el único intento que encontraremos en Humboldt de dar una definición precisa que permita determinar la esencia del lenguaje, que para él solo se puede aprehender por medio de

¹ Es necesario recordar que en alemán el término *Sprache* significa tanto lenguaje como lengua e incluso idioma.

metáforas, como *enérgeia*, o “trabajo del espíritu”. Desde su punto de vista, no es casual que esta frase se haya conservado como la definición por excelencia de un modo radicalmente nuevo de concebir la lengua, al que se prefiere retener en unas pocas palabras antes que discutirlo y desarrollarlo abiertamente. Por lo mismo, es preciso discutir este fragmento; y a partir de esta discusión decidir si la reflexión humboldtiana sobre el lenguaje es, en efecto, “un modo *radicalmente* nuevo de concebir la lengua”, o si hay ciertos temas y problemas sobre los cuales ya se había reflexionado.

Heidegger, respecto a esta cita, sostiene que cuando Humboldt determina la esencia del habla como *enérgeia* la entiende en el sentido de la monadología de Leibniz, es decir, como *actividad del sujeto*, de un modo enteramente extraño al griego (M. Heidegger, “*De camino...*”, 185).² Lo que le interesa al filósofo subrayar con esto es que la investigación sobre el habla de Humboldt tiene una orientación antropológica, que corresponde a la metafísica de su tiempo. “El camino al habla de Humboldt se orienta hacia el hombre, lleva a través del habla hacia otra cosa: dar la fundamentación y representación del desarrollo espiritual de la especie humana” (185). Frente a esta interpretación,³ Di Cesare opina que puesto que Humboldt se sirve del término aristotélico de *enérgeia*, es oportuno interpretarlo desde el complejo conceptual del cual procede.⁴ Así, habría que tomar en cuenta que este término, así como el de *dínamis*, relacionado con él, proceden de la

² Las cursivas son mías.

³ La crítica de Di Césare a Heidegger se refiere a “la tendencia a interpretar el pensamiento humboldtiano a partir de esta fórmula, otorgándole un papel central y hasta cierto punto excluyente, perdiendo así de vista su valor en el contexto global de dicho pensamiento” (*Wilhelm von Humboldt...*, 90-91). Sin embargo, la autora no discute la crítica central de Heidegger a Humboldt: que su investigación sobre el lenguaje es antropocéntrica. Analizaremos dicha crítica más adelante.

⁴ Pueden hacerse, sin embargo, dos objeciones a esta interpretación. La primera es que los términos *ergon* y *enérgeia* no fueron empleados en la antigüedad clásica, como es de suponerse, únicamente por Aristóteles. Sería un trabajo interesante ver cómo aparecen en la retórica y en la sofística griegas, aunque esto rebasa los límites de esta investigación. La segunda objeción es que si tomamos en cuenta lo que Heidegger dice, y debemos entender por la *enérgeia*, como actividad de un sujeto (moderno), la interpretación desde Aristóteles deja fuera todo lo que implica hablar de un sujeto en este sentido. Esta interpretación heideggeriana se discutirá más adelante.

teoría aristotélica del movimiento. Aquí “la *enérgeia* posee un significado cinético: indica ante todo el proceso de realización por el que se pasa de la posibilidad a la realidad. Pero a diferencia de cualquier otro movimiento, la *enérgeia* más que el proceso, representa una fase del mismo, y en ese sentido ya es realidad, actualización de una posibilidad del ente que se despliega” (*Wilhelm von Humboldt...*, 91). La autora observa además que esta actualización es la que se da en un proceso siempre inacabado, pues la *enérgeia* se distingue de la *entelécheia* en que, aunque persiga un *telos*, no se agota en él, como sucede en la *entelécheia*. Que el proceso de actualización del pensar en la lengua sea continuo y nunca terminado se manifiesta también en la distinción entre *érgon* (la obra acabada) y *enérgeia* (el obrar). Nos recuerda Di Cesare que esta distinción aparece en Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, y que aquí Aristóteles distingue entre dos clases de actividad: la que tiene su fin en una obra externa, en la cual alcanza su cumplimiento, y la que tiene su fin en sí misma, de modo que, aunque dé lugar a obras externas, no se disuelve en ellas ni posee un término final. Sólo a la segunda clase de actividad le conviene el nombre de *enérgeia* (92). Por lo tanto, para Di Césare la definición humboldtiana de la lengua como *enérgeia* implica entenderla siempre como actividad, como actualización, y como momento de un proceso de generación sin término. Por eso leíamos en el epígrafe que la verdadera definición del lenguaje sólo puede ser genética. Y aquí hace falta explicar qué debemos entender por génesis del lenguaje.

