

# LENGUAJE Y FILOSOFÍA ANTES DE FREGE

De Platón a Nietzsche



Juan Francisco Manrique

 **UNIMINUTO**  
Corporación Universitaria Minuto de Dios  
Educación de calidad al alcance de todos

Colección de Investigación





# ***Lenguaje y Filosofía antes de Frege***

*De Platón a Nietzsche*

**Corporación Universitaria Minuto de Dios – UNIMINUTO  
2022**





# ***Lenguaje y Filosofía antes de Frege***

*De Platón a Nietzsche*

**Juan Francisco Manrique Charry**

**Corporación Universitaria Minuto de Dios – UNIMINUTO  
2022**



**Presidente del Consejo de Fundadores**

P. Diego Jaramillo Cuartas, cjm

**Rector General Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO**

P. Harold Castilla Devoz, cjm

**Vicerrectora General Académica**

Stéphanie Lavaux

**Subdirectora Centro Editorial - PCIS**

Rocío del Pilar Montoya Chacón

**Rector Bogotá Presencial**

Jefferson Enrique Arias Gómez

**Vicerrector Académico Bogotá Presencial**

Nelson Iván Bedoya Gallego

**Director de Investigación Bogotá Presencial**

Benjamín Barón Velandia

**Coordinador de Publicaciones Bogotá Presencial**

Jonathan Alexander Mora Pinilla

**Decano Facultad de Ciencias Humanas y Sociales**

P. José Gregorio Rodríguez Suárez

Manrique, Juan Francisco  
Lenguaje y filosofía antes de Frege : de Platón a Nietzsche / Juan Francisco Manrique. Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO, 2022.

ISBN: 978-958-763-520-1  
274p.: fi.

1.Platón -- 428-347 A. C -- Crítica e interpretación 2.Nietzsche, Friedrich -- 1844-1900 -- Crítica e interpretación 3.Filosofía del lenguaje 4.Semántica (filosofía) 5.Análisis (filosofía) 6.Análisis Lingüístico.

CDD: 149.94 J81I BRGH                      Registro Catálogo Uniminuto No. 102103

Archivo descargable en MARC a través del link: <https://tinyurl.com/bib102103>

## **Lenguaje y Filosofía antes de Frege. De Platón a Nietzsche**

### **Autor**

Juan Francisco Manrique Charry

### **Corrección de estilo**

Karen Grisales Velosa

### **Diagramación**

Leidy Johanna Rodríguez Vergara

Primera edición digital: 2022

### **Imagen de portada**

Saint Paul Writing His Epistles (1618-1620). Valentin de Boulogne.

Dominio público

### **Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO**

Calle 81 B # 72 B – 70

Bogotá D. C. - Colombia

2022

Esta publicación es el resultado de la investigación *Enseñanza de la lógica y la argumentación en Ciencias Humanas*, con código CSP5-17-004 financiado por la V Convocatoria de Investigación disciplinar e interdisciplinar 2017 de UNIMINUTO-SP.

© Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO. Todos los capítulos publicados en *Lenguaje y Filosofía antes de Frege. De Platón a Nietzsche* fueron seleccionados de acuerdo con los criterios de calidad editorial establecidos en la Institución. El libro está protegido por el Registro de propiedad intelectual. Se autoriza su reproducción total o parcial en cualquier medio, incluido electrónico, con la condición de ser citada clara y completamente la fuente, siempre y cuando las copias no sean usadas para fines comerciales, tal como se precisa en la Licencia Creative Commons Atribución – No comercial – Sin Derivar que acoge UNIMINUTO.



# CONTENIDO

<b>PRÓLOGO</b>	XIII
<b>INTRODUCCIÓN GENERAL</b>	19
<i>(i) Relación con textos similares en el medio</i>	19
<i>(ii) La división de la obra</i>	21
<i>(iii) Metodología de exposición y estructura de los capítulos</i>	22
<b>ABREVIATURAS Y CITACIÓN OFICIAL DE OBRAS</b>	25
<i>Autores clásicos griegos</i>	25
<i>Autores clásicos latinos (LNS)</i>	26
<i>Autores clásicos modernos</i>	26
<b>I. LA TRADICIÓN ANTIGUA Y MEDIEVAL</b>	27
<i>Platón: relación entre las palabras y las cosas</i>	34
<i>Aristóteles: deshaciendo engaños del lenguaje</i>	42
<i>Porfirio: el árbol de los géneros y las especies</i>	56
<i>Los tropos en la Retórica a Herenio</i>	64
<i>Agustín de Hipona: signo y Significado</i>	69
<i>Fridegiso de Tours: la semántica de la nada</i>	80
<i>Abelardo y el problema de los universales</i>	89
<i>Dante Alighieri: La cuestión de la lengua vulgar</i>	97

<b>II. LA TRADICIÓN ILUSTRADA</b>	107
<i>Francis Bacon: acerca del lenguaje y la ciencia</i>	111
<i>La filosofía cartesiana del lenguaje</i>	124
<i>Hermenéutica en clave spinozista</i>	134
<i>Leibniz: Buscando un lenguaje universal</i>	139
<i>Locke: Empirismo y teoría del lenguaje</i>	149
<i>David Hume: lenguaje y estilo literario</i>	158
<i>Voltaire: prelación lingüística de la literatura</i>	167
<i>Kant: La expresión proposicional de la ciencia</i>	180
<b>III. LA TRADICIÓN ROMÁNTICA</b>	187
<i>Rousseau: origen y naturaleza del lenguaje</i>	191
<i>Herder: génesis y desarrollo del lenguaje</i>	199
<i>Fichte y la doctrina del legislador lingüístico</i>	207
<i>Humboldt: fuerza espiritual como lenguaje</i>	214
<i>Schopenhauer: contra la escritura mediocre</i>	227
<i>Nietzsche: Lenguaje, retórica y metáfora</i>	246
<b>CONCLUSIÓN</b>	257
<b>ÍNDICE DE TABLAS</b>	261
<b>ÍNDICE DE FIGURAS</b>	264
<b>REFERENCIAS</b>	265
<i>Bibliografía recomendada</i>	269

*Dios formó del suelo todos los animales del campo  
y todas las aves del cielo y los llevó  
ante el hombre para ver cómo los llamaba,  
y para que cada ser viviente tuviese  
el nombre que el hombre le diera.  
(Génesis 2:19)*

*La Palabra era la luz verdadera  
que ilumina a todo hombre.  
(Juan 1:9)*

*El uso general del lenguaje consiste en transponer  
nuestros discursos mentales en verbales,  
o la serie de nuestros pensamientos  
en una serie de palabras...  
(Hobbes, 1651/2007, p. 23)*

*No se tiene en cuenta que hablar, poco importa sobre qué,  
es ya una filosofía.  
Todo el que habla su idioma es un filósofo popular,  
y nuestra filosofía universitaria  
consiste en una serie de restricciones de aquella.  
Toda nuestra filosofía es rectificación del uso idiomático...  
(Lichtenberg, 1971/2008, p. 275)*

*En cada lengua está inscrita una manera peculiar  
de entender el mundo...  
Por eso, aprender una lengua extraña  
debería comportar la obtención  
de un nuevo punto de vista  
en la propia manera  
de entender el mundo.  
(Humboldt, 1836/1990, p. 83)*





## Prólogo

Antes de escribir el prólogo de este libro pensé que una buena manera de hacerlo sería limitándome a establecer una relación entre las teorías expuestas aquí y las teorías de los autores que hacen parte del llamado “giro lingüístico”, centrándome, claro está, en la tradición analítica que es la que mejor conozco. Pero luego de unos cuantos párrafos me di cuenta de que limitarme a eso le haría perder al trabajo del profesor Manrique su verdadero sentido.

Limitarme a mostrar que antes de dicho evento en la historia de la filosofía ya había una preocupación por el lenguaje, que en varios aspectos podría considerarse una antesala de la filosofía del lenguaje a partir de Gottlob Frege, dejaría por fuera cuestiones que para el autor de este libro son importantes. En primer lugar, las diferencias en las motivaciones que llevaron a los autores tratados en el libro y a los filósofos de la tradición analítica a pensar seriamente en el lenguaje y, en segundo lugar, los asuntos que fueron relevantes para los primeros acerca de los cuales los filósofos analíticos no se cuestionan.

La influencia de Kant en la filosofía analítica del lenguaje de finales del siglo XIX y siglos posteriores es incuestionable. Pero, según lo que puede verse en el presente libro, aún hay más conexiones entre las teorías acerca del lenguaje anteriores a Frege y las posteriores a él que podrían ser exploradas.

Así, por ejemplo, es posible encontrar puntos de contacto entre la preocupación de Platón y de Agustín por la relación entre las palabras y las cosas y, según las lecturas más realistas del *Tractatus*, el interés de Wittgenstein por el carácter representacional e isomórfico

del lenguaje con respecto a los hechos del mundo. Así como también entre los problemas que plantea Platón en su discusión acerca de las afirmaciones falsas y los que plantea Fridegiso de Tours en torno a la nada y las tinieblas, y problemas sobre los cuales han trabajado algunos autores más contemporáneos que discuten la teoría de Alexius Meinong sobre los objetos inexistentes. Entre estos autores están Gottlob Frege, Bertrand Russell, W. V. O. Quine y Graham Priest, quienes trabajan problemas como son los del significado y la verdad en las proposiciones que contienen términos de referencia vacía, en el lenguaje de ficción y en las proposiciones negativas.

También, es fácil encontrar un hilo conductor entre la preocupación judeo-cristiana, dantesca, baconiana y leibniziana por encontrar la lengua perfecta entre un cierto conjunto de lenguas, o entre todas las lenguas, y la preocupación de los logicistas de finales del siglo XIX y comienzos del XX como Frege, Russell, Whitehead entre otros, de encontrar un lenguaje universal que fuera independiente de factores históricos, sociales, culturales, etc.

No obstante, quedarnos con lo que hay en común entre estas teorías es perdernos, como lo sugerí antes, de las diferencias en cuanto a las motivaciones y la importancia que para cada uno de estos autores ha tenido resolver los problemas planteados y las consecuencias que las soluciones a ellos podrían tener.

Es, por ejemplo, no tener en cuenta el hecho de que, para Platón, la discusión entre el naturalismo y el convencionalismo termina siendo una manera más de cuestionar las certezas de los filósofos<sup>1</sup>, mientras que, para el primer Wittgenstein es, según algunos autores, mostrar que el lenguaje, entendido como un espejo del mundo, es insuficiente cuando se trata de expresar las cosas más importantes de la vida, por ejemplo, el sentido de la vida, la ética, la estética, etc.

Por otro lado, en cuanto a los términos de referencia vacía y negativos, quedarnos en las similitudes que hay con los autores y problemas contemporáneos es perder de vista la importancia que dichos problemas tuvieron en su momento (y tal vez los sigan teniendo) en un

---

1 Al parecer, el efecto de la conversación con Sócrates fue tan fuerte que, según lo anota el profesor Manrique, después de ésta Crátilo dejó de hablar.

contexto religioso como era el de Frídegiso de Tours y, aunque no lo mencioné antes, también en el de Agustín.

También nos impediría entender las diferencias entre los objetivos que podían existir, al proponer la idea de una lengua perfecta, entre la tradición judeo-cristiana y personajes como Dante, para quienes su importancia radicaba en la búsqueda de una unidad política nacional y hasta universal, y personajes como Bacon, Hardy y Leibniz, más cercanos a los logicistas del siglo XX, para quienes la tarea tenía que ver, no con un fin político, sino con encontrar el lenguaje perfecto que permitiera expresar de manera más clara y precisa el pensamiento con el propósito de que la ciencia funcionara de una manera correcta.

Digo esto de manera general, pues, siguiendo en el terreno de las diferencias, vale la pena tener en cuenta que, para Leibniz, la creación de una lengua característica tenía también el objetivo de resolver disputas en el terreno de lo religioso. Cosa que, por lo menos para los logicistas de comienzos de siglo, no parece que fuera un problema en particular.

Muchas de estas sutilezas, que, entre otras cosas, nos permiten ver cómo los intereses de los filósofos y académicos han ido cambiando a través del tiempo, están presentes en el libro del profesor Manrique, quien es muy cuidadoso cuando presenta el contexto en el que aparecen los problemas para algunos de estos autores y, en algunos casos, también, las consecuencias que las soluciones que ellos proponen tienen en el marco de dicho contexto.

Pero, las ventajas de examinar las sutiles diferencias entre las teorías que encontramos en el presente libro y las teorías que hacen parte del giro lingüístico no radican solo en el hecho de ver los cambios en las motivaciones de los filósofos con respecto a los mismos temas. También nos muestran cómo los últimos dejan por fuera aspectos relevantes del lenguaje, que es en buena medida el objetivo del autor.

Por ejemplo, dejan por fuera el problema de la comprensión de los textos —la hermenéutica— que va a ser tan importante para Spinoza; el estilo en el lenguaje literario, que va a ser la motivación de varios trabajos de Hume y de Schopenhauer; la curiosidad acerca de los alfabetos, los orígenes, virtudes y defectos de las lenguas y el poder mágico del lenguaje, que se hace explícita en varias obras de Voltaire; el asunto del origen del lenguaje que estará presente también en las obras de románticos como

Rousseau, Herder, Humboldt y Nietzsche, que solo vino a ser retomado por los filósofos analíticos a partir de la segunda mitad del siglo XX, junto con el problema del origen del pensamiento; y, finalmente, el interés por la retórica como la esencia misma del lenguaje que es una tesis central en el pensamiento de Nietzsche.

El libro del profesor Manrique nos permite percatarnos de muchos de los temas que fueron importantes para filósofos y académicos anteriores a Frege que al parecer dejaron de serlo para los posteriores a él. Y a mí personalmente me hace preguntarme por qué. Qué suscitó esa ruptura. Qué hizo que para ellos lo importante del lenguaje fuera, o bien su estructura y su capacidad como vehículo del conocimiento —tradicción logicista—, o bien algunos de sus usos con fines comunicativos —filosofía del lenguaje ordinario— y dejaran por fuera temas como la comprensión de los textos, los estilos de escritura, la importancia del lenguaje para la expresión de emociones en la poesía, la expresión de la creatividad individual y colectiva, la constitución de las naciones y la proclamación de leyes, tan necesarios para la vida en comunidad.

Pienso que esta es una fortaleza del presente libro que invita a su lectura. Pero puedo mencionar otras. Por ejemplo, el autor reconstruye de una manera muy clara las tesis y los argumentos de los autores que trata y, aunque a veces pueda parecer un tanto esquemático en su manera de proceder, tiene la ventaja de que facilita la comprensión, especialmente para personas que no están familiarizadas con estos temas. Por otro lado, presenta algunas “curiosidades” que pueden resultar interesantes para alguien que, estando familiarizado, no haya hecho un recorrido histórico por los mismos. Dedicó capítulos a autores que se preocuparon por el lenguaje pero que normalmente no se mencionan en la bibliografía sobre el asunto, rastreando sus tesis en varias de sus obras. Cuento entre ellos a Fridegiso de Tours y Baruch Spinoza. Entre las curiosidades también están ejemplos y notas a pie de página que el lector irá descubriendo a medida que pase las páginas.

En resumen, pienso que este es un libro que vale la pena leer por al menos tres razones. Porque los lectores pueden aprender nuevas cosas sobre el lenguaje que van más allá de la tradición analítica. Porque suscita ciertos cuestionamientos acerca de las motivaciones que han llevado a pensar sobre el lenguaje y la manera como han evolucionado los estudios relativos al mismo. Y porque despierta la curiosidad sobre algunos

comentarios casuales del autor que, no en pocas ocasiones, pueden estimular la imaginación de los lectores e incentivarlos a profundizar más en los temas a los que ahí se hace alusión.

*Susana Gómez Gutiérrez*  
Doctora en Filosofía  
Pontificia Universidad Javeriana  
Bogotá, Octubre 06 de 2021



## Introducción general

El presente libro fue escrito con el propósito de dar cuenta de la reflexión filosófica llevada a cabo desde Platón hasta Nietzsche en torno al lenguaje, a partir de una serie de autores seleccionados de la Antigüedad, la Edad Media y la Edad Moderna hasta el siglo XIX.

Hablo de “reflexión filosófica sobre el lenguaje” y no en sentido estricto de “filosofía del lenguaje”, porque algunos de los capítulos podrían no encajar de forma exacta y académicamente aceptada en esta categoría, que no sin razón se asocia con los desarrollos de la filosofía contemporánea. Es importante dar cuenta de que el lenguaje ha sido tema de reflexión filosófica prácticamente desde siempre, aunque solo hasta el siglo XX esta relación se haya hecho lo suficientemente explícita, de modo que se haya colocado al lenguaje en el centro mismo de la indagación, bajo la conocida categoría de “giro lingüístico”, tal y como la formuló Richard Rorty, giro que hizo del lenguaje el corazón de la reflexión y que se explicita a través de las grandes corrientes contemporáneas, como el análisis filosófico, la hermenéutica o el estructuralismo (Rodríguez Rodríguez, 2002, p. 16).

### **(i) Relación con textos similares en el medio**

Este trabajo se hermana con otros estudios en lengua castellana que han sido importantes en el marco de esta indagación en América Latina, y al tiempo, los complementa, abordando autores y problemas que estos no abordan, o exponiendo los mismos autores, pero de forma más amplia y detallada, haciendo exégesis de un texto emblemático que represente lo que el autor en cuestión reflexionó sobre el lenguaje.



Hablo de obras como la que nos presenta el filósofo mexicano Mauricio Beuchot llamada *Historia de la filosofía del lenguaje*, cuya primera edición es del año 2005. De las 375 páginas de su texto, solo las primeras 170 están dedicadas al pensamiento filosófico-lingüístico que va de Platón a Nietzsche, mientras el siglo XX, como es lo usual, protagoniza el resto del estudio, un siglo que, respecto a los avances de esta temática, resulta para el autor “el más difícil de narrar” (Beuchot, 2011, p. 9).

Los profesores Juan Manuel Cuartas y Camilo Vega González de la Universidad del Valle en Santiago de Cali (Colombia) son los editores de un importante trabajo llamado *Manual de filosofía del lenguaje* (2003). Se trata de un compendio de artículos sobre el trabajo de diversos filósofos clásicos y contemporáneos sobre la materia. Contiene siete capítulos donde los primeros tres tratan de autores anteriores a Frege como Platón, Aristóteles, San Agustín, Guillermo de Ockham y John Locke. Además, resalta que el lenguaje no es un problema cerrado en sí mismo, sino que se trata de un problema a partir del cual es posible ingresar en otros (Cuartas y Vega, 2003, p. 7), planteamiento que ciertamente se comparte con la obra que aquí se presenta.

Más recientemente, el profesor Miguel Fonseca Martínez nos expone en su libro *Discurso sobre los límites del lenguaje* (2007), publicado por la Universidad Santo Tomás de Bogotá, una visión muy interesante sobre la filosofía del lenguaje contemporánea que centra la discusión en la figura de Wittgenstein. El trabajo del profesor Fonseca Martínez incluye un capítulo de 44 páginas sobre el pensamiento filosófico que involucra al lenguaje antes del siglo XX. Lo divide en tres partes: Antigüedad, Edad Media y Edad Moderna. La Antigüedad repasa rápidamente lo que dicen Platón en el diálogo *Cratilo* y Aristóteles en *Sobre la interpretación*, incluyendo a la presentación algunas nociones presocráticas. La Edad Media toca someramente autores como San Agustín, Abelardo, San Buenaventura, San Anselmo, Santo Tomás o Guillermo de Ockham, dedicando pocas líneas a cada autor. Por último, la Edad Moderna pasa también “a vuelo de pájaro” por Bacon, Hobbes, Descartes, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume y Kant, recogiendo una o dos ideas de cada pensador y dejando sin tratar el siglo XIX.

## (ii) La división de la obra

El presente libro se divide en tres partes: un primer bloque que agrupa a los pensadores de la Antigüedad y la Edad Media, juzgando con ello que hay cierta continuidad en la reflexión, más que grandes rupturas, al menos a lo que respecta a la reflexión filosófica del lenguaje. Los autores seleccionados son: Platón, Aristóteles y Porfirio, quienes representan el pensamiento griego; San Agustín como único autor que representa al pensamiento romano, aunque si contamos al autor anónimo de la *Retórica a Herenio*, tenemos dos autores latinos. Y los demás son autores europeos del Medioevo: el infaltable Pedro Abelardo y el polémico Dante Alighieri.

Siguen dos apartados que al final son dos periodos consecutivos de la naciente modernidad: la Ilustración (s. XVII y XVIII) y el Romanticismo (s. XIX). Los autores de la Ilustración se pueden dividir en tres grupos: por un lado, están Bacon, Descartes y Leibniz, reflexionando sobre las carencias de las lenguas vernáculas y la necesidad de una lengua artificial para describir el mundo, quizá siguiendo un patrón racional como el de la notación matemática; en un segundo grupo está John Locke, quien considera que se puede hacer ciencia usando la lengua natural, siempre y cuando se tengan en cuenta algunas restricciones determinadas; y por último, están Spinoza, Voltaire y Hume, autores que ya anuncian lo que viene en la época romántica, pues aunque piensan en la corrección lingüística y en los problemas de la traducción, ahora lo hacen para la expresión de los propios pensamientos, incluso literarios, más que para describir la naturaleza.

El último apartado se dedica a la tradición romántica, y con la excepción de Rousseau, todos sus representantes son filósofos alemanes. Rousseau, por su parte, sostiene que la principal función del lenguaje es la expresión de las pasiones, y solo con el paso del tiempo, se ha pasado a expresar los contenidos de la razón. Será un tópico en estos autores la creencia de que, si una lengua gana en términos lógicos, pierde en términos poéticos. Herder llevará el tema a otro tópico fundamental que desliga el lenguaje de la razón, y lo pone en las regiones recónditas de la conciencia. Fichte pondrá la creación de neologismos en manos de los grandes hombres en lugar de la comunidad en su conjunto, destruyendo con ello el presunto consenso primigenio, y Humboldt demostrará que el lenguaje es el lugar de nuestra idiosincrasia y de nuestra percepción de la

realidad. Schopenhauer especulará respecto a las claves del estilo literario y a la relación entre la traducción y los conceptos, con lo que muestra cómo un concepto acaba por comprenderse cuando reconstruimos sus partes estudiando sus facetas en varias lenguas. Por último, el apartado se cierra con Nietzsche, quien llevó todas las tesis románticas sobre el lenguaje a su punto de encuentro, que, según el autor, resulta ser la retórica, la cual no es solo una forma de expresarnos o un compendio de adornos para la escritura, sino la esencia misma del lenguaje.

### **(iii) Metodología de exposición y estructura de los capítulos**

El texto no busca defender ninguna tesis, es más bien expositivo e informativo, y cada capítulo se puede leer aisladamente sin necesidad de los demás, a menos que la idea del lector sea hacer el rastreo de uno o varios problemas concretos, los cuales aparecen transversalmente en la obra. Podemos decir que se trata de un trabajo de divulgación que busca exponer un tema poco abordado en la enseñanza de la filosofía. Se pretende levantar una bibliografía útil para estudiantes, profesionales e investigadores que trabajen con el lenguaje y se interesen por un enfoque histórico sobre el desarrollo de la relación entre el lenguaje y el pensamiento filosófico. Ciertamente el tratamiento amplio de la relación entre filosofía y lenguaje hace que este libro no se limite a un público interesado meramente en la filosofía del lenguaje tal como se la entiende en el siglo XX, sino que se espera sea una herramienta de utilidad para estudiosos de la lingüística, la filología, la comunicación o cualquier área donde los problemas filosóficos que suscite el lenguaje se consideren relevantes.

Cada capítulo trae una estructura fundamental e invariable de breve biografía y presentación de la apuesta filosófica del autor a partir de algún texto emblemático, clásico o característico al respecto.

El esbozo biográfico es meramente informativo y busca dar un contexto somero del autor, con el fin de ubicarlo en el espacio y en el tiempo. El cuerpo del capítulo implica la reconstrucción de un texto significativo del autor para la reflexión filosófica sobre el lenguaje, y en el caso de algunos autores (Schopenhauer y Nietzsche), se reconstruyen hasta dos textos. Tal reconstrucción, si bien no podría llamarse “crítica”

en el sentido estricto del término, sí trae algunos comentarios a los planteamientos que están en función de que las ideas del autor se comprendan mejor, comentarios que no pocas veces apelan a cuestiones cotidianas o problemas de otras áreas del saber con las cuales, a primera vista, no pareciera tener ninguna relación.

Finalmente, este libro pretende ser la precuela, y a su vez base y fundamento, del libro *Filosofía del lenguaje del siglo XX* (2012) también publicado por UNIMINUTO.



# Abreviaturas y citación oficial de obras

Es claro que, en el caso de algunos autores de renombre, se acude a ediciones establecidas por los académicos, cuya citación ya ha sido estandarizada. Algunos de los autores que mencionamos en este libro pertenecen a esta categoría, así que es importante mostrar cómo se referencian esos autores, que en este libro serán citados tanto bajo las normas APA como bajo la citación estándar para que los pasajes sean fácilmente identificados. Los autores griegos se citan bajo las convenciones *de Little and Scott* (Scaife, 1997), mientras los autores latinos se citan bajo las recomendaciones de *Lewis and Short* (LNS). Los autores modernos que ya tienen una versión oficial estandarizada de sus obras se citan desde cada una.

## Autores clásicos griegos

[**Apollod.**] Apolodoro. *Biblioteca*.

[**Arist. Cat.**] Aristóteles. *Categorías*.

[**Arist. Metaph.**] Aristóteles. *Metafísica*.

[**Arist. SE.**] Aristóteles. *Refutaciones sofísticas*.

[**Pl. Cra.**] Platón. *Cratilo o de las palabras*.

[**Porph. Intr.**] Porfirio. *Isagogé*.

## **Autores clásicos latinos (LNS)**

**[Aug. De Mag.]** Agustín. *Acerca del maestro*.

**[Aug. Civ. Dei.]** Agustín. *La Ciudad de Dios*.

**[Aug. Conf.]** Agustín. *Confesiones*.

**[Aug. Del Gen.]** Agustín. *Del Génesis a la letra*.

**[Aug. Trin.]** Agustín. *Tratado de la Santísima Trinidad*.

**[Her.]** *Retórica a Herenio*.

**[Suet. Caes.]** Suetonio. *Vida de Julio César*.

## **Autores clásicos modernos**

**[A-T.]** Descartes, R. (1974). *Oeuvres*. Edición de Charles Adam y Paul Tannery. 13 Vol. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.

**[C]** Leibniz, G. W. (1903). *Opuscles et Fragments inédits de Leibniz*. Edites par Louis Couturat. Paris. Feliz Arcan Editeur.

**[GP]** Leibniz, G.W. (1970). *Die Philosophische Schriften von G.W. Leibniz*. 7 Vol. Edición de Carl Gebhardt. Berlin, Georg Olms Verlag.

**[KrV]** Kant. *Kritik der Reinen vernunft*. En: KANT, I. *Inmanuel Kant Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Preussische, bzw. 28 vols*. Berlin: Von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, 1902-1979, vol. IV.



# PRIMERA PARTE

## I. La tradición antigua y medieval









## La tradición antigua y medieval

Desde que el hombre ha caminado en la tierra se ha servido del lenguaje para comunicar sus sentimientos y pensamientos a sus congéneres. De hecho, es una característica del *Homo sapiens* el tener lenguaje, y el ser capaz de representarlo en superficies como piedras, arena, pieles y huesos. La facultad lingüística era tan importante que el hombre primitivo tuvo que pensar que era de origen divino. Y esto implicaba que no la reconocía como propia de su constitución y naturaleza, sino como un don recibido del exterior.

Si un antiguo chamán, por ejemplo, consignaba en forma de trazos en el madero de su bastón algunos datos climáticos que posteriormente se cumplían en la naturaleza, como una temporada de lluvia o el solsticio de verano, era claro que debía sorprender a los miembros de la comunidad que los hechos se adecuaban a las marcas que el bastón mostraba, trazos que sobrevivían incluso a la muerte de su autor, lo que implicaba que el lenguaje era capaz de trascender a sus usuarios. Al tiempo, es evidente que las primeras reflexiones que hicieron los hombres sobre el lenguaje, de las cuales podemos tener noticia, provienen de las castas de escribas y sacerdotes, sus principales usuarios, y por ello, conocedores de sus potencias, especialmente en el plano de la palabra escrita.

Esta divinidad y trascendencia del lenguaje no pasó desapercibida para los antiguos egipcios. La escritura era patrimonio de la casta sacerdotal, y no en vano, la palabra “jeroglífico” podría traducirse como “escritura sagrada grabada en piedra”. Al tiempo, existía un dios de la

escritura, Thot, lo cual confirmaba que, para los egipcios, el lenguaje no era una facultad de los hombres, sino un don que venía de lo alto. En el famoso *Libro de los muertos de los antiguos egipcios* (LMAE), texto compuesto en tiempos de la dinastía XVIII, por el 1550 a. C., se le llama a Thot, en el capítulo 182, “escriba excelente”, que escribe lo que es exacto, pues es testigo imparcial de los dioses, y cuya abominación es la falsedad (LMAE, 1540/2000 a. C., p. 268). Lo que quiere decir que ya los egipcios se habían dado cuenta que una de las potencialidades del lenguaje consistía en la capacidad para engañar a los hombres.

Pero quizá aquí no termine la relación entre la religión y el lenguaje en la remota antigüedad. Hay que recordar que una de las cosas que más escribieron los egipcios, además de cartas, historias de reyes, registros y tratados científicos, fueron oraciones, plegarias e himnos a los dioses. Las inscripciones en templos y tumbas dan prueba de ello. El *Libro de los muertos* también consigna plegarias e himnos que el usuario debe aprender de memoria, pues debe recitarlas cuando llegue al inframundo después de morir, y con ello poder sortear los obstáculos que se le presenten. El capítulo 88 de libro trae la fórmula para convertirse en cocodrilo, mientras en el 86 aparece la de convertirse en golondrina (LMAE, 2000, pp. 121-123). Esto implica que los egipcios eran conscientes de que el lenguaje trascendía la vida material de los hombres, tesis que compartirán con grandes religiones como el judaísmo y el cristianismo.

Si el lenguaje fue un don otorgado a los hombres por los dioses, tiene lógica que los hombres lo usen principalmente para dirigirse a ellos, alabarles y hacerles peticiones. Pero incluso en Egipto, no siempre se mantuvo esta relación entre el lenguaje y la divinidad. El famoso canto del arpista es un himno grabado en la pared de una tumba, en la que el autor se atreve a poner en tela de juicio la existencia de los dioses (Dybnik *et al.* 1960/1962, p. 39), y lo hace mediante el lenguaje, con lo cual inaugura la tradición de pensar el lenguaje como una facultad eminentemente humana.

Entre las primeras concepciones filosóficas sobre el lenguaje está la llamada “doctrina de rectificación de los nombres”, atribuida al filósofo chino Confucio (s. VI a. C.). Ciertamente, Confucio fue principalmente un pensador moral, razón por la cual su filosofía del lenguaje está relacionada con ella. Confucio consideraba que las cosas debían tener el nombre adecuado a su naturaleza, y no otro. Un nombre como “petirrojo”,

que tienen algunos pequeños pájaros de plumas color escarlata, sería adecuado en la medida en que el nombre se relaciona con la cosa, porque describe de algún modo el objeto nombrado. Lo mismo sucedería con nombres como “pez espada” o “mantis religiosa”.

No obstante, cuando pasamos al campo de la ética y la política, el tema cambia. En la vida social todas las personas tenemos unos roles, y estos traen consigo algunos deberes y responsabilidades. Para la tradición confuciana, el rol se define por las acciones que este exige que llevemos a cabo (Fung Yu-Lan, 1934/1987, pp. 86-87). Lo que quiere decir que sin estos actos no cumplimos el rol.

Si una persona en un contexto dado tiene el rol de mesero, ese rol implica acciones como ubicar a los comensales en sus mesas respectivas, llevar y traer los pedidos de alimentos y bebidas de estos y dar información sobre dónde quedan lugares como el baño o la caja. Si la persona va vestida o no como mesero es lo de menos, pues son sus actos los que dan cuenta de su rol<sup>2</sup>. Si la persona en cuestión no realiza las acciones propias o esperadas de un mesero, no tenemos por qué considerarlo tal, y no deberíamos usar el nombre de “mesero” para referirnos a él. En eso consiste la corrección de los nombres, hay que dejar de usarlos si la persona a la que se le adjudica no cumple con las funciones propias del rol social que este nombre implica, y cambiarlo por uno que se ajuste a los que esa persona realmente hace.

Si las decisiones del rey son realmente tomadas por su hermano, debemos dejar de llamarle “rey”, y usar esa palabra para referirnos al hermano. Si un padre recibe y acata las órdenes de su hijo, debemos empezar a considerar que el hijo es quien se comporta como un padre, y por ello merece que se le llame tal. Lo mismo funciona para las parejas de amigos que se comportan como novios, incluso hoy día podríamos pensar en los nombres de instituciones o empresas que no cumplen con la función social que su nombre implica.

Confucio piensa que incurrimos en un error cuando una cosa no tiene el nombre que se adecua a ella. En ese caso, decimos que es un

---

<sup>2</sup> A este respecto, vale recordar lo que decía Wittgenstein en el §31 de las *Investigaciones filosóficas* sobre las fichas de ajedrez. No es su forma, sino sus movimientos los que las definen (Wittgenstein, 1953/1988).

nombre mal puesto, y debe ser cambiado por uno adecuado. En esto consiste la doctrina de la rectificación de los nombres.

Regresando a regiones más occidentales, hay un pueblo que, por diversas razones, magnificó la importancia y potencia del lenguaje: el pueblo de Israel. Hay muchos puntos que se pueden mencionar aquí.

Para los hebreos, el lenguaje es tan importante que no dejan de proclamar como Dios creó el mundo solo con el trueno de su voz, lo que implica que el universo es una creación lingüística, y que las palabras mismas tienen poder para crear, y no únicamente para reflejar o etiquetar las cosas (*Génesis* 1:3). Al tiempo, Dios da al primer hombre la misión de poner nombre a todas las criaturas (*Génesis* 2:19), lo que implica un proceso de catalogación y mnemotecnia. El lenguaje nos organiza el mundo creado, y a través de las palabras, nuestra mente recuerda y controla las cosas.

Pero generaciones después, los hombres incumplen el mandato divino de dispersarse y poblar la tierra, y prefieren congregarse en un solo lugar cuyo punto de referencia es una torre inmensa. Curiosamente, Dios decide no destruir la torre, ni a sus constructores; prefiere confundir las lenguas de los hombres, que hasta ese momento era la misma para todos, y de ese modo evitar que se entiendan entre sí. La masa de hombres se divide en grupos pequeños, que se forman entre las personas que se entienden mutuamente, mientras al mismo tiempo, se alejan de aquellos grupos cuya lengua se presenta incomprendible. Así, tales grupos se alejan tanto entre sí, que acaban por cumplir el mandato de poblar la tierra (*Génesis* 11:1-9). No obstante, este relato deja siempre la sensación de que, bajo la perspectiva judía, la diversidad lingüística es una especie de castigo para los hombres.

La lengua hebrea se llama así por el patriarca Heber, que la preservó luego de la torre de Babel (*Génesis* 10:25). Y luego de la esclavitud en Egipto, el pueblo decide que un mediador hable por ellos ante Dios, ya que la voz divina es terrible para ser escuchada (*Éxodo* 20:18-21). Este será Moisés, y más adelante serán los profetas, cuya herramienta principal de su misión es el lenguaje, tan fuerte que algunos perdieron la vida por usarla. Los hebreos constituyen uno de los primeros pueblos que consideran que el lenguaje es condición de nacionalidad. Los antiguos hebreos identificaban a los suyos no solo porque hablasen su misma

lengua, sino porque era necesario que la pronunciaran correctamente. Incluso hay pasajes bíblicos en los que se notaba que alguien no era israelita cuando no podía pronunciar correctamente las palabras hebreas (*Jueces 12:5-6*).

Los israelitas no podían por ley hacer representaciones de Dios, de hecho, no podían hacer esculturas de nada (*Éxodo 20:4*), por lo cual, solo tenían al lenguaje para ello, y casi que en la mentalidad judía Dios y el lenguaje se hacen uno, al no poder más que asociar al uno con el otro. La tradición cristiana considera que la persona del Mesías describe el advenimiento de Dios mismo a la tierra, y no en vano los evangelios usan la expresión “el verbo estaba con Dios y el Verbo era Dios... el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros” (*Juan 1:1-14*).

## Platón: relación entre las palabras y las cosas

### Platón de Atenas

(427-347 a. C.)

