

SONIDOS QUE COLONIZAN TRASMUNDOS: IDENTIDAD Y ALTERIDAD EN LAS TEORÍAS ACERCA DEL ORIGEN DEL LENGUAJE DE FICHTE Y HERDER

Jaime Llorente Cardo
IES Campo de Calatrava (Ciudad Real)
jakobweinendes@gmail.com

RESUMEN

El propósito principal del presente trabajo es poner de relieve las implicaciones relativas a la relación entre las categorías de identidad (o mismidad) y alteridad subyacentes a las teorías acerca del origen y naturaleza del fenómeno lingüístico elaboradas por Fichte y Herder. Ambas propuestas parten del supuesto común del carácter natural y no sobrehumano de la facultad lingüística, pero difieren en cuestiones tales como la de la arbitrariedad de los signos con respecto a los objetos por ellos designados o la preeminencia de la lengua auditiva. Tratamos de mostrar que, finalmente, ambas formulaciones convergen al concebir el lenguaje como un instrumento al servicio de la identidad subjetiva, y en absoluto como medio de apertura a una auténtica y genuina relación de alteridad.

PALABRAS CLAVE: Fichte, Herder, mismidad, arbitrariedad del signo, lenguaje natural, alteridad.

ABSTRACT

«On sounds that colonize hidden worlds. Identity and alterity in Fichte and Herder's theories concerning the origin of language». The main aim of the present work is to highlight the implications concerning the relation between the categories of identity (or selfhood) and alterity that underlie those theories concerning origin and nature of linguistic phenomenon proposed by J.G. Fichte and J.G. Herder. Both proposals part from the common assumption of the natural and not superhuman character of linguistic faculty, but they differ in questions such as the arbitrariness of signs with regard to the objects described by them or the primacy of aural language. We try to show that finally both forms are in accord when they conceive language as a tool at the service of the subjective identity and in no way as a means of opening to an authentic and genuine relation of alterity.

KEYWORDS: Fichte, Herder, selfhood, arbitrariness of the sign, natural language, alterity.



1. EL LENGUAJE COMO «LEY NATURAL DE UNA MÁQUINA SENSIBLE»

En velada alusión a una tácita filosofía acerca del fenómeno lingüístico en general, Nietzsche escribe en el capítulo de *Así habló Zaratustra* titulado «El convaleciente»:

Qué agradable es que existan palabras y sonidos: ¿palabras y sonidos no son acaso arcos iris y puentes ilusorios tendidos entre lo eternamente separado? A cada alma le pertenece un mundo distinto; para cada alma es toda otra alma un trasmundo. Entre las cosas más semejantes es precisamente donde la ilusión miente del modo más hermoso; pues el abismo más pequeño es el más difícil de salvar. Para mí ¿cómo podría haber un fuera-de-mí? ¡No existe ningún fuera! Mas esto lo olvidamos tan pronto como vibran los sonidos; ¡qué agradable es olvidar esto! ¿No se les han regalado acaso a las cosas nombres y sonidos para que el hombre se reconforte en las cosas? Una hermosa necedad es el hablar: al hablar el hombre baila sobre todas las cosas. ¡Qué agradables son todo hablar y todas las mentiras de los sonidos! Con sonidos baila nuestro amor sobre multicolores arcos iris¹.

Nietzsche concibe aquí el fenómeno lingüístico-comunicativo en términos de falaz subterfugio destinado a suspender el necesario encapsulamiento de cada conciencia individual en la esfera de su propia mismidad; tenues vínculos tramados entre la identidad propia de cada autoconciencia particular y la presupuesta identidad —igualmente clausurada y replegada sobre sí— atribuida al resto de los yoes individuales.

La identidad singular del otro es, contemplada desde la propia, ciertamente un trasmundo ignoto, incognoscible e inexperimentable en cuanto tal. La ilusoria semejanza derivada de la pertenencia a la misma especie no logra jamás enmascarar totalmente la originaria alteridad que subyace a la urdimbre tramada por la relación intersubjetiva: una otredad primigenia que constituye un tan insondable como insalvable abismo onto-epistemológico. Pero he aquí que el fenómeno del lenguaje articulado y significativo (y aun del simple sonido privado de contenido semántico propio) viene a cancelar esa clausura inicial de la conciencia en la esfera de su propia interioridad, propiciando así la suspensión del confinamiento del yo en la prisión de la identidad, favoreciendo su apertura al gozo representado por el estado de franquía con respecto a la exterioridad en general. Una apertura que, al decir nietzscheano, se da acompañada de un sentimiento de regocijo y complacencia derivado del acto de preterir intencionadamente los férreos límites estatuidos por la individualidad y la interioridad subjetiva. Soslayar y olvidar la inevitable presencia de los muros de la cárcel de la propia mismidad genera agrado, hace surgir el placer de la alteridad, del «regocijo en las cosas» trascendentes al sí-mismo: lo otro del mundo y los otros

¹ F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, trad. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1988, p. 299.

sujetos que lo pueblan. El mendaz acto de nombrar, de sumergir la totalidad del mundo externo merced al bautismo universal propiciado por el ejercicio del lenguaje se muestra, de este modo, como *conditio possibilitatis* de que el sujeto replegado sobre sí se recree a sí mismo a través de la referencia a lo otro de sí, en virtud de la alciónica alacridad vinculada al hecho de hallarse en disposición de «bailar sobre todas las cosas» situadas allende su propia actividad subjetiva.

Conforme al dictamen de Zaratustra, tal júbilo no nace sino del hecho de encarar alegremente la alteridad mediante el vehículo de la expresión oral o lingüística, de dejar atrás el confinamiento del Yo en el cerco de la pura subjetividad idéntica a sí misma para verterse sin turbación sobre un mundo externo desprovisto, según parece deducirse, de todo vestigio ligado a lo hostil y lo inquietante. Aquí la exposición a la alteridad no produce, pues, desazón, zozobra o desasosiego alguno, sino que aparece, más bien, inversamente, como fuente originaria de todo afecto positivo, revelándose, pues, como la genuina tabla de salvación merced a la cual la subjetividad logra redimirse de sí misma.