La génesis lingüística

La noción de génesis apareció como antagónica a la noción de estructura, tanto en el discurso lingüístico —en el que se asociaba la noción de génesis con el aspecto diacrónico de la lengua y la de estructura con lo sincrónico— como en otros discursos de las ciencias humanas, como la psicología, la filosofía y la fenomenología. Estas dos nociones, sin embargo, en un importante debate interdisciplinario de la segunda mitad del siglo xx, se presentaron en una relación tan íntima que resultaba imposible postularlas como independientes. En las conclusiones de

aquel debate, Maurice de Gandillac⁵ estudió la problemática que surge de la relación entre génesis y estructura mediante un cuidadoso análisis etimológico de ambos términos. He aquí su planteamiento: contrariamente a lo que a veces se supone, génesis no es la transcripción del griego *genesis* de *genesthai* (devenir), sino del griego *gennesis* de *gennao* (engendrar). Como categorías de la física aristotélica no puede decirse que ninguno de los dos términos —*genesis* ni *gennesis*— se refiera a una producción *ex-nihilo*: *genesis* designa el mayor cambio posible al interior de una realidad estructural; y *gennesis*, el engendramiento biológico. Al contrario, en la interpretación cristiana de la Biblia, la palabra *gènesis* se remite a una creación propiamente dicha, a un surgimiento *ex-nihilo*, y este es el sentido que por lo general sugiere el término, no sin implicar también cierta desconfianza respecto del surgimiento puro, irracional, de la generación más o menos espontánea. Frente a tal desconfianza Gandillac encontraba, en la historia, un esfuerzo constantemente renovado de precaverse contra esa tendencia mágica, y ello por dos vías: bien pretendiendo reducir toda génesis a una acumulación de elementos ya dados, o bien acentuando la ley misma de la construcción. Este último término —el de construcción— nos lleva ya al término de *estructura*, que en un comienzo se refirió, en francés, sólo a la manera en que está construido un edificio. Por extensión, en el siglo XVIII podía designar el mundo considerado como un gran edificio. Un sentido derivado es la acción de construir: como la palabra estructura designó la cosa construida, puede designar también el esfuerzo de construcción. Hoy día, señalaba Gandillac, la palabra estructura es difícil de separar de un cierto número de “términos vecinos”, que han adquirido históricamente alguno de los sentidos que hoy se asignan a dicho término, y que él clasifica en tres grupos distribuidos en torno a tres grandes temas: la idea de *coherencia*, la de *figura* y la de *visión*. La primera, a la que se agrega la idea de equilibración, es señalada por las palabras griegas *sistasis* y *sistema*, que quieren decir constitución, conjunto organizado. La idea de *figura* se refiere a la conservación de una estructura a través de los cambios de extensión y de volumen, de materia, de color, lo cual implica la homogeneidad entre el macrocosmo y el microcosmo, como

⁵ Cfr. AA.VV. *Las nociones de estructura y génesis*, t. IV, 107 y ss.

en la imagen platónica. Las palabras que remiten a esta homogeneidad de figura son *morfo, forma, esquema, tipos*. La tercera idea, de *visión*, expresada como visión global en términos como *eidós* o *idea*, provenientes de la raíz indoeuropea que se encuentra en el sánscrito *veda*, en el griego *oida* y en el latín *video*, remite a un “saber” que es “visión”. Por ejemplo, cuando se dice que se querría “hacerse una idea” de tal o cual cosa, se sugiere que se querría tener de ella una representación visual. Estos tres temas se encuentran más o menos mezclados, con predominio de uno u otro, en el interior de toda consideración estructural. Después de este análisis, Gandillac señala que no existe ni estructuración pura, independiente de toda génesis, ni génesis pura, independiente de toda estructuración.

Esta manera de concebir la relación entre dichas nociones resulta adecuada para interpretar la noción de génesis en la teoría humboldtiana, en relación con la de estructura o, en su caso, con uno de sus “términos vecinos”: el de forma de la lengua. De hecho, el fragmento que estamos interpretando se sitúa en la sección del libro titulada “Forma de las lenguas” [*Form der Sprachen*]. La noción humboldtiana de génesis se parece a la aristotélica en el sentido de que no se trata de una génesis *ex-nihilo*, pues la génesis lingüística para él siempre se da a partir de una materia previa. Humboldt explica esto planteando que, cuando estudiamos el lenguaje, nos encontramos siempre situados en medio de la historia (*Sobre la diversidad...*, 66), y que por ello ninguna de las lenguas conocidas podría reclamar para sí el título de originaria. Y agrega que:

puesto que toda lengua recibe de las generaciones anteriores una materia de tiempos que no podemos vislumbrar, la actividad del espíritu que, según veíamos, genera desde sí la expresión de las ideas, está referida en todo momento al mismo tiempo a algo ya dado, de suerte que no es actividad puramente creativa, sino transformadora de lo ya existente (66).