Filosofo ateniense, discípulo de Sócrates y, posteriormente, maestro de Aristóteles. Descendía de familia aristocrática. Estuvo en el juicio de su maestro y, luego de la muerte de este, trató de exiliarse, aprovechando el tiempo viajando por Megara, Egipto, Cirene y Siracusa, en Sicilia, donde trató de enseñar el arte de gobierno al futuro tirano Dión de Siracusa. Problemas con Dionisio, el sobrino de este, le valieron la esclavitud por un periodo, pero fue salvado por algunos conocidos. Al regresar a Atenas, fundó la llamada Academia, que, puede decirse, era la universidad más antigua del mundo. Murió de causas naturales (Reale y Antisieri, 1985/1995, p. 120). En la mayoría de sus diálogos, Platón no solo idealiza a Sócrates, sino que lo convierte en el portavoz de sus propias doctrinas (Reale y Antisieri, 1985/1995, p. 86). El *Cratilo* no fue la excepción.

### Cratilo o sobre las palabras

(390 A. C.)

El diálogo platónico *Cratilo* pertenece a lo que los especialistas llaman el periodo de transición de Platón; es decir, junto con los diálogos como *Gorgias* o *Menón*, el filósofo va preparando el camino para su época de madurez que se nota ya en diálogos como *La República* o *El banquete*. El *Cratilo* es de transición, y no de juventud, porque se considera un texto mucho más independiente de la tradición socrática, pues no habla del proceso y muerte de Sócrates, pero no se considera de madurez, porque el diálogo es aporético, es decir, no termina con una respuesta definitiva sobre el tema en cuestión.

Es el único diálogo platónico que se dedica completamente al tema del lenguaje, especialmente a la relación entre las palabras y las cosas.

Por ello, se le puede considerar sin problema como el texto fundacional de la filosofía del lenguaje en la tradición occidental.

## 1. Introducción al diálogo

A diferencia de otras obras escritas en diálogo en las que Platón se esfuerza mucho por la teatralidad y el dramatismo de los personajes, en el *Cratilo*, el filósofo ni siquiera se toma la tarea de especificar el lugar y el momento concreto en el que el diálogo se produjo (suponiendo que se hubiera dado en la realidad). En este texto, el tema central de la conversación es abordado directamente sin aclaraciones contextuales<sup>3</sup>. De hecho, Sócrates llega en medio de una conversación en curso a la que se le invita a participar (Pl. *Cra.*, 383a-384d8)<sup>4</sup>.

Platón trata de recrear un diálogo entre tres personas: Hermógenes, un noble ateniense amigo de Sócrates y presuntamente adepto de algunas ideas de Parménides de Elea; Cratilo, filósofo heraclíteo que fue maestro de Platón en alguna ocasión; y el filósofo Sócrates, que en la mayoría de los diálogos platónicos lleva la batuta del tema o problema principal y los diversos intentos de solucionarlo.

Se supone que Hermógenes y Cratilo están conversando sobre el tema de la exactitud de los nombres, a saber, si los nombres se colocan a las cosas por naturaleza o por convención. Es decir, si los nombres se les asignan a las cosas porque tienen una relación natural con ellas, o sencillamente son el resultado de una convención o pacto. Sócrates entrará a discutir ambas posturas sin tomar partido por ninguna.

Cratilo sostiene que los nombres están ligados con la cosa que significan, aunque hay casos problemáticos como es el nombre mismo "Hermógenes", el cual no es un nombre bien puesto porque significa "del linaje de Hermes" y el personaje en cuestión que lo lleva no brilla por su facilidad de palabra o por su opulencia. De todos modos, invitan a Sócrates al debate y le piden que opine sobre si la relación entre las palabras y las cosas es natural o convencional.

---

<sup>3</sup> Es probable que esto sea signo de que tal encuentro entre Sócrates, Cratilo y Hermógenes jamás tuvo lugar históricamente hablando.

<sup>4</sup> Seguimos la traducción de J. L. Calvo para la editorial Gredos (1987).



Sócrates responde irónicamente que, si hubiera tomado el curso dictado por el sofista Pródico de Ceos sobre el tema, tendría la respuesta (Pl. *Cra.*, 384b-c). Pero debido a que el sabio cobra mucho, se hace necesario que entre todos indaguen por cuál de aquellas vías es la correcta. El diálogo comienza con la postura de Hermógenes.

## 2. La postura de Hermógenes: convencionalismo

Hermógenes es el defensor de la teoría convencionalista del lenguaje, esto es, que los nombres, especialmente los propios, son asignados a las cosas por convención o pacto de los hablantes. Eso implica que los nombres no tienen ninguna relación con la cosa u objeto que nombran, solo se acordó que cierta palabra se relacionara con cierto objeto sin mayor problema, y sin que existiera ninguna relación entre ellos en principio (Pl. *Cra.*, 384d-e). Para decirlo con otras palabras, Hermógenes considera que cualquiera que sea el nombre que se le coloque a alguien o a algo, ese es el nombre exacto de ese objeto, y si se le cambia por otro —como solían hacer los griegos cuando los esclavos cambiaban de dueño—, el nuevo nombre es el exacto.

Sócrates cree que la visión de Hermógenes está demasiado cercana a la doctrina del sofista Protágoras, según la cual el hombre es la medida de todas las cosas, en tanto que tal como las cosas me parecen a mí, así son para mí, y tal como te parecen a ti, así son para ti (Pl. *Cra.*, 384d-e). Esta postura implica que los objetos no tienen una esencia propia.

Frente a esto, Sócrates sostiene algunas objeciones fuertes, que pueden ser complementadas con otras que no aparecen en el diálogo, pero que han surgido cuando este tema se discute. Las dos primeras son las de Sócrates:

- a. **Habilidad para nombrar.** Si el acto de hablar y el de nombrar fueran relativos a como le parecen las cosas a uno, no habría comunicación. Parece que no cualquiera está capacitado para colocar un nombre a algo. Sócrates sospecha que para nombrar una cosa se requiere una cierta habilidad o conocimiento, y a quien lo tiene se le puede llamar nomenclador, legislador o nomoteta, cuyo saber consiste precisamente en colocar nombres que sean adecuados a las cosas.

- b. Hablar con falsedad.** En este contexto, se entiende como “hablar falsamente” el usar nombres inexactos, es decir, que no se adecuan a la cosa de la que hablamos. Hermógenes cree que no es posible hablar falsamente, porque sea cual sea el nombre que usemos para denominar una cosa, ese será su nombre exacto y adecuado. Sócrates impugna esta postura al hacer notar que es un hecho que hay nombres incorrectos para las cosas, y que, si los usamos, estaríamos expuestos a hablar falsamente. El nombre es un instrumento para representar la realidad, y esta tarea la puede hacer bien o mal, en el caso de que la haga mal, decimos que la persona que usa esas palabras, habla falsamente.
- c. Implausibilidad del pacto o convención.** No parece plausible que este pacto haya tenido lugar en un momento dado en el tiempo. Si lo hubo, ¿qué palabras se usaron para convocarlo? ¿Ya tenía nombre el lugar de reunión y las actividades que allí realizarían?

### 3. Las etimologías de Sócrates

Sócrates se sirve de la etimología de algunos nombres sacados de la obra de Homero, como una presunta prueba de que por lo menos algunos nombres sí tienen relación con lo que nombran, lo que implicaría que no fueron puestos por mera convención. No pocas veces se ha impugnado lo forzado de las etimologías que usa Sócrates, pero al menos le sirven para exponer su punto de que los nombres no se ponen exclusivamente por convención. Esta exposición de etimologías se lleva más de la mitad del contenido del diálogo (Pl. *Cra.*, 391d-427d). Por lo pronto, basta con que se expongan solo algunas para mostrar la idea de Sócrates.

- a. Héroes y dioses.** Agamenón (“*agastos*”: admirable) / Orestes (“*oreinos*”: montaraz, que significa que anda por los montes como una bestia salvaje). Hades (“*aeides*”: invisible).
- b. Nombres comunes o genéricos.** (“*Theoi*”: dioses), (“*théonta*”: a la carrera), la etimología hace referencia al sol y a la luna.

- c. **Fenómenos naturales.** (“*Halios*”: sol), (“*Halízei*”: congrega), (“*heilein*”: girar).
- d. **Conceptos intelectuales y morales.** (“*Andreia*”: valentía), (“*anreia*”: fluir contra la corriente).

Cratilo, al escuchar las críticas de Sócrates a Hermógenes, cree que tal postura lo sitúa a él mismo como ganador del debate, y está convencido de que Sócrates está de acuerdo con él. Sócrates le invita a no precipitarse, en tanto cree que, de lo que acaba de decir, hay mucho por revisar.

#### 4. La postura de Cratilo: naturalismo

Para Cratilo, el nombre manifiesta la esencia de la cosa que lo lleva, si no lo hace, no diríamos que es un nombre mal puesto, sino que es meramente ruido, lo que implica que para Cratilo tampoco es posible hablar con falsedad. En otras palabras, el nombre imita a la cosa y es casi un dibujo de la misma, pues a través de él la identificamos como tal (Pl. *Cra.*, 428e). Es decir, un nombre es exacto en tanto nos manifieste la cosa, y por ello, no cualquier nombre sirve para nombrar cualquier cosa.

En el caso del nombre de Hermógenes, no es que su nombre esté mal puesto, es que no tiene nombre en absoluto, pues si el nombre no evoca la cosa que le corresponde, se convierte en mero ruido. Esto implica que para Cratilo tampoco se puede hablar falsamente, porque cada cosa tiene el nombre que naturalmente le corresponde, así, si las palabras no corresponden a las cosas, no se habla con falsedad, sino que se emiten ruidos inútiles (Pl. *Cra.*, 430e4). Al tiempo, como los nombres evocan la esencia de las cosas, quien los conoce, conoce a su vez las cosas. No hay nadie más sabio que el nomenclador.

Frente a esta postura, Sócrates también impugna la postura de Cratilo con tres objeciones importantes que se pueden exponer del siguiente modo:

1. **Imitación.** Cuando una cosa imita a otra lo puede hacer bien o mal, es decir, hay imitaciones malas. Por otra parte, si la imitación

es exacta, resulta ser inútil<sup>5</sup>. Por ende, las palabras no pueden imitar a la cosa misma sino hasta un punto. No son más que una representación de las cosas, y la fidelidad de esta es variable.

2. **Hablar falsamente.** Si hay imitaciones malas, es claro que hablar falsamente es posible, es decir, se puede usar las palabras de forma inexacta.
3. **Relación natural entre palabra y cosa.** No hay un criterio para decidir que la relación entre las palabras y las cosas sea natural. Parece más bien que nos acostumbramos a llamar a ciertas cosas de cierta forma y no de otra, y la costumbre “naturalizó” la relación. Pero podríamos acostumbrarnos a llamar las cosas de otro modo<sup>6</sup>.
4. **Lenguaje y conocimiento.** Sócrates desconfía de la creencia de que quien conoce los nombres conocería el universo. Primero, es claro que hay nombres mal puestos, y estos nos podrían llevar a mal entender las cosas. Al tiempo, mientras Cratilo cree que los nombres son la vía para conocer las cosas, piensa que el orden de la situación es que primero se conozcan las cosas tal y como son, y luego se le coloquen las palabras adecuadas para nombrarlas: la cosa precede al nombre y no al revés. Si por medio de las palabras conociéramos el universo, tendríamos que suponer que el nomenclador conoce la totalidad del universo, lo cual es cuando menos inverosímil. Y en todo caso, parece que el nomenclador procedió primero a conocer las cosas, y no llegó a estas a través de las palabras, como Cratilo sugiere.
5. **Heraclitismo problemático.** Sócrates no puede hacer compatible el hecho de que Cratilo crea en la teoría naturalista de los nombres, y al tiempo crea en la doctrina de Heráclito de Éfeso,

---

5 Esta consideración de Sócrates, hace pensar en el cuento de Jorge Luis Borges llamado “Del rigor de la ciencia”, en el que unos cartógrafos notan que la única manera de hacer que el mapa del reino sea absolutamente exacto, es que tenga el mismo tamaño del reino, con lo cual, se convierte en un mapa completamente inútil (Borges, 2008, p. 133).

6 Si tomamos la expresión “Mesopotamia”, podemos decir que se compone de “mesos” (en medio de, entre) y potamos (río). Pero cuando preguntamos por la relación entre “potamos” y “río” no tenemos más remedio que admitir que adjudicamos ese vocablo a ese objeto de forma convencional.

según la cual, vivimos en mundo completamente cambiante. El heraclitismo implica el flujo constante de todo en la naturaleza. Nada en ella se mantiene igual o fijo. Si los nombres se relacionan con las cosas por naturaleza, los diccionarios cambiarían diariamente. La rosa de hoy mañana ya no será rosa, lo que implica que la palabra que usamos para nombrarla debería cambiar. Si continuamos usando el mismo nombre, este no tendría ya relación con la cosa que nombra. Un universo como el heraclíteo es un universo que no puede ser conocido nunca. Así, el heraclitismo parece estar más acorde con la teoría convencionalista del lenguaje que con la naturalista.

El diálogo termina con Sócrates invitando a Cratilo a seguir reflexionando sobre el tema, y se despide, dejando que sus dos interlocutores se dirijan al campo, como al parecer tenían planeado (Pl. *Cra.*, 440e).

## 5. El silencio de Cratilo

Como se sostuvo al inicio, no hay claridad sobre si la conversación recreada en el diálogo tuvo lugar o no, pero al menos hay algunos datos en fuentes posteriores a Platón, que sugieren que algo le sucedió a Cratilo, pues de repente su vida tornó por inesperados caminos.

Por testimonio de Aristóteles, en el libro I de la *Metafísica* (Arist. *Metaph.* I, 6, 987a30)<sup>7</sup>, sabemos que Cratilo era un defensor de la doctrina de Heráclito, según la cual, todo en el universo está en devenir o movimiento constante, lo que implica la imposibilidad de un conocimiento estable sobre él, ya que las leyes naturales que son verdaderas hoy, podrían no serlo mañana. Parece que Platón le escuchó durante algún tiempo, e incluso es posible que alcanzara a ser discípulo de Cratilo, lo que implicaría que el presente diálogo sería algo así como un ajuste de cuentas, o más bien, una respuesta filosófica de Platón a una doctrina en la que alguna vez creyó.

---

7 De acuerdo a la traducción de Tomás Calvo Martínez para la editorial Gredos (2008).

Siguiendo con el testimonio de Aristóteles, esta vez, en el libro IV de la *Metafísica* (Arist. *Metaph.* IV, 5, 1010a10), Cratilo llegó a la conclusión de que debía dejar de hablar, y comenzó a utilizar el dedo índice para señalar las cosas sobre las que quería volcar la atención de su interlocutor. Dejó de lado las palabras y se volcó a los gestos. Este abandono intencional del uso de la palabra parece estar en consonancia con su epistemología heraclítica y con la conciencia de que las palabras no tienen una relación natural con las cosas, ni pueden tenerla, si es que se acepta la doctrina de que el mundo siempre está en constante cambio.

De ese modo, en la disyuntiva entre el naturalismo lingüístico y el devenir de Heráclito, Cratilo optó por la segunda, y al parecer, asumió los costos de ser consecuente con esa postura.

## **Aristóteles: deshaciendo engaños del lenguaje**

### **Aristóteles de Estagira**

**(384 - 322 a. C.)**

Nacido en la ciudad griega de Estagira. Su padre, llamado Nicómaco, sirvió de médico personal de los reyes de Macedonia, lo que le permitió ingresar como estudiante en la Academia platónica de Atenas y convertirse en uno de los estudiantes más aventajados (Reale y Antisieri, 1985/1995, p. 159). Por el 343 a. C., el filósofo fue requerido en la corte de Macedonia para educar al joven príncipe Alejandro III, que en el futuro llegaría a conquistar toda Grecia y Persia, y obtendría el sobre nombre de “el Magno”. Por su parte, terminado su servicio de tutor en Macedonia, Aristóteles fundó en Atenas el famoso Liceo, un centro educativo que contaba hasta con zoológico. Cuando Alejandro Magno muere en la corte de Babilonia en el 323 A.C., los atenienses antimacedónicos inician una persecución contra Aristóteles por considerar que su escuela era casi un bastión del dominio macedónico en el Ática. Le acusaron de impiedad; Aristóteles decidió exiliarse a la isla de Eubea para que, según sus palabras “Atenas no volviese a pecar contra la filosofía” (Copleston, 1946/1999a, p. 275), comparándose a sí mismo con Sócrates. Murió un año después (Reale y Antisieri, 1985/1995, p. 160).

### **1. El lenguaje en la filosofía de Aristóteles**

Aristóteles fue un pionero en al menos dos áreas que implican el lenguaje: la retórica y la lógica. Al primero, le dedicó un libro del mismo nombre dividido en tres partes, intentando convertir la persuasión en una técnica definible y enseñable.

Por otra parte, está la lógica, quizá la producción por la que es más famoso en filosofía. Los tratados de lógica de Aristóteles fueron agrupados en la Edad Media bajo el nombre de *Órganon* que significa literalmente en griego “instrumento” o “herramienta”. Son un compendio de seis tratados escritos por Aristóteles, que compendian toda la investigación

que el estagirita logró sobre la ciencia de la lógica. Tales tratados son los siguientes:

Los seis tratados del <i>Órganon</i>	
Categorías	Segundos analíticos
Sobre la interpretación	Tópicos
Primeros analíticos	Refutaciones sofísticas

Tabla 1. Los seis tratados del *Órganon*

Si bien los temas principales de tales tratados son el silogismo, la proposición, los predicamentos y la argumentación en general, destaca mucho el papel de las *Refutaciones sofísticas* por al menos dos razones: por una parte, Aristóteles se ve obligado a dar un criterio al menos general de lo que significa argumentar correctamente para poder distinguir entre argumentos válidos e inválidos. Por otra parte, Aristóteles hace el primer catálogo de falacias de la historia de la lógica occidental, con los que muestra cómo los sofistas persuaden a la gente con argumentos que solo son válidos en apariencia, y así convierten a quienes los presentan en sabios aparentes.

Es decir, Aristóteles da cuenta de que el lenguaje tiene la capacidad no solo de expresar la verdad, sino también de ocultarla, y de hacer pasar a la falsedad como su contrario por medios discursivos generando confusión en el oyente. Tradicionalmente, cuando se habla de la relación de Aristóteles con el lenguaje se acude al pequeño tratado *Sobre la interpretación*, como lo hacen otras obras (Cuartas y Vega, 2003, pp. 31-44), pero creo más útil evidenciar la importancia que Aristóteles dio a la capacidad que tiene el discurso para engañar, situación que demostró con el fin de denunciarla en *Refutaciones sofísticas*. Para comprender esta veta engañosa del lenguaje hay que dar algunas pinceladas sobre el tema de la argumentación.

## 2. Sobre la argumentación en general T3

Para comprender los argumentos desviados, es necesario decir al menos algunas cuestiones generales sobre los argumentos válidos, y sobre los argumentos en general. Y para ello, se inicia con el concepto de proposición; a saber, una oración con sujeto y predicado que puede ser



verdadero o falso. Así, el enunciado “la tierra se mueve” es una proposición, y, en este caso, es verdadera, mientras que la expresión “Hola, ¿cómo estás?” no es una proposición porque no puede ser verdadera o falsa, es decir, no nos describe la realidad, sino que constituye una fórmula para saludar a otra persona.

Con esto claro, un argumento es un conjunto de proposiciones en el que al menos una de ellas se infiere lógicamente de las otras, o lo que es igual, es sostenida, fundamentada o explicada por las otras. La proposición sostenida se llama “conclusión”, y las proposiciones que la sostienen se llaman “premisas”. El ejemplo característico de lo que es un argumento nos lo dio el propio Aristóteles al estudiar la forma silogística de razonamiento. El ejemplo va como sigue:

- |   |
|---|
| <ol style="list-style-type: none"><li>1. Todos los hombres son mortales.</li><li>2. Sócrates es hombre.</li></ol> <hr/> <ol style="list-style-type: none"><li>3.: Sócrates es inmortal.</li></ol> |
|---|

Tabla 2. Silogismo aristotélico

Nótese que la conclusión (proposición 3) es una inferencia lógica de las proposiciones 1 y 2, que fungen como premisas. Si alguien nos preguntara, ¿por qué Sócrates es mortal?, le responderíamos: porque todos los hombres son mortales y Sócrates es hombre. La conclusión está soportada en las premisas, y si alguna premisa fuese falsa, podríamos dudar de que la conclusión lo fuese, en esa medida, decimos que las premisas son las razones que sostienen, prueban, demuestran o explican la conclusión. Al tiempo, cabe añadir que, si bien la conclusión se deriva lógicamente de las premisas, es una proposición diferente de ellas.

Con esto claro, podemos intentar dilucidar un conjunto muy somero de reglas generales que un argumento válido debería cumplir, a partir del ejemplo presentado.

Si bien se podría pensar que estas reglas son lo suficientemente obvias como para ser enunciadas, la violación de al menos una de ellas marca la diferencia entre un argumento válido y uno que no lo es.

Aristóteles no solo fue consciente de ello, sino que conoció muy bien a un grupo de pensadores que se dedicaban a violar estas reglas: los sofistas.

<b>Reglas generales de un argumento válido</b>
Las premisas deben ser verdaderas.
La conclusión debe seguirse lógicamente de las premisas, y solo en ellas. En otras palabras, la conclusión debe inferirse de las premisas, y solo de ellas.
Las premisas no deben contradecirse entre sí, ni tampoco con la conclusión.
La conclusión ha de ser una proposición diferente a las premisas.
Los términos de las proposiciones deben usarse en el mismo sentido en todo el argumento, y la construcción sintáctica de la proposición no debe prestarse a ambigüedad.

Tabla 3. Reglas generales del argumento válido

### 3. Aristóteles y los sofistas

En la antigua Grecia, los sofistas eran los maestros en el uso de la palabra para fines políticos. Se hicieron célebres en la Atenas democrática, donde el pueblo reunido en asamblea, votaba por una u otra medida luego de que varios oradores trataran de persuadirlos de sus puntos de vista. Los sofistas se veían a sí mismos como educadores políticos, porque podían hacer que alguien defendiera lo que quisiera con argumentos aparentemente buenos. Cobraban por sus enseñanzas y fueron itinerantes en toda Grecia. Creían poder capacitar a cualquier persona para hablar sobre cualquier tema y persuadir a un público sobre su propia opinión o postura. Se les acusó siempre de usar todo tipo de argucias y malas artes para ganar en las discusiones en las que intervenían.

Los más famosos sofistas aparecen en los diálogos de Platón y no pocas veces son los interlocutores de Sócrates: Gorgias de Leontinos, Protágoras de Abdera, Hippias de Elis, Trasímaco de Calcedonia, Pródico de Ceos y Critias de Atenas están entre los principales. Debido a sus habilidades discursivas, se les fue prohibiendo intervenir en los tribunales y asambleas, razón por la cual, tuvieron que mostrar sus habilidades a

través del texto escrito, sea para difundir sus enseñanzas, sea componiendo discursos para aquellos que sí podían intervenir públicamente.

Es proverbial la lucha que Sócrates tuvo contra los sofistas y el arte de persuadir, que se puede ver reflejado en el diálogo *Gorgias* en el que Sócrates no solo demuestra al sofista Gorgias de Leontinos que su arte es pueril, aparente y superficial, sino que se enfrenta un debate discursivo con sus discípulos Polux y Calicles, en el que deja muy mal parados tanto a Gorgias como a su escuela.

Pero a pesar de todo, los sofistas seguían gozando de fama y prestigio entre las gentes de Atenas, y la postura relativista de los mismos, según la cual, existían razones para sustentar una verdad y su contraria, constituía una amenaza para cualquier proyecto que buscara fundamentar el conocimiento. Aristóteles, el más famoso discípulo de Platón, le siguió en este punto, y se puso como meta dar con la fuente de todos los engaños de los sofistas, y, una vez identificada esta, pasar a demostrar la argucia, y con ello, refutar a postura defendida.

## ***Las Refutaciones sofísticas***

**(s. IV A.C.)**

Si bien Aristóteles no es el primer filósofo que nota las propiedades que tiene el lenguaje para persuadir, incluso de falsedades, como es el caso de los sofistas, sí es el primero en distinguir argumentos correctos y desviados, y en dar las pautas de identificación de los mismos. Dice Aristóteles que del mismo modo que entre los hombres hay bellezas reales, las cuales son productos de la naturaleza, y hay bellezas aparentes, que son producto de los adornos, del mismo modo hay argumentos correctos y argumentos que simulan que lo son (Arist. *SE.*, 164b.)<sup>8</sup>. Algunas definiciones previas pueden ser de utilidad:

- a. Razonamiento.** Argumentos en los que se deduce información a partir de información previa.

---

<sup>8</sup> Seguimos la traducción de Miguel Candel para la editorial Gredos (1982b).

- b. **Refutación.** Es un argumento que contradice la conclusión de un argumento previo. Se refuta un argumento cuando demostramos que está mal construido, por lo cual, su conclusión no puede ser correcta.
- c. **Sofista.** Uno que parece sabio y no lo es. Es aquel que aparenta ser sabio usando argumentos desviados y además se lucra por ello.
- d. **Sabio.** No solo es quien posee conocimientos sólidos, sino quien evita a toda costa mentir sobre lo que sabe, y es capaz de poner en evidencia al mentiroso. Da verdaderos argumentos, y puede discernir los correctos de los desviados.

#### 4. Distintos tipos de argumentos

Aristóteles distingue distintos tipos de argumentos: didácticos, dialécticos, críticos y erísticos (Arist. *SE.*, 165b1-10).

- a. **Didácticos.** Argumentos que usan como premisas los principios de una determinada disciplina.
- b. **Dialécticos.** Argumentos que usan como premisas las opiniones de un oponente sobre determinado tema. Generalmente, se demuestra que de las opiniones de este se siguen consecuencias paradójicas o inaceptables.
- c. **Críticos.** Argumentos construidos a partir de las opiniones del oponente, las cuales resultan plausibles para él y para los entendidos en el tema en cuestión.
- d. **Erísticos.** Argumentos que prueban cosas a partir de información que es plausible solo en apariencia.

Aristóteles aclara que el tema central de las *Refutaciones sofisticadas* son los argumentos erísticos. De los didácticos ya habló en sus *Analíticos*, mientras que de los dialécticos y críticos dio cuenta en *Los tópicos*.

## 5. Los fines de la argumentación sofística

Los sofistas gustan de los argumentos erísticos porque el único fin que buscan es ganar la discusión, nunca el encontrar la verdad o la resolución de la cuestión. Los sofistas alcanzan su fin llevando a que su oponente sea objeto de alguna de las siguientes cinco situaciones (Arist. *SE.*, 165b11-23):

Los Fines	Definición
<i>Refutación</i>	Buscan aparentar que refutaron a su oponente.
<i>Falsedad</i>	Mostrar que el oponente dijo algo falso.
<i>Paradoja</i>	Conducir al oponente a una paradoja.
<i>Solecismo</i>	Llevar a que el oponente hable de tal modo que termine maltratando el lenguaje.
<i>Parloteo</i>	Conducir al oponente a parlotear vanamente, es decir, hacer que diga varias veces lo mismo.

Tabla 4. Fines de la argumentación sofística

## 6. Las trece falacias aristotélicas

Aristóteles sacó a la luz trece formas en las que los sofistas razonan (Arist. *SE.* 165b24-168a16), que, por ser formas desviadas, hoy día se conocen como falacias. Expondremos las mismas en detalle a partir de ejemplos propios para facilitar la comprensión del tema. En los ejemplos, se usará el signo de tres puntos “.:” que usan algunos libros de lógica, para identificar la conclusión en los argumentos que voy presentando, así, el signo puede traducirse por un “por tanto” o un “luego”.

- a. **Falacia de equivocación (homomimia).** Es la falacia que se produce cuando se presenta un argumento en el que uno de sus términos está siendo usado en más de un sentido.

El presente ejemplo nos muestra que la homonimia está en el término “hombres”, que se puede tomar como “seres humanos”

y como “varones de la especie humana”. La falacia surte efecto porque el término juega con ambas acepciones.

<ol style="list-style-type: none"><li>1. Todos los hombres son mortales.</li><li>2. Aspasia es mujer.</li></ol> <hr/> <ol style="list-style-type: none"><li>3.: Aspasia es inmortal.</li></ol>
--

Tabla 5. Falacia de equivocación

- b. Falacia de ambigüedad (anfibología).** Se produce cuando una frase o proposición completa puede interpretarse en más de un sentido, casi siempre debido a problemas relacionados con la sintaxis y la redacción.

### *Niña asesina criminal*

En esta expresión, que podría ser un titular de prensa, no es claro si “asesina” es un adjetivo que califica a la niña, o es una acción que ella llevó a cabo. Lo mismo pasa con “criminal”.

- c. Falacia de composición.** Es un argumento en el que se considera que, si una parte tiene una propiedad, el todo debe tenerla. Es decir, se cree que el tránsito de propiedades de las partes al todo es lógicamente lícito, cuando no es así.

<ol style="list-style-type: none"><li>1. Cada pieza de la máquina pesa muy poco.</li></ol> <hr/> <ol style="list-style-type: none"><li>2.: La máquina pesa muy poco.</li></ol>
--

Tabla 6. Falacia de composición 1

- |  |
|--|
| <ol style="list-style-type: none"><li>1. Mi tío sufre de esquizofrenia.</li><li>2. Mi padre sufre de esquizofrenia.</li></ol> <hr/> <ol style="list-style-type: none"><li>3.: Pertenezco a una familia de esquizofrénicos.</li></ol> |
|--|

Tabla 7. Falacia de composición 2

- d. **Falacia de división.** Es la falacia inversa de la composición. Es un argumento en el que se considera que, si el todo tiene una propiedad, sus partes deben poseerla también. Es decir, se cree que el tránsito de propiedades del todo a las partes es lógicamente lícito, cuando no es así.

- |  |
|--|
| <ol style="list-style-type: none"><li>1. La familia de Pedro es adinerada.</li></ol> <hr/> <ol style="list-style-type: none"><li>2.: Pedro es adinerado.</li></ol> |
|--|

Tabla 8. Falacia de división 1

- |  |
|--|
| <ol style="list-style-type: none"><li>1. El curso obtuvo un promedio alto de calificaciones.</li></ol> <hr/> <ol style="list-style-type: none"><li>2.: Cada estudiante del curso obtuvo un promedio alto de notas.</li></ol> |
|--|

Tabla 9. Falacia de división 2

- e. **Falacia de énfasis o acento.** Es una falacia en la que alguna información que interviene en el argumento es artificiosamente resaltada sobre otros datos con el fin de forzar una cierta conclusión, o aceptación de una opinión. Por ejemplo, muchos avisos publicitarios se presentan de la siguiente manera:

## Gran promoción: Todo a 5.000 pesos

Excepto mercado, productos de farmacia  
y accesorios para autos. Válido para clientes premium  
y no acumulable con otras promociones.

Es claro que el autor del anuncio busca que sus clientes se fijen en la información resaltada, mientras que todas las restricciones de la promoción se colocan en letra pequeña y menos visible.

- f. **Falacia de figuras del discurso.** Consiste en tomar por literal lo que está expresado en lenguaje metafórico o poético. No pocas veces se asume un símil como si fuera una identificación.

<p>1. Tu rostro es tan bello como la Luna. _____</p> <p>2.: Está lleno de cráteres y pisadas de astronauta.</p>
---

Tabla 10. Falacia de figuras del discurso 1

<p>1. Apolo está en todo lugar como el Sol. _____</p> <p>2.: Apolo y el sol son lo mismo.</p>
---

Tabla 11. Falacia de figuras del discurso 2

- g. **Falacia del accidente.** Es la falacia de la excepción, en la que se saca una conclusión a partir de una regla universal y un caso particular que precisamente constituye la excepción a la regla, lo que lleva a una conclusión falsa.



- |  |
|--|
| <ol style="list-style-type: none"><li>1. La mayoría de las aves vuelan.</li><li>2. Los pingüinos son aves.</li></ol> <hr/> <ol style="list-style-type: none"><li>3.: Los pingüinos vuelan.</li></ol> |
|--|

Tabla 12. Falacia del accidente

- h. Falacia del accidente inverso (*secundum quid*).** Consiste en deducir apresuradamente un enunciado general, a partir de un caso particular, que generalmente es una excepción. Esta falacia también es un tipo de inducción apresurada.

- |   |
|---|
| <ol style="list-style-type: none"><li>1. Napoleón conquistó Europa y era de corta estatura.</li></ol> <hr/> <ol style="list-style-type: none"><li>2.: Todos los conquistadores son de corta estatura.</li></ol> |
|---|

Tabla 13. Falacia del accidente inverso

- i. Falacia de irrelevancia (*ignoratio elenchi*).** Es un argumento falaz en el que las premisas no tienen ninguna relación con la conclusión, y, por tanto, no constituyen su fundamento lógico. La falacia se hace más interesante cuando tales premisas son verdaderas, pues la verdad de las mismas puede hacernos creer que la conclusión también lo es, cuando, sin importar su verdad o falsedad, tales premisas no tienen ninguna conexión lógica con la conclusión.

<p>1. El mundo está en constante cambio.                  2. La aceleración de la gravedad es de <math>9,8\text{m/s}^2</math>.                  3. La tuberculosis es un mal curable.                  4. El ejercicio es bueno para la salud.                  5. Los políticos solo buscan sus propios intereses.                  6. El folklore es muestra de la cultura de un pueblo.                  7. Es loable buscar el bien de la humanidad.</p> <hr/> <p>8.: La guerra es un mal que debe ser combatido.</p>
---

Tabla 14. Falacia de irrelevancia 1

<p>1. Jorge ha donado mucho dinero a los pobres.                  2. Jorge es una persona moralmente correcta.</p> <hr/> <p>3.: Jorge merece ganar la copa de ciclismo.</p>
---

Tabla 15. Falacia de irrelevancia 2

- j. **Falacia de afirmación del consecuente.** Esta falacia es una violación a las leyes del *modus ponens*. Esta figura argumentativa se compone de un condicional “si x entonces y”, en la que X es el antecedente del condicional, y Y es el consecuente. La forma correcta del *modus ponens* es:

<i>Modus ponens</i>	Falacia de afirmación del consecuente
<p>Si X entonces Y                      X                      -----                      Y</p>	<p>Si X entonces Y                      Y                      -----                      X</p>

Tabla 16. Falacia de afirmación del consecuente 1

Con esto claro, afirmar el consecuente es cambiar X por Y en la segunda premisa, y pretender que se puede deducir X de todo el argumento.

1. Si Claudia va a la fiesta, yo me quedo en la casa. 2. Yo me quedé en la casa. <hr/> 3.: Claudia fue a la fiesta.
---

Tabla 17. Falacia de afirmación del consecuente 2

- k. **Falacia de falsa causa.** Se da cuando concluimos una relación causal entre dos eventos, a partir de su sola sincronía temporal; es decir, como siempre aparecen juntos en nuestra experiencia, comenzamos a pensar que debe haber entre ellos una relación de causa y efecto que de razón de esa sincronía temporal.

1. Siempre me despiden del trabajo en luna llena. <hr/> 2.: La luna llena es la causa de que me despidan.
--

Tabla 18. Falacia de falsa causa

- l. **Falacia de petición de principio.** Consiste en incluir la conclusión en el grupo de las premisas, de forma explícita o implícita. Cuando el argumento tiene una sola premisa, casi siempre la premisa dice lo mismo que la conclusión, aunque la formulación pueda ser diferente.

1. España queda en Europa. <hr/> 2.: España es un país europeo.
--

Tabla 19. Falacia de petición de principio 1

1. Ana duerme poco.
2. Ana se la pasa deprimida.
3. Ana tiene pensamientos suicidas.

---

- 4.: Ana sufre depresión.

Tabla 20. Falacia de petición de principio 2

**m. Falacia de pregunta compleja.** Es una pregunta que se considera ilícita porque busca dirigir o influenciar la aceptación del oponente de una cierta conclusión o afirmación. Presenta dos versiones principales: por un lado, se presenta como una pregunta que oculta varias preguntas, y por otro, como una pregunta que esconde una cierta afirmación que se espera que nuestro interlocutor admita.

*Cuándo usted salió de la escena del crimen  
¿tomó taxi o metro?*

No importa qué responda el interlocutor, con el solo hecho de responder la pregunta, ya está admitiendo que estuvo en la escena del crimen.