Esta tensión nacida de la polaridad entre lo mismo y lo otro, entre identidad y alteridad, es también, a nuestro juicio, aquélla que alienta tras las teorías relativas al origen del lenguaje propuestas por Herder y Fichte, aunque tal aspecto haya sido escasamente atendido de ordinario por parte de sus respectivos intérpretes. De este modo, el primero de ellos da cuenta de sus tesis relativas a la cuestión de la fuente y procedencia última de la facultad lingüística en su célebre *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772), mientras que el segundo hace lo propio en un ensayo publicado en 1795, un año más tarde que la primera «doctrina de la ciencia» (la no menos conocida *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*), y que lleva por título *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache*. Ambas obras constituyen sendos hitos que jalonan y vienen a engrosar el nutrido itinerario de tentativas en torno a la reflexión acerca de la raíz, esencia y fundamentos propios de la capacidad lingüística en el marco histórico del siglo XVIII; un periplo teórico inaugurado por Condillac y que incluye las aportaciones al respecto provenientes de pensadores tan dispares como Maupertuis, Süssmilch, Rousseau² o, sobre todo, Johann Georg Hamann, quien influirá de modo apreciable —tanto en sentido positivo como negativo— sobre la perspectiva asumida al respecto por Herder³. El ensayo de Fichte

² Acerca de la confrontación entre las respectivas teorías del lenguaje propuestas por Herder y Rousseau, puede consultarse N. SMILIG VIDAL, «Sobre el origen del lenguaje: Rousseau frente a Herder», en J. LÓPEZ HERNÁNDEZ y A. CAMPILLO MESEGUER (dirs.), *El legado de Rousseau 1712-2012*, Universidad de Murcia, Murcia, 2013, pp. 333-346.

³ En este sentido, en referencia a la disputa acaecida a propósito de la «invención» del lenguaje simbólico entre Rousseau (quien lo considera un producto de la actividad noética del propio hombre) y pensadores «teológicos» como Süssmilch (quienes ven en el lenguaje una donación divina concedida al espíritu humano), Isaiah Berlin escribe: «La figura máxima de esta controversia fue Herder, quien atacó a Süssmilch con armas tomadas del propio Hamann, La noción de un lenguaje completo, que surge con todas sus armas —estructura gramatical incluida— antes de que la razón humana se hubiera desarrollado hasta alcanzar un grado relevante de sofisticación, le parece una quimera. Todas las facultades crecen; están en una situación de interrelación (Hamann decía *mutua-*





constituye probablemente la última tentativa de resolución del problema relativo a la naturaleza y sentido último del fenómeno lingüístico en el contexto del siglo de las luces, mientras que, por su parte, la propuesta herderiana se muestra como genuino eje de articulación entre las divergentes posiciones asumidas por los participantes en esta contienda teórica durante la segunda mitad del mencionado período.

Tanto Herder como Fichte coinciden al señalar que el fenómeno lingüístico, lejos de obedecer a origen divino alguno, hunde sus más profundas raíces en la propia racionalidad humana y, por tanto, en la esencia misma del hombre. En este sentido, el confeso propósito fichteano se orienta no hacia el hecho de «contentarse con mostrar que algo como una lengua *podía* ser inventado [*erfunden*] y cómo», sino más bien a enfatizar que «debe deducirse la necesidad de tal invención a partir de la naturaleza de la razón humana; debe mostrarse que el lenguaje *debía necesariamente* ser inventado y cómo [...], debemos, por tanto, deducir el uso mismo de signos arbitrarios [*willkürlichen Zeichen*] de disposiciones esenciales de la naturaleza humana»⁴. De hecho, el lenguaje no es otra cosa, conforme a la definición fichteano del mismo, sino «la expresión de nuestros pensamientos mediante signos arbitrarios [...]. Aquello a lo que debe llamarse *lenguaje* no apunta absolutamente a nada más que a la designación del pensamiento [*Bezeichnung des Gedankes*], y el lenguaje no tiene en general ningún otro fin fuera de esta designación»⁵. En este aspecto, las teorías del lenguaje sostenidas por Fichte y Herder van de consuno. En efecto, también desde el prisma de observación adoptado por el pensador de Mohrungen el término clave a la hora de incardinar con corrección las coordenadas en las cuales ha de inscribirse la cuestión del origen del lenguaje no es otro que el de «naturaleza». Herder postula, de hecho, que el origen inmediatamente natural del lenguaje «*no sólo no es sobrehumano, sino evidentemente animal: la ley natural de una máquina sensible*»⁶.

La lengua primigenia —como, de hecho, toda lengua *tout court*— debe ser contemplada ante todo como un fenómeno natural de carácter expresivo. En este contexto, además, el término «expresión» ha de ser considerado en su sentido etimológico más profundo y literal, a saber: en tanto que inclinación originaria a la exteriorización y como pulsión tendente al acto de verterse hacia lo otro de sí ínsita en el seno de una conciencia originalmente puesta como elemento determinado por y en su propia identidad particular. En palmaria alusión al carácter «natural» de este

mente celosas). El lenguaje es una de las expresiones de este crecimiento simultáneo, orgánico y de la interpenetración mutua de las facultades humanas. No fue inventado ni tampoco revelado, como si se tratara de un instrumento, totalmente formado, que un buen día cayó en el regazo de un hombre admirado y jubiloso, al modo de delicioso don preciado e imprevisto. El lenguaje, como todas las cosas, se desarrolló *pari passu* a las fuerzas —*Kräfte*— humanas cognitivas, emocionales y otras, con el transcurso del tiempo» (I. BERLIN, *El Mago del Norte. J.G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*, trad. J.B. Díaz-Urmeneta Muñoz, Tecnos, Madrid, 1997, p. 149).

⁴ *Fichtes Werke Band 8* (hrsg. von I.H. Fichte), Walter de Gruyter & Co., Berlín, 1971, pp. 301-302. En lo sucesivo FW.

⁵ FW, p. 302.