Así, la actividad del espíritu que genera la lengua no es, a decir de Humboldt, sólo creativa, sino transformadora de la materia heredada, que es la forma de la lengua y a la vez es la tradición, tanto de las maneras de decir como de lo que se ha dicho en una lengua. Al respecto Humboldt escribe que:

Hay que distinguir entre lo que se dice en cada caso y la lengua, entendida ésta como la masa de lo producido por el hablar. [...] Una lengua, tomada en su conjunto, contiene todo cuanto ella misma ha puesto en sonidos. Pero del mismo modo que la materia del pensar y la inmensidad de sus posibles combinaciones son inagotables, tampoco es posible abarcar el conjunto de lo que puede ser designado y conectado en la lengua. De aquí que la lengua conste no sólo de los elementos ya formados, sino también, y muy principalmente, de métodos de proseguir el trabajo del espíritu, al cual la lengua le señala cauce y forma. Es cierto que los elementos ya formados constituyen una especie de masa inerte, pero ésta porta en sí el germen de una determinabilidad sin fin (85).

De tal manera que la materia se define como el conjunto de los elementos ya formados, y además como los métodos para proseguir el trabajo de formación, es decir, la materia implica la forma. Esta materia es la que heredan todos los hablantes de una lengua específica: “la materia heredada [escribe] no solo es la misma, sino que, siendo su origen también común, se encuentra en estrecha afinidad con la orientación y dirección del espíritu” (85). ¿A qué se refiere con orientación del espíritu? De acuerdo con Humboldt, cada lengua o idioma, en un momento histórico concreto, aparece como una manifestación de la fuerza del espíritu humano, y por lo tanto como una vía en la cual el individuo es forzado a permanecer, que se distingue de las otras vías representadas por los otros idiomas. La tarea que se ha propuesto Humboldt en su investigación es estudiar las distintas vías o diversos caminos [*Wege*], por los que avanza hacia la perfección la empresa de la generación del lenguaje por la humanidad. En otros términos, cómo lo ya dicho indica una vía, o una ruta posible del desarrollo del decir, pues aquí se hallan tanto la causa de la diversidad de la estructura de las lenguas como su influencia sobre la evolución del espíritu, es decir, la posibilidad de la historia humana, tal como él la entiende. Si regresamos al epígrafe podemos ver que Humboldt define el lenguaje como “el reiterado trabajo del espíritu de hacer posible que el sonido articulado se convierta en expresión del pensamiento”. El efecto de este trabajo, dice, es constante y homogéneo, y más adelante agrega que “ese elemento constante y homogéneo que subyace a este trabajo del espíritu, por el cual el sonido articulado es elevado a expresión de ideas, aprehendido de la forma más

cabal posible en su interna trabazón, y expuesto como sistema, eso es lo que constituye la forma de la lengua. Sin embargo, de inmediato nos advierte que esta definición de la forma de la lengua es una abstracción construida por la ciencia, pues de hecho ella [la forma] “es más bien el impulso, por entero individual, en virtud del cual una nación da vigencia en el lenguaje a ideas y sensaciones”, y agrega que “sólo porque nunca nos es dado percibir este impulso en su totalidad, nos vemos obligados a reunir la homogeneidad de sus efectos en un concepto general inerte, mas, en sí mismo, este impulso es uno y vivo” (66).⁶ Así, la orientación o la dirección del espíritu está determinada por la forma de la lengua, entendida no esencialmente, sino metafóricamente, como “impulso”, “dirección”, “cauce”, etc. De acuerdo con esto, la génesis, o la aparición de lo nuevo en una lengua, es, a la vez, siempre repetición, es el proceso repetido o reiniciado de trabajo del espíritu, con una dirección específica, sobre una materia acústica previamente formada, reelaborándola como expresión del pensamiento. Falta, sin embargo, investigar a qué se refiere Humboldt cuando habla de “trabajo del espíritu”, lo que nos acercará también a pensar en una nueva condición de lo humano.