## Porfirio: el árbol de los géneros y las especies

### Porfirio de Tiro (232-305 A.C.)

El filósofo Porfirio nació en la ciudad de Tiro en Fenicia (actual Líbano) en el año 232 a. C. (Alsina Clota, 1989, p. 71). Las noticias de su vida son muy escasas. En su adolescencia se le ubica en Atenas, donde entró a formarse en diversas materias, como retórica, filosofía y matemáticas. Su profesor fue Casio Longino (213-273 a. C.), un filósofo y literato nacido también en Siria, que a su vez estudió con Amonio Saccas (175-242 a. C.) en Alejandría, uno de los padres fundadores de la corriente neoplatónica. Una vez terminada su formación por 263 a. C., tenemos a Porfirio en Roma, donde entró en el círculo intelectual de Plotino de Licópolis (205-270 a. C.) y de quien siguió sus lecciones durante varios años, hasta llegar a escribir una biografía suya (Copleston, 1946/1999a, p. 464). Fue enviado a Sicilia por su maestro por el 268, para tratar la terrible depresión que sufría, pero debió regresar a Roma por la muerte de Plotino, y se hizo cargo de la escuela (Volpi, 2005b, p. 1740). Es probable que haya muerto en Roma, pero realmente se desconoce la fecha exacta y el lugar de su fallecimiento. Sabemos que escribió comentarios a Platón y Aristóteles, y buscó sustentar el paganismo contra el naciente cristianismo, en libros que fueron quemados en el año 448 d. C., y de los cuales solo quedan fragmentos (Copleston, 1946/1999a, p. 465).

#### 1. Las Categorías de Aristóteles

El tema central de esta obra son las llamadas “categorías” o “predicamentos”, es decir, el grupo de conceptos más abstractos de todos. Aristóteles considera que solo hay diez conceptos de esta naturaleza, y a la cabeza de todos ellos está el concepto de “sustancia”. Presuntamente, dentro de las categorías puede clasificarse todo lo que puede decirse sobre algo. Así, la lista de los predicamentos es la que se muestra en la tabla 21 (Arist. *Cat.*, 1b25-2a1)<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Seguimos la traducción de Miguel Candel para la editorial Gredos (1982a).

<b>Categorías</b>	<b>Definición</b>
<i>Sustancia</i>	Se dice de todo aquello que existe de un cierto modo.
<i>Cantidad</i>	Todo predicado que incluya cantidades
<i>Cualidad</i>	Todo predicado cualitativo de una sustancia
<i>Relación</i>	Todo predicado comparativo
<i>Lugar</i>	Todo predicado de ubicación espacial
<i>Tiempo</i>	Todo predicado de ubicación temporal
<i>Situación</i>	Modo de ubicación, como estar acostado, sentado o de pie
<i>Hábito</i>	Modo de presentación, como ir calzado o ir armado
<i>Acción</i>	Todo predicado que implique agencia del sujeto
<i>Pasión</i>	Todo predicado que implique pasividad del sujeto

Tabla 21. Las categorías de Aristóteles

Es claro que tales definiciones son muy abstractas, de modo que podemos tomar una sustancia y sacar sus predicados, para mostrar cómo cada uno de ellos se ubica dentro de una de las categorías. Tomemos como ejemplo a Sócrates y agrupemos lo que se puede decir de él.

<b>Categorías</b>	<b>Definición</b>
<i>Sustancia</i>	"Sócrates existe" / "Sócrates es un animal racional"
<i>Cantidad</i>	"Sócrates mide 1,70 cm" / "Sócrates es uno"
<i>Cualidad</i>	"Sócrates es blanco" / "Sócrates es ateniense" / "Sócrates es filósofo"
<i>Relación</i>	"Sócrates es más viejo que Platón" / "Sócrates fue discípulo de Pródico"
<i>Lugar</i>	"Sócrates está en Atenas" / "Sócrates estuvo en Delfos"
<i>Tiempo</i>	"Sócrates vivió en el siglo V antes de Cristo"
<i>Situación</i>	"Sócrates está caminando por la ciudad" / "Sócrates está sentado"
<i>Hábito</i>	"Sócrates gustaba de andar descalzo" / "Sócrates vestía túnica"
<i>Acción</i>	"Sócrates daba discursos sobre la virtud"
<i>Pasión</i>	"Sócrates fue condenado a beber cicuta"

Tabla 22. Ejemplos de las categorías de Aristóteles

## 2. La Isagogé de Porfirio: conceptos básicos

La *Isagogé* o introducción a las *Categorías* de Aristóteles es uno de los innumerables tratados que Porfirio escribió para comentar la obra del estagirita. Es un texto de amplísima influencia en la Edad Media, que fue transmitido por obra del filósofo romano Severino Boecio. El texto es un resumen introductorio que Porfirio escribió para el senador romano Crisaurio, seguramente cuando ya se encontraba al mando de la escuela fundada por Plotino, pues, probablemente, el senador era discípulo suyo (Porph. *Intr.*, P.1, 1-5)<sup>10</sup>. Aunque otros piensan que fue compuesta en el periodo que el filósofo pasó en Sicilia (Volpi, 2005b, p. 1742).

Es una obra pedagógica para la comprensión de los predicamentos o categorías, que, de acuerdo a Porfirio, solo son comprensibles cuando se tienen en cuenta cinco variables centrales para entenderlos. El ejemplo que usa Porfirio es con la categoría de sustancia, pero presuntamente, su método de división sirve para cualquiera de las categorías restantes.

La idea es que cualquier categoría se puede subdividir de acuerdo a los criterios expuestos en la tabla 23, gracias a los cuales, podemos mostrar cómo cada predicado particular se puede reducir a una de las categorías.

Crterios	Definición
<i>Género</i>	Conjunto de especies que comparten alguna cualidad (Porph. <i>Intr.</i> , P.1, 15-20; P.2, 10-15).
<i>Diferencia específica</i>	Esencia de una especie que la diferencia de otra (Porph. <i>Intr.</i> , P.12, 1-5).
<i>Especie</i>	Conjunto de individuos que comparten una esencia (Porph. <i>Intr.</i> , P.4, 10-15).
<i>Propio</i>	Cualidad de una especie, que no la define, pero que solo está presente en ella y no en otra (Porph. <i>Intr.</i> , P.12, 15-20).
<i>Accidente</i>	Cualidades presentes en los individuos de una especie que no hacen parte de la esencia de la misma (Porph. <i>Intr.</i> , P.13, 1-5).

Tabla 23. Géneros, especies y otros criterios 1

<sup>10</sup> Seguimos la traducción de Luis M. Valdés Villanueva para la editorial Tecnos (1999).

Si bien Porfirio se centra en estos cinco criterios, realmente utiliza tres criterios adicionales para completar su análisis de las categorías, que resultan ser los extremos que limitantes de las anteriores. Se muestran en la tabla 24.

Criterios adicionales	Definición
<i>Género generalísimo</i>	Género que no es especie de otro género, o por encima del cual no hay otro género (Porph. <i>Intr.</i> , P.5, 15-20).
<i>Especie especialísima</i>	Especie que no es género de otra especie o bajo la cual no hay otra especie (Porph. <i>Intr.</i> , P.5, 15-20).
<i>Individuos</i>	Objetos concretos de la realidad sensible, elementos últimos del análisis. (Porph. <i>Intr.</i> , P.1, 15-20; P.2, 10-15).

Tabla 24. Géneros, especies y otros criterios 2

### 3. El árbol conceptual de Porfirio

La mayor invención de Porfirio, y por la que será más recordado, fue la de utilizar estos conceptos de género, especie y demás, como criterios para descomponer una categoría, y comprenderla a través de esta descomposición. No en vano, se le considera dentro de los llamados métodos de división de la Antigüedad, en los que un concepto general se subdivide en conceptos secundarios o sucedáneos, y estos, a su vez, en otros más simples hasta llegar a los más simples u originarios de todos, los elementos básicos del pensamiento, que en este contexto son los individuos. De hecho, el tratado que posteriormente el filósofo latino Severino Boecio dedicará a este tema, se llama precisamente *De las divisiones*.

El diagrama de la figura 1 nos muestra el árbol, y, posteriormente, pasaremos a explicarlo con detalle. Se tomará como ejemplo la categoría de la sustancia, que es la que Porfirio usa (Porph. *Intr.*, P.4, 20-25).



**Árbol de Porfirio**

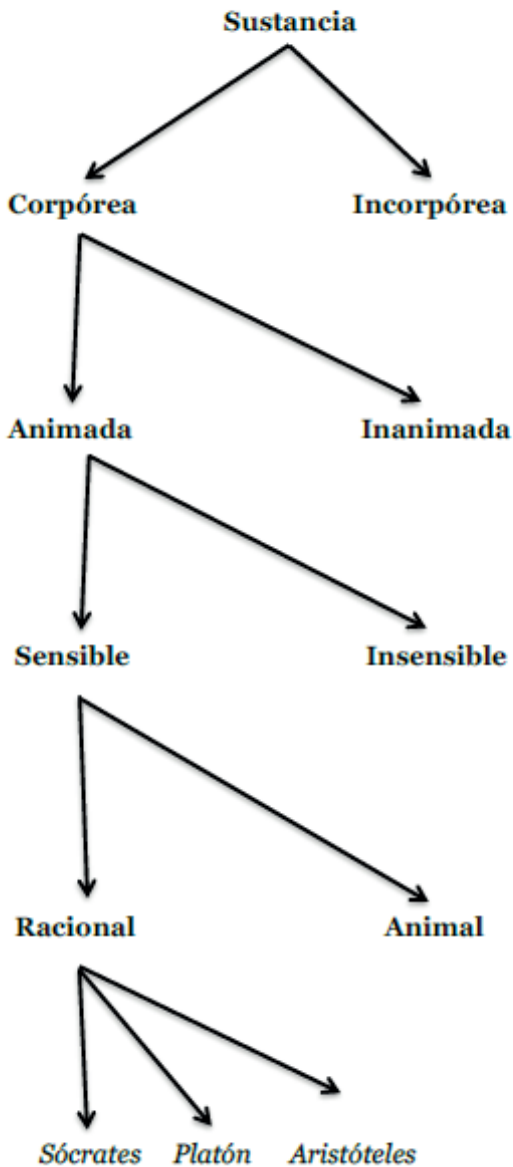


Figura 1. Árbol de Porfirio

Teniendo en la mira el diagrama del árbol conceptual de Porfirio, podemos comenzar a mostrar cómo entran a jugar los ocho criterios porfirianos.

- a. **Género generalísimo.** Dentro del árbol, el único concepto que no tiene ninguno encima de él es el de “sustancia”, luego es el género generalísimo. Valga decir que todas las categorías son géneros generalísimos, de lo contrario, no serían categorías.
- b. **Individuos.** Los individuos del árbol son los hombres concretos, en este caso, Sócrates, Platón y Aristóteles, y, de hecho, cualquier individuo del que podamos decir que es un hombre o ser humano. Los individuos constituyen las raíces del árbol, y es a partir de ellos que el árbol conceptual es formado por medio de la abstracción.
- c. **Especie especialísima.** La única especie bajo la cual no hay otras es la de hombre, pues bajo ella solo hay individuos, y no se ha especificado si hay o no individuos o especies bajo la categoría de animal. De modo que “hombre” es nuestra especie especialísima.
- d. **Género.** Cada vez que un concepto ha sido abierto en dos subconceptos, este concepto inicial es género, con respecto que nacen de él. Por ejemplo, de corpóreo salió animado e inanimado. Eso implica que corpóreo es género de tales conceptos.
- e. **Especie.** Si corpóreo es género de animado e inanimado, estos conceptos fungen como especies de ese género.
- f. **Diferencia específica.** Cada vez que un género se divide en especies, se considera que tales especies se diferencian entre sí por alguna cualidad de su esencia. La diferencia específica no está detallada en el árbol, pero se entiende que debe existir. Por ejemplo, el género sustancia se divide en corpóreo e incorpóreo. Es lo que hace que consideremos que un algo es corpóreo y que algo no lo es. En otras palabras, sería que cumpla con el criterio de tener cuerpo, el cual puede definirse como tener dimensiones espaciales y masa. En el caso de hombre y animal, la diferencia específica es la racionalidad, presente en el hombre y ausente en el animal. Cada vez que un concepto se divide en subconceptos, el criterio es la diferencia específica.

- g. Propio.** Es una cualidad que solo tiene una cierta especie, pero que no la define. Por ejemplo, en el caso de “hombre”, ese concepto se define como animal racional, pero según Aristóteles es propio del hombre reír. No lo define, pero solo él lo hace. Cada especie, además de una esencia, tiene cualidades que le son propias, por tanto, que no las tiene ningún otro.
- h. Accidente.** Cualidad de una especie que puede tener cualquier otra, y que no es propio de ella. Por ejemplo, en el caso del hombre, ser bípedo, ya que las gallinas también lo son.

Como se pudo ver, el árbol de Porfirio es una herramienta conceptual que puede servir para muchas cosas. Por una parte, nos ayuda a descomponer una categoría dada, y mostrarnos cómo es que esta se puede subdividir hasta llegar a los individuos concretos o empíricos.

Por otra parte, también se puede ver como un método clasificatorio de cualquier individuo de la naturaleza. Por ejemplo, tomemos el caso de Sócrates. Podemos preguntar si Sócrates es o no es una sustancia. Si decimos que no lo es, no existe, luego no tiene sentido continuar, pero si lo es, podemos continuar preguntando qué tipo de sustancia es, si corpórea o no. Una vez notamos por investigación que lo es, continuamos bajando por el árbol hasta las raíces, y así sabemos que Sócrates es un hombre (animal racional), pues esta es su especie especialísima, por medio de la cual se lo define.

Siguiendo esta línea de argumentación, podemos decir que, de acuerdo al anterior árbol, las siguientes afirmaciones son todas verdaderas:

- Sócrates es hombre/pero no todo hombre es Sócrates.
- Platón es hombre/pero no todo hombre es Platón.
- Aristóteles es hombre/ pero no todo hombre es Aristóteles.
- Todo hombre es sensible (es decir, siente) /pero no todo lo sensible es animado.
- Todo lo sensible es animado (tiene alma) /pero no todo lo animado es sensible.

- Todo lo animado es corpóreo (tiene cuerpo) /pero no todo lo corpóreo es animado.
- Todo lo corpóreo es sustancia /pero no toda sustancia es corpórea.

Si lo ponemos en términos de diagramas de contención, tal y como se usan los signos de pertenencia y contención en la teoría de conjuntos, podemos mostrar lo siguiente:

$$\text{Sócrates} \in \text{Hombre} \subset \text{Sensible} \subset \text{Animado} \subset \text{Corpóreo} \subset \text{Substancia}$$

Usamos la contención para hombre, sensible, animado y corpóreo, porque son especies contenidas en conjuntos más grandes o géneros. En cambio, Sócrates es un individuo, razón por la cual, se usa la pertenencia, pues Sócrates es un individuo, es decir, es un elemento que pertenece a conjuntos, pero no se considera que sea un conjunto él mismo.

## Los tropos en la Retórica a Herenio

La retórica se ha considerado históricamente como el arte de persuadir a otros de una idea, pensamiento o punto de vista, por medio del lenguaje hablado o escrito. Se dice que una persona habla de forma retórica cuando en sus expresiones se identifican, entre otras cosas, con los llamados “tropos” o figuras de dicción. En el presente apartado presentaremos la noción de tropo con algunas de sus formas tradicionales, que aparecen en textos de la tradición greco-latina como la obra del siglo I a. C.: *Retórica a Herenio*, un texto clásico de la retórica romana que fue atribuido erróneamente a Cicerón hasta 1491, cuando el humanista Rafael Regio notó que el gran pensador romano no podía ser su autor, como nos lo cuenta Salvador Núñez en su traducción de la obra mencionada para la editorial gredos (Núñez, 1997, p. 10 ).

### Los tropos de la retórica

Desde tiempos romanos, se entiende al tropo como una figura discursiva en la que una palabra varía su significado habitual por otro, acción que se lleva a cabo en pro de la elegancia del discurso, acentuando su carácter persuasivo (*Her. IV, 31, 42*)<sup>11</sup>. Alude al cambio de dirección de una expresión con respecto a lo que presuntamente significa. Así, son formas en que el significado común de una palabra puede ser alterado con fines persuasivos. Debido a que hay muchas formas de cambiar el significado de una palabra, y muchas de ellas demuestran la destreza de quien habla o escribe, los tropos también son conocidos como “figuras retóricas” o incluso “figuras literarias”, cuando la finalidad del discurso es estética. Hablaremos de algunos tropos más importantes y comunes.

#### 1. La metáfora

Quizá se trata del más importante de todos los tropos, y es el tipo de expresión más característico de la retórica (Pujante, 2003, p. 206). Consiste

---

11 Seguimos la traducción de Salvador Núñez para la editorial Gredos (1997).

en trasladar el sentido recto de una palabra a uno figurado, en virtud de una comparación tácita. Una palabra es transferida de un objeto a otro porque la semejanza entre tales objetos parece justificar es transferencia (*Her. IV, 34*). Las expresiones siguientes son todas metafóricas:

*La primavera de la vida / refrenar las pasiones / tomar cartas  
en el asunto.*

## **2. La metonimia**

Tropo que consiste en tomar o designar algo con el nombre de otra cosa tomando el efecto por la causa o viceversa, el contenido por el continente o viceversa, el instrumento por su poseedor o viceversa, el inventor por el invento o viceversa (*Her. IV, 32, 43*). Como cuando se toma al autor por sus obras o al signo por la cosa significada.

*Leo a Virgilio (leo sus obras) / Vivo de mi propio sudor (trabajo)  
/ Ya le asoman canas (ya le llega la vejez) / Obtuve el cartón de  
filólogo (el grado de filólogo).*

## **3. Catácresis**

Tropo que consiste en extender de forma exagerada el sentido de una palabra o en usar libremente una palabra que designa solo una realidad parecida o próxima (*Her. IV, 33, 45*).

*Cuello de botella / patas de la mesa / lecho del río / cadena de  
montañas / eslabón perdido / el género de las palabras / la furia  
de la naturaleza.*

## **4. Antonomasia**

Tropo que implica cambiar una palabra, generalmente un nombre propio, por su apóposito (*Her. IV, 31, 42*).

*El estagirita (Aristóteles) / La ciudad del amor (París)*

### **5. Hipérbole**

Tropo que implica exagerar el sentido de lo dicho, de tal modo que se amplifica o se disminuye la realidad de algo (*Her. IV, 33*).

*Ana es severo marrano (Ana es gorda) / Esperé mil años por ese documento (esperé mucho tiempo).*

### **6. Hipérbaton**

Modificación intencional del orden de las palabras para buscar un efecto estético, estilístico o persuasivo (*Her. IV, 32, 44*).

*Bella la casa es (la casa es bella).*

### **7. Perífrasis**

Tropo también conocido como circunloquio. Implica decir con muchas palabras lo que se podría decir con pocas e incluso con una sola (*Her. IV, 32, 43*).

*El primer sonido de los pájaros entra por mi ventana junto con la luz de una nueva fecha calendárica (amanece).*

### **8. Onomatopeya**

Denominamos una cosa con una palabra que imita a la cosa o la expresa del algún modo (*Her. IV, 31, 42*).

*Ahí viene el guau guau (el perro).*

## 9. Sinécdoque

Es un tropo en que una cosa se designa por una de sus partes o una de sus partes se designa haciendo alusión al todo (*Her. IV, 33, 44*).

*Hemos de ganar la guerra contra el turco (contra los turcos) / En el duelo habrás de probar mi acero (mi espada) / Si llego tarde puedo perder mi puesto (mi empleo).*

## 10. Ironía

Tropo que implica la inversión semántica de las palabras hacia su sentido opuesto; implica decir lo contrario de lo que realmente se cree o piensa. Se puede definir como el expresar una cosa mediante una palabra que significa lo contrario de la cosa (Lausberg, 1967, p. 85).

*¡Qué belleza usted llegando a esta hora! / ¡Elegante su cinturón de cabuya!*

## 11. Énfasis

Tropo en el que se sugiere, gracias al contexto, una parte concreta del significado de una palabra y no todo este. Esta razón hace que algunos estudiosos del tema lo consideren una forma especial de sinécdoque (Lausberg, 1967, p. 80):

*No seas tan niño (implica no ser inmaduro, terco, caprichoso, etc. Pero tales conceptos no agotan las características que tienen los niños, ya que también se les adjudica inocencia, honestidad y otras virtudes).*

## 12. Litotes

Tropo que implica negar irónicamente una característica que el concepto aludido no tiene ciertamente. Consiste en expresar algo mediante la negación de lo contrario (Lausberg, 1967, p. 87).



*Pedro no tiene corazón de dragón / Jorge no es más que un hombre / Yo no soy de piedra.*

El autor de la *Retórica a Herenio* considera que el litotes se usa principalmente para expresar de forma atenuada una cualidad extraordinaria nuestra que nos mostraría vanidosos si la expresamos de forma directa (*Her. IV, 38, 50*). Decimos “No soy de los peores en mi oficio” para no decir de forma directa “estoy entre los mejores” o simplemente “soy el mejor”.

## **Agustín de Hipona: signo y Significado**

### **San Agustín de Hipona**

**(354-430 D.C.)**

Nació en Tagaste (actual Argelia) en la provincia romana de Numidia, cuando todavía gobernaban los césares. Estudió retórica en Cartago y en Roma, y alcanzó cargos importantes como maestro de retórica. No obstante, su inquietud intelectual le hacía buscar conocimiento más allá de los juegos lingüísticos de la retórica. Conoció la filosofía por medio de Cicerón y Plotino, y militó unos años en la congregación de los maniqueos. Pero fue su contacto con Ambrosio (340-397 d. C.), obispo de Milán, lo que lo hizo decidir por el catolicismo. Luego de llevar una vida cenobítica en una pequeña comunidad cristiana en una casa de campo en Casiciaco (Italia), fue ordenado sacerdote en 391 d. C., y cuatro años más tarde, obispo de Hipona (Norte de África). Murió en un asedio de los vándalos en Numidia (Reale y Antisieri, 1985/1995, pp. 374-375). La iglesia católica romana lo considera santo y doctor.

### **El maestro o sobre el lenguaje**

**(389 D.C.)**

Es el texto en el que el autor reflexiona sobre el lenguaje. Si bien, es un tema que toca de uno u otro modo en varias de sus más conocidas obras, solo en esta es el centro de la discusión. Se cree que el texto fue redactado en 389 d. C., cuando Agustín tenía 35 años, y recién se había convertido al cristianismo tres años antes. Está redactado en diálogo, en el que solo interviene el propio autor y Adeodato, su hijo de 16 años, quien fallece poco después. Agustín encuentra en su hijo a un interlocutor más agudo de lo esperable, y no es descartable que el texto sea un testimonio de que Adeodato buscaba instruirse en las artes de la palabra.

El texto se divide en 15 capítulos cortos en los que Agustín dialoga con Adeodato sobre el lenguaje en términos filosóficos. Esta

exposición no pretende dar cuenta de lo dicho en cada capítulo, sino describir los grandes temas que Agustín va presentando a lo largo de su argumentación. En la edición de Atilano Domínguez, los capítulos se dividen de la siguiente manera: “Introducción” (I-III), “Función sintáctica del lenguaje” (IV-VII), “Función semántica del lenguaje” (VIII-X), “Función pragmática del lenguaje” (XI-XV). La presente exposición no trabajará la función sintáctica del lenguaje, pues su tema se centra en la sinonimia, y otros temas que no son los más importantes para el autor.

### **1. Introducción (cap. I-III)**

En este apartado, Agustín trata de describir los aspectos más generales del lenguaje, como la definición y finalidad de este, la naturaleza de las palabras y la hipótesis del lenguaje mental o “*verbum mentis*”. Respecto a esto último, Agustín solo hace breves menciones en el diálogo *El maestro*, por lo cual, la exposición será complementada con referencias de otros textos del autor a este concepto.

#### *Finalidad del lenguaje*

Agustín y Adeodato discuten sobre el fin del lenguaje o lo que con él buscamos al usarlo. Adeodato responde que es o enseñar o aprender. Agustín cree que hay problemas con el aprender, pues cuando se hace una pregunta le presentamos a otro nuestras dudas. Así, parece que la finalidad del lenguaje es enseñar, pero Adeodato lo matiza al notar que cuando cantamos, usamos el lenguaje, pero no buscamos enseñar nada, de hecho, muchas veces cantamos cuando nadie está presente (Aug. *De Mag. I, 1*)<sup>12</sup>.

Agustín responde que el lenguaje también se usa para recordar cosas, sea a otros, sea a nosotros mismos. Con ello, cantar puede ser una forma de recordar, especialmente cuando lo hacemos para nosotros mismos y no ante un público que nos escuche. Pero Adeodato piensa que se canta para el deleite, no para recordar nada. Y Agustín propone separar en el canto las palabras de las modulaciones de sonido. Lo segundo nos deleita, y por ello decimos que los pájaros cantan o que las flautas lo hacen. Pero en cuanto al lenguaje se trata, solo sirve para enseñar y recordar. Adeodato está de acuerdo.

---

12 Seguimos la traducción de Atilano Domínguez para la editorial Trotta (2003).

## *El “verbum mentis” y el problema de la oración cristiana*

Adeodato considera que hay un problema en concebir el lenguaje de ese modo cuando pensamos en la oración cristiana, las plegarias y gracias dirigidas a Dios, pues en ella se profieren palabras, pero es absurdo pensar que Dios recibe de nosotros enseñanza o recuerdo alguno.

Agustín responde de una forma que le obliga a dar una definición general de lenguaje, que dice: “el lenguaje es la muestra exteriorizada, por medio del sonido articulado, de nuestra voluntad” (Aug. *De Mag.* I, 2).

Con esto claro, Agustín responde que a Dios no es necesario dirigirse por este medio, basta con hacerlo y suplicarle en lo más secreto del alma racional, desde lo que Agustín llama “el hombre interior” y que las Escrituras identifican con la profundidad del corazón humano. Cuando oramos no necesitamos hablar, no requerimos pronunciar palabras que suenen. Cuando el sacerdote lo hace en la eucaristía, no lo hace para que Dios le oiga, sino para que le oigan las personas presentes. De ese modo, pensar las palabras mismas es una forma de hablar en el interior de nuestro corazón sin necesidad de emitir sonido alguno.

Ese lenguaje interior es el que Agustín llama “*verbum mentis*” expresión que puede ser traducida como “lenguaje mental” o “lenguaje del pensamiento”<sup>13</sup>. La concepción agustiniana del *verbum mentis* aparece principalmente en el libro XV del *Tratado de la Santísima Trinidad*. Esa interesante noción supone al menos tres cosas que vale la pena resaltar en la discusión sobre el lenguaje:

- a. **Relación entre pensamiento y lenguaje.** Al final, pensar no es más que otra forma de hablar, solo que interiormente (Aug. *Trin.* XV, 10, 17)<sup>14</sup>. Pensar es usar un lenguaje mental interno, mientras hablar es expresarse por medio de sonidos externos. Quien piensa habla interiormente, habla “con el corazón” y el receptor

---

13 Prefiero mantener la expresión latina para distinguirla versiones contemporáneas de la idea como *the language of thought* (*el lenguaje del pensamiento o LDP*) que defiende el filósofo estadounidense Jerry Fodor en su obra homónima, donde sostiene que no puede haber una teoría de la mente sin una teoría de los símbolos, porque los procesos mentales son sintácticos (Fodor, 1975/1985).

14 Seguimos la traducción de L. Arias para la Biblioteca de Autores Cristianos (1948).

de esa “lengua” podemos serlo nosotros mismos o puede ser Dios. En el primer caso decimos que meditamos, reflexionamos o simplemente pensamos, en el segundo, que oramos.

- b. **Traducción.** La noción del *verbum mentis* supone un proceso de traducción de un lenguaje a otro, tanto como cuando recibimos información como cuando la presentamos lingüísticamente. Para expresar en sonidos articulados nuestros pensamientos o deseos, debemos buscar las palabras exteriores que sean las más adecuadas para reflejar de la mejor manera lo que nuestro interior expresa. Al tiempo, el proceso inverso se daría en la escucha y en la lectura (Aug. *Trin.* XV, 10, 19-20).
- c. **Universalidad.** Agustín parece suponer que en todos los seres humanos el *verbum mentis* es el mismo, aunque las lenguas en la que lo expresemos sean diferentes. Todos los corazones de los hombres son iguales en este aspecto, lo que se puede interpretar al menos de dos formas: el *verbum mentis* es una de las características constitutivas de lo que es un ser humano, y al tiempo, es la vía privilegiada por la que el hombre se comunica con Dios, lo que significa que ha de tener algo de divina. Para Agustín, la lengua adánica, era aquella en la que Dios y Adán hablaron en el Edén, y con la que Adán puso nombres a las creaturas (Aug. *Del Gen.* IX, 12, 20)<sup>15</sup>. Agustín llegó a creer que la lengua hebrea era la lengua que mejor reflejaba el *verbum mentis*, porque al final, el hebreo era la mismísima lengua adánica (Aug. *Civ. Dei.* XVI, 11, 1<sup>16</sup>; Eco, 1993/1994, p. 72). De ese modo, la lengua de Adán es la primera manifestación del *verbum mentis*, y por ello, quizá, la lengua externa que mejor refleja esta “lengua interna”.

### *La naturaleza de las palabras*

De lo anterior, Agustín deduce que las palabras son signos. Todo signo, es signo de algo o significa algo que es diferente del propio signo, y ese algo es un objeto o un pensamiento (Aug. *De Mag.* IV, 7).

---

15 Seguimos la traducción de L. Cilleruelo para la Biblioteca de Autores Cristianos (1957).

16 Seguimos la traducción de J. Morán para la Biblioteca de Autores Cristianos (1958).

Adeodato le recuerda a Agustín que la palabra “nada” (en latín *nihil*) es problemática a este respecto, pues no parece haber una cosa o pensamiento que le corresponda, y al mismo tiempo, un signo que no significa nada, no es un signo en absoluto. Eso deja a Agustín con dos posibilidades: o bien *nihil* no es una palabra (lo cual es absurdo) o bien hay palabras que no son signos, lo que parecería ser el caso de *nihil*. Agustín responde que ciertamente *nihil* es una palabra, solo que no es signo de una cosa sino de la ausencia de la cosa. La palabra tiene significado en la medida en que es signo de que somos conscientes de que algo no existe, ya sea sin más, o al menos, que algo no está presente ante nosotros cuando hablamos de eso (Aug. *De Mag.* II, 3).

Con esto claro, podemos mantener que todas las palabras son signos, solo que no todas son signos de cosas. Así “significar” implica “ser signo de algo”<sup>17</sup>, siempre y cuando se tenga presente que no todo signo es palabra, y que no todo significado se traduce en una cosa u objeto. Como no todo significado es una cosa, Agustín divide el tema de las palabras en signos de cosas y signos de signos, es decir, hay signos que significan otros signos o se explican por ellos y hay signos que significan cosas. Un número puede ser el resultado de una operación matemática, por ejemplo, el signo 4, podemos decir que significa los signos 3+1, mientras la palabra ‘sol’ significa un objeto: una estrella incandescente entorno a la cual la Tierra gira.

### *Los problemas de la ostensión*

Dada la distinción entre signos de signos y signos de cosas, parece ser que para explicar el significado de una palabra podemos usar otras palabras (definiciones o sinónimos) o mostrar la cosa significada. No obstante, esta cuestión es mucho más compleja de los que parece a simple vista. Pareciera que para dar el significado de la palabra “pared” basta con señalarla con el dedo. Pero esto tiene unas consideraciones a tener en cuenta:

---

<sup>17</sup> Acudir a la etimología puede ser de utilidad en este contexto. La palabra “Significar” viene del latín *signum facere*, que se puede traducir como “hacer un signo” o incluso “dar una señal”. Las palabras son signos en tanto refieren a algo diferente de ellas. Por eso son mucho más que meras voces o trazos.

- a. Esto es válido únicamente para los nombres que significan cuerpos, y estos deben estar presentes para poder señalarlos. Al tiempo, los cuerpos tienen propiedades, luego, estas también se pueden señalar, como sería el caso del color<sup>18</sup>.
- b. En últimas, la cosa no se muestra por sí misma sin signos. Requerimos del dedo que señala (gesto), igual como sucede en el teatro cuando los actores usan la danza para expresar partes de la trama. Lo que implica que, tanto el gesto como la danza son signos, y que, si mostramos las cosas a través de ellos, quiere decir que nos es imposible mostrar las cosas “por sí mismas”, es decir, sin signos (Aug. *De Mag.* III, 5).

Por tanto, nada puede ser mostrado sin signos. No obstante, hay una sola cosa que se puede mostrar por ella misma, a saber, el habla; pues la usamos para explicar la palabra, y al hacerlo, la mostramos al mismo tiempo. Para significar el habla no requerimos de signos distintos de ella misma.

## 2. La función semántica del lenguaje (cap. VIII-X)

Agustín considera conveniente hacer una distinción con terminología técnica de un par de conceptos que serán usados de ahora en adelante: palabra y significable.

- **Palabra:** signo que se profiere mediante una voz articulada o por escrito con algún sentido o significado.
- **Significable:** las cosas que no son signos, pero pueden ser significadas con ellos. Es cualquier cosa real que pueda ser el significado de un signo (Aug. *De Mag.* IV, 8).

---

<sup>18</sup> Wittgenstein hará mayor énfasis en los problemas derivados de esto, en los párrafos 1-5 de las *Investigaciones filosóficas* (Wittgenstein, 1953/1988). Cuando señalamos un objeto, podemos referirnos a él como un todo o a una sola de sus propiedades.

## *Ambigüedad entre las palabras y las cosas*

Una de las primeras cosas que Agustín busca resaltar es que las palabras no siempre significan la misma cosa. Esa situación de las palabras fue aprovechada por sofistas, oradores y argumentadores de profesión para ganar discusiones sin mucho esfuerzo. Pero no es el tipo tradicional de ambigüedad el que le interesa a Agustín en el que una palabra puede tener dos significados distintos, sino uno más complejo en el que en un mismo discurso, una palabra se interpreta como un signo o como su significable. En ese sentido, Agustín usa la palabra “hombre” con la cual podemos decir que “hombre es un animal” y “hombre es un sustantivo”. El primer enunciado únicamente es verdadero respecto del significable, mientras el segundo solo lo es del signo. Los argumentadores profesionales utilizan razonamientos como el que se muestra en la tabla 25 (Aug. *De Mag.* VIII, 23):

- |   |
|---|
| <p>1. Todo lo que decimos sale de nuestra boca.</p> <p>2. Has dicho “león”.</p> <p>-----</p> <p>3.: Un león ha salido de tu boca.</p> |
|---|

Tabla 25. Ejemplo de San Agustín de un Argumento de ambigüedad

## *Las palabras, las cosas y el conocimiento*

Una vez distinguidas entre sí las palabras y las cosas, es importante preguntar cuál de las dos es más relevante conocer. A todas luces, la respuesta inicial es que conocer las cosas es más importante que conocer las palabras, pues las segundas solo son signos de las primeras. No obstante, Adeodato objeta que hay casos en los que la palabra supera a la cosa, por ejemplo, en el caso del “cieno” (lodo blando de río), cuya secuencia de letras es preferible al significado de las mismas, a saber, una cosa sucia y despreciable.

Agustín defiende la prelación de las cosas frente a las palabras, y por ello considera necesario responder a la objeción de Adeodato. Para eso hace una distinción entre cuatro elementos: las palabras, las cosas, el conocimiento de las palabras y el conocimiento de las cosas. Agustín



considera que ciertamente en muchos aspectos las palabras aventajan a las cosas, como el caso del cieno. Pero en cuanto hablamos del conocimiento, es mejor conocer las cosas que las palabras, incluso en el caso de los vicios; es mejor conocerlos fácticamente que solo sus nombres.

Al tiempo, Agustín considera que el uso de los signos implica un paneo previo del mundo, y la utilidad de estos es principalmente mnemotécnica. El signo sin el conocimiento de la cosa es vacío (Aug. *De Mag.* IX, 25-27). Dicho de otra forma, los signos son etiquetas que colocamos a las cosas para recordarlas, pero por eso mismo, estas son gnoseológicamente previas a estos.

### *La aparente aporía de Agustín*

La paradoja se puede expresar del siguiente modo: nada se aprende sin signos, pero nada se aprende por signos. La primera parte de la misma fue sustentada por Agustín en los primeros apartados del diálogo. Agustín tratará de probar la segunda aquí, a saber, que nada se aprende por signos. Su argumento va como sigue: para conocer un signo debo conocer su significante, en cuyo caso, el signo por sí solo no me enseña nada. A través del significante entiendo el signo, pero no al revés. Si no conozco previamente el significante, el signo por sí solo no puede enseñármelo. Si ya lo sé, nada me enseña, y si no lo sé, el signo no puede enseñármelo. Así, el signo no nos enseña nada, por lo cual nada se aprende por él. De nuevo, es a través de la cosa que se comprende el signo, no a la inversa (Aug. *De Mag.* X, 33).