⁶ J.G. HERDER, «Ensayo sobre el origen del lenguaje», en *Obra selecta*, trad. P. Ribas, Alfaguara, Madrid, 1982, p. 142. En lo sucesivo OS.

impulso orientado al intento de quebrar la identidad propia de la autoconciencia (ya advertido, como indicamos, por Nietzsche), Herder escribe:

Incluso considerado como animal, el hombre posee lenguaje. Todas las sensaciones intensas de su cuerpo, y las más intensas entre las intensas, las dolorosas; todas las pasiones fuertes de su alma, se manifiestan de forma inmediata en gritos, en voces, en sonidos salvajes, inarticulados. [...] ¡La naturaleza no nos ha creado como rocas aisladas, como mónadas egoístas! Incluso las más finas cuerdas del sentir animal [...] dirigen todo su sonido a la propia exteriorización ante otros seres, independientemente de la conciencia de simpatías ajenas. La cuerda tocada cumple su deber natural, ¡suena! Llama en busca de un eco que comparta sus sentimientos, aunque no lo haya, aunque no espere que alguien le responda⁷.

Un fenómeno, el del lenguaje, que resulta preceptivo, pues, contemplar, al decir de Herder, en términos de resultado de una auténtica «ley natural»; ley análoga a aquel tácito precepto glosado por Zaratustra que conmina al sujeto a trazar «multicolores arcos iris» tendidos entre las cosas con el fin de que éstas admitan devenir «espacio de baile» para él. Esa «llamada en busca de un eco» externo a la que Herder alude coincide, pues, con la exhortación nietzscheana a «tender puentes ilusorios entre lo eternamente separado» y, por tanto, con el «olvido» de la negación de la existencia de un afuera (de un ámbito de alteridad trascendente a la propia mismidad subjetiva) que obra el prodigio de hallarse en disposición de colonizar ese trasmundo que es esencialmente la subjetividad del otro, el «alma» ajena.

Resulta sorprendente comprobar hasta qué punto la justificación herderiana del hecho lingüístico en tanto que producto de una legislación natural entronca con la intuición nietzscheana acerca del fenómeno del lenguaje como mecanismo de suspensión de la identidad subjetiva y la apertura a la alteridad del trasmundo inmanente representado por la subjetividad ajena. También desde la perspectiva asumida por Herder, la «ley natural» que propicia la expresión de las propias afecciones hacia un afuera en general supone una auténtica «bendición»; una bendición análoga al «agradable olvido» de la clausura identitaria que posibilita el que el hombre «se reconforte» en las cosas y en los otros: la bendición y el agrado provocados por la «hermosa necedad» del hablar y por las «mentiras de los sonidos» que ella ocasiona⁸. El circuito intersubjetivo instituido entre seres de la misma especie que perfila y trama la urdimbre de los sonidos es, asimismo, caracterizado por Herder en términos

⁷ OS, p. 133.

⁸ Así, en referencia al fenómeno lingüístico considerado en cuanto «ley de la naturaleza», Herder escribe: «Tomémoslo ahora, globalmente, como una ley de la naturaleza: ahí tenemos un ser sensible, incapaz de encerrar en sí ninguna de sus sensaciones vivas, que al primer momento de sorpresa se ve obligado, incluso sin quererlo ni pretenderlo, a exteriorizarlas en voz alta. Fue, por así decirlo, una última impresión maternal de la mano creadora de la naturaleza la que dio a todos los seres del mundo esta ley: “No sientas para ti solo, sino que tu sentimiento suene”. Y como esta última impresión creadora fue peculiar a todos los de una misma especie, la ley resultó bendición: «Sea tu sensación peculiar de tu especie y que la perciban todos compartiéndola como uno solo» (*ibid.*, p. 134).



de «acentos capaces, como a través de una cadena invisible, de transmitir señales a un corazón alejado y de hacer sentir los sentimientos de esa criatura no vista. Tales suspiros y tonos constituyen el lenguaje. Existe, pues, un lenguaje sensitivo que constituye una ley natural inmediata»⁹. Esto equivale, de forma sumamente legítima, a postular que mediante la palabra el sujeto confinado en la jaula de su sí-mismo particular deviene capaz de «tender puentes y arcos iris» (valdría decir «cadenas invisibles») entre esa constriñente identidad suya y la alteridad «transmundana» localizada en una autoconciencia distinta a la propia.

2. PUNTOS DE DIVERGENCIA: LA ARBITRARIEDAD DE LOS SIGNOS Y LA PRIMACÍA DE LO AUDITIVO

No obstante, las tesis de Herder y Fichte, tras este esencial acuerdo inicial, comienzan a divergir a propósito de la cuestión relativa al carácter arbitrario asignado por Fichte a los signos lingüísticos, los cuales son vinculados por Herder a los sonidos propios de cada objeto natural de una forma mucho más próxima y estrecha que aquélla que Fichte estaría dispuesto a aceptar. Así, mientras que desde la perspectiva fichteana la relación de semejanza virtualmente susceptible de ser postulada entre un determinado objeto y la palabra que de ordinario se encarga de designarlo resulta irrelevante e inexistente (en ello radica la postulada arbitrariedad del signo), Herder se deja seducir en mayor medida por la intuición conforme a la cual la ulterior estructuración del lenguaje, su encorsetamiento merced al uso de reglas gramaticales que lo hacen adquirir un mayor volumen de complejidad, remite en todo momento a un origen «natural» radicado en el canto originario, en el modo en el que la totalidad de la naturaleza resuena musicalmente ante la facultad auditiva propia del hombre: «Que de los sonidos, convertidos en señales por el entendimiento, surgieran las palabras es muy comprensible»¹⁰. El vínculo entre lo sónico-auditivo y el elemento que ello trata de denotar, esto es, el nexo entre palabra y objeto, lejos de resultar arbitrario presupone, al decir de Herder, el hecho de que nosotros «somos un sensorio común, pero afectado por lados diferentes»¹¹, es decir, que la totalidad de los datos sensoriales transmitidos por los diferentes sentidos es sintetizada por nuestra facultad de arracimar tal dispersión de afecciones formando un solo y único dato sensorial esencial en cuyo seno todas las afecciones convergen y se fusionan en una sola. Es esa afección sintetizada la que se erige en el núcleo sensitivo original cuyo correlato objetivo cristaliza precisamente en forma de palabra significativa.