La representación del lenguaje como “trabajo del espíritu”

De acuerdo con Heidegger,⁷ la representación humboldtiana del habla como “trabajo del espíritu” es la culminación de una contemplación del habla iniciada en la antigüedad griega, que representa el habla desde el hablar, bajo el aspecto de sonidos articulados, portadores de significación; y que determina el hablar como un género de la actividad humana. Para Humboldt en particular, este género de la actividad, entre otros, está referido a la actividad del espíritu. Al respecto dice Heidegger que “Humboldt representa el habla como una particular ‘labor del espíritu’, [y que] guiado por esa visión, sigue tras de aquello como lo cual se muestra el habla, es decir, lo que es. Esto, lo que algo es, se denomina

⁶ Esta definición de la forma de la lengua se discute más extensamente en el ensayo “El lenguaje y el mundo. La lectura gadameriana de la filosofía del lenguaje de Humboldt”.

⁷ Cfr. M. Heidegger, *De camino...*, 220-225.

esencia” (M. Heidegger, *De camino...*, 183). Con todo, advierte Heidegger, el espíritu vive, también en el sentido de Humboldt, en otras actividades y logros. En efecto, Humboldt escribe que el lenguaje es “la forma en que más principalmente se manifiesta la capacidad de la fuerza del espíritu humano” (*Sobre la diversidad...*, 30-31), y que dicha fuerza es también la causa de “todo lo que está vivo en la naturaleza, tanto espiritual como corporal” (30). Así, dice Heidegger, si el habla se considera solo como una de las actividades del espíritu, no se hace la experiencia del habla desde lo que le es propio —el hablar mismo— sino que se la remite a otra cosa, al espíritu. Esta otra cosa a la que se remite el habla, dice Heidegger, es demasiado significativa como para que nos esté permitido omitirla en una reflexión acerca del habla. Por lo cual se pregunta ¿qué actividad tiene en vista Humboldt cuando concibe el habla como labor del espíritu? Heidegger se sirve de dos fragmentos del texto de Humboldt para responder a esta pregunta. En el primero, Humboldt dice que el origen del lenguaje “está estrechamente entretreído en la actividad interna del espíritu” (M. Heidegger, *De camino...*, 223); Heidegger se pregunta entonces ¿qué es hablar en tanto que expresión del pensamiento, cuando lo pensamos a partir de su procedencia desde la actividad interna del espíritu? Para responder a esta pregunta recurre al segundo fragmento, en el que se lee: “el habla no es un mero medio de intercambio para la comprensión recíproca, sino un verdadero *mundo* que el *espíritu* debe poner entre sí y los *objetos* a través de la labor interna de su fuerza” (223). Heidegger observa que:

De acuerdo con el idealismo moderno, la labor del espíritu es poner (*setzen*). Dado que se concibe el espíritu como sujeto, y es representado así en el esquema sujeto-objeto, el “poner” (*tesis*) debe ser la síntesis entre el sujeto y sus objetos. Lo que está “puesto” así da una visión de los objetos en su totalidad. Lo que produce la fuerza del sujeto, lo que “pone” entre sí y los objetos merced a la labor, lo denomina Humboldt un “mundo” En semejante “visión del mundo” una humanidad particular alcanza su propia expresión (223-224).

Humboldt contempla el habla como mundo y visión del mundo, dice Heidegger, porque su camino al habla no está determinado desde el

habla como tal, sino “desde el intento de representar históricamente el todo del desarrollo histórico-espiritual del hombre en su totalidad a la vez que en su individualidad concreta” (223-224). Este camino al habla de Humboldt —concluye Heidegger— se orienta hacia el hombre, da la fundamentación y representación al desarrollo espiritual de la especie humana. Y, como leíamos antes, parte de una esencia empobrecida de lo humano, que interpreta la experiencia humana como una relación lingüística entre el “trabajo del espíritu”, propio del sujeto, y un objeto de conocimiento.

Difícilmente podríamos discutirle a Heidegger que la investigación humboldtiana sobre el lenguaje sea antropocéntrica. Lo que sí puede discutírsele es la interpretación del “trabajo del espíritu” como pura actividad de un sujeto de conocimiento. Si bien hay fragmentos del texto de Humboldt que permiten hacer esta interpretación, existen otros que permiten salir de ella. El siguiente es uno de los primeros:

La actividad subjetiva *forma*⁸ en el pensamiento un objeto. Pues ninguna clase de representación puede concebirse como mera contemplación receptiva de un objeto que existe previamente. La actividad de los sentidos ha de unirse con la acción interna del espíritu en una síntesis, y de esta unión se desprende la representación, la cual se opone entonces a la fuerza subjetiva como objeto, y retorna a ella bajo esta nueva percepción. Mas para ello es indispensable el lenguaje. Pues al abrirse paso en él el empeño espiritual a través de los labios, su producto retorna luego al propio oído. De este modo la representación se traduce en objetividad genuina, sin por eso desprenderse de la subjetividad. Sólo el lenguaje puede hacer esto. Y sin esta permanente conversión en objetividad que retorna al sujeto, callada pero siempre presupuesta ahí donde el lenguaje entra en acción, no sería posible formar conceptos ni por lo tanto pensar realmente (*Sobre la diversidad...*, 76-77).