Una palabra tiene significado para nosotros cuando conocemos la cosa misma significada por ella, de lo contrario, es un sonido vacío. Esta correspondencia o referencia de la palabra a la cosa es lo que llama Agustín “la fuerza de las palabras”, es decir, el significado que está latente en el sonido, en palabras del filósofo (Aug. *De Mag.* X, 34).

### **3. La función pragmática del lenguaje (cap. XI-XV)**

Agustín matiza la tesis a la que ha llegado, a saber, que nada se enseña con palabras, y lo hace por dos medios: primero, recordando que los significables no son solo cosas, sino también imágenes de cosas en

nuestra mente<sup>19</sup>, que en palabras del autor son como *documentos* de las cosas que hemos sentido<sup>20</sup>.

El filósofo de Hipona distingue dos tipos de cosas que percibimos los seres humanos: hay cosas que se perciben con los sentidos del cuerpo, y hay cosas que se perciben con el alma. Las primeras cosas son llamadas carnales, y las segundas, espirituales (Aug. *De Mag.* XII, 39). Usamos las palabras para referirnos a cualquiera de esas cosas, y en ningún caso las palabras enseñan nada si antes no conocemos las cosas a las que estas se refieren. Con las palabras no aprendemos más que palabras.

### *Sobre la verdad de un hecho fáctico o espiritual*

Cuando las palabras describen un hecho, no podemos conocer la verdad del hecho si no lo presenciamos. Por ende, Agustín cree que lo máximo que puede el lenguaje es fomentar o invitar a una creencia. El lenguaje por sí mismo no produce más que creencia, mientras que únicamente los hechos son fuente de verdad, al menos en cuanto se trata de palabras que hablan de eventos factuales. Decimos que entendemos los asuntos de los que podemos decir que son verdaderos, de lo contrario, solo los creemos. Agustín no desconoce la utilidad de la creencia en nuestra vida, incluso más allá del plano religioso, en la medida en que no podemos de hecho saber o entender todo.

Por su parte, la verdad de las cosas que no son carnales sino espirituales es captada por el alma, que, cuando goza de buena voluntad, puede incluso consultar a Cristo, a quien Agustín da el título de “maestro interior”, y que es identificado con la sabiduría eterna e inmutable de Dios. Se entiende que la buena voluntad es la que está libre de concupiscencia, es decir, de deseos pecaminosos. Pero si hablamos de estas cosas a otra persona, solamente podrá entenderlas si las ha experimentado dentro de sí mismo. Así, las palabras tampoco nos enseñan nada sobre las cosas espirituales; depende de qué modo y disposición nuestro oyente ha sido capaz de escuchar a aquel maestro interior que habla a todos los hombres (Aug. *De Mag.* XII, 40).

---

19 Lo que la tradición empirista en tiempos modernos llamará “ideas”.

20 La palabra “documento” es usada literalmente por Agustín, lo cual no deja de ser interesante en este contexto. Conocer la realidad parece ser equivalente a catalogarla, documentarla, enlistarla (Aug. *De Mag.* IV, 39).

### *La mentira y los obstáculos de la comunicación*

No solo las palabras no nos llevan por sí mismas al conocimiento de la cosa, sino que tampoco nos descubren el interior o las intenciones de quien habla. Agustín es consciente de que el discurso muchas veces es usado para encubrir ignorancia en lugar de revelar conocimiento. Lo segundo ciertamente no lo hace, pero muchas veces hace lo primero.

Así, las posibilidades que se presentan son dos: primero, que quien da un discurso ignore lo que dice pero que su oyente lo sepa y lo entienda con claridad y certeza. Segundo, que quien da un discurso tenga la intención de mentir y engañar, usando las palabras más para ocultar su intención que para revelarla. También hay otros casos más bien accidentales en que una persona no pronuncia las palabras referidas a las cosas tal y como las está pensando. Así pasa cuando relata un discurso que recuerda su memoria o cuando canta un himno, su mente puede estar en otra parte (*lapsus mentis*) o como cuando pronunciamos por error una palabra en lugar de otra, incluso contra nuestra voluntad (*lapsus linguae*) (Aug. *De Mag.* XIII, 41-43).

Pero no son los únicos casos. Hay personas que usan las palabras para significar lo que piensan, pero escogen palabras que únicamente significan tales cosas para sí mismos, lo cual es semilla de innumerables discusiones y peleas. Agustín usa como ejemplo la frase “el hombre es superado en virtud por algunas fieras” (Aug. *De Mag.* XIII, 43). La frase es una falsedad patente a menos que nuestro interlocutor aclare que “virtud” no se entiende en sentido moral, sino como fuerza corporal. Aquí no podemos decir que el interlocutor mintió, sino que usó las palabras de un modo no convencional. Hay un último problema que yace en el receptor, quien también puede entender cosas distintas a las que tiene en mente la persona que habla.

### *Estatus del maestro en la enseñanza*

Cuando se han dejado claras las principales cuestiones sobre el lenguaje, se puede reparar en el papel que tiene para la enseñanza. A este respecto, Agustín deja claras dos cosas capitales: por un lado, el estudiante ha de descubrir dentro de sí mismo las verdades de las que habla el maestro, de lo contrario, jamás se dirá que aprendió conocimiento alguno. Además, no hay otra forma en la que el discípulo compruebe

que el maestro le ha dicho la verdad, por otro lado, esto es así porque la educación que busca un discípulo es el aprendizaje de verdades de una disciplina, y no las opiniones personales que el maestro pueda tener (Aug. *De Mag.* XIV, 45). Esto implica que el aprendizaje depende más del discípulo que del maestro, por lo cual, es algo erróneo pensar que el conocimiento le ha venido de fuera, en lo que al discípulo se refiere.

Según Agustín, esto es avalado por las Escrituras cuando dicen que no debemos llamar maestro a nadie más que a Cristo, y que no solo nos enseña interiormente, sino que a través de los hombres nos amonesta con signos para conocerle y amarle, que es el último estadio en lo que consiste la vida bienaventurada. Adeodato considera que ha aprendido, no solamente gracias al maestro interior, sino que las palabras de su padre le han guiado a Él. Si bien el lenguaje no nos enseña nada, parece que al menos las palabras de Agustín fomentaron la creencia en Adeodato, y le han servido de guía para encontrarse con la verdad más adelante (Aug. *De Mag.* XV, 46).

## **Fridegiso de Tours: la semántica de la nada**

### **Fridegiso de Tours**

**(¿? - 834 d. C.)**

Nació en Inglaterra en la segunda mitad del siglo VIII d. C., pero la fecha exacta se desconoce. No es claro tampoco su lugar de nacimiento, aunque seguramente fue en cercanías de la ciudad inglesa de York, ya que allí, en la escuela benedictina de la ciudad, estudió con su maestro Alcuino de York (735-804 d. C.). Alcuino fue solicitado por Carlomagno para dirigir la futura escuela de su reino, deseo que se hizo realidad por el año 782 d. C. (Copleston, 1950/1994, p. 114).

Alcuino forjó la Escuela Palatina de Aquisgrán (actual Aachen, Alemania), que se convirtió en el centro cultural más importante de la Alta Edad Media, al punto de que al periodo se le llamó “el renacimiento carolingio”. Fridegiso acompañó a su maestro en tan importante tarea. En 796 d. C., Fridegiso fue rector de la escuela palatina, y su obra más famosa fue presentada al público por el año 804 d. C. Al tiempo, fue tutor de la esposa y la hija del emperador.

Luego de que Carlomagno fuera coronado emperador de la cristiandad por el papa León III en Roma, en la navidad del año 800 d. C. (Copleston, 1950/1994, p. 113), el emperador se enteró del revuelo que levantó el escrito de Fridegiso, y decidió consultar sobre el asunto a un reconocido monje irlandés llamado Dungalo, como lo demuestra una carta suya al monje. No se conoce la respuesta de Dungalo, pero es claro que a la muerte de Alcuino en 804 d. C., Fridegiso pasó a ser el abad de San Martín de Tours. Allí continuó su labor, y cuando subió al trono el hijo de Carlomagno, Luis I el Piadoso (emperador desde 814-840 d. C.) —Más conocido como “Ludovico Pío”—, Fridegiso fue su canciller hasta poco antes de su muerte, ocurrida en 834 d. C. (Volpi, 2005a, p. 738).

## La nada y las tinieblas (800 D.C.)

### 1. Introducción

El tratado es realmente una carta escrita por el filósofo cuando ejercía como diácono en la corte de Carlomagno. La misma va dirigida a todos los fieles de Dios en general, pero en particular a los siervos del príncipe Carlos (Carlomagno), reunidos en su palacio, lo que hace pensar que seguramente el documento fue leído en público, durante alguna reunión académica.

Fridegiso sostiene haber examinado detenidamente la intrincada cuestión de la nada. Si bien muchos otros la trataron antes que él, todos juzgaron que la cuestión era irresoluble, pero él cree que fue capaz de desenredar tan difícil asunto (Fridegiso, 800 d. C./2012, p. 57). El tratado se divide en dos partes claramente diferenciadas, en la primera, tratará sobre el tema de la nada, y en la segunda, sobre el tema de las tinieblas. La conclusión de ambas es que la nada y las tinieblas existen.

### 2. La nada como problema filosófico

El problema puede plantearse diciendo: la nada ¿es algo o no lo es? Fridegiso responderá a esta cuestión afirmativamente por dos vías, típica distinción propia de la Edad Media; por vía racional, y por vía de la autoridad divina emanada de la Escrituras.

#### *La nada y la vía de la razón*

Son dos los argumentos que da Fridegiso para sostener que la nada realmente es algo. El primer argumento va como se muestra en la tabla 26 (Fridegiso, 800 d. C./2012, pp. 57-59).

Argumento 1
1. Supongamos que alguien responde a la cuestión que “la nada es nada”. 2. Para que un predicado tenga sentido, tiene que ser algo.
<hr/> 3.: La nada es algo. <b>(1 y 2).</b>

Tabla 26. Argumento 1 de Fridegiso de Tours

Es claro que este argumento vale siempre y cuando sea el caso de la suposición que se sostiene en la primera premisa. Pero si la respuesta no fuera esa, sino “la nada es nada y no es algo”, Fridegiso tiene un segundo argumento para responder a esa postura (Fridegiso, 800 d. C./2012, pp. 59-61).

Argumento 2
1. Todo nombre finito <sup>21</sup> como “hombre”, “piedra”, o “madera”, significa algo.
2. La palabra “nada” es un nombre finito.
3.: La palabra “nada” significa algo. <b>(1 y 2)</b>
4. Todo significado refiere a realidades existentes.
5.: La palabra “nada” refiere a realidades existentes. <b>(3 y 4)</b>
6.: La nada es algo. <b>(5)</b>

Tabla 27. Argumento 2 de Fridegiso de Tours

### *La autoridad divina sobre el tema de la nada*

No solo desde la razón, sino que también las Sagradas Escrituras nos dan pistas de que efectivamente la nada es algo. El argumento va como se muestra en la tabla 28 (Fridegiso, 800 d. C./2012, pp. 61-63).

### **3. La cuestión filosófica de las tinieblas**

De acuerdo con Fridegiso de Tours, la creencia general es que las tinieblas no existen o que es imposible que existan. Claramente, él argumentará a favor de lo contrario. En este apartado los argumentos exclusivamente filosóficos y los que son basados en las Escrituras están algo combinados, sin embargo, se hará un esfuerzo para presentarlos separadamente.

---

21 No hay en la obra una definición de “nombre finito”, seguramente porque debió ser un término manejado y comprendido por el público académico de la época. Los nombres finitos son nombres comunes que se pueden predicar de conjuntos delimitados de seres. Los ejemplos de “hombre”, “piedra” o “madera” cumplen esa condición. Así, un nombre infinito puede ser un predicado de prácticamente cualquier cosa: el ser o la existencia serían nombres infinitos. La nada sería un nombre finito, quizá el más finito posible, porque su campo de aplicación es el más delimitado de todos, pues no se aplica a nada.

<b>Argumento 3</b>
<p>1. Dios creó los elementos, los ángeles y los hombres de la nada.</p> <p>2. Características del efecto han de estar presentes en sus causas.</p> <p>3. Lo no existente no puede ser causa de lo que existe.</p> <hr/> <p>4.:La nada es algo. <b>(1, 2 y 3)</b></p> <hr/> <p>5. Tales cosas creadas no son completamente comprensibles por nosotros</p> <hr/> <p>6. No comprendemos la nada, pero podemos contemplar algo de su grandeza a través de sus efectos, como las creaturas del universo. <b>(2, 4 y 5).</b></p>

Tabla 28. Argumento 3 de Frídegiso de Tours

### *La existencia de las tinieblas por la razón*

Los dos argumentos que podemos llamar filosóficos, en tanto la autoridad está prácticamente ausente de ellos, traen consigo unas consideraciones que, como en el caso de la nada, estaban emparentadas con la reflexión filosófica sobre lenguaje. Si bien también dependen de las Escrituras, al menos no utilizan frases literales de las mismas en sus premisas. Son los que se presentan en la tabla 29 (Frídegiso, 800 d. C./2012, pp. 65-67, 71).

<b>Argumento 4</b>
<p>1. El verbo “ser” es un verbo sustancial, en tanto declara la existencia de cualquier sujeto al que vaya unido sin negación.</p> <p>2. Si las tinieblas no existieran, no se podría predicar cosa alguna de ellas con sentido usando el verbo “ser”.</p> <p>3. Las Escrituras predicán cualidades de las tinieblas usando el verbo “ser”.</p> <hr/> <p>4.: Las tinieblas son algo.</p>

Tabla 29. Argumento 4 de Frídegiso de Tours



<b>Argumento 5</b>
1. Dios hizo a todas las cosas con un nombre y a todo nombre le hizo corresponder una cosa.
2. Si hubiera nombres vacíos, estos serían superfluos.
3. Ninguna de las acciones de Dios es superflua.
_____
4.: No hay nombres vacíos ni objetos sin nombre. (1, 2 y 3)
5. La palabra “tinieblas” es un nombre.
_____
6.: La palabra “tinieblas” corresponde a algo.

Tabla 30. Argumento 5 de Frídegiso de Tours

### *La realidad de las tinieblas en las Escrituras*

Los siguientes argumentos usan como premisas algunos fragmentos de las Escrituras donde se atribuye algún predicado de las tinieblas, de los cuales Frídegiso deduce que tal predicado no podría tener sentido si las tinieblas no fuesen algo. Debido a que la forma general de tales argumentos es prácticamente la misma, basta con enumerar unos cuantos. Los argumentos son los siguientes (Frídegiso, 800 d. C./2012, pp. 65-75):

<b>Argumento 6</b>
1. Dice la Escritura: “Y las tinieblas estaban sobre la faz del abismo” ( <i>Gen. 1:2</i> ).
2. Si las tinieblas no existieran, no podrían estar sobre cosa alguna.
_____
3.: Las tinieblas son algo.

Tabla 31. Argumento 6 de Frídegiso de Tours

<b>Argumento 7</b>
1. Dice la Escritura que Dios envolvió a Egipto bajo densas tinieblas que se podían tocar y que cegaban a los hombres ( <i>Ex. 10:21-23</i> ).
2. Todo lo que se puede tocar, y es capaz de impedirnos la visión, existe.
_____
3.: Las tinieblas son algo.

Tabla 32. Argumento 7 de Frídegiso de Tours

<b>Argumento 8</b>
1. Dios llamó a la luz “día”, y a las tinieblas “noche” ( <i>Gen. 1:5</i> ).
2. Así como la palabra “día” significa algo, la palabra “noche” también.
_____
3.: Las tinieblas son algo.

Tabla 33. Argumento 8 de Frídegiso de Tours

<b>Argumento 9</b>
1. Los salmos dicen que “Dios envió las tinieblas” ( <i>Sal. 104:8</i> ).
2. Lo que no existe no puede ser enviado a ningún sitio.
_____
3.: Las tinieblas son algo.

Tabla 34. Argumento 9 de Frídegiso de Tours

<b>Argumento 10</b>
1. Los salmos usan la expresión “...como sus tinieblas” ( <i>Sal. 138:12</i> ).
2. Lo que no existe no puede tener dueño.
_____
3.: Las tinieblas son algo.

Tabla 35. Argumento 10 de Frídegiso de Tours

<b>Argumento 11</b>
1. Dicen los Evangelios: “Los hijos del reino serán arrojados a las tinieblas exteriores” ( <i>Mt. 8:12</i> ).
2. Lo que no existe no puede ser exterior ni estar ubicado en lugar alguno.
_____
3.: Las tinieblas son algo.

Tabla 36. Argumento 11 de Frídegiso de Tours

#### 4. Conclusión y cuestiones adicionales

Con esta exposición, Fridegiso considera que ha dejado zanjada la cuestión sobre la existencia de la nada y las tinieblas de una vez y para siempre, al punto de que recomienda su texto como arma para luchar contra quien busque afirmar lo contrario (Fridegiso, 800 d. C./2012, pp. 75-76). No obstante, si bien la cuestión ha sido cuidadosamente demostrada por el diácono de Tours, eso no significa que haya sido expuesta de tal modo que las tesis sean comprensibles absolutamente. Para comprender mejor la postura de Fridegiso, se pueden exponer al menos tres puntos fundamentales sobre el asunto.

- a. **Lenguaje y metafísica.** Fridegiso tiene entre sus supuestos la tesis de que la estructura del lenguaje humano refleja de modo exacto la estructura ontológica del mundo, y por ello, considera que, si se pueden armar oraciones predicativas usando como sujetos a la nada o a las tinieblas, es porque estas deben existir. En su concepción, no cabe la noción de que el lenguaje es producto arbitrario de una comunidad, sino que, si Dios nos creó, es claro que también creó la estructura de nuestra mente, la cual no podría sino corresponderse con la estructura de la realidad. Habrá que llegar a siglos posteriores para que los filósofos y lingüistas comiencen a sostener que el lenguaje mismo podría ser una convención, y no el reflejo exacto de la estructura de la realidad.
- b. **La batalla silenciosa contra Agustín de Hipona.** Los filósofos del renacimiento carolingio eran grandes lectores de Agustín de Hipona. El propio emperador Carlomagno se deleitaba cuando le leían en voz alta capítulos completos de las *Confesiones*. Pero si bien el obispo de Hipona fue un autor popular, eso no significa que se le haya seguido sin crítica. Fridegiso ha defendido por medio de diversos argumentos que la nada y las tinieblas son algo, es decir, que existen, que son realidades.

La postura de Agustín al respecto fue polémica, pero se entiende desde su visión de las cosas. Debido a que perteneció por un tiempo a la secta de los maniqueos, pensó que el mal era una sustancia, es decir, una realidad existente. Pero como esta doctrina sostenía que el mundo estaba regido por dos

principios ontológicos en pugna; la luz, representada por todo lo espiritual, virtuoso y bondadoso, e identificado con Dios; y las tinieblas, identificadas con todo lo negativo, vicioso y maligno, como la carne y la materia; es decir, el origen del mal está en el mundo visible y corpóreo (Aug. *Conf.* VII, 5)<sup>22</sup>.

Agustín notó que esta visión de las cosas parecía mostrar que el mal estaba a la par de Dios, ya que podía entrar en pugna con Él, pero más interesante aún, que el mal tenía realidad ontológica, es decir, existencia en el mundo, cosa que se considera inaceptable desde el cristianismo, en tanto solo Dios es el principio de todas las cosas, y por ello ninguna podría “reñir” con Él. Así, cuando Agustín deja de ser maniqueo y pasa a ser cristiano, el problema de la realidad ontológica del mal se convierte en una preocupación fundamental de su pensamiento. Si Dios es bueno, y todas las cosas son buenas por ser Dios su autor, ¿de dónde viene el mal? (Aug. *Conf.* VII, 5).

Al final, Agustín consideró que el mal y todo concepto negativo no son realidades existentes o sustancias, sino meras ausencias de sus contrapartes positivas. Así, el mal no es una sustancia contraria al bien, sino meramente el nombre que se le da a la ausencia del bien. Designamos con la palabra “mal” a la ausencia de un bien determinado que un cierto ser o naturaleza debería poseer. Por tanto, el mal no es más que una privación (Gilson, 1922/2007, p. 131). La tabla 37 nos muestra la concepción agustiniana al respecto.

Concepto positivo y existente	Contraparte/ausencia o privación
<i>El bien</i>	<b>El mal:</b> ausencia o privación del Bien
<i>La substancia</i>	<b>La nada:</b> ausencia o privación de Substancia
<i>La luz</i>	<b>Las tinieblas:</b> ausencia o privación de Luz
<i>La belleza</i>	<b>La fealdad:</b> Ausencia o privación de Belleza

Tabla 37. Conceptos agustinianos de privación

<sup>22</sup> Seguimos la traducción de Pedro Rodríguez de Santidrián para Alianza Editorial (2011).

Según lo anterior, Frídegiso considera, contrariamente a la visión agustiniana, que la nada no es una mera ausencia de sustancia, sino que ella es sustancia, y lo mismo las tinieblas, cuyo nombre no sería la palabra para designar la ausencia de luz, sino que son algo real con ciertas características. Así, el opúsculo *la nada y las tinieblas*, puede leerse como una discusión o incluso como una respuesta de Frídegiso de Tours frente al punto de vista de San Agustín sobre los conceptos en cuestión.

- c. **Defectos del lenguaje.** Si bien el lenguaje responde a las exigencias de la lógica en algunas ocasiones, hay que tener en cuenta que la principal función del lenguaje es comunicar, y en ocasiones los fines comunicativos se logran sin importar si las expresiones cumplen o no las leyes de la lógica. Si creemos con Frídegiso que el lenguaje es el fiel reflejo de la ontología de la realidad, podemos probar fácilmente que la nada existe.

Pongamos un ejemplo: es claro que todos comprendemos la expresión “aquí no hay nada”, cuando, por ejemplo, buscamos un objeto que no está en su lugar. No obstante, sabemos que la lógica tradicional considera que una doble negación es una afirmación. Si decimos, “aquí hay nada”, y suponemos que “nada” es la ausencia de algo, se comprende que la frase habla de la ausencia de ese algo que buscamos. Pero decir, “aquí no hay nada”, niega que en el lugar en que buscamos haya una mera ausencia, luego, hay algo. Del mismo modo sucede con la expresión “allí no hay nadie”.

## Abelardo y el problema de los universales

### **Pedro Abelardo**

**(1079-1142)**

Filósofo francés del siglo XII. Se le considera el más grande lógico de la Edad Media. Fue discípulo de los pensadores más destacados de la época, entre los que se encontraban Rocelino de Compiègne, Guillermo de Champeaux y Anselmo de Laón. Fue sacerdote y profesor de filosofía, e incluso fundó una escuela propia en la colina de santa Genoveva en París, que se llenó de estudiantes y personas que admiraban su inteligencia y saber (Reale y Antiseri, 1985/1995, p. 120). Pero debido a que acabó por enamorarse de su joven estudiante Eloísa, el autor fue mutilado y también perseguido, no solo por las autoridades y familiares de la joven, como el canónigo Fulberto, hasta el punto de que cada uno de los amantes acabó por recluirse en un convento. Recibió dos condenas eclesiásticas por sus puntos de vista sobre la Trinidad y por las acusaciones de herejía hechas por San Bernardo de Claraval. Se retiró al monasterio de Cluny en el que muere (Russell, 1945/1971, p. 57). Sus trabajos fundan el llamado nominalismo.

### **Lógica “*ingredientibus*”**

**(1120)**

El texto es una glosa o comentario a la *Isagogé* de filósofo Porfirio de Tiro, libro en el que el pensador griego busca explicar el tema aristotélico de los géneros y las especies a un público neófito. La obra ya había sido objeto de un famoso comentario por parte del pensador romano Severino Boecio, pero tenía el problema de considerar a los universales como cosas existentes en los objetos que agrupan, postura que es la base del realismo. Abelardo siempre sospechó de esa forma de considerar los universales, pero tampoco creyó a aquellos que pensaban

que eran meras explosiones de voz (*flatus vocis*), es decir, emisiones fonéticas sin significado.

De ese modo, Abelardo debe moverse en medio de dos posturas extremas: o los universales significan cosas en el mundo empírico, o no significan nada en absoluto. En este texto, Abelardo no solo tomará una postura intermedia, sino que su visión de los universales será lingüística, ya que considera que es mejor tratarlos como un tipo muy especial de palabra, a saber, los que hoy llamamos nombres comunes. Por esta razón, se le ha considerado el fundador del nominalismo (del latín *nomine*. Lit. “nombre”), la corriente que sostiene que los universales son un tipo de nombres, en contraste con los realistas, que piensan que los conceptos universales están de algún modo en la realidad, y es ella la que les da significado.

### 1. Naturaleza y división de la filosofía

Abelardo parte de la división tradicional de la filosofía en lógica, física y ética<sup>23</sup>. Para él, la filosofía es la ciencia que trata de las cosas más excelentes (abstractas o primeras). No es una ciencia de objetos específicos, sino de los más generales de todos (Abelardo, 1120 d. C./1979, pp. 113-114). La tabla 38 expone esta división.

División de la filosofía	Esencia	Objeto
Lógica	Racional	Argumentación
Física	Especulativa	La naturaleza
Ética	Moral	La bondad de los actos humanos

Tabla 38. División de la filosofía según Abelardo

Para Boecio, autor en el que Abelardo se basa para hacer muchas de sus afirmaciones al respecto de este tema, la lógica es más una herramienta o fundamento filosófico que una parte de la misma. Pues se usa para probar verdades en la física y en la ética. La mano es un instrumento del cuerpo y también una parte de él, así sucede con la

---

23 Hasta Kant llega esta división, que comenzó con los filósofos estoicos en la Grecia antigua.

lógica frente al resto de la filosofía. Abelardo considera que incluso la lógica puede ser herramienta de sí misma, pero no profundiza en esta problemática cuestión.

## 2. El problema de los géneros en Boecio

De acuerdo a Abelardo, Boecio reconoce tres problemas fundamentales sobre los géneros, que al final, agrupan las cuestiones fundamentales sobre los universales:

- a. Si los géneros y las especies subsisten o están solo en las mentes (existen solo en la mente o en la realidad).
- b. En el caso de que existan, habría que determinar si son esencias corpóreas o incorpóreas.
- c. Al tiempo, habría que determinar si están separados de las cosas sensibles o existen en ellas (Abelardo, 1120 d. C./1979, p. 114).

A la vez, solo puede haber dos tipos de seres incorpóreos: los que pueden perdurar en su incorporeidad como Dios o el alma humana, y los que no pueden existir sino en un objeto sensible, como la línea recta en un cubo real. Boecio rehúsa tratar estas cuestiones. Tal vez le parecieron controvertidas o difíciles. En todo caso, hay otras muchas igual o más difíciles, por ejemplo, el significado de un universal. A las ya planteadas, Abelardo añade otra dificultad:

- a. ¿Un concepto universal sigue teniendo valor (sigue siendo significativo) si se destruyen las cosas que caen bajo él? (Abelardo, 1120 d. C./1979, p. 115).

Boecio cree saber cómo tratar la cuestión, pero piensa que no sería inteligible para el lector, sin embargo, recuerda algunas soluciones que le dieron los antiguos. Por un lado, para Aristóteles los géneros y las especies existen en los objetos reales, pero es la mente la que forma un concepto de ellos separándolos de las cosas. Por su parte, Platón cree que géneros y especies son pensables fuera de las cosas sensibles, y además subsisten por sí mismos.



### 3. Los universales como enfoque lingüístico para el problema

Tanto géneros como especies son universales, pues cae más de un objeto bajo ellos. De ese modo, podemos llamar singulares a los conceptos que se refieren a un solo objeto, y universales a los conceptos que se refieren a varios.

Tipo de conceptos	Definición
Universal	Lo que se predica de muchos individuos (Aristóteles).
Singular	Lo que se predica de un solo individuo (Porfirio).

Tabla 39. Tipos de conceptos según Abelardo

Estas definiciones parece que atribuyen el universal a la cosa misma, sin embargo, también se llama universales a los nombres, postura que comparten Aristóteles y Boecio. Dado que solo las palabras tienen significado mientras las cosas son significadas, eso nos lleva a que el universal es o puede ser una palabra, y de ese modo, puede ser un término en una proposición.

De ese modo, “universal” se dice de cosas y de palabras. Abelardo sopesará argumentos y tratará de mostrar que la perspectiva más viable para comprenderlos es pensarlos como palabras. Según Abelardo, un universal se define de la siguiente manera: “Es universal aquel vocablo que puede ser predicado, en fuerza de su institución, de muchos singularmente” (Abelardo, 1120 d. C./1979, p. 126), es decir, usando una terminología más acorde con nuestro tiempo, un universal es un tipo de palabra que se predica distributivamente de muchos individuos, formando una proposición verdadera. Es decir, el universal “hombre” se predica de Sócrates, formando la proposición “Sócrates es hombre”, la cual es verdadera. Pero si dijéramos “el árbol es hombre”, no solo enunciaríamos una proposición falsa, sino que no habría predicación en absoluto. Parece que, para Abelardo, un universal es predicado de algo si forma junto con eso una proposición verdadera (Abelardo, 1120 d. C./1979, p. 126).

#### 4. Los universales: ni individuos ni conjuntos de individuos

Al tiempo, es importante aclarar que un universal no se predica de una sola cosa o individuo, ni de una colección de cosas tomadas en conjunto. La palabra “hombre” se predica de todos los individuos que sean miembros de esa categoría, pero no se predica del conjunto, de lo contrario, llegaríamos al absurdo de afirmar proposiciones como “los hombres son hombre” o “la humanidad es hombre”. Ni tampoco hay un único individuo que sea “el hombre”, con exclusión de todo lo demás, pues de ser así, el vocablo “hombre” no sería un universal. Lo que es correcto decir, es que “hombre” se predica de Platón, Sócrates y Aristóteles, pero no se predica ni del conjunto de ellos, ni de uno solo de ellos con exclusión de los demás.

Boecio considera que el universal subsiste en los singulares de los que participa. Así, el universal se entiende como universal, pero se encarna en un particular. Los accidentes tienen importancia capital para la determinación del individuo. Dos hombres difieren entre sí por sus cualidades accidentales, porque en cuanto hombres son iguales.

Boecio cree que el universal es un concepto colectivo que recoge en sí una semejanza en un conjunto de muchos individuos. Abelardo atacará esta postura. Se cree que el universal está completo en cada singular. Decir que “Sócrates es hombre” es decir que todo lo que implica el concepto de hombre lo posee Sócrates, aunque no al revés, porque el concepto de hombre no posee los accidentes propios del individuo “Sócrates”. Así, decir que Sócrates es hombre no equivale a decir que Sócrates y hombre son lo mismo o equivalentes.

Se dice que Sócrates y Platón no difieren en tanto hombres. Es decir, su esencia es idéntica. Pero sabemos que Sócrates posee cualidades propias de él que no consideramos meros accidentes. Si Sócrates es distinto del hombre, Platón también lo es.

- |   |
|---|
| <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Sócrates <math>\neq</math> Hombre</li> <li>2. Platón <math>\neq</math> Hombre.</li> </ol> <hr style="width: 50%; margin: 5px auto;"/> <ol style="list-style-type: none"> <li>3.: Sócrates y Platón difieren en cuanto hombres.</li> </ol> |
|---|

Tabla 40. Argumento de Abelardo sobre individuo y concepto

Abelardo pasará a probar que los universales son vocablos. Así, un universal es un vocablo que se predica de muchos individuos singularmente, mientras un singular es un vocablo predicable de un solo individuo. Abelardo aclara que por predicación entiende la atribución con verdad de una cualidad a un sujeto.

## 5. El significado de un universal

¿Qué tipo de cosa denota el universal “hombre”? Aunque Sócrates sea un hombre, el concepto no nos remite a él, ni siquiera al conjunto de los hombres. Parece, en primera instancia, que el concepto “hombre” no significa nada en realidad, y que, como decían algunos autores de la época, los universales son mero *“flatus vocis”* (Lit. “explosión de voz”), pero eso no es cierto. Abelardo considera que el universal “hombre” se refiere al conjunto de semejanzas compartidas por ciertos individuos.

Uno de los problemas que tenemos para pensar el significado de un concepto universal, es que a cada concepto relacionamos una imagen mental que proviene de los sentidos. A los conceptos singulares les corresponde una imagen clara y concisa del objeto, mientras que eso no sucede con los conceptos universales, cuya imagen es vaga y confusa porque es común a muchos individuos. A la palabra “hombre”, nuestra mente le asocia una imagen que es común a todas las otras imágenes de hombre, pero que no corresponde a ningún hombre en particular (Abelardo, 1120 d. C./1979, p. 132). Para Boecio, es claro que a todo concepto corresponde un objeto. La cuestión es que a un concepto universal no corresponde un objeto específico, sino una imagen vaga de las cualidades que son comunes a todos los miembros que este agrupa.

Abelardo aclara que solo lo creado directamente por Dios cae bajo las categorías de géneros y especies. Las cosas que los hombres crean artesanalmente, como casas, muebles o espadas son más bien tipos de accidentes (Abelardo, 1120 d. C./1979, pp. 133-134).

## 6. La abstracción como clave de construcción de los universales

Los universales se construyen por abstracción, es decir, división o separación mental de las cualidades aparecidas en la representación de un objeto. Son conceptos más desnudos o puros que los singulares, pero no por ello dejan de tener significado, el cual es una imagen vaga, representativa de cada individuo que cae bajo ella. Toda representación

es un conjunto de cualidades. Abstraer es fijar la atención en uno solo de los elementos del conjunto, lo que implica separarlo mentalmente del resto.

Así, un concepto universal es una abstracción; es concebir al objeto de una manera diferente a como este existe. Por esta razón, algunos creen que son conceptos vanos o sin significado, pero no es así. Concebimos una o varias propiedades que están en el objeto, solo que separadas de él. Los conceptos universales serían vanos si las propiedades no estuvieran en el objeto. Se considera algo que está en él, pero no todo lo que está en él. No consideramos sus accidentes, es decir, sus propiedades menos importantes, o que no hacen parte de su definición (Abelardo, 1120 d. C./1979, pp. 136-137). Si hablamos del concepto universal “hombre”, por ejemplo, podemos decir que ser racional es parte de su definición, luego la racionalidad será una propiedad que aparecerá en el universal “hombre”, mientras que el color del cabello, o incluso la presencia misma de cabello, es accidental, pues se puede ser hombre con o sin cabello, o en caso de tenerlo, sin importar el color de este. La presencia y el color del cabello son cualidades accidentales porque no pertenecen a la definición del concepto de “hombre”.

## **7. Solución a las cuestiones planteadas**

Regresando al problema de los géneros en Boecio, y al cuarto problema que el propio Abelardo postuló, el filósofo soluciona las cuestiones de la siguiente manera:

- a. Los universales existen, pero solo son partes o semejanzas en objetos singulares. Luego tienen significado real.
- b. Los universales son incorpóreos en tanto son productos abstraídos de objetos, luego los designan de forma confusa. Son corpóreos en tanto tales propiedades se presentan en un conjunto de objetos.
- c. Al tiempo, los universales están y no están en las cosas, porque son parte de los objetos, no están porque es la mente la que hace el proceso de separación (Abelardo, 1120 d. C./1979, pp. 138-139).

Los universales se refieren únicamente a los vocablos “género y especie”, pero algunos autores transfieren esos nombres a las realidades significadas por ellos, lo que lleva a confusión.

- a. Si desapareciesen las rosas, no por ello la palabra “rosa” perdería significación. Solamente ha dejado de denominar objetos. De lo contrario, la proposición “ninguna rosa existe” no sería significativa, lo cual es claramente falso (Abelardo, 1120 d. C./1979, p. 139).

## Dante Alighieri: La cuestión de la lengua vulgar

### Dante Alighieri (1265-1321)

Nació en Florencia, Italia. Realizó sus estudios en la Universidad de Bolonia (1287) y frecuentó las tertulias filosóficas de los conventos de la Santa Cruz y Santa María Nueva<sup>24</sup>. Intervino en las luchas políticas de su tiempo entre papistas (güelfos) y seculares (gibelinos). En 1289 participó en la batalla de Campaldino al lado de la caballería de los güelfos, que obtuvieron la victoria, y participó en el gobierno de la ciudad entre 1295 y 1300. Dante fue enviado en 1302 a una embajada a Roma ante el pontífice. Pero en su ausencia, el ala radical de los güelfos tomó el poder. Dante, que era moderado, fue desterrado y nunca volvió a Florencia (Bompiani, 2001, p. 71). Se dedicó a viajar por varios lugares de Italia, como las ciudades de Verona, Venecia y Rávena. No ha faltado quien le ha atribuido una visita a la ciudad de París. (Bompiani, 2001, p. 72).