Es, pues, este postulado del «sensorio común» (*denkendes sensorium commune*) el que Herder opone a los defensores del carácter arbitrario de la designación

⁹ *Ibid.*, p. 134.

¹⁰ *Ibid.*, p. 173.

¹¹ *Ibid.*, p. 174.



nominal y lingüística (habría que incluir entre ellos al propio Fichte), los cuales son identificados por él de forma llamativa con aquellos pensadores partidarios del origen divino del lenguaje; un rasgo, como hemos indicado, totalmente ajeno al pensamiento fichteano. En efecto, desde el punto de vista adoptado por Herder, «un lenguaje ideado por pura arbitrariedad es sencillamente contrario a cualquier analogía con las facultades todas del alma», puesto que «inventar, partiendo del cerebro, una lengua de modo arbitrario y sin motivo que justifique la elección [es decir, sin anclaje “natural” de la palabra en los atributos “objetivos” constitutivamente pertenecientes a la cosa así nombrada] es, al menos para el alma humana, que quiere un motivo de todo, aunque sea uno solo, una tortura comparable a la que supone para el cuerpo dejarse matar de cosquillas»¹². La arbitrariedad «sosa y hueca» de la designación presupondría, de este modo, el carácter contingente e incomprensible para nosotros de la forma voluntarista en que el entendimiento divino establece ligazones subjetivamente caprichosas entre objetos y palabras¹³.

Frente a ello, para Herder, la raíz última de la cual se nutre el lenguaje la constituye el hecho de que la naturaleza misma se presenta como un elemento sonoro de forma originaria. El diccionario primigenio de la humanidad, su «gramática universal»¹⁴, hubo, pues, de surgir a partir de la totalidad de los sonidos irradiados por el acontecer del mundo: «Cada ser sonante emitía su nombre; el alma humana imprimía su imagen sobre él, lo concebía como signo»¹⁵, no de manera arbitraria, sino de tal modo que «era el sonido el que tenía que designar la cosa, en el mismo sentido en que era ésta la que lo producía [...]. El niño no llama oveja a la oveja,

¹² *Ibid.*, p. 174. En palabras de Guillem Llop: «*I és que hi ha dos motius fonamentals per a desconfiar de la hipòtesi arbitrària. Un d'aquests és que, en realitat, no explica res, perquè no troba la causa d'allò que vol justificar, l'aparició del mot; sols remet a una causa incausada des del moment que no remet l'encunyació a cap raó. El segon motiu rau en les dificultats per a conjuminar l'oci amb els estadis primitius de la humanitat, en què la necessitat de cada moment exigiria una resposta immediata; açò acostumaria l'ésser humà a manejar-se amb la natura pel criteri constant de la utilitat, contrari també a la causa inútil*» (G. LLOP, «L'Assaig sobre l'origen del llenguatge de J.G. Herder», *Quaderns de filosofia i ciència*, núm. 41, 2011, p. 51).

¹³ «¿Qué tienen en común el color y la redondez con el nombre que surge de ellas, como surge de la oveja la palabra «balar»? Los defensores del origen sobrenatural encuentran en seguida el expediente: «¿Arbitrario! ¿Quién puede comprender y escudriñar en el entendimiento divino por qué 'verde' se llama 'verde' y no 'azul'? Sin duda lo ha querido así». Y con eso se ha cerrado la cuestión. Toda la filosofía del arte de descubrir el lenguaje flota, pues, arbitrariamente en las nubes; cada palabra es para nosotros una *qualitas occulta*, ¡algo arbitrario!» (OS, p. 173).

¹⁴ En alusión a esta «gramática común» y en conexión con las ideas de la lingüística «generativo-transformacional», Jürgen Trabant escribe: «*Like Chomsky —and the Port-Royal grammarians in the seventeenth century— Herder thus even assumes that all languages are based on a universal grammar. This quasi-Chomskyan conclusion (which nevertheless rests upon sympathy for the cultural and linguistic diversity of nations) should really suffice to refute the tenacious prejudice that Herder was the inventor of linguistic —or another— nationalism*» (J. TRABANT, «Herder and Language», en H. ADLER y W. KOEPKE (eds.), *A Companion to the Works of Johann Gottfried Herder*, Camden House, New York, 2009, p. 133).

¹⁵ OS, pp. 168-169.



sino criatura balante, convirtiendo así la interjección en verbo»¹⁶. El sonido emitido por los elementos naturales se mostraría originalmente, a ojos de Herder, como una suerte de lenguaje originario que los elementos mundanos despliegan ante la facultad auditiva humana («El salvaje vio ese árbol de soberbia copa y se asombró: la copa susurraba»); de esta interpretación surgiría precisamente la ulterior transmutación de los términos puramente verbales en sustantivos susceptibles de nombrar y denotar ya objetos concretos y determinados.

En este relato presunto acerca de la raigambre originaria del habla late, por lo demás, una velada voluntad de identidad por parte del sujeto cognoscente y hablante, dado que tal génesis del acto de nombrar implica la referencia de todo lo otro de sí a su singular mismidad en la medida en que lo externo es ahora interpretado a través del tamiz de su relación con la subjetividad parlante facultada para designarlo. La exterioridad es contemplada desde el prisma de los perjuicios y beneficios que puede hipotéticamente ocasionar sobre la interioridad del sujeto, de tal modo que la impronta marcada por tal subjetividad resulta así estampada y extendida sobre todo lo susceptible de recibir, en general, una denominación:

Como lo refería todo a sí mismo, como parecía que todo hablaba con él y que obraba efectivamente a favor o en contra de este panorama, lo amaba u odiaba todo en sentido humano: tales huellas se imprimieron todas en los primeros nombres [...]. Todo se volvió humano, personificado [...]. Cada familia de palabras es una maleza que ha crecido en torno a una idea sensible principal, en torno a una encina sagrada en la que quedan aún vestigios de la impresión que esa dríada produjo en su descubridor¹⁷.