Con base en lo anterior, tal como dice Heidegger, el lenguaje media sintéticamente entre la actividad subjetiva y el objeto, de manera que parece que Humboldt se ajusta al esquema kantiano y sólo difiere de Kant en la medida en que contempla dentro de este esquema al

⁸Las cursivas son mías. Aquí “forma” aparece como traducción de *bildet*.

lenguaje, con las ya discutidas consecuencias que esto trae consigo.⁹ Sin embargo, hay también fragmentos en los que Humboldt sostiene un punto de vista distinto, advirtiendo, además, el conflicto entre ambos. El siguiente es un ejemplo de lo anterior:

En la lengua se genera un acervo de palabras y un sistema de reglas que, con el paso de los milenios, hacen de ella un poder autónomo. En los capítulos anteriores se ha llamado la atención sobre el hecho de que la idea recogida en el lenguaje se vuelve un objeto para el alma y ejerce por ello una influencia externa sobre ella. Sin embargo, hemos estado considerando el objeto sobre todo como nacido del sujeto, y su efecto como procedente de aquello sobre lo que revierte. Ahora se impone la consideración opuesta, esto es, la de que el lenguaje es realmente *un objeto extraño* [*fremd*], y que su efecto procede de hecho de algo distinto de aquello sobre lo que se ejerce. Pues el lenguaje tiene que pertenecer por fuerza a dos, y es en verdad propiedad del conjunto de la especie humana [...] el lenguaje llega a darse a sí mismo una existencia peculiar, que por cierto alcanza vigencia sólo en cada acto de pensar, pero que en su totalidad es independiente de este. Las dos perspectivas mostradas aquí como opuestas, la de que el lenguaje es *extraño* [*fremd*] al alma y no obstante perteneciente a ella, a un tiempo independiente y dependiente de ella, vienen a unirse realmente en él, y son lo que constituye la peculiaridad de su esencia (*Sobre la diversidad...*, 86).

Hay entonces una doble perspectiva desde la cual se considera el lenguaje como “trabajo del espíritu”. La primera corresponde a la interpretación heideggeriana que considera este trabajo como el de un sujeto que “pone” el lenguaje entre sí y los objetos. Pero la segunda, como

⁹La más importante de ellas es la que Cristina Lafont llama la “destrascendentalización de la razón”, que se explica así: si el lenguaje media entre el sujeto y el objeto, si constituye tanto el pensamiento como el mundo humano, y siempre se manifiesta en lenguas específicas, esto quiere decir que sólo considerado en su dimensión más general puede decirse que el lenguaje es condición trascendental de la formación de conceptos y de la constitución de objetos, pero que cuando se considera en su realización histórica concreta, en una diversidad de lenguas, resulta que la constitución del pensamiento y del mundo depende de cada lengua singular. Humboldt lo dice claramente: “Mas el pensar no depende solo del lenguaje en general, sino que hasta cierto punto depende también de cada lengua determinada y singular” (*La razón como lenguaje*, 120-121).

puede leerse aquí, considera al lenguaje como algo extraño o extranjero y como fuerza autónoma, es decir, como ajena al sujeto que habla. Así, el trabajo del espíritu resulta no ser ya el trabajo de un sujeto, sino que más bien se describe como la fuerza histórica, social y política de la propia lengua (que a la vez es extraña o extranjera), que precede al sujeto y que le permite entenderse como tal. Humboldt, como decíamos, se da cuenta de que las dos perspectivas son opuestas, e incluso observa que esta oposición constituye la esencia del lenguaje. Para resolver el conflicto, más adelante anota que la solución está en la unidad de la naturaleza humana, pues dice que esta fuerza del lenguaje, es decir, “lo que en él me constriñe y determina ha entrado en él desde una naturaleza humana íntimamente ligada a mí, de modo que lo extraño en él solo es tal para mi naturaleza individual momentánea, no en cambio para mi naturaleza originaria” (*Sobre la diversidad...*, 87). Pero, ¿realmente se resuelve con esto el conflicto? ¿No se introduce otro conflicto, entre una “naturaleza originaria” y otra naturaleza, que es efímera? ¿No se da, con todo esto, entrada a la aporía?