De todas estas ciudades, Rávena es la más famosa porque se le considera la cuna de su gran obra la *Divina comedia*, Dante se instaló allí de forma definitiva en 1318, y es donde se encuentran sus cenizas (Bompiani, 2001, p. 73). El compositor Frank Liszt, en el siglo XIX, compuso una sinfonía en su honor.

### Sobre la lengua vulgar (1304-1307)

#### 1. Introducción contextual

El texto originalmente titulado *De vulgari eloquentia* es un pequeño ensayo en dos partes —cortado abruptamente en el capítulo XVI de la

---

<sup>24</sup> Actualmente, el edificio de la Santa Croce en Florencia alberga los restos mortales de grandes hombres que ha dado Italia, como Miguel Ángel, Galileo o Maquiavelo, pero curiosamente, los de Dante reposan en una tumba en la ciudad de Rávena.

segunda parte—, donde Dante presenta su postura sobre la lengua vulgar y sobre el lenguaje en general. El texto había sido proyectado para cuatro libros, y el hecho de que fuese escrito en latín denuncia que estaba dirigido al público académico de la época.

Hay que tener en cuenta que, para los tiempos de Dante, existe una marcada diferencia entre la lengua que se usa para escribir textos académicos y administrativos y la que habla la gente del común. Para finales del siglo XIII y comienzos del XIV, el latín era la lengua en que se escribían las leyes y los libros de texto universitarios de diversas áreas, lo que lo convertía en un requisito para todo aspirante a estudiante universitario y para acceder al gobierno o a la iglesia. Tenía la ventaja de que era una lengua que se usaba no solo en Italia, sino en toda Europa, de modo que un estudiante italiano podía recibir clases en una universidad en París, Oxford o Cracovia, sin tener problemas.

Sin embargo, las personas del común hablaban sus propias lenguas que eran el producto de la combinación entre el latín, lenguas célticas autóctonas, y las lenguas que las tribus germánicas habían traído a las regiones del antiguo Imperio romano en las que se habían instalado. En el caso específico de la península ibérica, por ejemplo, la lengua común también había tomado expresiones del árabe. Dante, quizá por primera vez en la Edad Media, va a interesarse por la lengua que habla la gente del común y no por el latín académico. Razón por la cual, se considera como quien inaugura los estudios serios sobre una lengua neolatina (Robins, 2000, p. 151). Hay que recordar que la *Divina comedia* fue una obra escrita en dialecto toscano y no en latín, como podría esperarse. El dialecto toscano, que era la lengua hablada por las personas del común en Florencia y sus alrededores, hoy en día se considera el antepasado de la lengua italiana.

Aquí solo se recogerán los puntos clave de la primera parte del tratado, que se podrían considerar como las reflexiones filosóficas sobre el lenguaje, pues la segunda parte se dedica a hablar de cuestiones más particulares de lenguas italianas, y la capacidad de estas para la composición poética, tema que pertenece más a los estudios literarios y lingüísticos, que a la reflexión filosófica sobre el lenguaje.

## **2. Generalidades sobre el lenguaje**

Dante define “lengua vulgar” como la lengua que aprendemos sin regla alguna, únicamente imitando a nuestros padres o a nuestra nodriza.

Está en claro contraste con la lengua que aprendemos gramaticalmente por medio de la educación y el estudio, y cuya adquisición en el tiempo es mucho más larga, además, con un uso restringido a ciertos ámbitos. A esta lengua Dante la llama “lengua secundaria” (Alighieri, 1305/2002, p. 747).

Dante considera que, de las dos, la vulgar es la más noble al menos por tres razones: primero, porque fue la primera que usó el género humano, segundo porque, según él, es la que usa todo el orbe, y tercero, porque es producto de la naturaleza, mientras la lengua gramatical es producto de arte.

Ahora, la finalidad del lenguaje es expresar a otros los conceptos de nuestra mente. Por tanto, solo al hombre le ha sido concedida el habla porque solamente a él le es necesaria. Ni los ángeles ni los animales la necesitan. Los primeros se comunican conceptualmente sin necesidad de sonidos o gestos corporales, y los segundos no necesitan sino saciar sus apetitos, pues no tienen conceptos que comunicar porque no son seres racionales (Alighieri, 1305/2002, pp. 747-748).

Cada vez que se dice que los animales no se comunican por medio de una lengua, aparece el problema de los loros y las urracas que son capaces de imitar los sonidos que emiten los humanos para comunicarse. Por eso, hay que explicar esta condición. Dante considera que lo que emiten las urracas no es verdadero lenguaje, sino mera imitación. Las urracas no dicen lo que piensan, sino que imitan lo que escuchan. Pero en el contexto medieval, hay que recordar que el uso de las Escrituras para sostener una argumentación es frecuente en filosofía. Así, Dante se anticipa a la objeción de los animales que hablan en la Biblia, como la serpiente del jardín del Edén (*Génesis* 3:1-7) y la burra de Balaam (*Números* 22:22-35). Dante responde que no eran en sentido estricto animales parlantes, sino que en el primer caso fue el demonio el que habló a través de la serpiente, y en el segundo, fue un ángel (Alighieri, 1305/2002, pp. 748).

### **3. Los orígenes del lenguaje: la lengua adánica**

Dante considera que, en sentido estricto, el primero en usar la lengua fue Adán, pues Dios, al crearlo, le concedió también el lenguaje. Como el hombre fue creado por Dios, seguramente su nombre, es decir, la palabra “Dios” fue la primera palabra pronunciada en la historia. Partiendo de esto, Adán y Dios fueron construyendo una lengua para hablar entre ellos,



y la misma se usó por generaciones hasta los días de la torre de Babel (Alighieri, 1305/2002, pp. 749-751). Sin embargo, a pesar de la confusión de las lenguas en Babel, la lengua originaria —que la tradición ha llamado “adánica”— no se perdió, solo se redujeron sus hablantes, que para ese tiempo eran los miembros de la tribu comandada por el patriarca Heber, y es por eso que esa lengua originaria pasó a llamarse “hebreo”. Dante cree que Dios dejó que las cosas sucedieran así, porque debía permitir que el Redentor que vendría hablara una lengua de gracia y no una que fuese producto de confusión. Así, la lengua originaria que Adán y Dios construyeron es el hebreo, y esta se mantuvo luego de la confusión.

Lo que sucedió en Babel fue la desmembración de la lengua adánica originaria en diferentes lenguas, que, según Dante, quedaron circunscritas a una profesión u oficio determinados. Por tanto, oficios diferentes no pudieron coordinarse entre sí, y el resultado natural fue la dispersión (Alighieri, 1305/2002, pp. 751-752). Más interesante aún, es que de esta postura se sigue que toda lengua existente sobre la tierra es un dialecto del hebreo, por tanto, el hebreo es la llave para comprender cualquier lengua posible.

#### **4. De Babel a la Toscana: la lengua vulgar**

Luego de la confusión de Babel, las personas que hablaban una misma lengua se agruparon y buscaron un lugar donde asentarse. Dante cree que un solo grupo homogéneo se instaló en el continente europeo, y ese grupo se dividió en tres ramas lingüísticas diferentes: lenguas latinas, griegas y germánicas (Alighieri, 1305/2002, p. 752).

- a. La conversión de una lengua en dialectos.** Pero ¿qué hace que una sola lengua se convierta en muchas? ¿Cómo explicar la variación lingüística? Dante cree que la prueba de que un grupo determinado de lenguas son hijas de la misma lengua madre es la similitud de sus vocablos<sup>25</sup>.

---

25 Dante parece desconocer que la similitud entre palabras de distintas lenguas puede ser meramente accidental. Asume que, porque una palabra en una lengua extranjera es idéntica a una palabra en nuestra lengua, ambas palabras significan lo mismo. Un claro ejemplo es con la palabra “burro” que en español es un tipo de animal cuadrúpedo y en italiano hace referencia a la mantequilla.

El ejemplo que usa es con la palabra “amor” que comparten las lenguas de los francos, los hispanos y los italianos, lo que sería indicio de que la palabra tiene una forma originaria en una lengua madre de la que estas tres son dialectos.

Aunque también cree Dante que la causa de la variación es la voluntad humana misma, cuando los hombres optan voluntariamente por modificar una expresión y tal modificación se mantiene por costumbre, lo que indica que no es un proceso breve; Dante estima que una lengua varía en un tiempo un poco mayor a la vida de un hombre (Alighieri, 1305/2002, p. 753)<sup>26</sup>.

- b. Gramática y variación.** La razón de ser de la gramática es fijar la lengua, es decir, es el factor que está en contra de la variación. Trata de hacer a la lengua inalterable, por tanto, busca concederle un cierto grado de identidad. Dante ve en esto una labor interesante, pues de no ser así, seguramente no podríamos comprender las obras de personas que murieron años o siglos antes de que nosotros nacióramos (Alighieri, 1305/2002, p. 754).
- c. Dialectos italianos.** Si bien el latín es una lengua que se ha fijado ya a través de las gramáticas, su influencia en Italia ha dado lugar por lo menos a 14 dialectos diferentes, que, de acuerdo con Dante, varían más fuertemente de un lado a otro de la cordillera de los montes Apeninos que atraviesan toda la península italiana. Entre los dialectos italianos que nombra, se encuentran el hablado en Roma, el genovés, el siciliano, y el toscano, entre otros<sup>27</sup> (Alighieri, 1305/2002, pp. 754-758).

## 5. La lengua ilustre de Italia

Hay que tener en cuenta que para el siglo XIV, Francia es un reino medianamente consolidado, España va camino a serlo, y el imperio germánico es una fuerza descollante, aunque no necesariamente homogénea.

---

26 Valga la pena decir que, para Dante, solo la lengua hebrea es la única que no ha sufrido variación alguna (Alighieri, 1305/2002, p. 753).

27 Es bastante probable que el conocimiento que Dante tuviera de los dialectos italianos fuese una consecuencia de su propio exilio y de los viajes que tuvo que hacer a diferentes ciudades de Italia. En estas, Dante pudo notar que, a pesar de las diferencias, las similitudes entre ellas eran también considerables.

Italia, por su parte, es muy parecida a la antigua Grecia, en tanto es una composición de ciudades únicamente ligadas por la religión y algunas costumbres comunes, pero que hablan dialectos diferentes, emparentados entre sí, pero diferentes. Además, la península no está agrupada por una autoridad central, no existe una nación italiana, sino un conglomerado de ciudades-Estado en pugna, y alianzas temporales. El sueño de la unidad italiana, que será alcanzado solo hasta finales del siglo XIX, ya está presente en esta obra de Dante, quien cree que la lengua es un factor fundamental de unidad nacional.

La intuición de Dante es que tras los catorce dialectos italianos hay una misma lengua que se oculta y se manifiesta al mismo tiempo, una lengua que se oye en todas las ciudades italianas, pero no se limita a ninguna de ellas (Alighieri, 1305/2002, p. 760). Ser capaz de sacar esa lengua a la luz sería dar un paso fundamental para la unidad política de la península. Esta lengua hipotética tiene cuatro características para Dante: es ilustre, cardinal, áulica y curial. Dante define estas cualidades de forma que, en lugar de aclarar, invita a la especulación:

- **Ilustre:** se dice de una lengua que no solo brilla, sino que ilumina (Alighieri, 1305/2002, pp. 760-761). Seguramente se refiere a que es conceptualmente clara, tanto en su construcción sintáctica como en su pronunciación y acentos.
- **Cardinal:** los catorce dialectos italianos son sus hijos, y se mueven a su ritmo, así como una puerta sigue el movimiento del gozne.
- **Áulica:** no solo es musical<sup>28</sup>, sino que es propia de una aristocracia cortesana refinada de la que Italia carece.
- **Curial:** en tanto constituye el equilibrio de todos los dialectos italianos (Alighieri, 1305/2002, p. 761).

Dante cree que, en principio, ninguno de los dialectos italianos tomados aisladamente tiene estas características, sino que la lengua

---

28 El adjetivo “áulico” se refiere al *aulos*, un instrumento musical de viento que consistía en una especie de flauta de una sola boquilla y dos troncos, muy popular entre los músicos de la antigua Grecia.

buscada está en medio de todos ellos. Lo que significa que habría que estudiarlos todos para encontrar la armonía que está en medio de ellos, y desde allí, forjar la lengua vernácula que se llamará “lengua italiana vulgar” o simplemente “italiano vulgar”.

## 6. Consideraciones finales

Principalmente, esta lengua es para escribir poesía (Alighieri, 1305/2002, p. 762). Es decir, es una lengua nacional poética, construida o “encontrada” en medio de los catorce dialectos italianos. Posiblemente un gran poema escrito en italiano vulgar que al mismo tiempo refleje lo esencial de la idiosincrasia italiana podría agrupar o aglutinar a los habitantes de la península en una nación, en tanto todos los italianos se identificasen con él.

Sin embargo, el propio Dante no avanzó más en su proyecto, así que no hay una respuesta final al problema de la lengua ilustre de Italia por parte del autor, pero el hecho de que el gran poeta florentino haya escrito su *magnus opus* en dialecto toscano, nos tendría que dejar claro cuál fue su respuesta al problema de la lengua ilustre italiana. Al tiempo, la *Divina comedia* es cualquier cosa menos un poema nacional de Italia, de hecho, el tema de los premios y penas en el inframundo es universal, y bajo la lente católica de Dante, podría calificarse, cuando menos, de un poema de tema europeo; nunca de un tema autóctono de Italia. Por consiguiente, ni por el tema escogido, ni por el dialecto en el que fue escrito, el poema de la *Divina comedia* cumple con las características de ser una obra de unificación nacional tal y como parece que Dante la proyectaba, lo cual puede ser un indicio de que el propio Dante notó los problemas que su propio proyecto exigía y acabó por abandonarlo.

No obstante, como se verá a continuación, eso no significa que el tema haya quedado esclarecido para intelectuales posteriores, y de hecho, el tema de la lengua ilustre de Italia siguió siendo un tópico fundamental de la reflexión.

## 7. Una crítica de Maquiavelo

De todos modos, el fracaso de Dante frente al problema de encontrar la lengua ilustre de Italia no evitó que otros pensadores italianos se preocuparan del problema nacional, incluso por vías diferentes a la lingüística y la filología. En ocasiones se olvida que Nicolás Maquiavelo

(1469-1527) pensaba en una unificación de Italia, teniendo a la ciudad de Florencia como capital, y a un príncipe fuerte que pudiera mantener unidas las diversas repúblicas, ya que, bajo su concepción, expresada con claridad en el último capítulo de *El Príncipe*, piensa en Italia como en una región dividida, carente de líderes capaces, y por ende, vapuleada por los reinos extranjeros (Maquiavelo, 1513/2002, pp. 120-123). Solo hasta finales del siglo XIX, Italia se unificará como Estado nacional; pero el sueño venía añorándose desde al menos cinco siglos atrás, como lo prueba el mencionado opúsculo de Dante.

Pero la postura de Maquiavelo es mucho más que política a este respecto. Se olvida frecuentemente que es el autor de un ensayo llamado *Diálogo en torno a nuestra lengua*, donde el problema central es precisamente el de la lengua vulgar de Italia. Cuanta Maquiavelo que para el siglo XVI, se dio una disputa sobre si los grandes poetas italianos (Boccaccio, Petrarca y, por su puesto, Dante) habían escrito en una lengua que se podría considerar italiano vulgar o sencillamente en algún dialecto regional de entre los hablados en la península (Maquiavelo, 1730/2012, pp. 5-6). Maquiavelo cree que los dialectos hablados en Italia difieren demasiado entre sí como para pensar que una sola lengua pueda unificarlos y abarcar las virtudes expresivas de todos ellos (Maquiavelo, 1730/2012, pp. 7-10).

Al tiempo, poetas como Boccaccio dicen abiertamente que su lengua de composición poética es el florentino, ninguna otra, mientras que Petrarca no se expresa al respecto. Solo Dante niega usar el florentino y afirma, según Maquiavelo (2012, p. 11), haber escrito en italiano vulgar. Maquiavelo cree que esto es falso, y que se debe únicamente al grandísimo odio que sentía Dante por Florencia, luego de que fuera exiliado de ella, odio que se nota en su gran poema la *Divina comedia* donde se acusa a la ciudad de los más grandes vicios, y se difaman sus costumbres y leyes. Para Maquiavelo (2012, pp. 12-13), este odio explica por qué Dante trató de ocultar el hecho de que precisamente su gran poema había sido escrito en lengua florentina.

Así, no existe algo que se pueda llamar “italiano vulgar”, sino que la lengua usada por los grandes poetas de Italia no es más que la lengua de Florencia. Contrario a lo que podría pensarse, esto no le resta belleza o cultura a tales composiciones poéticas, ni las rebaja en modo alguno; al contrario, Maquiavelo quiere poner de manifiesto que la lengua florentina

ha demostrado su superioridad poética frente a lenguas italianas como las que se hablan en Venecia, Milán, Romaña, o Lombardía, y parece que es momento de que toda Italia admita esa superioridad (Maquiavelo, 1730/2012, pp. 30-31). En lugar de buscar una quimérica lengua italiana en medio de los dialectos, Maquiavelo aboga por la lengua florentina como lengua nacional de Italia.





# SEGUNDA PARTE

## II. La tradición ilustrada









## La tradición ilustrada

Los sabios de Constantinopla llegaron a Italia en 1453 ofreciendo sus servicios como profesores de lengua griega, y sin darse cuenta, acabaron abriendo un mundo de posibilidades culturales para una Europa tardo-medieval. No solo la antigua Grecia, cuyo saber difícilmente se conocía en lengua original, sino incluso versiones muy antiguas de los textos bíblicos, que no siempre estaban acordes con *La Vulgata*, la venerable traducción latina que San Jerónimo hizo del texto bíblico en el siglo IV D.C., y que se usará como versión oficial de la Biblia al menos hasta el siglo XVI.

Empezó en Europa un deseo de conocer textos en su lengua original. Eso sin contar con que para el siglo XVI, los misioneros llegaban de China y América con el conocimiento de lenguas nuevas, no solo desconocidas, sino sin ningún parentesco perceptible con las lenguas europeas conocidas, lo que impuso la obligación de componer nuevas gramáticas y buscar posibilidades no ensayadas de traducción.

Al tiempo, no se puede subestimar lo que significó la reforma protestante, iniciada oficialmente en 1517, para el panorama lingüístico europeo; asimismo, la posterior traducción de la Biblia a lenguas vernáculas significó que las gentes escuchaban por primera vez a Dios hablar en la lengua de su propio país. El problema consistía en que entre más iglesias aparecían, menos se sabía qué era exactamente lo que Dios quería decir, y era normal que cundiese el escepticismo, ya que cada cual hacía pasar sus propios ensueños y doctrinas como palabra de Dios.

Con este contexto, las explicaciones del mito de Babel parecían insuficientes y la pluralidad de lenguas, multiplicadas por el nacimiento de las literaturas nacionales en Europa, hacían que nacieran muchas preguntas para la reflexión posterior: ¿Podemos construir una lengua para que todas las naciones se entiendan entre sí? ¿Hay una lengua de la que provengan las demás? Al mismo tiempo, el escepticismo generado por la reforma protestante hizo que las personas desconfiaran de lo que predicaban clérigos y pastores, y se buscaran respuestas a las preguntas fundamentales indagando a la naturaleza misma. Obviamente, si queremos escuchar a la naturaleza, debemos buscar una lengua que se adecúe a ella, y por eso las principales preguntas pueden resumirse en la siguiente: ¿existe una lengua que refleje mejor la naturaleza del mundo visible que otras o hay que construirla al margen de las lenguas naturales?

Estos problemas fueron abordados principalmente por dos tradiciones en la modernidad, que, por utilizar nombres genéricos, abarcales y conocidos, las podemos llamar la Ilustración y el Romanticismo.

La primera, que será el tema a tratar en este apartado del libro, tuvo su inicio en el siglo XVII con Descartes y Bacon. Pretendía examinar las posibilidades que tenía el lenguaje para reflejar la realidad del modo más claro y adecuado posible, sin obstáculos. En este marco se encuentran tanto los proyectos de construcción de una lengua característica universal hasta los juicios sintéticos *a priori* de Kant.

No obstante, esta tradición no dejó de lado las posibilidades expresivas del lenguaje, ya no para reflejar el mundo, sino para reflejar los pensamientos y sentimientos que el emisor busca expresar, pero este aspecto será rescatado solo hasta su última etapa con Voltaire y Hume, que ya anuncian visiones del lenguaje menos científicas, aunque no por ello, menos rigoristas en el uso de los términos. Al final, la tradición ilustrada se agota en apoyar las necesidades del conocimiento racional, y en hacer del lenguaje un vehículo adecuado para las ciencias. Su propósito es evitar que el lenguaje se convierta en piedra de tropiezo frente a nuestro conocimiento de la realidad, lo que implica que se pueden hacer todas las modificaciones necesarias a este, incluso abandonar las lenguas naturales e inventar de cero una lengua artificial, con tal de que este cumpla su fin cognoscitivo principal: reflejar el mundo del modo más objetivo posible.

## Francis Bacon: acerca del lenguaje y la ciencia

### Francis Bacon

(1561-1626)

Nació en Londres, Inglaterra, en una familia noble cercana a la monarquía. Estudió en el Trinity Collage de Cambridge, donde pudo comprobar que la metodología tradicional aristotélica en ciencia necesitaba una revisión con urgencia. Entre 1576 y 1579, fue colaborador del embajador inglés en Francia, sir Amyas Paulet, lo que lo introdujo al complejo mundo de la política y la diplomacia. Bacon se dedicó al estudio del derecho, esperando poder conseguir una posición gubernamental, lo cual consigue en 1603, por orden del monarca Jacobo I de Inglaterra (Fraile, 1966/2011, p. 260).

El filósofo comenzó a ascender por diversos cargos políticos hasta llegar a ser canciller de Inglaterra en el año de 1618 (Chevalier, 1966/1969, p. 25). No obstante, se ganó la envidia de muchas personas, lo que le valió un par de procesos judiciales. La intriga tuvo éxito en 1621; Bacon tuvo que pagar una fuerte suma de dinero como multa, y pasó unos días en la Torre de Londres, la cárcel que albergaba a personajes de la alta sociedad que eran acusados de crímenes contra la monarquía. Luego de ser dejado en libertad por orden del rey, se le prohibió el acceso a cargos públicos, tiempo que el filósofo aprovechó para dedicarse a sus investigaciones científicas. De hecho, fue una de ellas las que lo llevó a la muerte en 1626, pues contrajo neumonía al trabajar con nieve en sus experimentos (Fraile, 1966/2011, p. 260). Se le considera el padre del empirismo moderno.

### El lenguaje y sus relaciones con el conocimiento

Por los menos hay dos lugares de la obra de Francis Bacon en los que el filósofo inglés reflexionó sobre el lenguaje: el primero, es en su obra de 1605 llamada *El avance del saber*, y el segundo es su conocido

tratado filosófico *Novum organum*, de 1620. Se expondrán los extractos de ambas obras en las que el autor trata el tema del lenguaje.

Hay un tercer texto, muy poco conocido del autor, llamado *Abecedarium naturae*, en el cual, Bacon intenta, sin éxito, inventar un lenguaje más adecuado para el conocimiento científico que la lengua común, basado en combinaciones de símbolos, entre los que se encuentran algunas letras griegas. Por ejemplo, la letra *alpha* ( $\alpha$ ) simboliza lo denso y lo raro, *beta* ( $\beta$ ) lo pesado y liviano, *gamma* ( $\gamma$ ) lo caliente y lo frío, etc. (Bacon, 1669/2000, p. 175). Si bien el proyecto fracasó, su idea fundamental fue recuperada por pensadores posteriores como G. W. Leibniz, y se mantiene en diversas ramas de la ciencia, como la nomenclatura de la química o en las ecuaciones de la física.

Bacon siempre fue partidario de que la ciencia requería de un lenguaje propio, ya que la lengua común de las gentes es inexacta y poco adecuada para un conocimiento real de la naturaleza<sup>29</sup>.

## ***El avance del saber***

**(1605)**

Bacon es uno de los autores más conscientes de que el conocimiento en su totalidad ha evolucionado muy poco desde los tiempos griegos, y por ello, considera necesario dar algunas pautas para que todas las ciencias puedan avanzar. El libro trata cada ciencia por separado, y uno de los capítulos está dedicado al tema de la comunicación del saber, el cual está emparentado con el lenguaje, que es el vehículo de la comunicación. Bacon considera que la comunicación debe entenderse a partir de tres partes diferenciadas: el órgano de la comunicación, el método de la comunicación y lo que él llama, “la ilustración”, que no es otra cosa que el arte de la elocuencia, el cual no será tratado aquí.

---

29 Tiempo después, el filósofo alemán Georg Christopher Lichtenberg (1742-1799), dirá en sus famosos *Aforismos* cosas semejantes. Piensa que el gran problema de la filosofía es haber nacido antes que el lenguaje (Lichtenberg, 1971/2008, p. 278).

## 1. El órgano de la comunicación

Son los medios que se usan para comunicar, entre los cuales los más importantes son el habla y la escritura. Bacon sabe que no son los únicos, pues los gestos sirven de órgano comunicativo para comerciantes de distintas lenguas para hacer transacciones de mercancías, o para que personas sordomudas comuniquen sus pensamientos a otros. En naciones como China y otras de extremo Oriente, cuenta Bacon, diversas naciones se entienden entre sí a través de pictogramas o caracteres reales, que expresan cosas o ideas en lugar de palabras o letras, y su difusión es mayor que la de las lenguas alfabéticas (Bacon, 1605/1988, p. 144). Frente a esto, Bacon distingue dos tipos de pictogramas:

- **Jeroglíficos:** son los pictogramas que se parecen a la cosa o idea a la que se refieren y son casi un dibujo de ella. Su ejemplo más importante es la escritura de los antiguos egipcios<sup>30</sup>.
- **Caracteres:** son signos que no necesariamente se parecen a la cosa que representan, pero tienen significado gracias a que sus usuarios así lo han convenido o contratado. La escritura china es su ejemplo más palpable.

Una vez se han mostrado los tipos de escritura, Bacon continúa su discurso usando una metáfora recurrente en el ámbito angloparlante para concebir las palabras: cree que son el medio de cambio corriente aceptado en la transacción de las ideas, del mismo modo en que las monedas son de los valores (Bacon, 1605/1988, p. 145).

- **Las palabras como monedas.** Bacon da por sentado que la metáfora es útil y continúa su discurso, pero sería provechoso hacer un análisis de los alcances de la misma. El siguiente cuadro nos puede dar una idea de cuánto se parecen las palabras y las monedas, y por tanto, nos da visos del alcance de la analogía. Al menos se pueden identificar cinco criterios en los que son muy similares.

---

30 Originalmente, la palabra “jeroglífico” es griega, y significa “escritura sagrada”.

<b>Criterios de similitud</b>	<b>Monedas</b>	<b>Palabras</b>
<i>Entidad central reguladora de su uso</i>	La banca central es la que produce, distribuye, controla y restringe el uso de las monedas en un cierto territorio.	La academia de la lengua regula el uso de las palabras de un idioma determinado.
<i>Uso en transacciones</i>	Representan valores dinerarios, y se cambian por bienes, servicios o por otros valores dinerarios (por ejemplo, cuando se cambia una moneda de 100 pesos por dos de 50 pesos).	Representan ideas y se cambian por otras ideas o por acciones (por ejemplo, cuando pedimos un favor o llamamos a alguien).
<i>Valores de equivalencia</i>	Un valor dinerario específico se puede expresar de múltiples maneras. Por ejemplo, 100 pesos se pueden expresar con una moneda de ese valor, con dos monedas de 50 pesos, con una de 50, dos de 20 y una de 10, etc.	Una idea se puede expresar con más de una palabra e incluso con conjunto de ellas. Podemos decir “borracho”, “borrachín”, “ebrio”, o “infame adorador de los placeres vinícolas de Baco”.
<i>Desgaste y reemplazo</i>	Las monedas se desgastan por el uso y deben ser reemplazadas por monedas nuevas.	Las palabras también se desgastan y pasan a ser arcaísmos, que en muchos casos se reemplazan por neologismos.
<i>Circulación y validez</i>	Un tipo de monedas circula en las manos de todas las personas que comparten el mismo gobierno. Las monedas de otro país deben ser cambiadas por su valor equivalente a las del país en donde se quieran usar.	Una lengua específica, en muchos casos, está circunscrita a una nación específica. Si usamos palabras de otra lengua, debemos traducirlas a la lengua que tiene validez en ese territorio para que la transacción de ideas pueda darse.

Tabla 41. Bacon: similitud entre el lenguaje y las monedas

a. **Dos maldiciones sobre ser humano y su remedio.** Bacon, fiel a la tradición protestante de su país, considera que los relatos bíblicos son ciento por ciento históricos, y por ello cree que muchas situaciones lingüísticas narradas allí, explican realidades lingüísticas. Estas maldiciones son las siguientes:

- **Expulsión del paraíso:** Dios había dado al hombre dominio sobre toda la creación mientras estuvo en el Jardín del Edén, y de hecho, una parte importante de este dominio estaba relacionada con que fue el hombre, por orden divina, quien puso nombres a todos los seres del jardín.

Pero luego del pecado original, el ser humano es expulsado del paraíso y pierde muchos de los privilegios que había obtenido. Ya no encuentra fácilmente alimento, sino que debe trabajar la tierra para obtenerlo, y por ello, debe inventar la agricultura. Los hijos serán paridos con dolor, y por esa razón, los humanos tendrán que investigar la botánica para buscar plantas que ayuden a mitigar el dolor. Para Bacon, todas las artes y ciencias no son más que los intentos del hombre por recuperar el dominio de la naturaleza que perdió luego de la expulsión del Edén.

- **Confusión de las lenguas:** una vez perdió el dominio sobre la naturaleza, todavía le quedaba la unidad lingüística, pero Dios castigó de nuevo su desobediencia con la confusión de las lenguas, la cual no es concebida por Bacon solo como un momento determinado en el tiempo, sino que el hombre fue condenado a la constante variación de la lengua que habla. Y por ello, el hombre tuvo que inventar la gramática. No para aprender la propia lengua, sino para aprender la del país vecino, la cual ya no es igual a la nuestra.

De ese modo, para Bacon, la invención de las diferentes ciencias, incluyendo la gramática, son producto del deseo del hombre de alcanzar un estado que en un momento fue suyo: el dominio de la naturaleza (Bacon, 1605/1988, p. 145). Esta postura de Bacon hacia las ciencias se presenta controversial:



contrariamente a lo que se pensaba antes, Bacon no piensa que la finalidad de conocimiento sea la contemplación de la naturaleza, la admiración de su creador, o la invitación a la vida moral. Bacon cree que el conocimiento de la naturaleza nos debe otorgar dominio sobre ella; un dominio que es legítimo para nuestra especie de acuerdo al relato bíblico.

- b. Gramática y cifrado.** Termina Bacon este apartado enunciando una tesis sencilla sobre la gramática y un par de cosas sobre lo que él llama “cifras”.

La gramática es la ciencia que trata (o mejor, que debería tratar) todo aspecto relacionado con las palabras, incluyendo su uso, al punto de que hasta los retóricos puedan servirse de ella (Bacon, 1605/1988, pp. 145-146)<sup>31</sup>.

Por su parte, el tema de las “cifras” no solo cubre los signos de la numeración, sean arábigos o romanos, sino más precisamente, el arte de encriptar mensajes, muy importante en la política, el espionaje y la milicia. Incluso, es de utilidad para los amantes (Bacon, 1605/1988, p. 146)<sup>32</sup>.

## 2. El método de la comunicación

Lo que denuncia que esta ha sido un área pobremente estudiada es que las controversias no terminan. Si queremos que el conocimiento avance, el método no solo debe ser efectivo, sino universalmente concertado, claramente comprensible, y lo más importante de todo: debe ser explícito. Bacon critica a los científicos de su tiempo porque se

---

31 Quisiera añadir un ejercicio útil en español para comprender esto mejor: trate de pensar palabras soeces en español que no tengan las letras “t”, “p” y “r”. Sin importar cuál sea el resultado de su análisis, cabe preguntarse ¿hay alguna relación entre estas letras y el efecto que se busca con el uso de tales palabras?

32 Se tiene noticia que el arte de encriptar mensajes ya era usado en tiempos romanos por generales como el propio Julio César, en el siglo I. a. C. Así lo cuenta el historiador Cayo Suetonio en el capítulo 56 de su biografía de César (Suet. *Caes.* 56, 6). Más adelante, el arte de encriptar y descifrar mensajes se usará para tratar de traducir lenguas desconocidas.

dedican a mostrar resultados mientras esconden el método por medio del cual llegaron a ellos. Al tiempo, considera que la creencia en un método universal —que luego será una conocida obsesión cartesiana— es absurda, sino que cada ciencia ha de tener un método de acuerdo a su naturaleza (Bacon, 1605/1988, pp. 147-148). En este apartado Bacon se concentra en dos cuestiones relacionadas con el lenguaje: una alabanza de la escritura aforística y una discriminación de proposiciones de acuerdo a sus niveles de abstracción.

**1. La escritura aforística.** Bacon cree que la escritura en aforismos es epistemológicamente superior a la prosa, al menos por tres aspectos fundamentales, los cuales están relacionadas directamente con la brevedad del aforismo, lo que puede explicar una apuesta de Bacon por la brevedad en la escritura y una crítica a esas grandes “sumas” de presuntos conocimientos, muy populares todavía a finales del siglo XVI. Los aspectos de superioridad son los siguientes:

- **Concreción.** Son más aptos para consignar las observaciones de quienes tienen un conocimiento recto y bien fundado.
- **Inteligencia.** La prosa puede ocultar la mediocridad de quien escribe, el aforismo no puede hacerlo.
- **Investigación.** La prosa sistemática da la sensación de que la investigación ha llegado a término y que el tema ha sido agotado, mientras el aforismo mueve a pensar e invita a seguir investigando (Bacon, 1605/1988, pp. 148-149).

En este aspecto, Francis Bacon fue consecuente con su propia propuesta, ya que su obra más importante, el *Novum organum* (1620), fue escrita como una colección de aforismos. De todas maneras, habría que pensar si efectivamente la escritura aforística es la más adecuada para la ciencia, precisamente porque un aforismo deja más preguntas que respuestas<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> En saberes como la ética sucedió lo inverso. Como en muchos casos no era claro cómo había que interpretar las máximas de sabiduría —lo que vemos por ejemplo en el libro

- 1. Latitud y Longitud de las proposiciones científicas.** Bacon usa el símil de la latitud y la longitud para mostrar cómo las proposiciones deben relacionarse entre sí. De ese modo, la latitud es la relación que existe entre una proposición de una ciencia y una proposición de otra ciencia cercana, mientras la longitud está relacionada con los niveles de abstracción entre una proposición y otra (Bacon, 1605/1988, p. 151). Usaré un ejemplo para explicar mejor este punto en Bacon. La relación entre la proposición “el agua de mar es salada” y “toda agua contiene oxígeno” es de longitud, porque si bien ambas pertenecen a la misma ciencia —presuntamente la hidrología—, es claro que la segunda está en un mayor nivel de abstracción que la primera. Por otra parte, la relación de las proposiciones “el agua de mar es salada” y “la arena de playa es salada” es de latitud. La primera pertenece a la hidrología, mientras la segunda pertenece a la geología<sup>34</sup>.

## ***Novum organum***

**(1620)**

Como lo denuncia el nombre de la obra, Bacon desafió al mundo académico de su tiempo proponiendo un nuevo método que superara al de Aristóteles, el cual debía volver de nuevo a la naturaleza misma y no a libros o teorías aceptadas. La lógica aristotélica se usaba en tiempos de Bacon para presentar al público conocimientos de origen dudoso como si fueran verdades absolutas, cuando lo único que puede sustentar el saber es la naturaleza misma, y el método no puede ser más que inductivo. Por ello, nos dice Bacon lo siguiente en el aforismo 14:

El silogismo consta de proposiciones, las proposiciones de palabras; las palabras son las etiquetas de las nociones. Si las nociones mismas (la base de todo), son confusas y abstraídas al azar de las cosas ninguna solidez

---

bíblico de los *Proverbios*—, se hizo necesario que apareciera una teoría sistemática de la ética, que notamos en filósofos griegos como Platón y Aristóteles.