Las palabras, por tanto, hallan su fundamento último en «sonidos e interjecciones de la naturaleza sonante», en un protolenguaje destinado a llevar a cabo un acto mimético que toma la naturaleza sonora y sonante como modelo único, y no, como apunta Fichte, en una convención arbitraria facturada de modo puramente «decisionista» por el entendimiento humano mismo vuelto de espaldas al clamor sonoro procedente del mundo externo. Ese «canto primigenio» que secunda el rumor del devenir cósmico se torna lenguaje articulado y significativo cuando resulta filtrado a través de un último catalizador, a saber: «El nombrar cada uno de los seres según su lenguaje. Así pues, la naturaleza entera resonaba ante el hombre, y el canto de éste era un concierto formado por todas las voces que el entendimiento necesitaba, que su sensibilidad captaba, que sus órganos eran capaces de expresar»¹⁸.

Todo esto resulta absolutamente refractario a la sensibilidad fichteana al respecto, dado que, como ya se indicó, desde la posición asumida por el filósofo de Rammenau la *Sprachfähigkeit* o «capacidad lingüística» que figura en el título de su ensayo no es para el hombre sino «la facultad [*Vermögen*] de significar arbi-

¹⁶ *Ibid.*, p. 169.

¹⁷ *Ibid.*, p. 170.

¹⁸ *Ibid.*, p. 172.



trariamente sus pensamientos»¹⁹. El hecho de que los signos arbitrarios encargados de tal designación «tengan o no semejanza natural [*natürliche Ähnlichkeit*] con lo por ellos significado, es aquí totalmente indiferente», puesto que en cualquiera de los dos posibles casos su finalidad esencial no es otra que «hacer nacer en el otro la representación de un determinado objeto; en consecuencia, los dos signos coinciden en que son ambos *arbitrarios*»²⁰. De hecho, Fichte sentencia taxativamente, en una declaración que bien podría interpretarse como tácitamente dirigida contra las posiciones herderianas al respecto, que «la expresión no arbitraria del sentimiento [*Empfindung*] no es *lenguaje*»²¹.

De ahí se sigue otra decisiva divergencia en cuanto a las respectivas teorías del lenguaje sostenidas por Fichte y Herder: aquélla que hace referencia a la preeminencia originaria de la capacidad auditiva y de las afecciones de orden acústico en el marco del surgimiento de un supuesto «protolenguaje» primigenio. En efecto, mientras que Herder considera de modo explícito que, de entre todos los sentidos, el tacto —en cuanto sede privilegiada de la síntesis sensorial operada por ese «sensorio común» aunque múltiplemente afectado que esencialmente somos— y sobre todo el oído —en tanto que «según la naturaleza toda, o bien no ha habido *primer maestro del lenguaje*, o bien *ha sido el oído*—²² han de resultar investidos de primacía entre la panoplia general de los órganos perceptivos²³, Fichte juzga inversamente, con un parangonable volumen de explicitud, que es preceptivo expresar de forma genérica la doctrina del carácter esencialmente arbitrario propio de todo signo del pensamiento «para que no se piense inmediatamente en una *lengua auditiva* [*Sprache für das Gehör*]»²⁴.

Así pues, desde el punto de vista fichteano, la lengua verdaderamente originaria no puede asumir exclusivamente los característicos rasgos propios de la lengua acústicamente captada, sino que ha de preceder (casi en un sentido «trascendental») a ésta y ella debe, a su vez, presuponer la originariedad radical de aquélla, puesto que la lengua auditiva aparece «cronológicamente» con posterioridad a la asunción del lenguaje primigenio por parte del espíritu humano como una suerte de forma hipostasiada de la «lingüisticidad original»: «No se puede verdaderamente afirmar de la lengua originaria [*Ursprache*] que habría sido simplemente lengua auditiva [*Gehörsprache*]. Esta última puede haber aparecido sólo mucho más tarde, y úni-

¹⁹ FW, p. 303.

²⁰ *Idem.*

²¹ *Idem.*

²² OS, p. 166.

²³ «El hombre es, pues, una criatura que, dotada de oído y de observación, ha sido naturalmente formada para hablar; el mismo ciego, como es notorio, se vería obligado a inventar el lenguaje, a menos que fuese sordo y careciese de tacto. Dejadlo cómodo y a gusto en una isla: la naturaleza se le manifestará por el oído; cientos de seres que no puede ver parecerán hablarle y, aun en el caso de que su boca y sus ojos permaneciesen eternamente cerrados, su alma no se quedaría sin lenguaje [...]. El árbol será el que susurra; el viento, el que silba; el manantial el que murmura; y ahí tenemos dispuesto un pequeño diccionario en espera de ser acuñado por los órganos del lenguaje» (*ibid.*, p. 167).

²⁴ FW, p. 303.



camente se deja deducir presuponiendo la lengua originaria y de un modo mucho más complejo»²⁵. De esta forma, Fichte viene a laminar totalmente la caracterización herderiana de la facultad acústica como «maestra del lenguaje»²⁶. El genuino «primer maestro del lenguaje» que Herder considera inexistente en ausencia del oído sería realmente el poder inventivo del entendimiento humano investido de la facultad de facturar una lengua configurada por signos arbitrarios y originariamente situada *a tergo* con respecto a todo aquello susceptible de afectar la capacidad acústica del hombre: ajena, pues, a cuanto puede ser escuchado y sonoramente advertido.

De este modo, el entendimiento utiliza la facultad lingüística como instrumento mediante el cual deviene factible la reducción y simplificación de la mirada de cualidades que constituyen un objeto sintetizándolas, de ese modo, en un único rasgo: su peculiar sonido y, por tanto, su particular denominación, su nombre. Aquí se muestra de modo palmario y en estado plenamente actuante el poder del «sensorio común» reductor de todas las posibles afecciones sensibles provocadas por la presencia de un determinado objeto a una sola: aquella susceptible de resultar acústicamente percibida. La turbamulta de los múltiples atributos sensoriales que presenta un elemento concreto resulta aún inefable por mor de su inabarcable indeterminación. La palabra nominativa suspende tal extensión inaprehensible y refractaria al lenguaje transmutándola de súbito en una sola propiedad inmediatamente reconocible por la razón en la cual resultan subsumidas todas las restantes de modo instantáneo²⁷.