El conflicto entre génesis y estructura

Derrida nos recuerda que leer un texto a partir de determinados conceptos siempre comporta un acto de violencia. Sobre todo cuando se trata de un par de conceptos, como “estructura y génesis”, que una larga tradición problemática ha fijado o sobrecargado de reminiscencias y que, además, aparecen en la figura clásica de un antagonismo. Analizando específicamente los textos de Husserl, Derrida anota que si se le hubiese formulado a este filósofo la pregunta “¿estructura o génesis?”, con seguridad se habría mostrado muy asombrado de verse convocado a semejante debate. Habría respondido, quizá, que dependía de lo que se quisiera decir, que hay datos que deben ser descritos en términos de estructura, otros en términos de génesis; que hay capas de significaciones que aparecen como sistemas, complejos, configuraciones estáticas al interior de las cuales son posibles el movimiento y la génesis; y que hay otras capas que se dan según el modo de la creación y del movimiento, del origen inaugural, del devenir o de la tradición, lo cual exige que se

hable acerca de ellas con el lenguaje de la génesis.¹⁰ Es probable que Humboldt, ante la misma cuestión, hubiera respondido algo similar, con lo cual, podría pensarse, se resolvería este asunto. Sin embargo, también es posible que se sintiera tentado a elegir uno de los dos términos: el de génesis. Más allá de lo que él quisiera decir, lo cierto es que si lo leemos a partir de estos dos conceptos, observamos que hay entre ellos una tensionalidad que, pese a sus intentos, nunca logra resolverse. El conflicto, en el cual no ha reparado ninguno de los intérpretes de Humboldt, aparece desde el momento en que él mismo se sirve de ellos para explicar la totalidad del lenguaje humano, y también, al mismo tiempo, desde que privilegia siempre uno de ellos, el de génesis, sin lograr, sin embargo, prescindir del otro, el de estructura o forma de las lenguas, como hemos visto. Esto puede observarse a partir de un análisis de los fragmentos de Humboldt ya citados. Habrá que anotarlos una vez más. El primero dice:

El lenguaje, considerado en su verdadera esencia [*Wesen*], es algo efímero siempre y en cada momento. Incluso su retención en la escritura no pasa de ser una conservación incompleta, momificada, necesitada de que en la lectura vuelva a hacerse sensible su dicción viva. El lenguaje mismo no es una obra acabada [*Werke*] (*érgon*) sino una actividad (*enéргеia*). Por eso su verdadera definición no puede ser sino genética [*genetische*]. Pues él es siempre el reiterado trabajo del espíritu de hacer posible que el sonido articulado se convierta en expresión del pensamiento (Humboldt, W., *Sobre la diversidad...*, 65).

Quizá en ningún otro fragmento de los escritos de Humboldt aparece el privilegio de la noción de génesis tan claramente como aquí: el lenguaje es siempre efímero, vivo, es pura actividad (*enéргеia*), es el reiterado trabajo del espíritu y debe definirse, en suma, como génesis. En otras palabras, hay que advertir que todos estos términos: el habla, lo efímero, lo vivo, la actividad, el trabajo y también el espíritu mismo, se relacionan con uno de los dos conceptos del binomio: el de génesis. Por otro lado, hay otra serie de términos que se relacionan con el segundo

¹⁰ Cfr. Jacques Derrida, “‘Génesis y estructura’ y la fenomenología”, en *La escritura y la diferencia*, 125-126.

concepto, el de estructura. Ellos son, en este fragmento, pero también a lo largo de la obra de Humboldt, la escritura, lo que se retiene, lo que se conserva, lo no vivo, lo fijo, lo estático. ¿A qué parte del binomio pertenece el lenguaje? En específico, Humboldt plantea que el lenguaje sólo puede definirse en términos de génesis. Sin embargo, se le aparece un problema. Hay, en efecto, aspectos del lenguaje que exigen ser descritos en términos de estructura. Tal es el caso de la escritura. ¿Cómo explicar lo que siempre es movimiento, devenir, producción de sentido, cuando sabemos que esto puede ser *fijado* en la escritura? Sólo porque la escritura puede ser leída, dice Humboldt, (y de preferencia en voz alta, pues se busca que se haga sensible la dicción viva del lenguaje) puede retornar en ella el lenguaje a su verdadera esencia. La verdadera esencia del lenguaje aparece sólo en su actualización histórica, en el habla. Hay aquí, como decíamos, una tensionalidad entre el habla, que representa la *enérgeia* del lenguaje, y la escritura, relacionada con la estructura. Tensionalidad que nos muestra que una vez que se recurre a un binomio conceptual para describir cualquier fenómeno, basta nombrar uno de sus términos para que aparezca, irremediablemente, el otro. Génesis y estructura, vida y muerte de la lengua, son los términos en los que aquí se escenifica el conflicto. Consideremos todavía otro de los fragmentos ya citados:

Hay que distinguir entre lo que se dice en cada caso y la lengua, entendida ésta como la masa de lo producido por el hablar. [...] Una lengua, tomada en su conjunto, contiene todo cuanto ella misma ha puesto en sonidos. Pero del mismo modo que la materia del pensar y la inmensidad de sus posibles combinaciones son inagotables, tampoco es posible abarcar el conjunto de lo que puede ser designado y conectado en la lengua. De aquí que la lengua conste no sólo de los elementos ya formados, sino también, y muy principalmente, de métodos de proseguir el trabajo del espíritu, al cual la lengua le señala cauce y forma. Es cierto que los elementos ya formados constituyen una especie de masa inerte, pero ésta porta en sí el germen de una determinabilidad sin fin (Humboldt, W., *Sobre la diversidad...*, 85).

Nuevamente vemos como aparece aquí el privilegio del concepto de génesis frente al de estructura. En este caso, de la inmensidad de las

posibilidades del decir y del pensar (génesis), frente a la lengua, lo ya dicho, producido, formado, a la vez que sus métodos de formación (estructura). El privilegio aparece al final de la cita, cuando se dice que los elementos ya formados de la lengua, “una especie de masa inerte”, portan en sí el germen de una determinabilidad sin fin. Cabe preguntarse por qué le interesa tanto a Humboldt defender las posibilidades genéticas de la lengua frente a su estructura. Podríamos pensar que al filósofo y al lingüista, atento a la historicidad y al devenir del sentido, le interesa explicar cómo es posible este devenir, cómo es posible el surgimiento de lo nuevo en la lengua, y estaríamos en lo cierto. Pero más importante que eso es darse cuenta de que la pregunta por la génesis del lenguaje es la pregunta por su fundamento. Y si, como se sabe, a Humboldt no le interesa la pregunta por la génesis del lenguaje, entendida ésta como el surgimiento histórico de las lenguas (por ejemplo, a la manera de Rousseau, aunque en este autor se presente como mera hipótesis), sí le interesa, como hemos visto, la génesis como el fundamento del lenguaje.

En este caso la relación entre ambos términos es más compleja. Es necesario observar aquí que los dos términos del binomio se confunden. La estructura, lo ya formado, contiene en sí la semilla, el germen, de la génesis. La génesis, por otro lado, está determinada por la estructura: la lengua le indica al trabajo del espíritu su cauce y su forma. De tal manera que, como decía Gandillac, no puede haber génesis pura, independiente de toda estructuración, ni tampoco pura estructura, independiente de toda génesis. ¿Por qué esta relación es ambigua? Porque como ya lo hemos establecido, Humboldt intenta definir la esencia del lenguaje como genética y, sin embargo, no puede evitar que se le aparezca la estructura como un obstáculo para sostener esta tesis. En otras palabras, para que haya génesis es necesario que haya también algo que no lo sea y que sirva para definir lo genético. Este algo es la noción de estructura, que se opone a la de génesis. La noción de estructura, sin embargo, no es exterior al lenguaje, sino que le pertenece y, puesto que es necesaria para definir el primer término, como opuesta a él, tiene el mismo estatus teórico que éste. Una vez planteado el binomio de esta manera, y pese a los intentos de privilegiar una de sus partes, es imposible decidir a cuál de ellas corresponde lo que es esencial al lenguaje. El ejercicio de análisis podría ser mucho más largo, pues la aporía atraviesa toda la

obra humboldtiana. Es una aporía que, como nos ha enseñado Derrida, subyace a toda teoría que se funda en binomios conceptuales como naturaleza / cultura; habla / escritura, estructura / génesis... a toda metafísica. ¿Hay alguna manera de salir de este pensamiento aporético? ¿Se incurrirá en él cada vez que el lenguaje tiene que hablar sobre sí mismo? Por el momento, dejaremos abiertas estas interrogantes, aunque habría que advertir que si bien toda la teoría del lenguaje de Humboldt descansa sobre una aporía, ésta resulta sumamente productiva. Le permitió, como hemos podido esbozar, desarrollar una filosofía de la palabra que considerara el lenguaje tanto en su dimensión universal como en la singularidad de las lenguas; le permitió preguntarse cómo es posible la producción de sentido en el lenguaje, cuál es la relación entre el lenguaje y el pensamiento humano, entre el lenguaje y la historia, entre el lenguaje y las tradiciones. Le permitió también pensar en el concepto de actividad como trabajo, en la definición de lo humano a partir de este concepto, por hacer de la lengua una actividad humana, social, que constituye las relaciones con los otros y que posibilita que el individuo se llame a sí mismo “yo”; y también por hacer del hombre un trabajador del espíritu. Asimismo, le permitió referirse a la estructura de la lengua como algo que no está en el sujeto ni es puesto por él o por su conciencia, sino que está en la lengua misma como fuerza.