34 Bacon deja abierta la cuestión de que las proposiciones más abstractas de todas converjan en la filosofía. De ser así, el conocimiento podría asemejarse a un círculo, en cuyo centro están las proposiciones más abstractas.

habrá en lo que sobre ellas se construya. Por eso la única esperanza está en la verdadera *inducción*. (Bacon, 1620/2011, p. 60).

Pero si todo terminara allí, la tarea del conocimiento sería más fácil, pero eso no es el caso. Tanto nuestros sentidos como nuestra racionalidad tienen defectos, y debemos ser al menos conscientes de ellos para que no se conviertan en un obstáculo en la investigación científica.

### 1. La teoría de los ídolos

Bacon sabe que la cuestión de tomar conocimientos desde la naturaleza misma puede sonar trivial, y por ello advierte algunas cosas: tanto los sentidos como la razón nos engañan, o lo han hecho en alguna oportunidad, de modo que para librarnos de su engaño y servirnos de ellos como se debe, Bacon nos hace las siguientes recomendaciones: primero, la vía contra el engaño de los sentidos es la experimentación (Bacon, 1620/2011, pp. 76-78); segundo, el entendimiento posee una lista de “ídolos”<sup>35</sup> que dificultan o entorpecen la tarea científica.

Los ídolos de la mente a los que refiere Bacon nos distorsionan la realidad, y no nos permiten concebirla tal como es. Conocer estos ídolos puede sernos de mucha utilidad. Bacon comienza a hablar de ellos desde el aforismo 39 hasta el 78 del libro I. Son los siguientes:

- **Ídolos de la tribu:** son los defectos propios de la naturaleza humana en general, como la influencia de los afectos en la investigación científica o el mero aferrarse a una concepción y buscar que todo lo demás coincida con ella<sup>36</sup> (Bacon, 1620/2011, pp. 69-70).

---

35 Bacon usa la palabra “ídolo” no en su etimología griega, que sería sencillamente la de “idea” o “representación”, sino con un matiz moral judeo-cristiano, en el que se llama “ídolos” a las estatuas de los dioses paganos, que no son sino una imagen distorsionada del verdadero Dios.

36 En la alquimia, el estado de ánimo era esencial con respecto a la mezcla de elementos que hervían en su caldero (Arribas Jimeno, 1991, pp. 22-23; Hutin, 1976, p. 22). Bacon está sosteniendo que nuestros afectos y estados anímicos son más bien obstáculos y nos pueden llevar a concepciones erradas. Si nos dejamos llevar por este ídolo, podemos adscribirles afectos a los fenómenos naturales y admitir en la ciencia frases como, por ejemplo, “la furia de la naturaleza”. Los ídolos de la tribu nos pueden llevar a la conocida falacia de antropologizar la naturaleza. También el famoso fenómeno perceptivo de la pareidolia (como reconocer rostros en las nubes, objetos, etc.) estaría asociado con este tipo de ídolos.

- **Idolos de la caverna:** son defectos de personas individuales. Las personas han sido influenciadas por su educación, costumbres e idiosincrasia concretas. Son defectos que proceden de la cultura<sup>37</sup> (Bacon, 1620/2011, p. 70).
- **Idolos del foro:** son los defectos del lenguaje. Las palabras pueden inducirnos a pensar el mundo de forma errónea, porque los nombres son impuestos a las cosas a partir de la concepción del vulgo. Una vez impuestos, los más versados no pueden deshacerse de ellos, ya que el lenguaje ejerce una violencia tremenda sobre el entendimiento, al punto de perturbarlo todo, y dejar a los entendidos en una sucesión de discusiones sin término o acuerdo previsible alguno<sup>38</sup> (Bacon, 1620/2011, p. 71).
- **Idolos del teatro:** son las teorías filosóficas tradicionales, que Bacon considera productos de la imaginación (Bacon, 1620/2011, p. 71). Divide estas teorías en tres grupos: la filosofía sofística (Aristóteles, quien aplica dialéctica a la naturaleza), la filosofía “empírica” (Gilbert, el teórico del magnetismo, para Bacon su trabajo es producto de poca y estrecha observación carente de método) y la filosofía supersticiosa (Platón y Pitágoras, teóricos de doctrinas que acaban siendo meramente “teológicas”) (Bacon, 1620/2011, p. 88-91).

Según Bacon, únicamente nos podemos librar de los idolos del teatro, en tanto son ídolos adventicios, es decir, nos vienen de fuera (Bacon, 1620/2011, p. 86). Los demás son innatos a nosotros, o al menos están lo suficientemente arraigados a nuestra naturaleza como para perder toda esperanza de erradicarlos de forma permanente. Sin embargo, el ser conscientes de ellos, nos ayuda a ver su influencia en nuestras investigaciones.

---

37 Un ejemplo es el cómo la gente ve su realidad desde los parámetros de la carrera que estudió. Hay quien ve empresas en todas partes, o arte, o dominación política, e incluso simbolismo sexual influenciado por el psicoanálisis.

38 La palabra “hipopótamo” en griego quiere decir “caballo de río”. Para un griego, el nombre mismo podría hacerlo pensar que el hipopótamo es un tipo de caballo particular, es el caballo que vive en los ríos. Así, la palabra acaba siendo engañosa.

## 2. Focalización en los ídolos del foro

En términos de filosofía del lenguaje, es claro que los ídolos del foro son aquellos a los que hay que prestar mayor atención, para dilucidar la visión que Bacon tiene sobre el lenguaje y sus defectos. Estos ídolos son estudiados por el autor en los aforismos 43, 59 y 60 del libro I del *Novum organum*.

Los ídolos del foro son los ídolos del lenguaje, cuya fuente es la vida social de los hombres. El filósofo inglés hace énfasis en que las palabras irrumpen en la mente humana desde afuera, y el sentido de las mismas está regulado por las concepciones del vulgo, y no por un examen detallado de las cuestiones. Así, una lengua mal constituida se impone a la mente y la tiraniza de tal modo, que ni los hombres más sabios se ven libres de su dominio. Hacen tal violencia al espíritu las palabras, que los hombres se ven abocados a controversias inútiles e imaginaciones vanas e innumerables de todo tipo (Bacon, 1620/2011, p. 71).

La violencia que el lenguaje ejerce en la mente humana es tal, que Bacon no tiene inconvenientes en considerarlos los más peligrosos de todos los ídolos. Por una parte, los hombres creen que su razón manda sobre sus palabras, cuando en muchos casos es al revés, llevando a que las ciencias, producto de la razón, se conviertan en ociosos juegos de palabras. Si el sentido de las palabras es fijado por la inteligencia vulgar, es claro que el lenguaje aprecia la naturaleza por las líneas que dicha inteligencia superficial alcanza a apreciar. Cuando una inteligencia más aguda quiere penetrar más hondo en los secretos de la naturaleza, el lenguaje se convierte en un serio impedimento, y por ello, el conocimiento se ve volcado muchas veces a discusiones eternas sobre las palabras. Habría que hacer como los matemáticos, que se ponen de acuerdo primero en definir los términos de la discusión, actitud que Bacon califica de prudente. Y para esto, no hay otra vía que la investigación de los hechos por sí mismos (Bacon, 1620/2011, p. 82-83).

En este punto, Bacon se adelanta a la necesidad que tienen las ciencias de una terminología propia. De algún modo, todo el que entra a aprender un nuevo saber, también aprende un nuevo vocabulario, y en algunas ocasiones, casi una lengua nueva, por ejemplo, en el caso de la física teórica, la química o la lógica matemática, entre otras. Bacon distingue dos tipos de ídolos del foro: nombres de cosas que no existen — es decir, nombres vacíos de significado—, y nombres de cosas existentes

pero inadecuados para estas, que podemos llamarlos “nombres mal puestos”. (Bacon, 1620/2011, p. 83).

- **Nombres vacíos.** Así como hay cosas sin nombre porque no han sido conocidas por los hombres, así también hay palabras o términos que en su fondo no refieren a nada, y que se nota que ello es así por medio de la simple experimentación científica. Palabras como “fortuna”, “primer móvil”, etc., son de este tipo. Se popularizan porque aparecen en reputadas teorías que al final, no soportan el examen científico riguroso (Bacon, 1620/2011, pp. 83-84).

Seguramente muchas de estas palabras sin contenido entran a las teorías científicas por obra de una metáfora poética que se toma como una verdad empírica. Los libros religiosos de la época podían usar como sinónimos del cielo, expresiones como “la morada de Dios”, y los astrónomos podrían dar cuenta de que en el cielo no aparecen los elementos propios de una morada, a excepción quizá del sol, que fungiría como chimenea, por lo que Dios podría vivir en Mercurio o en Venus para que el fuego lo calentase. Lo mismo vale para expresiones que se usan cuando una persona está a punto de fallecer, como “la muerte ha tocado a mi puerta” o “ya la tierra está reclamando a mi familiar”.

- b. **Nombres inadecuados.** No solamente son nombres mal puestos, sino también, mal definidos, pues reposan en la apreciación ligera e incompleta de la naturaleza que ha hecho la mente vulgar, cuyas abstracciones son calificadas por Bacon de torpes y viciosas. El ejemplo de Bacon es el trato confuso que el vulgo le da al concepto de humedad. Lo definen como se expresa en la tabla 42 (Bacon, 1620/2011, p. 84).

Bacon considera que todas estas pseudodefinitiones de la humedad denuncian que han sido tomadas precipitadamente de la acción del agua y otros líquidos vulgares, sin cuidado y precisión sobre su acción, por lo que tales definiciones resultan tan vagas, que son aplicables a realidades que sabemos claramente que no son sustancias húmedas (Bacon, 1620/2011, p. 84).

Definiciones de "humedad"	Problemas con esta definición
<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Lo que en sí es indeterminado y carece consistencia.</i></li> </ul>	La plastilina sería húmeda, y no es el caso.
<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Lo que se extiende fácilmente alrededor de otro cuerpo.</i></li> </ul>	El fuego sería húmedo, y no es el caso.
<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Lo que fácilmente cede de todos lados.</i></li> </ul>	Parece que la plastilina y la arcilla cumplen con esta cualidad.
<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Lo que se divide y se dispersa con facilidad.</i></li> </ul>	Esto podría describir hasta un grupo humano o un planeta en explosión.
<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Lo que fácilmente corre y se pone en movimiento.</i></li> </ul>	Cualquier animal, y el propio viento serían húmedos
<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Lo que se adhiere fácilmente a otro cuerpo y lo humedece.</i></li> </ul>	La definición no define, porque tendrían que conocer el significado de "humedecer".
<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Lo que se funde fácilmente y se reduce a líquido cuando ha tomado una forma sólida.</i></li> </ul>	La cera de una vela tiene esta propiedad, al igual que el vidrio.

Tabla 42. Problemas con la definición de la humedad

Para el filósofo inglés, hay unos ciertos grados de imperfección y error, según el tipo de palabra del que estemos hablando. Los sustantivos (nombres de cosas) tienden a ser más exactos que los verbos (nombres de acciones), y estos tienden a ser más exactos que los adjetivos (nombres de cualidades). Este último tipo de palabras es el grupo que guarda más incorrecciones, como fue el caso presentado por Bacon de lo húmedo (Bacon, 1620/2011, pp. 84-85).



## La filosofía cartesiana del lenguaje

### René Descartes (1596-1650)

Filósofo francés nacido en La Haya, Turena, población que hoy día se llama “Descartes” en honor de su hijo más ilustre. Estudió con los jesuitas en el colegio de La Flèche, donde le interesaron especialmente las matemáticas. Posteriormente, estudió derecho en la Universidad de Poitiers. Trabajó como soldado mercenario en el ejército alemán y holandés durante algunos periodos de la guerra de los treinta años, aunque parece que jamás combatió, lo que le dio mucho tiempo libre en el campamento para pensar problemas filosóficos y matemáticos (Fraile, 1966/2011, pp. 480-482).

Por 1629, Descartes fijó su residencia en Holanda, nación que consideraba más abierta a las nuevas ideas que la católica Francia. Allí, trabajó en las universidades de Leiden y Utrecht y publicó sus obras más importantes, *Discurso del método* (1637) y *Las meditaciones metafísicas* (1641) (Fraile, 1966/2011, p. 484). Ya con una buena fama acumulada de filósofo y matemático, su talento llegó a los oídos de importantes personalidades de la nobleza europea, como la princesa palatina Isabel de Bohemia —con la que Descartes tuvo una fructífera correspondencia—, y la reina Cristina de Suecia, quien contrató al filósofo como profesor particular de matemáticas en la corte de Estocolmo en Suecia. Descartes no soportó el crudo invierno sueco, y murió de neumonía en la ciudad de Estocolmo en 1650, solo 8 meses después de haber comenzado su trabajo en la corte (Fraile, 1966/2011, p. 485). Descartes es considerado, sin discusión, como el padre de la filosofía moderna.

### Discurso del Método (1637)

#### Parte V

En el sentido estricto de la palabra, este texto no es una obra independiente, sino un prólogo más bien largo de tres obras que son *La dióptrica*, un tratado de óptica; *Los meteoros*, un tratado de fenómenos

meteorológicos como la lluvia, los truenos o el arco iris; y *La geometría*, un tratado donde Descartes propone nuevas ideas geométricas basado en el trabajo de Pappus de Alejandría (290-350 d. C.), en el que se propone la algebraización de la geometría, bajo el nombre de “geometría analítica”. Descartes quiere hablar del método que, según él, le reveló la Virgen María en 1619 a través de un sueño, método que le permitió llegar a los avances científicos que consigna en las tres obras mencionadas. En la parte V de esta obra, Descartes tocará el tema del lenguaje.

### **1. Sobre animales y autómatas**

Descartes abre esta parte de su discurso hablando de la anatomía de los animales, de órganos tales como el corazón, de cómo este bombea la sangre a sus miembros (A-T, VI. 40-55)<sup>39</sup>. Luego de una larga disertación anatómica que le toma la mitad del capítulo, Descartes pasa a mostrar cómo la estructura corporal de los animales puede explicarse de forma puramente mecánica, lo cual era una completa novedad para su tiempo. El filósofo acepta que los animales son máquinas mecánicas de carne y huesos, las cuales, por haber sido creadas por Dios, son mucho más perfectas que cualquier máquina similar creada por el hombre. Estas máquinas artificiales son llamadas por Descartes “autómatas”, lo que sería una especie de robots rudimentarios de la época que buscan simular a los humanos, o al menos a los animales. La idea de Descartes, es que, si efectivamente los animales son máquinas mecánicas de carne y hueso, es plausible que el ser humano pudiese llegar a crear una, de tal modo que no se distinguiera la máquina de un animal verdadero.

### **2. La cuestión del lenguaje y la razón**

Pero la cuestión cambia, según Descartes, si llegáramos a construir un autómata que simulara a los seres humanos, pues habría al menos dos formas para notar la diferencia entre un autómata humano y un ser humano real.

La primera es que no podrían usar palabras para expresar sus pensamientos (A-T, VI, 55-56). Ciertamente, un autómata sería capaz de emitir palabras, incluso relacionadas con las acciones que suceden a su alrededor, podría emitir gritos de dolor si se le hace daño, y hasta

---

39 Seguimos la traducción de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck (1980).

podría responder a preguntas determinadas que se le hagan. Pero el autómatas no podría responder más que a un número limitado de todas las preguntas posibles que se le hagan, ni ordenar las palabras de la respuesta de manera diversa, cosa que sí pueden hacer hasta los hombres más estúpidos<sup>40</sup>. Y ello porque al autómatas lo limita la mecánica.

La segunda es porque toda máquina (incluyendo obviamente a los autómatas) está diseñada para realizar una cierta tarea, y es claro que podrían realizarla cien veces mejor que cualquier hombre. Pero precisamente por ello, la máquina estaría limitada a esta tarea en particular, mientras que la razón es una facultad universal que capacita a los hombres para emprender las tareas más diversas (A-T, VI, 57). Una máquina de tejer realiza su tarea de forma mucho más perfecta que cualquier ser humano, pero su estructura está diseñada para hacer esa tarea y no otras<sup>41</sup>. Esa misma máquina no sirve para escribir, cantar, construir edificios o cualquier otra tarea diferente de tejer, mientras que los seres humanos sí pueden hacer esas tareas e infinidad de otras más<sup>42</sup>.

---

40 A esta característica fundamental, Chomsky la llamó “el aspecto creador del uso del lenguaje”. Los seres racionales expresan libremente y autónomamente su pensamiento a través del lenguaje (es decir, no requieren un estímulo externo para hacerlo), o dan respuestas apropiadas a situaciones nuevas o imprevistas, lo que quiere decir que no hay una asociación fija de expresiones lingüísticas a estímulos externos o a estados fisiológicos, ni siquiera dependen de ellos (Chomsky, 1966/1972, pp. 19-21), lo que quiere decir que el lenguaje en los seres humanos no se explica desde un punto de vista meramente mecanicista, como sería el caso de un autómatas parlante.

41 En la novela *Yo, Robot*, del escritor ruso-estadounidense Isaac Asimov, Grace Weston discute con su marido George porque este le ha comprado a su hija Gloria un robot que funge como niñera, y que la niña apodó “Robbie”. Grace cree que eso es peligroso, pero George argumenta que Robbie es mejor que una niñera humana precisamente porque fue construido con el único propósito de ser niñera: tiene que cuidar a Gloria y serle fiel porque es una máquina hecha así (Asimov, 1950/2014, pp. 24-25). Descartes diría que esa condición es la que nos recuerda que tales entes no son seres humanos sino autómatas.

42 Aquí se puede traer el ejemplo del ajedrecista ruso Gary Kasparov (1963- ), quien ha sido considerado el mejor ajedrecista de todos los tiempos. En 1997, Kasparov jugó una partida de ajedrez contra una computadora de la IBM llamada “Deeper Blue”, la cual lo derrotó en la sexta partida. Kasparov ya había jugado ajedrez contra computadoras antes, en 1989 y en 1996, y las había derrotado. Pero la “Deeper Blue” demostró que el hombre podía ser vencido (Yepes y Yepes, 2000, p. 178; Lautier, 2001, p. 104). Descartes podría haber dicho sobre esto que, si bien esta máquina puede superar al ser humano en el ajedrez, no puede hacer otras cosas que Kasparov hace, especialmente, la máquina no puede gozar de la victoria que obtuvo.

### 3. Humanos y animales

Hasta los hombres de menos capacidad mental, incluso los locos o insensatos, tienen la capacidad de componer, aunque sea un pequeño puñado de frases para expresar lo que piensan, cosa que ni siquiera pueden hacer los más perfectos de los animales. Esto no ocurre porque a los animales les falte algún órgano en su anatomía física, pues vemos que las urracas y los loros pueden proferir palabras del mismo modo en que lo hacemos nosotros. Aquí el problema no tiene relación con la presencia o ausencia de un aparato fonatorio o cualquier otro órgano que sirva para hablar. De hecho, sabemos que hay personas que sordas, mudas, cuyo aparato fonatorio es defectuoso y que, no obstante, inventan toda clase de signos para comunicar sus pensamientos y dar a entender sus opiniones. Esto no prueba que los animales tienen menos racionalidad que los seres humanos; lo que prueba es que los animales carecen en absoluto de razón. Basta entrenar a un bebé para que llegue a hablar, mientras que ningún entrenamiento hará que un loro o un mono hablen, incluso si hablamos de los individuos más perfectos de su especie (A-T. VI, 57-58).

Descartes es consciente de que hay autores, como Lucrecio y Montaigne, que piensan que los animales sí tienen un lenguaje propio, solo que nosotros los humanos no lo comprendemos. A esto, Descartes responde con las siguientes razones:

- **Lenguaje ≠ expresión de pasiones:** primero, para Descartes no hay que confundir el lenguaje con los movimientos naturales que expresan las pasiones, los cuales están presentes en los animales y un autómata podría imitarlos. El lenguaje, propiamente hablando, es la expresión de la racionalidad; de modo que, si esta no está presente, como es el caso de los animales, las expresiones de las pasiones no tendrían por qué ser tenidas por lenguaje.
- **El aparato fonatorio:** segundo, si los animales tienen un aparato fonatorio parecido al nuestro, Descartes no ve por qué este no es usado para comunicarse con nosotros, aunque sea por medio de una lengua diferente. La razón es muy simple: los animales carecen de racionalidad.

- **Los animales no son multitarea:** tercero, igual que sucedió en el caso de los autómatas, muchos animales pueden hacer mejor muchas cosas que nosotros, pero únicamente pueden hacer esas actividades y no otras. Una araña teje mejor que cualquier tejedor humano, pero una araña no escribe poesía, no responde preguntas y no tiene opiniones políticas o filosóficas; del mismo modo que un reloj mecánico mide mejor el tiempo que cualquier ser humano, aunque sabemos que solo está compuesto de resortes y piñones que están insertados en un engranaje meramente mecánico (A-T. VI, 58-59).

Por consiguiente, Descartes considera que confundir el alma humana con la de los animales es un craso error. Las virtudes de los animales se pueden explicar por la disposición de sus órganos y por leyes puramente mecánicas, mientras que para explicar actividades humanas como hablar y razonar, no basta la mecánica de la materia y la disposición del cuerpo. La facultad racional, al ser universal, es la que nos permite realizar múltiples actividades y combinar palabras de forma prácticamente infinita.

Los animales y las máquinas pueden realizar una tarea específica mejor que el hombre, pero su limitación está precisamente en eso; en que más allá de esa tarea no pueden hacer ninguna otra cosa. Esta es la prueba de que carecen de racionalidad, y por ende, de que su lenguaje —en caso de admitamos que profieren palabras— no es verdadero lenguaje, porque no es el reflejo de ninguna racionalidad tras él.

### ***Carta sobre el proyecto de un lenguaje universal*** **(20 de noviembre de 1629)**

La Europa del siglo XVII experimentó lo que se podría denominar como una segunda confusión babélica de lenguas. Hasta finales de la Edad Media, el latín dominaba en las universidades europeas como lengua académica, e incluso se usaba en la diplomacia, mientras las lenguas vulgares parecían mantenerse solo en la vida popular. Sin embargo, sucedieron dos hechos históricos de importancia, que cambiaron este presunto equilibrio lingüístico: el surgimiento de las literaturas nacionales

y el contacto con civilizaciones que hablaban lenguas que no estaban emparentadas con ninguna lengua conocida, como el latín, el griego o la antigua lengua gótica.

Después del año mil, aparecieron poemas escritos en lenguas vernáculas, como los famosos cantares de gesta *Cantar de Mio Cid*, *Cantar de Roldan*, *Cantar de los nibelungos*, por nombrar algunos. En su momento, tales cantares quedaban circunscritos a las fiestas populares y a la vida privada, pero conforme pasó el tiempo, muchos escritores europeos fueron dejando de lado el latín y comenzaron a escribir en las lenguas vulgares de sus propias naciones, con lo que se consolida una literatura nacional: Dante escribe su *Divina comedia* en dialecto toscano, que será base de la lengua italiana; Montaigne escribe sus *Ensayos* en francés, aunque conservando algunas citas en latín; Shakespeare compone sus grandes obras en inglés; Lutero traduce el Nuevo Testamento al dialecto sajón que daría origen a la lengua alemana y Cervantes compondrá *El Quijote de la Mancha* en español. La unidad lingüística de Europa se hallaba en peligro (Descartes, 2009, p. 165).

Por otra parte, los europeos habían llegado a América y se habían encontrado con diversas tribus indígenas cuyas lenguas no estaban emparentadas con ninguna de las lenguas que conocían. Al tiempo, en el siglo XVI y XVII, sacerdotes jesuitas como Mateo Ricci o San Francisco Javier llegaban a regiones de Oriente Extremo, tales como India, China y Japón, con fin de evangelizar la región, y se chocaron con la barrera lingüística. Al tiempo, la cuestión resultó igual que con los indígenas de América, en tanto tales lenguas no parecían estar emparentadas con ninguna de las que ellos conocían<sup>43</sup>. Parecía que la confusión babélica de las lenguas volvía a repetirse y, en muchos casos, la comunicación entre los pueblos tuvo que comenzar prácticamente de cero.

#### **4. Propuestas de solución al “Segundo Babel”**

Los proyectos de lenguas universales (también llamadas “filosóficas”) se enmarcan en las propuestas de solución a la crisis lingüística del siglo

---

43 Solo hasta finales del siglo XVIII, se notará que el sánscrito, la lengua sagrada de los brahmanes de la India, está emparentada con el latín y el griego, y comparte con ellas una raíz común (Watkins, 2000, p. vii). Así nace la hipótesis de la lengua indoeuropea (Eco, 1994, p. 94).

XVII. Pero no son las únicas. A continuación, se expondrán cada una de las soluciones presentadas (Descartes, 2009, p. 166).

- **Lengua hebrea:** algunos autores como San Agustín de Hipona o Dante Alighieri habían sugerido que la lengua hebrea era la lengua de Dios, y que el pueblo judío la había mantenido luego del desastre lingüístico de Babel. Eso quería decir que las demás lenguas no eran más que dialectos hebreos, de modo que ella debía ser la lengua universal y la herramienta por medio de la cual se descifrarán las lenguas desconocidas. Cabalistas, judíos y cristianos judaizantes de la época defendieron esta postura.
- **Lengua nacional:** como respuesta a los judaizantes, muchos académicos aclararon que la Biblia no especificaba que la lengua hebrea fuera la lengua que Dios construyó con Adán, sino que el hebreo pudo ser un idioma posterior, e incluso, un dialecto de la lengua adánica original. Como el puesto de “lengua de Dios” quedó vacante, cada académico postuló la lengua de su propia patria como aquella que debía convertirse en la lengua universal de comunicación de los pueblos. Cada cual consideraba la lengua de su nación o territorio como la más bella, la más perfecta y la más adecuada para la comunicación de las ideas, y era obvio que tomar cualquier opción de entre lenguas, sería problemático.
- **Lengua universal filosófica:** si ni el hebreo ni ninguna lengua nacional de Europa servía, es posible que la universal no existiera de facto, y fuese necesario construirla. En ese sentido, la opción de varios filósofos fue la construcción de una lengua artificial que fuese capaz de reflejar los pensamientos humanos en su pureza y sirviera la comunicación de todas las gentes. Hablaremos de este proyecto.

Cabe anotar que todas estas soluciones resultaron en un completo fracaso, y que los europeos jamás pudieron volver a recuperar la unidad lingüística. Algunas lenguas nacionales alcanzaron alguna hegemonía, como el francés, el alemán o el inglés, pero fue por cortos periodos y no fue generalizado, precisamente, por razones nacionales. Proyectos de

lenguas universales como el esperanto tampoco rindieron los frutos que se esperaban.

### 5. Algunas Características generales de una lengua universal

Ciertamente, por ser una lengua construida y no nacida espontáneamente en una comunidad, podemos decir que las lenguas universales filosóficas son lenguas artificiales. No obstante, para que una lengua tal fuera universal, no podría construirse de la nada. Seguramente, los rasgos comunes de las lenguas europeas podían dar la pauta para su construcción. Así, una lengua universal es el conjunto de los patrones de construcción lingüística compartidos por todas las lenguas, depurados de expresiones inútiles, añadidos incómodos y particularismos de todo tipo. Construir una lengua universal es quedarnos con lo común de las lenguas conocidas y deshacernos de sus características particulares, como sus modismos.

### 6. El proyecto de Claude Hardy y la respuesta de Descartes

René Descartes, a través del sacerdote franciscano Marin Mersenne, tuvo noticia de un proyecto de lengua universal que el jurista y matemático francés Claude Hardy (1598- 1678) estaba llevando a cabo. Mersenne presenta el proyecto al filósofo por medio de unas proposiciones fundamentales del mismo, y Descartes opina sobre él (Descartes, 2009, pp. 166-167). Descartes hará tres cosas principalmente en esta carta: primero comentará las proposiciones de Hardy; segundo, presentará dos problemas generales que encuentra en el proyecto; y tercero, dará una opinión general sobre los proyectos de esta clase.

- a. **Las proposiciones de Claude Hardy.** La tabla 43 nos muestra las proposiciones de Hardy y la opinión del filósofo sobre las mismas (A-T, I, 76-78)<sup>44</sup>. Las proposiciones son presentadas en desorden, pero aquí se ordenarán. Parece que fue así y no con un texto en prosa, que Descartes supo del proyecto.

---

44 Sigo mi propia traducción de esta carta (Descartes, 2009).



Proposición de Hardy	Opinión de Descartes
i. <i>La lengua tendrá un solo patrón de conjugación, declinación y construcción de palabras.</i>	Ciertamente, la gramática es la parte más difícil cuando se aprende una lengua. Esta es la verdadera ventaja que ofrece esta lengua, y se aprendería en seis horas.
ii. <i>Conocida esta lengua, se conocerán las demás como sus dialectos.</i>	Descartes cree que esto es pura propaganda. Solo se aplicarían sus reglas a otras, nada más.
iii. <i>Explicará lo que pensaron los antiguos al descubrir el verdadero sentido de cada palabra.</i>	Esto es erróneo. Sería dar a las palabras de los antiguos un sentido que nunca tuvieron.
iv. <i>Interpretar esta lengua con ayuda del diccionario.</i>	Esto se hace con cualquier lengua vernácula, incluso el chino.
v. <i>Presuntamente: servirá para descifrar misterios.</i>	Descartes desconfía de los discursos que hablan de arcanos, secretos y misterios. Podría tratarse de pseudociencias.
vi. <i>Hallar una escritura.</i>	También se considera ventaja colocar un solo carácter por cada concepto.

Tabla 43. Las proposiciones de Hardy

**b. Problemas sobre el proyecto de Hardy.** Descartes encuentra dos problemas generales en el proyecto: el primero es un problema relacionado con la estética y el uso, y el segundo con el aprendizaje de la misma (A-T, I, 78-80):

- **La costumbre:** las personas no tienen la misma apreciación estética de las palabras. Una expresión agradable para un francés puede sonar poco agradable a los oídos de un alemán, y viceversa. Luego la tal lengua universal sería para un solo país, pero cada país ya tiene una lengua propia, no requiere aprender una lengua nueva.

- **El aprendizaje:** sería más fácil poner a la gente a aprender la lengua latina u otra de las que están en uso, que una lengua en la que no hay libros, manuales, ni personas que la conozcan como para practicarla.

Esto es lo que Descartes considera que puede opinar conociendo el proyecto de Hardy solo a partir de las seis proposiciones mencionadas.

c. **Opinión general sobre los proyectos de lengua universal.** Por último, Descartes presenta algunas opiniones finales sobre cómo mejorar el mencionado proyecto. Cree que al proyecto le faltan dos cosas fundamentales: un orden y la identificación plena de los elementos del pensamiento humano (A-T, I, 80-81).

- **Orden:** Descartes piensa en un orden parecido al del sistema de números, donde aprendiendo solo nueve cifras y los nombres de algunas de sus agrupaciones, prácticamente sabemos el nombre de millones de números gracias a ello.
- **Ideas elementales:** si los filósofos fueran capaces de desentrañar los elementos básicos de la mente, de cuya combinación surge todo pensamiento posible, bastaría adjudicar una palabra a cada elemento cognitivo, y la lengua reflejaría a la perfección y sin ambigüedad el pensamiento humano.

A pesar de las sugerencias, Descartes muestra un fuerte escepticismo de que tal lengua pueda llegar a crearse, en tanto estas dos condiciones son tan fundamentales como difíciles de alcanzar. Por ello, Descartes considera que la lengua universal depende de que hayamos encontrado la verdadera filosofía, entendiendo por ello, la concepción adecuada de la realidad, que la describa tal y como es. Por ello, Descartes termina la carta diciendo irónicamente que esta lengua solo sería posible en el país de las novelas (A-T, I, 82).

## Hermenéutica en clave spinozista

### Baruch Spinoza

(1632-1677)

Filósofo holandés, nacido en Amsterdam en una familia judía de origen ibérico (Fraile, 1966/2011, p. 587). Educado en el estudio de las Escrituras, sus inquietudes filosóficas lo llevaron a cuestionar la tradición recibida, y terminó siendo expulsado de la comunidad judía por medio de una excomunió n formal en 1656. A ello seguro ayudó la educaci3n recibida por parte de su maestro de latín, Francis Van den Enden, pensador heterodoxo y exsacerdote jesuita famoso por su racionalismo; fue precisamente Van den Enden quien familiarizó a Spinoza con la filosofí a cartesiana (Fraile, 1966/2011, pp. 589-590; Israel, 2001/2017, p. 220). Luego de aprender el oficio de pulidor de lentes, Spinoza vivi3 de esa labor durante el resto de su vida, escribiendo sus obras en la modesta privacidad de su aposento, sin darlas a conocer más que a algunos cercanos. Rechazó una cátedra de filosofí a en la Universidad de Heidelberg en 1673 para evitar ser presa de la censura, y tener que comprometer su libertad de pensamiento (Fraile, 1966/2011, pp. 590-591). La mayoría de sus obras, incluyendo su Ética demostrada según el orden geométrico, solo vieron la luz luego de la muerte de su autor, a excepci3n de su *Tratado teol3gico-polít ico*, que fue publicado an3nimamente en 1670 bajo el auspicio de Jan de Witt, polít ico liberal, patrocinador y amigo del filósofo (Fraile, 1966/2011, pp. 591-592).

### El *Tratado teol3gico-polít ico*

(1670)

Aunque se reconoce a la figura de Baruch Spinoza (1632-1677) como un pensador mayor, generalmente no se le considera como un filósofo que reflexione sobre el lenguaje. Ciertamente, no es uno de los temas que lo caracterice como pensador, pero eso no implica que tal preocupaci3n esté

ausente en su obra. En este apartado, se intentará dar razón parcialmente de la preocupación de Spinoza por el lenguaje como problema.

De hecho, el capítulo VII de su ya célebre *Tratado teológico-político* está dedicado a la hermenéutica bíblica, pero que, entendida en clave moderna, tal propuesta se puede extrapolar a todo texto posible. Spinoza se interesa en el texto bíblico porque, debido a su autoridad e importancia religiosa y política, los Estados europeos fundamentan sus constituciones y costumbres en una cierta lectura de ella, lo que hace de entrada importante el tema hermenéutico. Piensa que existe una clave fiable de interpretación, que acaba con los disensos, y fomenta la construcción de una sociedad en las que se respeten los derechos y libertades de las personas. Si bien Spinoza se interesa solo por la hermenéutica bíblica, es claro que su método hermenéutico se puede extrapolar a otros textos, y trataremos de mostrar por qué.

### **1. El método de interpretación de las Escrituras**

Spinoza inicia este capítulo mostrando los males que se derivan de la interpretación vulgar en la Escritura, de hecho, denuncia cómo los exégetas de diferentes credos acaban sustentando cualquier cosa en ella, desde teorías filosóficas aristotélicas hasta sus propios caprichos. Tal situación suscita una serie de abusos de la autoridad de la Escritura, y por ende, urge una hermenéutica fiable de la misma (Spinoza, 1670/2003, pp. 193-194).

Spinoza cree que la Escritura debe ser comprendida a partir de ella misma y de su propia historia, de modo que debemos estudiarla del mismo modo que estudiamos la naturaleza, por observación directa de lo que esta nos muestra (Spinoza, 1670/2003, p. 195). No tenemos que adecuarla a principios razonables o lógicos, sino que debemos leerla desde ella misma, desde la coherencia interna que tiene. Con esto claro, Spinoza considera que es necesario postular una regla fundamental: no se debe atribuir como enseñanza de la Escritura nada que no se haya constatado plenamente por su historia (Spinoza, 1670/2003, p. 197)

Esto parece implicar, en principio, dos cosas: por lado, no se debe adjudicar a la Escritura nada que no diga explícitamente, y por otro, no se debe conceder que el libro sagrado enseñe algo que la historia de sus textos y el contexto de sus afirmaciones no nos permitan deducir de ella como información implícita. Si bien esto puede parecer obvio para el

lector contemporáneo, hay que recordar que muchos exégetas, incluso en tiempos de Spinoza, interpretaban pasajes de la Escritura como si fuesen la confirmación de una u otra doctrina, cuando no hay evidencia que avale que la intención de los autores de esta fuese enseñar filosofía.

Ahora bien, para cumplir este propósito, Spinoza cree que hay tres criterios que se deben tener claros. Hablaremos a continuación de cada uno de ellos.

- a. **La lengua hebrea.** La Escritura está compuesta en una lengua concreta, que fue usada por un pueblo determinado. Desconocer la lengua hebrea implica desconocer el uso de algunas expresiones y el modo mismo de pensar de ese pueblo (Spinoza, 1670/2003, p. 197). Quien conoce la Escritura solo por traducciones realmente se ha acercado a ella únicamente de forma más bien parcial, como quien contempla un palacio solamente de lejos o por medio de una fotografía, sin recorrerlo interiormente.
- b. **Separar temas capitales y expresiones problemáticas.** Spinoza sabe que la Biblia es una pequeña biblioteca. Así, cree que cada libro debe entenderse por medio de los temas capitales que quiere tratar. Tales temas son la clave de su interpretación. Por otro lado, siempre es posible encontrarnos con temas áridos y expresiones ambiguas. Por eso, propone separar tales expresiones y esperar a que otras nos ayuden a aclararlas.