Todos estos rasgos introductorios en los cuales nos ha salido ya al paso en múltiples ocasiones la cuestión relativa a la tensión y polaridad existente entre identidad y alteridad habrán de servir en lo sucesivo para plantear aquella cuestión que realmente nos ocupa: tal como la plantea Fichte, esa cuestión no es otra que la siguiente: «¿Por qué camino se desarrolla entre los hombres la idea de un lenguaje?»²⁸, es decir, ¿con qué interés y finalidad última es «creado» o «inventado» un elemento tal como el lenguaje significativo humano? Tratemos seguidamente, pues, de apuntar una tentativa de respuesta a este interrogante.

²⁵ *Idem.*

²⁶ Una concepción sustanciada en declaraciones como las siguientes: «El oído es el sentido medio en relación con su desarrollo y, consiguientemente, el sentido del lenguaje [...]. El oído es el sentido mediador en lo que se refiere a la viveza del lenguaje, constituyendo, por tanto, un sentido suyo [...]. El sonido del oído penetra tan a fondo en el interior de nuestra alma, que tiene que convertirse en propiedad, pero sin ser tan ensordecedor, que no pueda convertirse en propiedad clara: ahí tenemos el sentido del lenguaje» (OS, pp. 178-179).

²⁷ Herder utiliza al respecto un ilustrativo ejemplo tomado del mundo animal: «Ahí tenemos, por ejemplo, la oveja [...]. ¡Cuántas cosas hay que distinguir y con qué dificultad! [...]. Pero, ¡silencio! ¡La oveja *bala!* Ahí se destaca espontáneamente una propiedad entre los colores del cuadro en el que tan poco podía distinguirse [...]. Razón y lenguaje han dado un tímido paso en común y la naturaleza les ha salido al encuentro a medio camino... mediante el oído. La naturaleza no se ha limitado a hacer sonar la propiedad, sino que la ha hecho sonar en el interior del alma» (*ibid.*, p. 166).

²⁸ FW, p. 304.



3. EL LENGUAJE: ACUERDO ENTRE LAS COSAS QUE GARANTIZA LA COINCIDENCIA DE LA SUBJETIVIDAD CONSIGO MISMA

Conforme al dictamen fichteano, una respuesta provisional a la cuestión recién planteada la constituiría la intuición según la cual el lenguaje representa una decisiva herramienta a la hora de coadyuvar a llevar a efecto la pretensión esencial que alienta en la raíz más profunda del espíritu humano: «Someter a sí [*sich zu unterwerfen*] la fuerza de la naturaleza»²⁹. Al poder indómito de los elementos naturales opone la subjetividad ese contrapoder propio consistente en modelar el mundo externo con el fin de adaptarlo a sus necesidades e intenciones internas por mor de una pulsión originaria y fundamental: «La primera exteriorización de su fuerza se dirige hacia la naturaleza para configurarla [*bilden*] con arreglo a sus fines»³⁰. El dominio y la modificación del mundo natural por medios «técnicos» no solamente persigue el favorecimiento del propio bienestar y el aumento de la comodidad y la protección, sino sobre todo la posibilidad de estampar la huella de la conciencia sobre ese ámbito inicialmente hostil y ajeno a ella que es la esfera trascendente a la propia mismidad, esto es, imprimir el sello de lo identitario, conocido y familiar sobre el vasto dominio de la alteridad objetiva representada por el «mundo externo». Pero ¿cuál es, a su vez, la finalidad subyacente a esta voluntad de someter y «colonizar» subjetivamente la totalidad de lo objetivamente dado? Presumiblemente no otra sino el instinto de propiciar la preservación de la propia identidad a través del subterfugio consistente en cancelar la alteridad de esa identidad con respecto a todo lo externo y extraño a ella. Dicho de otro modo: el hombre trata de domeñar y adaptar a sí, asimilándolo a su propia subjetividad, todo lo ajeno únicamente con el fin de evitar la escisión y contradicción de su propio Yo consigo mismo.

No se trata ya de esa hegeliana *Zärtlichkeit für der Welt* o «ternura para con el mundo» que trata de impedir que lo real se contradiga internamente, sino de un mucho más subjetivo tipo de ternura que busca fundamentalmente eludir la hipotética cesura interna de la propia conciencia: la alienación inmanente del sí-mismo con respecto a sí mismo. En este sentido, Fichte escribe en un decisivo pasaje: «El hombre tiende a modificar la naturaleza salvaje o animal conforme a sus fines. Este instinto [*Trieb*] debe ser necesariamente subordinado a aquello que en el hombre es el principio supremo: sé siempre uno contigo mismo [es decir, preserva a toda costa tu identidad y mismidad subjetivas] [...]. El hombre busca así [...] someter a sí la naturaleza no razonable con el fin de que todo se acuerde [*übereinstimme*] con su razón, puesto que es solamente con esta condición como él puede concordarse consigo mismo [...]. De ahí el instinto de conformar [*bearbeiten*] las cosas de tal modo que convengan con nuestras inclinaciones, que la realidad corresponda al ideal. El hombre tiende necesariamente a convertir todo en *racional* de la mejor manera que

²⁹ FW, p. 304.

³⁰ *Idem.*



sabe»³¹. En esta empresa, de un modo no lejano a la tarea involuntariamente asignada por Herder al poder sintetizante propio del «sensorio común», el lenguaje juega un rol verdaderamente crucial³², dado que es a través de la designación mediante la palabra como la alteridad inicial del objeto resulta revocada y suspendida, el modo en el cual la cosa pasa a portar consigo la impronta y la señal de la subjetividad que se ha ocupado de nombrarla.