En realidad, no se trata de un modo *radicalmente* distinto de concebir la palabra, y por lo tanto, al hombre; se trata, más bien, de un modo de concebir la palabra que ha heredado de la lengua misma los conceptos que lo hacen posible. Conceptos que, como decía Adorno, han sido concretados históricamente en la lengua. Sin embargo, sí se trata de una serie de problemas que aparecen singularizados por las condiciones de su enunciación. Humboldt sabía algo de esto:

Si se piensa cómo en cada pueblo [*Volke*] cada generación experimenta la influencia conformadora de todo lo que su lengua ha ido tomando de la experiencia a lo largo de todos los siglos anteriores; si se advierte que sólo la fuerza propia de cada generación entra en contacto con todo eso, y ni siquiera de una manera pura, puesto que la generación siguiente sigue viviendo mezclada con la que le precede; si se tiene todo esto en cuenta, se vuelve claro hasta qué punto es en realidad exigua la fuerza

[*Kraft*] del individuo frente al poder [*Macht*] de la lengua (Humboldt, W., *Sobre la diversidad...*, 88).

Aquí se presentan las cosas de tal manera que parece que el poder de la lengua, que desde innumerables generaciones ha ido conformando una visión del mundo, es tan grande que el individuo histórico específico poco puede hacer para transformar dicha visión. Es significativo que se usen dos términos diferentes para designar las dos fuerzas opuestas. La distinción indica que el poder de la lengua siempre determina la acción individual. Inmediatamente Humboldt añade:

Sólo la incomparable plasticidad de ésta [la lengua], la posibilidad de que, sin daño para el mutuo entendimiento, puedan sus formas tomarse de maneras tan diversas, así como el poder de todo lo que es vivo y espiritual ejerce sobre la tradición inerte, logran restablecer de algún modo el equilibrio (88).

Es decir que la lengua misma lleva en sí la posibilidad de las nuevas formas del decir, de las nuevas problematizaciones. Pero esta es una posibilidad limitada. El equilibrio, dice Humboldt, sólo se restablece “de algún modo”.

REFERENCIAS

- AA. VV., *Las nociones de estructura y génesis*, t. IV, Buenos Aires, Nueva visión, 1975.
- DERRIDA, Jaques, “‘Génesis y estructura’ y la fenomenología”, en *La escritura y la diferencia*, trad. Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989.
- DI CESARE, Donatella, *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas*, Madrid, Anthropos, 1999.
- HEIDEGGER, Martin, *De camino al habla*, Barcelona, Grafos, 1979.
- HUMBOLDT, Wilhelm von, *Werke in Fünf Bänden*, [Flitner, Andreas, und Klaus Giel, ed.], Berlin, Rütten & Loening, 1963.
- HUMBOLDT, Wilhelm von, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, trad. y pról. de Ana Agud, Barcelona, Anthropos, 1990.

- HUMBOLDT, Wilhelm von, *Escritos sobre el lenguaje*, ed. y trad. de Andrés Sánchez Pascual, pról. José María Valverde, Barcelona, Península, 1991.
- HUMBOLDT, Wilhelm von, *Los límites de la acción del estado*, estudio preliminar, traducción y notas de J. Abellán, Madrid, Tecnos, 1988.
- HUMBOLDT, Wilhelm von, “Ensayo sobre las lenguas del nuevo continente”, en *Lecturas de lingüística*, trad. J. Gárate, ed. Alonso Cortés, A., Madrid, Cátedra, 1989.
- HUMBOLDT, Wilhelm von, “Carta a Abel Remusat sobre las formas gramaticales”, en *Lecturas de lingüística*, trad. A. Miranda Poza, ed. Alonso Cortés, A., Madrid, Cátedra, 1989.
- HUMBOLDT, Wilhelm von, *Escritos de filosofía de la historia*, estudio preliminar, traducción y notas de J. Navarro Pérez, Madrid, Tecnos, 1997.
- HUMBOLDT, Wilhelm von, *Escritos políticos*, trad. W. Rocés, introducción de S. Kaehler, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- LAFONT, Cristina, *La razón como lenguaje*, Madrid, Visor, 1993.