Spinoza coloca el ejemplo de la expresión “Dios es fuego”, la cual es problemática cuando se tiene claro que en un pasaje Moisés ha dicho que Dios no se asemeja a cosas visibles, de modo que la expresión “Dios es fuego” no se está entendiendo en su sentido habitual. Más adelante en la Escritura, se dice que Dios es celoso, y que tales celos son una forma de la ira, emoción que se relaciona metafóricamente con el fuego. Así, “Dios es fuego” equivale a que Dios se enfurece por causa del celo que siente por su pueblo (Spinoza, 1670/2003, pp. 198-199).

En estos casos, el error habitual del exégeta es el de tratar de adaptar tales expresiones a sus propios razonamientos y creencias, en lugar de permitir que el propio texto nos muestre su sentido, que el propio texto “nos hable”.

- c. Biografía del autor y de la obra.** Para Spinoza, parece evidente que tras una obra hay un autor, y que este tuvo una cierta intención cuando compuso la obra; algo quería con ella, y esa intención explica a la obra. Así, la intención del autor entra en la hermenéutica de la obra como parte fundamental de esta. Al tiempo, Spinoza cree que es necesario conocer los avatares, costumbres y gustos del autor para comprender su intención, hasta los contextos históricos y geográficos concretos de los autores son de utilidad. En pocas palabras, necesitamos una biografía del autor como elemento de interpretación de su obra (Spinoza, 1670/2003, p. 200).

No obstante, la intención del autor es solo uno de los factores que entran en juego. Un autor pudo tener una cierta intención con su obra, pero esta muchas veces trasciende lo que el autor buscaba con ella; de hecho, la obra sobrevive al autor, y se puede decir que tiene una vida propia independiente de su creador. Spinoza cree que también es útil una biografía de la obra, hay que reconstruir la historia particular de cada libro, su aceptación, las lecturas diversas que tuvo, quizá también la historia de sus traducciones, etc. (Spinoza, 1670/2003, pp. 200-201).

## 2. Complementos y limitaciones del método

Una de las cosas más interesantes del método hermenéutico de Spinoza es que sus exigencias no son cumplidas por la propia Escritura. Por ejemplo, muchos de los libros de la Biblia se conservan en traducciones y no los tenemos en la versión hebrea original, como es el caso del evangelio de Mateo o la carta paulina de los hebreos, ambos en griego. O el libro de Job, que, si bien está en hebreo, parece que no fue esa su lengua original de composición (Spinoza, 1670/2003, p. 212). Por otra parte, sabemos muy poco de la vida de los autores sagrados y de las épocas, las circunstancias, la custodia, la copia, modificación, adaptación y aceptación de casi todos los libros sagrados, pues esto se ha perdido prácticamente (Spinoza, 1670/2003, p. 210). Eso sin contar con problemas propios de la lengua hebrea como la ausencia de signos gráficos para las vocales, la ambigüedad de algunas conjunciones y adverbios, y la ausencia de gramáticas y diccionarios procedentes de épocas antiguas (Spinoza 2003, pp. 207-209).

Al mismo tiempo, Spinoza cree que su método está limitado por la materia que trata. Piensa que los pasos del método hermenéutico no son necesarios cuando la obra que tenemos al frente trata de realidades simples o de principios de razonamiento que todo el mundo puede entender. Vale la pena la cita textual:

Pues las cosas que son por naturaleza fáciles de percibir, nunca se pueden expresar con tanta oscuridad, que no se entiendan fácilmente, según el proverbio: *a buen entendedor pocas palabras*. Euclides, que no escribió más que cosas muy simples y sumamente inteligibles, cualquiera lo puede explicar fácilmente en cualquier lengua. Puesto que, para captar su pensamiento y estar ciertos de su verdadero sentido, no es necesario tener un conocimiento completo de la lengua en la que escribió, sino muy ordinario y casi infantil; no es necesario conocer la vida, ni las aflicciones, ni las costumbres del autor; ni en qué lengua escribió, para quién y cuándo; ni los avatares del libro ni sus diversas lecturas, ni cómo ni quiénes aconsejaron aceptarlo. Y lo que aquí decimos de Euclides hay que decirlo también de todos los que escribieron sobre cosas perceptibles por naturaleza. (Spinoza, 1670/2003, p. 213).

### 3. Posibilidades de extrapolación

Si bien Spinoza enmarca su método hermenéutico en el contexto de la interpretación bíblica, cualquier persona familiarizada con la hermenéutica contemporánea puede inferir que el método de Spinoza, así presentado, es extrapolable a otro tipo de obras, por ejemplo, de carácter literario, filosófico e histórico, por solo mencionar algunos campos. Si “traducimos” el método de Spinoza en términos más universales, podemos obtener algo como lo expresado en la tabla 44.

<b>Método spinozista de interpretación</b>	
<b>Lengua</b>	La obra ha de comprenderse desde la lengua en que fue escrita originalmente.
<b>Temática</b>	La obra se comprende desde el tema capital que trata.
<b>Historia</b>	La intención del autor y los avatares de la obra juegan un papel en la comprensión de la misma.

Tabla 44. Método spinozista de interpretación

## Leibniz: Buscando un lenguaje universal

### Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646-1716)

Filósofo y matemático alemán, quizá el primer gran filósofo moderno de aquellas tierras. Nacido en la ciudad de Leipzig, en su niñez se instruyó con la nutrida biblioteca de su padre, un profesor universitario de filosofía moral (Fraile, 1966/2011, pp. 649-651). Estudió derecho y matemáticas y toda su vida trabajó como diplomático para distintas casas principescas de Alemania, lo que le permitió viajar por distintos lugares de Europa, como Francia, Inglaterra y Holanda, donde se enteró de los avances en ciencias y filosofía de su tiempo, conociendo a muchos protagonistas de la época, como John Locke, Isaac Newton, Baruch Spinoza, Antoine Arnauld y Nicolás Malebranche. Inventó una calculadora mecánica que mejoraba la de Pascal, porque además de la suma y la resta, multiplicaba, dividía y sacaba raíces cuadradas (Asimov, 1989/2007, p. 207; Fraile, 1966/2011, p. 653).

Al tiempo, es inventor del cálculo infinitesimal junto con Isaac Newton, cuestión que le valió acusaciones de plagio infundadas (Copleston, 1958/1999b, pp. 249-250; Fraile, 1966/2011, p. 653). Murió en Alemania casi olvidado, mientras escribía la genealogía de la familia Brunswick (Fraile, 1966/2011, pp. 655-656).

#### 1. El proyecto de la lengua universal

Leibniz pensó que las matemáticas serían muy útiles a la hora de pensar en una lengua universal. Aunque ya se sabe que se interesaba en el problema desde 1666, año de la publicación de su obra *Disertación sobre el arte combinatorio*, no existe algo así como una obra dedicada al tratamiento del mismo. Más bien hay un compendio variado de textos breves en lo que el autor trata uno u otro aspecto del proyecto, y ha sido tarea de los estudiosos ordenar estos textos en el marco de la idea de



lengua universal, la cual parece que consistía en tres pasos fundamentales (GP. VII, 205)<sup>45</sup>:

- a. Resolución (análisis) de todos los conceptos en un conjunto de conceptos primitivos o inanalizables que serían los elementos últimos de todo pensar.
- b. Simbolizar tales pensamientos primitivos.
- c. Formular las reglas de combinación de esos pensamientos y expresar todo pensamiento posible como una combinación de estos (síntesis).

## 2. Primer paso: resolución de los conceptos en los más elementales

Leibniz creyó que los pensamientos humanos se podían reducir a ideas elementales que están en todas las mentes humanas, y que son la base de todo pensamiento posible. A estas ideas Leibniz las llamó “el alfabeto de los pensamientos humanos” (GP. VII, 185). Para llegar a este alfabeto, sería necesario tomar por varios caminos. Leibniz pensó que lo primero era estudiar las lenguas naturales para tomar de ellas sus semejanzas, y una constante habitual de las mismas, era la estructura de sujeto, verbo y predicado. Leibniz, que manejaba varias lenguas europeas, pudo notar que esta estructura se mantenía, aunque la lengua variase. Tal como se muestra en la tabla 45.

Lengua	Frase con sujeto, verbo y predicado
Español	<i>El gato es negro.</i>
Francés	<i>Le chat est noir.</i>
Italiano	<i>Il gatto é nero.</i>
Alemán	<i>Die Katze ist Schwartz.</i>
Inglés	<i>The cat is black.</i>
Latín	<i>Catus niger est.</i>

Tabla 45. Estructura sintáctica de varias lenguas

<sup>45</sup> Seguimos la traducción de Roberto Torretti, Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck (1982).

Esto no podía indicar más que una cosa: la estructura sintáctica del sujeto, verbo y predicado pertenece a la forma como nuestra mente organiza las palabras, luego debe ser parte de la lengua universal.

Ahora bien, Leibniz no podía estudiar cada lengua minuciosamente para ir recogiendo detalle por detalle que lo condujera a su objetivo. Así que tuvo que tomar decisiones: frente a lo titánico de la tarea, prefirió usar una lengua que sirviera de modelo, y optó por el latín (Walker, 1972, p. 297).

A continuación, Leibniz plantea un proceso de simplificación gramatical del latín, que daría como resultado el esqueleto mismo de la lengua, y que llamó “gramática racional” (Leibniz, 2013, p. 15). La simplificación se hace en dos tiempos: primero, se elimina lo que no se necesita en absoluto para la lengua; Leibniz cree que la distinción entre género y número se desecha<sup>46</sup>, al tiempo, las declinaciones en latín se pueden reducir a preposiciones. Segundo, es claro que, por un lado, hay palabras que refieren a conceptos o ideas, y por otro, hay palabras que funcionan para conectar a otras palabras en una frase. El autor las diferenció como palabras formales y palabras materiales (Leibniz, 2013, p. 327). También consideró que las palabras materiales eran los sustantivos, verbos, adjetivos, adverbios materiales, pronombres, artículos e interjecciones, mientras que las palabras formales eran las preposiciones, las conjunciones y los adverbios formales. La simplificación con algunos ejemplos, va como sigue:

### *Palabras materiales*

- a. **Sustantivos.** Leibniz se interesa en los sustantivos comunes para la lengua universal, más que en los propios. Cree que un sustantivo se puede reducir a la noción de ente (cosa o sustancia) más una cualidad que lo define expresada en un adjetivo (C., 289)<sup>47</sup>. Por ejemplo, el sustantivo “hogar” podría traducirse como “cosa habitable”.
- b. **Verbos.** Leibniz cree que todos los verbos se pueden reducir al verbo “ser” más un adjetivo. Por ejemplo, “Pedro escribe” se traduciría como “Pedro es escribiente” (Leibniz, 2013, p. 16).

---

<sup>46</sup> Si estuviéramos hablando de español, y no de latín, suprimir la distinción entre género y número de las palabras implicaría también la supresión de los artículos.

<sup>47</sup> Seguimos el compendio de Louis Couturat (1903).

- c. **Adjetivos.** Los adjetivos no se reducen a otras categorías lingüísticas. Solo pasamos de adjetivos complejos a adjetivos más simples o primitivos.
- d. **Adverbios materiales.** Son los que califican al verbo, y al cumplir una función calificativa, Leibniz cree que se pueden reducir a adjetivos (C., 281-282). La frase “Pedro meditó honestamente” se puede traducir como “Pedro meditó de forma honesta”.
- e. **Interjecciones.** Para Leibniz no tienen ningún papel que cumplir en una lengua universal del conocimiento, pues son la expresión más bien irracional de emociones de momento, y no de ideas del pensamiento. Son un residuo de esa manera de expresión que solo poseen las bestias. Por esta razón se desechan (Leibniz, 2013, p. 336).
- f. **Pronombres.** Por definición, se usan para reemplazar nombres, por lo cual, se pueden reducir a ellos (Leibniz, 2013, p. 329).
- g. **Artículos.** No son más que pronombres, y se pueden, por tanto, reducir a ellos (Leibniz, 2013, p. 330).

### *Palabras formales*

- h. **Preposiciones.** Se reducen a conjunciones. Un ejemplo sería “la espada de Evandro” se podría escribir como “la espada es posesión y Evandro es dueño” (Leibniz, 2013, p. 31). Otro ejemplo sería “Pedro está de viaje” y la traducimos diciendo “Pedro no está porque está viajando”.
- i. **Conjunciones.** Son inanalizables, aunque puede haber equivalencias entre ellas. Para Leibniz, harían parte de inmediato de la lengua universal (Leibniz, 2013, pp. 347-349).
- j. **Adverbios formales.** Son los que afirman o niegan grados del verbo como los de tiempo, modo, cantidad, etc. (Leibniz, 2013, pp. 346-347). Son inanalizables.

La tabla 46 resume muy bien los resultados a los que se llega en la gramática racional, que acaba por reducir la gramática a adjetivos primitivos, adverbios formales, conjunciones, el verbo ser, y la noción de ente o cosa.

Palabras materiales	Palabras formales
1. <b>Sustantivos:</b> Adj. + ente o cosa.	8. <b>Preposiciones:</b> conjunciones.
2. <b>Verbos:</b> verbo ser + Adj.	9. <b>Conjunciones:</b> inanalizables
3. <b>Adjetivos:</b> adjetivos primitivos.	10. <b>Adverbios formales:</b> inanalizables.
4. <b>Adverbios materiales:</b> adjetivos.	
5. <b>Interjecciones:</b> se eliminan.	
6. <b>Pronombres:</b> Sustantivos.	
7. <b>Artículos:</b> Pronombres	

Tabla 46. Palabras materiales y palabras formales

Una vez hemos depurado a la gramática, el proceso apenas ha comenzado. Luego es necesario que hacer una depuración más profunda a nivel de los adjetivos, los cuales se pueden reducir a su mínima expresión, y que Leibniz considera como los atributos de las cosas. Él creía que un concepto se podía descomponer del mismo modo en que un número se descompone en sus factores primos. Por ejemplo:

Número a descomponer	Factores primos
24	2
12	2
6	2
3	3
1	

Tabla 47. Factores primos

El número 24 se puede dividir por 2, y nos da 12, otra vez por 2 y nos da 6, otra vez por 2, y nos da tres, y este se divide por tres y nos da 1. Si recogemos los factores primos que nos quedaron para la descomposición, podemos decir que 24 es igual a 2 elevado a 3 por 3:

$$24 = 2^3 \times 3$$

Este sencillo proceso le hacía pensar a Leibniz que cualquier número se podía expresar como un producto de sus factores primos. Creyó que con los conceptos se podía realizar el mismo procedimiento, de tal modo que la definición de un término se expresaría en otros términos de significado más simple, y estos a su vez en otros todavía más simples, hasta llegar a algunos términos irreductibles, que ya no se pudiesen resolver en otros más simples que ellos (GP. IV, 64-65)<sup>48</sup>. Veamos algunos ejemplos. Pensemos en un verbo como “encontrar”, el cual supone el verbo “buscar”, y este a su vez el de “ir”. Lo mismo puede pasar con conceptos complejos como el de divorciado, que supone el de matrimonio, y el de un cierto tipo de relación entre seres humanos. Un adjetivo del que Leibniz gustaba mucho era el de abuelo: “Pedro es abuelo” equivale a decir que “Pedro es padre de un padre”, lo que implica que el concepto de “padre” es más primitivo que el de abuelo. Con el concepto de lo bello también podríamos hacer un ejercicio parecido.

Adjetivo o concepto a descomponer	Conceptos primitivos	Conceptos más primitivos
Conservador	Religioso	Abnegado
		Mojigato
	Autoritario	Moralista
		Intolerante

Tabla 48. Descomposición de un adjetivo

Con esto claro, Leibniz puede hacer las siguientes “operaciones conceptuales”, basadas en la equivalencia:

Conservador = Religioso + Autoritario

Religioso = Abnegado + Mojigato

Autoritario = Moralista + Intolerante

---

Conservador = Abnegado, Mojigato, Moralista e intolerante

---

<sup>48</sup> Seguimos la traducción de Manuel Correia para la Universidad Católica de Chile (1992).

Así, el resultado de la operación nos enriquece el concepto de “conservador”, cuando hemos definido lo que significa “religioso” y “autoritario”. La cuestión es que sabemos que conceptos como “abnegado” o “intolerante” se pueden descomponer más. No obstante, Leibniz no cree que este proceso se pueda hacer infinitamente. La idea de Leibniz es que, después del análisis o descomposición de los conceptos, podemos llegar a un conjunto de conceptos irreductibles o elementales.

Este alfabeto de los pensamientos humanos se identifica hasta cierto punto con las categorías de Aristóteles: sustancia, tiempo, situación, cantidad, lugar, cualidad, hábito, relación acción y pasión.

### 3. Segundo paso: simbolización

Una vez tenemos el catálogo de los pensamientos elementales, podemos usar un signo que los identifique. A Leibniz no le interesa que el signo tenga alguna relación con el concepto; es una mera marca para identificarlo (GP. VII, 192). De hecho, en las obras de Leibniz se nota que el filósofo hizo la prueba de simbolizar tales pensamientos con diversos tipos de signos, entre ellos con los números primos o con letras latinas. Por practicidad, usaremos las letras latinas y mostraremos su funcionamiento en la tabla 49.

Concepto	Signo
Sustancia	A
Cantidad	B
Cualidad	C
Relación	D
Lugar	E
Tiempo	F
Situación	G
Hábito	H
Acción	I
Pasión	K

Tabla 49. Símbolos de las categorías

#### 4. Tercer paso: combinación de las nociones y las reglas (síntesis)

Tenemos ya el alfabeto de los pensamientos, tenemos la estructura de sujeto, verbo y predicado, y tenemos la gramática racional o simplificada. No obstante, hace falta la inclusión de un proceso combinatorio en el que todo esto sea capaz de expresar la frase “el gato es negro”. No basta con decir:

El gato es negro.

**A ⊂ C**

Donde A es el signo de “sustancia” y C el de “cualidad”. Para que la lengua característica exprese la frase en toda su dimensión y significado debe haber un proceso que nos lleve a determinar que A es un gato y no una sustancia cualquiera, y que C es el color negro, y no una cualidad cualquiera. Para hacerlo, podemos guiarnos de los llamados árboles de Porfirio para cada uno de los conceptos, los cuales nos ayudan a determinarlo.

Usaré letras griegas para simbolizar los géneros y las especies que se desprenden de la categoría de la sustancia, mientras usaré números para los de la categoría de cualidad. A partir de los mismos, se irá armando el código o conjunto de caracteres necesarios para decir en lengua característica que “el gato es negro”, como se expresa en la figura 2.

Finalmente, con la ayuda de los árboles de Porfirio, y poniendo un carácter arbitrario a cada concepto derivado tanto del de sustancia como del de cualidad, podemos expresar en lengua característica la proposición “el gato es negro”:

$A\alpha\beta\chi \neg \delta g \subset C125mt$

#### 5. Consideraciones finales

Leibniz nunca pudo concretar su proyecto, cuyo nombre oficial fue *Característica universal* o lengua característica universal, y habría que ver si existe la posibilidad de que se concrete algún día. No obstante, se puede aceptar que el mismo fue su idea más importante, su gran proyecto. Es

diciente que Leibniz no cuente entre sus escritos con un *magnus opus* o algo por el estilo, más bien su trabajo se dispersa en textos cortos de los cuales solo se publicó una parte (Fraile, 1966/2011, p. 656). Si existiera esa obra capital y sistemática, ciertamente el tema sería este ambicioso proyecto. Pero seguramente el autor fue consciente de que su idea albergaba un optimismo exagerado, y por ello nunca la concretó en una gran obra.

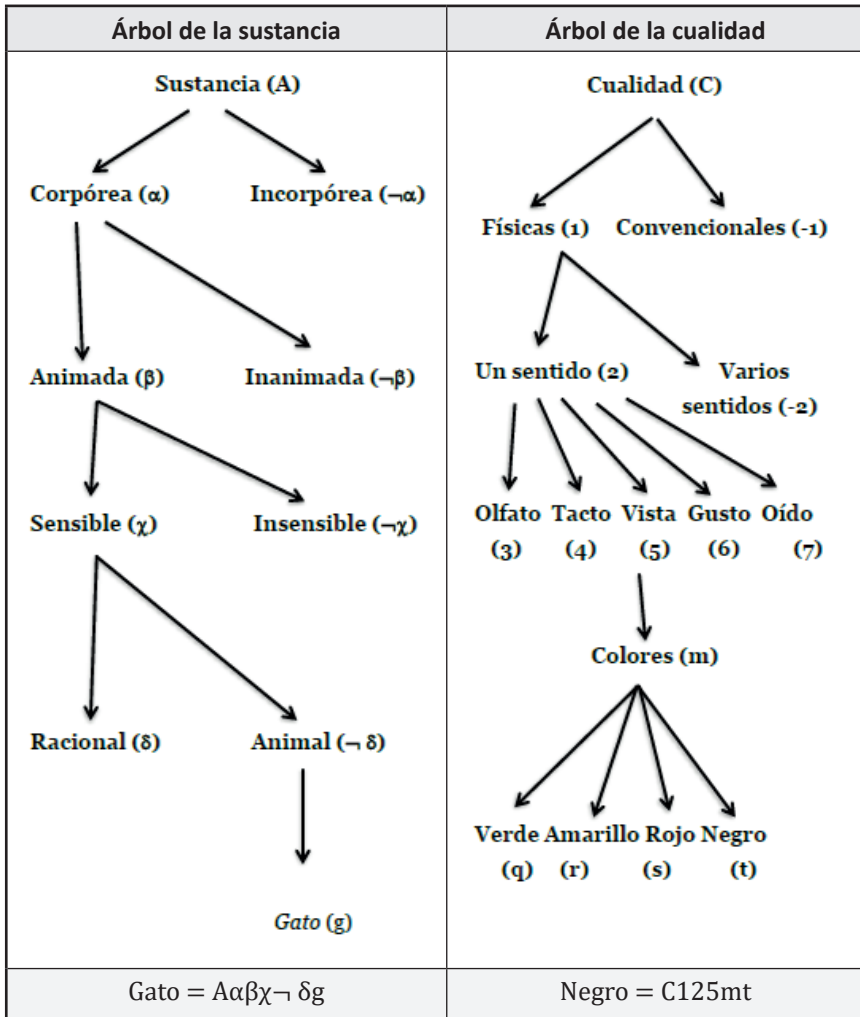


Figura 2. Árboles de Porfirio para sustancia y cualidad



Hay algunas consideraciones finales que van de la mano con este proyecto, las cuales se podrían enunciar paralelamente con el mismo, y que en alguna medida sirven para comprender tanto las razones o motivos que movieron al autor a un proyecto de esta envergadura, como el fracaso del mismo:

- a. **Cálculo razonador.** Se considera que las lenguas vernáculas y académicas son imperfectas, tanto porque presentan irregularidades en su sintaxis, como ambigüedad en el significado de las palabras. Leibniz cree (y en ello comparte la preocupación de Francis Bacon) que las disputas científicas y académicas de su tiempo tienen su nicho en la carencia de un lenguaje claro; he ahí la necesidad de una lengua universal de caracteres.

Leibniz estimaba que su proyecto podría convertir todo conocimiento en objeto de un cálculo, lo que facilitaría la resolución de las discusiones y llevaría a término todas las disputas científicas. Su lema es que las personas en lugar de discutir, calcularían, y los sofismas o paralogismos serían equivalentes a errores de cómputo (GP. VII, 205). Eso quiere decir que serían fáciles de detectar y de abandonar. Sólo así el conocimiento podría avanzar sin obstáculos.

- b. **Reconciliación de las iglesias.** Leibniz creía ingenuamente que la división entre las iglesias cristianas en Europa se debía meramente a un problema de comunicación, y, por tanto, a la carencia de un lenguaje claro para zanjar las disputas teológicas. Habiendo nacido en una Alemania arrasada por las guerras de religión, Leibniz creyó que bastaba con la construcción de una lengua universal que también fuera un cálculo, lo que evitaría incluso la apostasía (GP. VII, 188). Ciertamente, su optimismo al respecto fue exagerado, en tanto que minimizó el papel que la política, las costumbres, las ambiciones personales y los prejuicios jugaban en ese cisma.

## **Locke: Empirismo y teoría del lenguaje**

**John Locke**

**(1632-1704)**

Nacido en Wrington, cerca de la ciudad de Bristol, en Inglaterra; se le considera, si bien no el fundador, sí quien consolidó la vertiente empirista en la filosofía moderna. Estudió medicina y lenguas clásicas en el Church Collage de Oxford (Freire, 2011, pp. 754-755). Durante su vida tuvo diversos trabajos en el gobierno británico, gracias a su amistad con el primer conde Shaftesbury, político y aristócrata de pensamiento liberal. Entre estas actividades, Locke tuvo a su cargo una aduana que comerciaba productos agrícolas de la región de Virginia, en el actual Estados Unidos, por el año de 1673. Participó de las reyertas políticas de su tiempo, y compartió la suerte de su mentor, al punto de que estuvo exiliado en Francia y Holanda hasta que en Inglaterra triunfó en la revolución gloriosa en 1688, lo que le permitió regresar a su país (Freire, 2011, pp. 754-755). Sus tratados políticos se convirtieron en el catecismo de los liberales ingleses. Murió luego de un retiro voluntario en el castillo de Oates (Copleston, 1959/2001, p. 71).

### **Ensayo sobre el entendimiento humano**

**(1690)**

#### **1. De las palabras o del lenguaje en general**

Para Locke, la razón de ser del lenguaje es eminentemente social, pues es la herramienta que hace posible la vida humana en sociedad. Por naturaleza, los seres humanos tienen un aparato fonatorio adecuado para el lenguaje, pero eso no es suficiente, ya que las urracas también lo tienen. Decimos que las urracas emiten palabras o sonidos articulados, pero no decimos que sean animales capaces de elaborar lenguaje. Las palabras de los humanos, a diferencia de las que emiten las urracas,

son signos que evocan los pensamientos o ideas de las mentes que los emiten. No adjudicamos palabras a la urraca, porque no decimos que sus palabras expresen sus ideas (Locke, 1690/2000, p. 391).

Para facilitar la comunicación, los humanos emplean términos generales que emulan ideas generales, de lo contrario, cada objeto de la realidad necesitaría un nombre, y ello haría tremendamente engorroso el aprendizaje del lenguaje (Locke, 1690/2000, p. 391). También hay palabras que significan ideas negativas o privativas como “nada” (*nihil*), u otras como “ignorancia” o “esterilidad”, que significan solo la ausencia de una idea positiva, razón por la cual su significado está emparentado con ella (Locke, 1690/2000, p. 392).

Conforme a su vocación empirista, Locke cree que el significado de las palabras, en última instancia, deriva de la experiencia sensible. Es el caso de expresiones presuntamente metafísicas como “espíritu”, que significa “aliento”, o “ángel”, que a fin de cuentas significa “mensajero” (Locke, 1690/2000, pp. 392-393).

El filósofo procede primero estudiando el significado de las palabras y de allí pasa a estudiar sus límites y correctos usos.

## **2. Sobre el significado de las palabras**

Las ideas y pensamientos de cada persona son invisibles para otros, son secretos e íntimos, y no pueden ser manifestados por sí solos. Por ello, fue necesario que se acuñaran signos externos sensibles con los cuales tales ideas y pensamientos se dieran a conocer. No hay nada más íntimo que la conciencia del hombre, y el lenguaje es una ventana hacia ella<sup>49</sup>. Tales signos no necesariamente están conectados con las ideas que buscan reflejar —de lo contrario, solo existiría un único lenguaje entre los hombres—, sino que la voluntaria imposición hizo que una palabra hiciera referencia a una idea específica de forma arbitraria (Locke, 1690/2000, pp. 394). En este punto, Locke se distancia de una postura naturalista sobre el lenguaje a la manera de Cratilo.

---

<sup>49</sup> Hay que recordar que el doctor Breuer y Sigmund Freud consideraron la palabra como un vehículo hacia la conciencia de sus pacientes. No en vano, antes de llamarse “psicoanálisis” su técnica se denominó “cura por la palabra”, o más exactamente “cura de conversación”. Incluso fue una paciente la que sugirió el nombre (Breuer y Freud, 1895/2003, p. 55).

De acuerdo a lo anterior, Locke puede definir “significado” diciendo lo siguiente: si las palabras son señales sensibles de las ideas, entonces las ideas son o constituyen el significado de las palabras (Locke, 1690/2000, p. 394). Locke sabe que esta concepción puede ser difícil de aceptar, ya que las personas consideran que sus palabras se refieren a cosas o a hechos, y no a ideas. Por ello hace un par de aclaraciones al respecto:

- Las palabras no se refieren a las ideas en general, sino a las ideas particulares de quien las usa (Locke, 1690/2000, p. 395). Cuando Pedro usa la palabra “silla” se está refiriendo a su idea particular o representación mental que en su pensamiento se haya asociada a esa expresión.
- Las palabras marcan el nivel de conocimiento de alguien, de modo que marcan su límite. Quien usa palabras cuya idea desconoce, habla de nada o profiere sonidos sin significación.

Locke quiere mostrar cómo se entrelazan estas dos consideraciones usando un ejemplo con la palabra “oro” (Locke, 1690/2000, p. 395).

Persona	Idea de “oro” en su mente
<i>Niño</i>	Su idea quizá es solo el amarillo dorado, y la aplica a todo lo que tenga ese color.
<i>Adulto</i>	Su idea, además del color, puede estar relacionada con gran peso (y seguramente, con gran valor).
<i>Químico</i>	Su idea, además de las consideraciones anteriores, tiene asociadas consigo el ser fusible, maleable y brillante.

Tabla 50. Idea del oro

Ahora bien, Locke es consciente de que en ocasiones las personas usan las palabras haciendo referencia a las ideas de otros, sin que por ello las entiendan plenamente. Como a las personas no les gusta admitir que cuando usan el lenguaje al final no hacen más referencia que a los objetos de su imaginación, prefieren decir que con sus palabras se refieren a las cosas tal y como son, y no a sus ideas privadas o representaciones que su

mente hizo de ellas. Locke está en contra de esta posición por el simple hecho de que no la considera posible<sup>50</sup> (Locke, 1690/2000, p. 396).

Al tiempo, no por esto subestima el poder del lenguaje, al contrario, considera que las palabras, una vez pronunciadas, tienen el poder de provocar una idea en el alma de quien las escucha<sup>51</sup> (Locke, 1690/2000, p. 396). No todos conocen los significados de las palabras que usan, porque las palabras se aprenden casi siempre antes que las ideas que significan. No solo sucede esto a los niños, sino también a muchas personas adultas que usan palabras cuyo significado desconocen, actitud que, para Locke, los iguala con las urracas y los loros (Locke, 1690/2000, p. 397).

Locke termina este apartado haciendo énfasis en que, de acuerdo a lo anterior, el significado no puede ser más que algo arbitrario. No hay ninguna relación natural entre las palabras y las ideas que significan. Es el familiar y prolongado uso de las palabras conectadas a ciertas ideas lo que nos hace pensar que existe una conexión natural entre ellos, cuando solo es producto del hábito o costumbre. Sobre este tema, Locke recuerda que, en una ocasión, el todo poderoso emperador romano Augusto confesó su incapacidad para poder inventarse una nueva palabra en la lengua latina (Locke, 1690/2000, p. 397).

### 3. De los términos generales

La mayor parte de los nombres son términos generales mientras la realidad está compuesta de objetos individuales innumerables. Esto tiene una razón de ser: la mente humana no tiene la capacidad de forjar y retener nombres para cada objeto que se le presenta; cada ave, bestia, árbol, planta o grano de arena. Es imposible que cada objeto individual de la naturaleza tuviese un nombre propio. Al tiempo, si esto llegara a ser posible, también sería inútil, en tanto la comunicación se haría más difícil, pues nuestro interlocutor tendría que conocer todos esos nombres

---

50 A este respecto, se puede citar el famoso pasaje de *Los viajes de Gulliver*, de Johnathan Swift, en el que un par de hombres deben cargar en sus espaldas todos los objetos de los que van a hablar (Swift, 1726/2000, p. 170). La burla de Swift va encaminada a criticar la postura de que la gente habla de la realidad y no de sus ideas de ella. Si esto fuese así, no sería posible hablar de objetos, personas o eventos que están ausentes de la presencia de los hablantes.

51 Esta postura será retomada tiempo después por Ludwig Wittgenstein, quien sostenía, en el párrafo 6 de sus *Investigaciones filosóficas*, que pronunciar una palabra es tocar una tecla en el piano del alma (Wittgenstein, 1953/1988, p. 23).

para poder comunicarnos con él. Nuestro colega vio árboles, pero no ha visto exactamente el mismo árbol que nosotros representamos en nuestra mente por medio de una palabra determinada (Locke, 1690/2000, p. 398).

El punto de John Locke es que no es posible que cada objeto individual de la naturaleza tenga un nombre propio. El propio Aristóteles ya había dejado en claro que el saber avanza cuando conocemos la naturaleza por medio de conceptos generales, no de seres concretos o conceptos tremendamente específicos (Locke, 1690/2000, p. 399). Así, es necesario dar un salto epistemológico desde los nombres propios (los nombres de individuos concretos) hasta concepciones más generales. Ese proceso se llama “abstracción”<sup>52</sup> (Locke, 1690/2000, p. 400).

- a. **El proceso de abstracción.** La realidad está llena de objetos particulares concretos, mientras el lenguaje está lleno de términos generales. Para explicar esta aparente paradoja, Locke explica dos cuestiones:
  - **Término general:** un término o palabra que remite a una idea general para que tenga significación.
  - **Idea general:** es el producto de ideas de objetos particulares que pasaron por un proceso de abstracción, es decir, es una idea de la que se suprimieron cualidades particulares o individualizantes, especialmente las circunstancias concretas de tiempo y lugar (Locke, 1690/2000, p. 400).
- b. **La naturaleza de los universales.** Lo que Locke entiende por idea general es lo que la tradición filosófica ha entendido por concepto universal. Para Locke, tales conceptos son objetos del entendimiento que no existen en el mundo real, solo son ideas forjadas por la mente, a partir del proceso de abstracción (Locke, 1690/2000, pp. 403-404). Eso coloca a Locke en el bando de los nominalistas. De acuerdo a Locke, tales ideas

---

52 En los niños pequeños tal salto está por darse, por lo que para ellos es fácil confundir conceptos generales con nombres propios. Por ejemplo: cuando un niño se pierde en un centro comercial, en ocasiones se acerca a los hombres de vigilancia y les pregunta: “Señor, ¿ha visto a mi mamá?” Lo cual denuncia que el niño cree que “mamá” es el nombre propio de un individuo concreto, y no un término general que designa un conjunto de individuos que comparten una serie de características (Locke, 1690/2000, pp. 400-401).

tienen su fundamento en la similitud de las cosas (Locke, 1690/2000, pp. 405-406).

Como la formación de ideas abstractas es un proceso mental subjetivo, Locke cree que tales ideas no deben ser identificadas con la esencia de las cosas de la naturaleza. Por ello, propone la distinción entre esencia nominal y esencia real. La esencia nominal es la idea abstracta de la cosa en la mente de alguien, mientras la esencia real es lo que la cosa es objetivamente hablando (Locke, 1690/2000, pp. 406-407). Es claro que la aspiración del conocimiento es que las esencias nominales se parezcan lo más posible a las esencias reales.

#### 4. Sobre la imperfección de las palabras

John Locke cree que se pueden distinguir al menos dos usos que hacemos de las palabras (Locke, 1690/2000, pp. 469-470):

- **Uso civil de las palabras:** cuando las usamos para la conversación corriente, el comercio y los negocios del mundo.
- **Uso filosófico de las palabras:** cuando las usamos para expresar de forma muy precisa conocimientos sobre la realidad, lo que equivaldría en este contexto a un uso científico de las mismas.

Locke considera que las personas están en libertad de hacer uso como gusten de las palabras en el uso civil de las mismas, pero cuando la idea es dar cuenta de la realidad, debería tenerse en cuenta que, por su naturaleza, las palabras son imperfectas, y frente a esto hay que precaverse. Las palabras se consideran defectuosas o imperfectas, cuando no tenemos claro qué significan; cuando se genera una duda sobre el significado, es decir, sobre la idea a la que están asociadas (Locke, 1690/2000, p. 470). Tal imperfección nace de tres causas principales:

- **Ideas complejas:** las ideas significadas por ellas son muy complejas porque agrupan muchas ideas juntas (Locke, 1690/2000, p. 470); hablamos de ideas que tienen tantos elementos que resulta difícil enumerar sus componentes de forma completa y detallada. Incluso algunos filósofos pueden dedicar su vida entera a dar cuenta de una sola de estas ideas.