Este adánico acto de nominación universal que somete lo nombrado al poder del dueño de la palabra que lo nombra no se verifica, sin embargo, del mismo modo cuando la conciencia se topa, en su periplo racionalizador y generador de identidad, con otra conciencia y se establece entre ambas un circuito o vínculo recíproco de carácter intersubjetivo. En este caso, por razones fácilmente deducibles, el trabajo de asimilación que el sujeto proyecta pulsionalmente sobre la totalidad de lo trascendente al sí-mismo se detiene: localiza una excepción en el seno de ese ámbito externo y objetivo. No resulta ya necesario reducir a la subjetividad aquello que ya por sí mismo se presenta como dotado de una naturaleza de orden subjetivo. Es éste el momento en el que tiene privilegiadamente lugar el «agrado» íntimo que produce la «ilusoria» impresión de existencia de una exterioridad efectiva representada por ese «trasmundo» que es el alma ajena al cual se refiere Nietzsche. Un sentimiento de alegría en el reconocimiento (en la *Anerkennung*) intersubjetiva al cual apunta, asimismo, el propio Fichte: «Si en esta búsqueda él debía enfrentarse a un objeto en el cual la racionalidad buscada se manifestase ya sin su intervención, se abstendría sin duda de todo esfuerzo de elaboración al respecto, puesto que encuentra ya en el objeto así descubierto aquello que debe ser producido única y solamente por tal elaboración. Ha encontrado algo que se acuerda con él mismo ¿No sería absurdo querer hacer corresponder a su instinto un objeto que ya le corresponde sin que él intervenga? El objeto descubierto será para él un objeto de placer: se alegrará de haber hallado un ser de la misma naturaleza que él, un *hombre*»³³.

El placer del encuentro con el otro es, pues, el placer del reconocimiento y el afianzamiento de la identidad frente a la hipotética irrupción inquietante de la alteridad que acompaña como una sombra a todo lo demás: el gozo ligado a la constatación de la continuidad entre la mismidad subjetiva y un fragmento determinado de exterioridad, a saber: el otro sujeto. Es, pues, de esta forma como la voluntad

³¹ FW, pp. 305-306.

³² A este respecto, Adriana R. Barraza observa con acierto que «la relación entre Ontología y Lenguaje es una consecuencia del análisis metacrítico de Herder del binomio unidad-multiplicidad. En el lenguaje humano también se adelanta lo universal a lo particular, a pesar de que aquél sólo fue conocido a través de éste [...]. Al designar se incluía lo particular en lo universal, la parte en el todo. Sólo de esta manera se formó el lenguaje humano y esto no obedece únicamente a la necesidad que tenemos que crearnos, dentro del enorme e inmenso universo, un mundo que nos perteneciera en cuanto horizonte humano [...], sino porque ese acto era la sustancia misma del entendimiento reconecedor» (A. RODRÍGUEZ BARRAZA, «Percepción y lenguaje: Herder o la vanguardia de la hermenéutica», *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XIII, 2008, p. 77).

³³ FW, p. 306.



comunicativa cristalizada en forma de signos contribuye de modo decisivo a tender puentes entre la intencionalidad y los afectos propios del emisor y el pensamiento y la emotividad del receptor del mensaje lingüístico, propiciando así la evitación de malentendidos e interpretaciones incorrectas por parte de unos y otros. Esta elusión del malentendido expresivo reviste relevancia crucial en la medida en que sortea la posibilidad de que, en último término, tal malinterpretación afecte negativamente al actuar racional conforme a fines (es decir, obstaculice mis objetivos prácticos) y, por tanto, pueda ocasionar una contradicción del Yo consigo mismo, vale decir: una fisura inmanente en el seno de la interioridad del sí-mismo, una fractura de mi identidad propia, como apuntamos anteriormente. En alusión a ello, Fichte apunta que tal escenario «situaría al hombre en contradicción palmaria con sus fines y, por tanto, chocaría directamente con el acuerdo consigo mismo al cual él tendía en su búsqueda de [otros] seres racionales», puesto que, como indicamos, «es el instinto de acuerdo consigo mismo el que incita al hombre a buscar la racionalidad fuera de sí»³⁴. Esta pulsión originaria que conmina al sí-mismo aislado al establecimiento de lazos intersubjetivos mutuos con alteridades semejantes a él en orden a preservar precisamente el carácter íntegro de su propia identidad constituye, pues, la genuina raigambre última de todo lenguaje y el auténtico fundamento del carácter necesario ligado a su invención: «Por la entrada en relación con los hombres se despierta en nosotros, por tanto, la idea de indicarnos unos a otros nuestros pensamientos mediante signos arbitrarios, en suma: *la idea del lenguaje*. En consecuencia, se da en el *instinto* fundado en la naturaleza humana de hallar racionalidad fuera de sí, el instinto particular de *realizar un lenguaje*, y la necesidad de satisfacerlo aparece cuando seres racionales entran en relación recíproca unos con otros»³⁵.

¿En qué medida se corresponden con esta teoría identitaria de la alteridad y el lenguaje las ideas tácitamente desgranadas por Herder a tal respecto? En principio, Herder secunda con paladina evidencia la intuición fichteana relativa al modo necesario en que la subjetividad tiende a buscar vestigios de racionalidad en lo externo a sí misma cuando postula que, puesto que, como vimos, el proto-hombre original lo refería todo a sí mismo de tal modo que «tales huellas se imprimieron todas en los primeros nombres», esta impresión de vestigios subjetivos en las cosas exteriores habría propiciado el hecho de que la naturaleza en su totalidad llegase posteriormente a incorporar y presentar —en un sentido netamente fichteano— el reconocible sello de las inclinaciones y tendencias propias de la subjetividad que la conoce y nombra. De ahí derivaría, según la hipótesis de Herder, la antropomorfización de los elementos naturales, la prosopopeya de lo cósmico que resulta susceptible de ser fácilmente hallada en la práctica totalidad de las mitologías nacionales y en el pensamiento mítico *tout court*³⁶. No es otra la idea contenida en la observación

³⁴ *Ibid.*, pp. 307-308.

³⁵ *Ibid.*, p. 309.

³⁶ «En todas partes surgieron dioses, diosas, seres que actuaban, malos o buenos [...]; el diccionario más antiguo era, por ello, un panteón sonante, una sala de reuniones de los dos sexos,



fichteana conforme a la cual «hay un instinto para esto [para la tendencia humana a perseguir la racionalidad externa con vistas a mantener la propia mismidad] que se manifiesta de forma suficientemente clara en el hecho de que el hombre se encuentra inclinado a atribuir vida y razón a las cosas inanimadas. Pruebas de ello se encuentran de modo bastante habitual en las mitologías y en las representaciones religiosas de todos los pueblos»³⁷.

Herder atribuye, no obstante, la plasmación efectiva de este impulso a una curiosa dialéctica de la reflexión. En efecto, la facultad reflexiva humana —esencialmente vinculada al surgimiento del lenguaje— actúa de una doble forma. Por un lado, operando un acto de *eductio* intelectual merced al cual resulta asilada y determinada una propiedad concreta con respecto al caótico magma de sensaciones y elementos que las producen que danza en perpetuo devenir ante las capacidades cognoscitivas propias del sujeto³⁸. El ejercicio de la reflexión consiste esencialmente, por tanto, en inocular alteridad y determinación en el corazón de aquella exterioridad que comparece originalmente como una instancia idéntica, homogénea, indeterminada e indivisa. Fichte habla a este respecto de los verbos originarios como «verbos neutros», puesto que «lo neutro designa un estado que es determinado por sí mismo, dado que, a causa de su simplicidad debió llegar necesariamente lo más pronto posible a la conciencia y a la designación»³⁹. De forma paralela, el surgimiento de un elemento conceptual nítidamente perfilado es identificado por Herder con el primigenio acto surgido espontáneamente de la subjetividad, y por ello constituye de forma simultánea «una palabra del alma. Con él se ha inventado el lenguaje humano»⁴⁰.

Pero, por otro lado, tiene lugar, igualmente en virtud del poder de la reflexión, el fenómeno o proceso inverso al anterior. La capacidad —esencialmente vedada al animal—⁴¹ de «no precipitarse ciegamente sobre un único punto ni quedarse ciega-

como lo era la naturaleza a los sentidos del primer descubridor. En este aspecto, la lengua de una nación antigua es un estudio de los laberintos de la fantasía y de las pasiones humanas, igual que su mitología [...]. Los sentimientos están entretejidos para él: lo que se mueve, vive, suena, habla, es amigo o enemigo tuyo, ya que suena en tu favor o en contra de ti: es dios o diosa y obra por pasión, como tú» (OS, p. 170).

³⁷ FW, p. 307.

³⁸ «El hombre demostrará poseer reflexión si su facultad anímica actúa tan libremente que, en medio del océano de sensaciones que le invaden, es capaz de aislar una ola, si se me permite expresarlo así, de detenerla, de dirigir sobre ella su atención y de ser consciente de estarla observando. Demostrará que posee reflexión si es capaz de espigar un momento de atención frente a toda la pesadilla de flotantes imágenes que pasan por sus sentidos, de detenerse libremente en una de ellas, de observarla clara y serenamente, aislando sus rasgos de forma que su objeto sea éste y no otro» (OS, pp. 155-156).

³⁹ FW, p. 325.

⁴⁰ OS, p. 156.

⁴¹ También en el caso de los niños podemos apreciar, apunta Fichte, que «hablan de ellos siempre en tercera persona, y que se expresan, en cuanto sujetos acerca de los cuales quieren decir algo, por su nombre, porque ellos no se han elevado aún al concepto de Yo, a la separación de ellos mismos y de todo aquello que está fuera de ellos. Yo expresa el carácter supremo de la razón» (FW, pp. 334-335). Sobre este aspecto, véase J. KREUZER, «Del Yo al lenguaje: Fichte y Hölderlin», *Eidos. Revista de Filosofía*, núm. 16, 2012, pp. 185-202.



mente en él», es decir, de emanciparse de la tiranía ejercida por las determinaciones concretas del mundo sobre la atención humana, favorece la paralela emancipación y libertad del hombre mismo con respecto a lo singularmente definido, propiciando así el hecho de que el espíritu se halle una vez más en efectiva disposición de bañarse sin inquietud en el éter tranquilizador de su propia e idéntica mismidad, esto es, de «buscar una esfera en la que reflejarse, donde puede verse dentro de sí mismo como en un espejo [de “acordarse consigo mismo”, diría Fichte]. No será ya una máquina infalible en manos de la naturaleza, sino que se convertirá él mismo en objeto y fin de su trabajo»⁴². Ahora bien, de modo análogo a lo que sucedía en el caso de Fichte, ambos polos o extremos de la dialéctica herderiana de la reflexión conducen a un *télos* común, y éste no podía ser otro sino la salvaguarda de esa identidad especular únicamente en virtud de la cual le es dado a la subjetividad permanecer reconciliada consigo misma y ajena al poder disolutivo destilado a través de las grietas, escisiones y fracturas epistemológicas ocasionadas por la alteridad. En otros términos, el fin último de esta dialéctica entre mismidad y alteridad había de ser representado por la asunción de la idea según la cual «el lenguaje es acuerdo del alma consigo misma [justamente la tesis fichteana]⁴³; un acuerdo tan necesario como el de que el hombre sea hombre»⁴⁴. Esto significa ni más ni menos que la identidad subjetiva del hombre depende directamente del volumen de acuerdo (es decir, de semejanza y conveniencia armónica) que éste sea capaz de proyectar sobre las cosas externas y, por tanto, sobre sí mismo. Ambos modos de identidad no solamente no resultan distintos, sino que tienden a converger e identificarse.

Recibido: junio 2015
Aceptado: diciembre 2015



⁴² OS, p. 151.

⁴³ Un acuerdo que, según Fichte, resulta fragmentado en el caso, por ejemplo, de la propia representación ontológica del sí-mismo por parte de las facultades mismas del sujeto: «Hay aquí una palmaria contradicción del Yo consigo mismo: la razón desea que el Yo sea representado como incorpóreo, y la imaginación quiere que no aparezca más que como colmando el espacio, como corporal» (FW, pp. 322-323).

⁴⁴ OS, p. 158.



Rembrandt, 1632.