Por ejemplo, palabras como “virtud”, “capitalismo”, “religión”, “Estado”, “belleza”, “justicia”, etc.

- **Ideas desconectadas naturalmente:** remiten a ideas que conectan cosas que no están conectadas en la naturaleza, razón por la cual no hay en la naturaleza patrón o regla que nos sirva para ajustarlas o rectificarlas (Locke, 1690/2000, p. 470).

Conectamos el hecho de tener vida con el hecho de tener cuerpo, pero cuando hablamos de seres vivos sin cuerpo tales como los fantasmas, iniciamos la confusión. Otros ejemplos pueden ser el uso de expresiones como “biología es la ciencia que estudia los seres vivos”, como si la ciencia realizara la acción de estudiar y no los profesionales en ella; y la expresión “la soledad no es una buena consejera”, ya que la soledad implica la ausencia de compañía, y por tanto, la imposibilidad de recibir un consejo de ella.

- **Ideas difíciles de reconocer:** la idea conectada a la palabra no es fácil de reconocer, acaso porque la palabra evoca un significado que resulta empíricamente absurdo o por lo menos no evidente (Locke, 1690/2000, pp. 470-471).

Por ejemplo, en expresiones como “una bibliografía casi infinita” tenemos dificultad para pensar lo que eso significa. De por sí el infinito ya es una categoría bastante difícil de concebir, así que resulta extraño hablar de algo ‘casi infinito’, expresión que solo tiene sentido cuando se piensa en el uso civil de las palabras como una manera de decir que la bibliografía es abundante. Si hablamos en el sentido filosófico, podríamos hacer la pregunta: ¿qué le falta a esa bibliografía para ser infinita?, ¿hay algo que podríamos adicionarle para que lo fuese?

## 5. El abuso de las palabras

Mientras la imperfección de las palabras pertenece a la propia naturaleza de las mismas, el abuso de las palabras se relaciona con los intereses del hablante. John Locke hace una lista de abusos, que el autor considera son los más recurrentes.



Abuso	Definición y ejemplos
<i>Palabras oscuras</i>	Palabras asociadas a ideas oscuras o carentes de un sentido bien determinado. Por ejemplo, sabiduría, gloria o gracia (Locke, 1690/2000, pp. 484-485).
<i>Palabras vacías</i>	Palabras que no tienen absolutamente ninguna idea asociada. Este abuso es corriente en personas que buscan aprovecharse de la ignorancia de su interlocutor (Locke, 1690/2000, pp. 485-486). Para Francis Bacon, palabras como “fortuna” son de esta clase (Bacon, 1620/2011, p. 83) y acaso se usan solo para engañar. En el español coloquial de Colombia se usan verbos como “cosiatar” que nada significan.
<i>Palabras polisémicas</i>	Palabras usadas multívocamente en diversas partes de una misma disertación (Locke, 1690/2000, pp. 486-487). El uso que se hace de la palabra “hombre” es clave en este sentido. Se usa para significar “varón” y “ser humano” al tiempo. Es decir, en cierto sentido podemos decir que una mujer es un hombre, y en cierto sentido, decir que no lo es.
<i>Palabras viejas</i>	Palabras en desuso (arcaísmos) o asociadas a un nuevo significado sin previo aviso (Locke, 1690/2000, pp. 488-489). En español la palabra “marasmo” o “centón” son arcaísmos, que no se usan porque están de moda palabras de provenientes de otras lenguas que significan lo mismo, como <i>lapsus</i> y <i>patchwork</i> respectivamente.
<i>Palabras metafóricas</i>	Palabras que se usan como si fueran nombres de objetos físicos cuando no lo son (Locke, 1690/2000, pp. 491-492). Usamos la palabra ‘talento’ como si fuese un objeto dentro de una persona, cuando realmente se trata de una habilidad o aptitud para realizar algo.
<i>Palabras mal definidas</i>	Se asocia a una palabra no solo una mala definición, sino un significado que no puede tener (Locke, 1690/2000, p. 494). Definir mal una palabra se puede hacer de muchos modos. Un ejemplo es la definición de “fáustico” como “actitud propia de Fausto”. Aquí falta determinar cuál es la naturaleza de esta actitud, pues seguro no se aclara más porque se da por universalmente conocido al personaje del drama de Goethe, lo cual puede no ser siempre el caso.

<i>Palabras unilaterales</i>	Creencia de que las palabras tienen un único significado el cual es inequívoco y evidente (Locke, 1690/2000, pp. 497-498). Este tipo de palabras en español abundan, pensemos en vocablos como “copa” o “gato”. Hay copa de vino, copa de los árboles o copa mundial de fútbol. Al tiempo, hay gatos que son felinos y gatos que son máquinas hidráulicas que sirven para levantar objetos pesados a poca altura.
<i>Uso de expresiones figuradas</i>	Se las considera un abuso de las palabras cuando buscamos hacer un uso filosófico de las mismas, pero no cuando buscamos el halago y el agrado de un público determinado (Locke, 1690/2000, pp. 503-504). En Colombia se utiliza mucho la expresión “Pedro me cae bien”, no obstante, es algo extraño para los extranjeros el uso del verbo “caer” en esta expresión. Acaso sea más adecuado decir “Pedro me agrada”, si queremos comprender con claridad el estado anímico que Pedro nos produce.

Tabla 51. Locke y los abusos de las palabras

## **David Hume: lenguaje y estilo literario**

### **David Hume (1711-1776)**

El más popular de los empiristas británicos. Nacido en la ciudad de Edimburgo, en Escocia, fue destinado por su familia a la abogacía y al comercio; estudios que el filósofo combinaba con su afición por la literatura greco-latina. Trabajó como diplomático lo que le hizo viajar a Francia, Austria e Italia (Copleston, 1959/2001, p. 245). Buscó toda su vida llegar a ser profesor de filosofía en la Universidad de Edimburgo, pero jamás lo logró. Lo máximo que alcanzó fue el puesto bibliotecario de la facultad de derecho de dicha institución, archivo que le sirvió para escribir una historia de Inglaterra. Se integró al grupo de los ilustrados franceses por 1763, e hizo especial amistad con Jean Jacques Rousseau, al cual invitó a vivir a Inglaterra, pero la paranoia del filósofo de Ginebra destruyó la relación entre ellos. Murió en su casa de Edimburgo el mismo año en que Estados Unidos se independizaba de Gran Bretaña (Copleston, 1959/2001, p. 246).

### **Ensayos morales, políticos y literarios (1778)**

Durante su vida, Hume escribió muchos ensayos sueltos sobre diversos temas, especialmente de política y economía, pero también de estética y teoría literaria, que en el fondo era su pasión principal. La primera edición de sus ensayos salió en el año de 1742, pero conforme fue pasando el tiempo, muchos ensayos fueron añadidos en diversas ediciones posteriores, hasta que solo se pudo completar la obra luego de la muerte del filósofo. Valga la pena decir que se incluyeron en ese compendio póstumo, muchos ensayos que Hume no quería que vieran la luz por su carácter polémico, como aquellos en los que habla del suicidio, de la inmortalidad del alma y del matrimonio, los cuales no habrían sido soportables para la moralidad de su época.

No sobra decir que, si bien para nosotros Hume es uno de los filósofos más importantes de la historia, él quería consagrarse como un gran prosista, y en lugar de escribir una novela o una tragedia, junto a sus *Ensayos* escribió una *Historia de Inglaterra* en seis volúmenes, que cuenta la historia de la isla británica desde los tiempos de Julio César hasta el desembarco de Guillermo de Orange en 1688. La obra fue criticada en su época porque no tomaba partido ni por los Tories ni por los Whig, sino que se podría considerar una narración mesurada y neutral, seguramente influenciada por el escepticismo filosófico de su autor. Fue la reacción de los kantianos a su postura escéptica sobre el conocimiento lo que hizo que se hiciera famoso como filósofo y su faceta de historiador y ensayista quedara relegada a la curiosidad de los especialistas.

Hablaremos de dos de sus ensayos en los que se puede vislumbrar una postura sobre el lenguaje, que, en el caso del filósofo de Edimburgo, está atada no al tema del conocimiento sino al tema del estilo literario.

### **De la sencillez y el refinamiento en la escritura**

Consignado en la primera edición de los *Ensayos*, es un texto de solo cinco páginas en el que Hume busca mostrar cómo se relacionan los conceptos de sencillez y refinamiento, con el fin de exhibir una postura sobre lo que significa escribir bien, en términos literarios.

Comparado con los proyectos de lengua universal que postulaban Bacon, Hardy o Leibniz, parece que Hume y otros pensadores del siglo XVIII como Voltaire, estaban convencidos de que la solución a la diversidad lingüística no era acudir a una lengua artificial de carácter lógico-matemático, sino convertirse en un autor diestro en la propia lengua vernácula, de modo que nuestras obras fuesen fácilmente traducibles a otras lenguas. No necesitamos lenguas artificiales sino buscar las claves de la buena escritura, para que usando la propia lengua esta pueda, sin embargo, ser universal, al poder ser fácilmente traducida a otras lenguas, del mismo modo en que los autores greco-latinos no requirieron de un idioma geométrico para componer su épica, su poesía o sus tragedias; y sin embargo, los sentimientos que transmiten son comprensibles para nosotros.

Bajo esta óptica del problema, Hume busca lo que podrían ser las claves de la escritura adecuada, la cual bastaría para la comunicación con los demás.

## 1. La buena escritura

Citando al escritor inglés Joseph Addison (1672-1719), Hume considera que el autor tiene razón cuando define la escritura como la expresión de sentimientos naturales, pero de forma que no sea convencional o evidente (Hume, 1758/2011, p. 191).

Para comprender mejor la definición, Hume estudia los casos en los que se da la expresión de sentimientos naturales de forma evidente, y cuando se expresan de manera no evidente pensamientos que no están respaldados en sentimientos.

- a. **Sentimientos naturales evidentes.** Los sentimientos que son naturales, pero que se expresan de forma corriente, no afectan a la mente, y, por tanto, no producen placer alguno, por lo cual no les prestamos atención. Las personas que tienen oficios comunes, como cocheros, barqueros, campesinos, etc., ciertamente expresan sentimientos naturales, pero lo hacen de forma burda y sin estilo. Lo hacen de forma que su sentimiento se muestre de manera absolutamente evidente<sup>53</sup>. Hume considera que la habilidad de Cervantes en el personaje de Sancho Panza, es mostrar literariamente a un hombre ingenuo y del común.
- b. **Lenguaje no convencional sin sentimientos.** En el otro extremo de las maneras de escribir están aquellos que usan lenguaje muy refinado, pero que no expresa ningún sentimiento natural, sino que en el fondo fingen que ese sentimiento existe e inspira su escritura. Filósofos, oradores, críticos literarios, políticos y otro abanico de autores que estudian en universidades técnicas de expresión oral y escrita para presentar su discurso con los mayores adornos y palabras deslumbrantes. El problema está precisamente en que tales refinamientos no le dan vida a sus textos. Con la ausencia de un sentimiento natural, el discurso

---

53 Podemos pensar en los insultos que un taxista profiere a otro conductor cuando considera que su interlocutor le ha cerrado el paso. Al tiempo, se puede citar un insulto que aparece en la versión de español latino de la película *V for vendetta*, dirigida por James McTeigue (2005). El canciller lanza a su jefe de seguridad los siguientes improperios: en lugar de decir directamente “usted es un inepto”, prefiere la expresión: “Estamos siendo sepultados por la avalancha de su ineptitud”.

se presenta fingido y emulador de una quimera, cuando no de la nada. Precisamente, estos autores se ven obligados a excesos de adornos, uso de tecnicismos y expresiones poco comunes, símiles exagerados y una constante tendencia a la repetición de la información o de las figuras literarias. La multiplicidad de la ornamentación hace que la mente se distraiga en los detalles y se pierda la noción del todo, como sucede al contemplar una catedral gótica (Hume, 1758/2011, pp. 191-192)<sup>54</sup>.

## 2. La medida de la sencillez y el refinamiento

La buena escritura, como es evidente, es la justa mezcla de la sencillez y el refinamiento en la escritura. La sencillez se identifica con la naturalidad de los sentimientos, mientras el refinamiento se identifica con los adornos que se le colocan al lenguaje para que la expresión de tales sentimientos sea lo más agradable posible. Hume considera que la justa mezcla de estos elementos es un campo tan amplio como impreciso. El filósofo solo quiere dar tres brochazos que sirvan como inicio de aclaración del problema, el cual, considera, debería ser el abecedario de todo crítico literario. Son los siguientes:

- a. **El justo medio es realmente un margen.** La justa mezcla de refinamiento y sencillez no es un punto geométrico exacto entre los dos conceptos, sino un margen, más bien amplio entre ellos. Los poetas Pope y Lucrecio parecen hallarse en los extremos permisibles de la sencillez y el refinamiento. Mientras todos los demás estarían en medio de ellos. Esto demuestra que hay un margen, porque Pope, si bien es muy refinado, su poesía es soportable y no carece de sentimiento naturales, mientras Lucrecio es todo lo contrario (Hume, 1758/2011, pp. 192-193). La tabla 52 muestra esta relación.

---

54 Adornar un texto que no es la expresión de sentimientos naturales, podría ser el equivalente de maquillar en exceso un cadáver para evitar que se note que está muerto. Lo contrario sería pintar una bella muchacha campesina, sin maquillar y con las ropas quizá un poco sucias por el duro trabajo agrario.

Refinamiento		Punto medio	Sencillez	
Corneille y Congreve	Alexander Pope	Virgilio y Racine	Tito Caro Lucrecio	Sófocles y Terencio

Tabla 52. Hume: sencillez y refinamiento

- b. El justo medio es difícil de definir.** De todas maneras, Hume no cree que sea fácil de definir ese margen que él considera el justo medio entre sencillez y refinamiento. La belleza, como la virtud, se halla en el punto medio, y ya descubrimos que más que un punto es una franja, pero definir con palabras esa franja es para Hume imposible.

No obstante, no debemos ver en esto una especie de arcano indefinible sin más, sino más bien la imposibilidad de la expresión con palabras de una experiencia que tiene el lector frente a los textos literarios. Hume cita el ensayo de Fontenelle sobre la literatura bucólica, en el que el autor francés trata de establecer el punto medio de la belleza en este género literario, pero cuando vamos a las obras pastoriles de este autor, están marcadas por mucho refinamiento, al punto de que confundimos a los humildes pastores de Arcadia por ciudadanos parisinos del siglo del autor (Hume, 1758/2011, p. 193)<sup>55</sup>.

- c. El refinamiento es el exceso más peligroso.** Si bien se considera que la buena escritura está en el margen medio entre sencillez y refinamiento, Hume se pregunta por el más peligroso de ambos vicios, y su veredicto es contundente: el refinamiento. Entre ambos excesos, el del refinamiento es aquel del que más debemos cuidarnos. Esto cambia un poco el veredicto que tiene Hume sobre Terencio y Sófocles. Hay grandes escritores que no encuentran la forma de embellecer todos o la mayoría de sus sentimientos naturales. Para Hume esto es mucho más perdonable, que el escritor insensible que quiere sorprender

---

55 Es como pedir a un profesor de economía que defina el término “olfato para los negocios”, el cual no solo no se puede definir con claridad, sino que por él se entiende una cierta habilidad casi innata para los negocios que ninguna facultad de economía puede enseñar.

al público usando una prosa rebuscada y rimbombante (Hume, 1758/2011, pp. 193-194).

Hume no desconoce que ese es precisamente el vicio más popular en la literatura de su época, gracias al cual se cree que ser un gran escritor es aprender una serie de fórmulas que embellecen el discurso y nada más. Y lo peor, es que los nuevos escritores se hacen bajo la tutela de esa idea (Hume, 201, p. 195).

Aquí Hume, con consciencia o sin ella, se une a otros escritores que piensan que la literatura nace de la vida misma y de la experiencia, por lo cual, los sentimientos que plasman en sus obras se presentan como naturales, y no como fingidos. No hay escritura que valga la pena sin una vida que la acompañe.

## De Escribir ensayos

A pesar de que aparece en las listas de ensayos que Hume retiró después de la publicación de 1742, no se tiene claro el porqué de esto, en tanto el ensayo no parece ni muy polémico ni mal escrito. De todas formas, es posible que pensara reescribirlo después y sus múltiples ocupaciones no se lo permitieron.

### 1. De eruditos y conversadores

De entre las clases intelectuales, Hume distingue en la sociedad culta del siglo XVIII dos tipos de pensadores claramente diferenciados: los eruditos y los conversadores.

- **Los eruditos:** son los que han elegido las más complicadas y abstractas operaciones de la mente; aquellas que requieren un fuerte y muchas veces, solitario, estudio y dedicación. Seguramente, Hume está pensando en los matemáticos, los filósofos y muchos científicos que descubren cómo funciona el mundo en el aislamiento de su laboratorio.
- **Los conversadores:** son los intelectuales que piensan en grupo, dialogan sus puntos de vista, y en muchas ocasiones se interesan más por el placer que produce conversar que por si el tema en cuestión ha sido bien tratado, bien deducido, ya que las materias



mismas de las tratan pasan por ser un tanto menos difíciles y abstractas que las de los eruditos. Sus conversaciones parecen más intercambios de placer que de información. En este campo, Hume parece ubicar a los poetas, dramaturgos, periodistas y a todos los interesados por la moda y los asuntos de la política (Hume, 1758/2011, p. 459).

## 2. La separación de las clases intelectuales

Hume da cuenta de que, en su época, estas dos clases de intelectuales se han separado, lo que presenta como una catástrofe. Mientras podemos notar en un autor como Platón, tanto el rigor en la deducción lógica como la estética literaria del diálogo; en el siglo XVIII, los eruditos y los conversadores no solo se han separado, sino que se han convertido incluso en antagonistas de la cultura. Los eruditos se han encerrado en sus universidades y celdas monásticas y han construido sistemas del mundo ininteligibles para los demás, por haber perdido el calor de la compañía y de la experiencia de los otros. Por su parte, los conversadores parece que se han tornado triviales en sus temas de conversación, y solo algunos escritores acuden a importantes libros para convertir su contenido en tema de un diálogo ameno (Hume, 1758/2011, pp. 459-460)<sup>56</sup>.

Con este panorama, Hume se presenta como un embajador del mundo erudito en el mundo de los conversadores y considera que puede tender un puente para que se abra el diálogo y el tránsito de valiosa información entre ambas esferas de intelectuales. Además, porque tales esferas deben enfrentar a un enemigo común, que no es otro que el de los enemigos de la cultura<sup>57</sup>; los despreciadores de la razón y la belleza a los que Hume describe como personas de cabeza hueca y corazón frío (Hume, 1758/2011, pp. 460-461).

---

56 En nuestro medio, muchas personas de clases altas entran en cursos universitarios de literatura y filosofía únicamente para tener algún apunte erudito que señalar en sus conversaciones de cóctel, y de ese modo, mostrarse más interesantes de lo que en realidad son.

57 Un siglo después, el filósofo alemán Friedrich Nietzsche usará el término “filisteos” para referirse a esta clase de gentes, no solo incultas sino enemigos declarados de la cultura (Nietzsche, 1873/1997, p. 35).

### 3. Las mujeres: soberanas de la conversación

Hume considera que las mujeres son las dueñas del reino de la conversación, y por ello, les presenta sus respetos como embajador de los eruditos ante los conversadores<sup>58</sup>. Considera que solamente ellas son las juezas de la buena escritura, y que todo autor que quiera consagrarse como tal, debería someter sus textos al juicio de las mujeres. Hume es consciente de que los hombres desprecian el veredicto de las mujeres en materias literarias y, en general, en toda materia, pero Hume va contra los prejuicios de su siglo argumentando que las mujeres cultas tienen una clase de olfato singular para notar el valor de una obra literaria. Si una mujer culta da su voto de confianza a una obra literaria, hay que tener por seguro que esta tiene valor, en tanto las mujeres tienen una mayor disposición o sensibilidad que los hombres para apreciar la belleza, disposición que Hume califica de tierna y amorosa (Hume, 1758/2011, p. 461)<sup>59</sup>.

Lo único que Hume cree que las mujeres cultas juzgan a la ligera son los libros sobre galantería y devoción religiosa, pues tienden a aprobarlos fácilmente. No obstante, Hume sugiere entre líneas que estos defectos se corrigen fácilmente haciendo que las mujeres tengan al alcance un abanico más diverso de lecturas que el que disponen en la actualidad (Hume, 1758/2011, p. 462).

### 4. Consecuencias actuales del planteamiento de Hume

Esta pretensión humana de marcar un puente entre los eruditos y los conversadores se nota hoy día, por ejemplo, en los divulgadores de la ciencia, quienes muchas veces son científicos consagrados. Mientras la comunidad científica profundiza más y más en su saber, parece

---

58 Seguramente, Hume está pensando en los famosos salones franceses del siglo XVIII, muchas veces presididos por una mujer aristócrata y culta, que prestaba su casa y su dinero para que los poetas, músicos e intelectuales presentaran bajo su custodia sus creaciones. Estas damas de la alta sociedad francesa no solo eran un tipo de mecenas, sino que participaban en las conversaciones, escribían sus propios libros y hasta tomaban a sus protegidos como amantes (Heyden-Rynsch, 1992/1998, pp. 52-54). Madame du Châtelet protegió a Voltaire durante 10 años en su castillo en Cirey, mientras Madame de Pompadour intercedió para que la *Encyclopédie* pudiera ver la luz.

59 Seguramente, Hume notó las aptitudes que tenían las mujeres de la alta aristocracia para juzgar a los buenos y malos poetas, por ejemplo, y de allí viene su elogio.

aislarse en un círculo de iniciados a la manera de los magos herméticos del renacimiento y hablar cada vez una lengua más ininteligible para el hombre de a pie.

Los divulgadores de la ciencia han prestado un servicio inmenso a la cultura al hacer comprensibles las complejas nociones de la ciencia de hoy a los oídos de los conversadores; pero eso no significa que hayan recibido la gratitud y el reconocimiento que su trabajo merece, especialmente de parte de la comunidad científica que los mira como gente que banaliza o hace una caricatura de la verdadera ciencia, como si el prestigio del saber científico viniera de ser propiedad de unos pocos.

En una época donde es prácticamente imposible ser competente en todos los campos de una sola ciencia, habría que agradecer a estos embajadores por su labor cultural, del mismo modo que tenemos acceso a grandes obras literarias porque un traductor se dio a la tarea de verter esa obra en nuestra lengua.

## Voltaire: prelación lingüística de la literatura

### Voltaire

(1694-1778)

Filósofo y escritor francés cuyo nombre era François Marie Arouet. Nació en París. Estudió con los jesuitas en el colegio Louis le Grand y luego fue alumno de leyes en la Universidad de Caen en Normandía, pero desde siempre supo que su verdadera vocación era la literatura. Gracias a persecuciones políticas por lo ácido de su literatura, estuvo varias veces encarcelado en La Bastilla, e incluso se exilió en Inglaterra en 1726, debido a una reyerta personal con un aristócrata. Allí conoció los trabajos de Newton y Locke, autores fundamentales en su pensamiento (Fraile, 1966/2011, p. 882). A su regreso, y con fuertes conocimientos de comercio, amasó una fortuna que le permitió dedicarse a escribir. Desde 1733 hasta 1749, Voltaire vivió en la casa de su amante, Madame du Châtelet, y a la muerte de esta, fue requerido en la corte de Federico II de Prusia, de donde salió por diferencias con el científico francés Maupertuis en 1753. En 1755, Voltaire se instala en una finca en la región de Ferney, en los límites entre Francia y Suiza, y allí representa algunas de sus obras teatrales, También Diderot solicitó sus servicios para la composición de algunos artículos de la *Encyclopédie*. Murió en París en el estreno de una de sus obras teatrales llamada *Irene* (Fraile, 1966/2011, p. 883).

### *Diccionario filosófico*

(1764)

El *Diccionario filosófico* de Voltaire es mucho más que un simple texto de referencia sobre algunos conceptos filosóficos tradicionales. Ante todo, es un texto tremendamente personal y literario, en el que el autor consigna sus propias reflexiones sobre muchos conceptos de la filosofía, desde su propia perspectiva, y no sin un toque de ironía y crítica, tanto política como religiosa.

Parece ser que Voltaire es uno de los pioneros de este tipo de diccionarios personales de autor<sup>60</sup>, idea que fue reproducida en cierta medida por autores posteriores como Gustav Flaubert en su *Diccionario de ideas preconcebidas*, Arthur Schopenhauer en su texto *El arte de insultar* ordenado como un diccionario y el escritor estadounidense Ambrose Bierce en su singular obra *El diccionario del Diablo* (1906). El diccionario filosófico es el lugar de la obra de Voltaire donde mejor se notan sus reflexiones sobre el lenguaje, en las que no se distingue mucho al filósofo del escritor<sup>61</sup>.

### 1. Artículo: “Abuso de las palabras”

Voltaire muestra, con una buena cantidad de ejemplos, cómo todas las ciencias abusan de las palabras por el mero hecho de no cumplir con lo estipulado por John Locke, de quien Voltaire se considera discípulo; a saber, definir claramente los términos antes de usarlos. De lo contrario, las palabras que usamos se remitirán a ideas imprecisas en nuestra mente, y nuestras conversaciones y discusiones terminarían por ser inútiles. Los nueve ejemplos de abusos de las palabras son los siguientes:

- **Términos médicos:** cuando una dama que come demasiado, y al tiempo, no hace ejercicio, su médico le diagnostica el dominio de “un humor pecante, impurezas, obstrucciones, vapores”, y termina por prescribirle un medicamento que le purificará la sangre. Ni el paciente ni el médico entienden el diagnóstico, pero proceden conforme a lo que alcanzan a comprender del mismo (Voltaire, 1764/2000a, p. 28).
- **Términos jurídicos:** los entendidos en leyes consideran que no observar las fiestas y los domingos es cometer “crimen de

---

60 Realmente, ya existía un autor que había hecho lo propio: el filósofo escéptico Pierre Bayle compuso el *Diccionario histórico-crítico* (1687), un texto para guiar al lector respecto a los datos fiables de autores y obras. No obstante, Bayle acompañó cada artículo con una serie de notas al pie que expresan la opinión personal y particularmente crítica del propio Bayle, y que constituyen el verdadero valor del texto.

61 Para hacernos una idea de lo que significa un diccionario personal satírico, podemos acudir a una de las definiciones que nos da el propio Bierce en su *Diccionario del Diablo*, a saber, la definición de “fe”: “Creencia sin pruebas en lo que está diciendo una persona sin conocimiento sobre cosas inauditas” (Bierce, 1906/2004, p. 107).

lesa majestad divina en la persona del segundo jefe”. Voltaire considera que la expresión “majestad divina” lleva a las personas a creer que han cometido el más grande de los crímenes, y a sus acusadores también, por lo que gente inocente y honesta podría ser objeto de sentencia condenatoria por faltar a las vísperas o a un simple sermón (Voltaire, 1764/2000a, p. 28-29).

- **Términos de otras ciencias:** por si fuera poco, las discusiones de los grandes académicos no terminan jamás porque cada cual entiende lo que quiere cuando se disputa sobre términos como “libertad”, “gracia”, “forma sustancial”, “naturaleza plástica” y demás.
- **Ejemplo del viajero:** un viajero llega a un torrente, y al ver a un labriego cerca le pregunta: “¿Por dónde está el vado?” Este responde: “Id hacia la derecha”. El viajero hace caso y se ahoga. A lo que el labriego replica: “No dije que avanzaras a tu derecha sino a la mía”. Con esta simple aclaración inicial, el viajero habría salvado la vida (Voltaire, 1764/2000a, p. 29). Voltaire podría estar diciendo, en este imaginario ejemplo, que el abuso de las palabras no es solo una simple incorrección del lenguaje, sino que en algunos casos puede traer consecuencias fatales.
- **Títulos papales:** uno de los títulos más interesantes del Pontífice de Roma es el de “siervo de los siervos de Dios”. Cuando un noruego lee esta fórmula, por ejemplo, le llamará la atención que se aplique a un hombre que es el obispo de los obispos y el rey de reyes. El noruego vería en esto una inapelable contradicción.
- **El caso de Meibomins:** Voltaire cita el caso del erudito alemán Meibomins de Lübeck, a quien, leyendo una carta de otro erudito de Bolonia, le llamó la atención la expresión “tenemos en Italia a un Petronio completo, yo lo he visto y lo he admirado”. Meibomins, muy interesado en la obra del escritor romano Petronio, viajó inmediatamente a Bolonia, y se entrevistó con el bibliotecario Capponi para cerciorarse de que ello fuese cierto. El bibliotecario lo condujo hacia una iglesia donde descansa el cuerpo de San Petronio. Meibomins regresó a Alemania decepcionado (Voltaire, 1764/2000a, p. 29). El sabio de Lübeck perdió tiempo y dinero innecesariamente; bastaría

que le hubieran aclarado que se trataba del cuerpo completo de San Petronio y no del *corpus* completo de las obras del escritor latino homónimo.

- **Confusiones de jesuitas:** Voltaire, conocedor y crítico de la compañía de Jesús, consigna dos confusiones en las que estos eminentes sacerdotes cayeron. Un jesuita llamado Daniel consideró que el abad Marcial era un abad guerrero, sin notar que “Marcial” era su nombre. Otro jesuita llamado D’Orleans, en una obra llamada *Revoluciones de Inglaterra*, habla indistintamente de Northampton y Southampton, sin tener en cuenta la latitud de aquellas ciudades (Voltaire, 1764/2000a, pp. 29-30). Es claro que, en estos casos, Voltaire no adjudica el problema a las palabras, sino a la falta de brillantez de quienes la usan.
- **Falacia de las formas del discurso:** el abuso de las palabras también se da cuando se toma por literal lo metafórico, lo que constituye una conocida falacia. Un pasaje del profeta Isaías se ha entendido como una metáfora que hace alusión al diablo. La metáfora habla del planeta Venus, que en latín se tradujo como *Lucifer*, esto es, “portador de luz”. Por esto, se ha usado *Lucifer* para nombrar al diablo, lo cual no es más que el resultado de una traducción. Si la Biblia se hubiese vertido en otra lengua, no podríamos considerar esa palabra como un nombre propio (Voltaire, 1764/2000a, p. 30).
- **Maigrot en China:** el presente ejemplo es considerado por Voltaire como el más singular de los abusos de las palabras. Los misioneros cristianos en China disputaron mucho sobre el significado de la expresión “Qin-Tien”<sup>62</sup>. La corte de Roma envió un misionero francés llamado Maigrot para que resolviera la disputa, no sin antes nombrarlo obispo de una provincia imaginaria de China. Maigrot no solo no sabía una palabra de

---

62 La palabra “*tien*” significa “cielo”, que no solo simboliza el firmamento, sino que para los chinos es el padre de los dioses, y especialmente, el padre del emperador, quien lleva como título “el hijo del Cielo”. Mientras la palabra “*qin*” (equivalente a “*ching*”) equivale a “cambio”, “transformación” o “combinación”. Un significado aproximado en español podría ser “cambios o variaciones en el cielo”, pero quizá su sentido más preciso sea el equivalente a nuestro “destino” o “devenir”. Incluso, podríamos incluir “providencia”.

chino, sino que no quiso creer al propio emperador cuando le explicó el sentido de la palabra, y consiguió que Roma excomulgara al emperador de China. Maigrot, y en general, la clerecía romana, abusa de las palabras al pensar que un ignorante de una lengua puede dar el sentido de una expresión en ella (Voltaire, 1764/2000a, p. 30).

Voltaire finaliza diciendo que el artículo no terminaría jamás si consignara en él todos los ejemplos de abusos de las palabras que se le vienen a la imaginación. Al tiempo, el tono en el que habla Voltaire en este artículo denuncia que en muchos casos el abuso de las palabras está emparentado con un abuso de poder y autoridad. Aclarar los conceptos impide arbitrariedad, y al tiempo, hace que el concepto en cuestión se pueda criticar con mayor fundamento, en caso de que se considere un concepto inadecuado o deficiente. Por tanto, la ambigüedad en el uso de los términos se presta para abusos de otra índole y retrasa el progreso de los saberes.

## 2. Artículo “Alfabeto”

Comienza Voltaire este artículo irónicamente, diciendo que, si viviera Du Marsais, habría que preguntarle cómo se llama el alfabeto. El punto de Voltaire es que el alfabeto no tiene nombre en ninguna lengua europea, en tanto la palabra “alfabeto” solo significa “A”, “B”, y tales letras por sí solas carecen de significado; solamente indican un par de sonidos que no tienen relación entre sí, y cuyo orden es arbitrario. Es como si la aritmética se llamara “uno-dos”. No le deja de llamar la atención al filósofo que los elementos por medio de los cuales manifestamos nuestros pensamientos y los nombres de todas las cosas carezcan a su vez de nombre ellos mismos (Voltaire, 1764/2000a, p. 79).

Esto se vuelve más extraño cuando somos conscientes de que el alfabeto es la primera parte de la gramática. Voltaire especula que quizá los árabes —de cuyo idioma confiesa no saber una palabra—, de los que se dice que tienen ochenta voces para expresar la palabra “caballo”, seguramente posean una palabra para nombrar el alfabeto. Los chinos parece que no solo la tienen, sino que usan dos para expresar el catálogo de los caracteres de su lengua que son *ho-tou* y *haipien*. (Voltaire, 1764/2000a, p. 79).



- a. **Los griegos y el alfabeto fenicio.** Según Voltaire, el alfabeto de las lenguas europeas está basado en el alfabeto que los griegos tomaron de los fenicios. Es una suerte que los griegos hayan optado por este alfabeto y no por el que presuntamente Cecrops<sup>63</sup> trató de imponer en la Hélade basado en el alfabeto egipcio. Esto por una razón muy simple; los fenicios eran comerciantes, lo que implica que trataban de entenderse con facilidad con otros pueblos, mientras los egipcios eran un pueblo sacerdotal, por lo que querían que su escritura fuera endogámica, difícil de entender y accesible solo a un grupo de iniciados (Voltaire, 1764/2000a, p. 80).

De aquí, el autor aprovecha para alabar a los pueblos comerciantes por sus aportes a la civilización. Establecieron la sociabilidad entre las naciones satisfaciendo sus necesidades, para lo cual es muy importante entenderse. Los egipcios entraron en esta dinámica un poco tarde por el temor supersticioso que el mar generaba en ellos. Una vez los griegos adoptaron el alfabeto de los fenicios, lo expandieron por diversas regiones, como la península itálica y la región de Azerbaiyán —que los griegos llamaban “Cólquide”— (Voltaire, 1764/2000a, pp. 80-81).

Si bien este alfabeto fenicio floreció en Occidente gracias a la expansión de la cultura griega, no parece verosímil que haya influenciado a ninguna cultura de Oriente Extremo. Tampoco el alfabeto egipcio o el hebreo lo hicieron. Los chinos, por ejemplo, no usan los 24 signos de este alfabeto, sino un conjunto de ochenta mil signos distintos. Eso sin contar con que ellos escriben de arriba para abajo, mientras los fenicios y caldeos escriben de derecha a izquierda, y por su parte, los griegos y otras lenguas europeas escriben de izquierda a derecha (Voltaire, 1764/2000a, p. 82). Y no solo los chinos, si examinamos los alfabetos de los tártaros, indios, siameses y japoneses tampoco tienen nada que ver con el alfabeto

---

63 Se hace referencia al rey mítico de Atenas Cécrope I, fundador de la ciudad. Se le representaba como un hombre con cuerpo de serpiente. Por su obra, la diosa Atenea, y no Poseidón, se convirtió en patrona de la ciudad. Al menos es lo que nos cuenta Apolodoro en su *Biblioteca mitológica* (Apolod. III. 14, 1).

griego<sup>64</sup> o con el fenicio. Lo mismo sucede con lenguas de tribus africanas como los hotentotes y los cafres.

- b. Alfabeto ≠ lengua.** Voltaire comienza a sacar las consecuencias de lo anterior. Primero, considera que se puede aceptar sin problema que los griegos tomaron el alfabeto de sus vecinos semitas, los fenicios. Pero hace una aclaración: tomar el alfabeto no es equivalente a tomar el idioma. La lengua griega es muy diferente a la lengua fenicia, y parece que lo que hicieron los griegos fue interpretar sus propios vocablos autóctonos de acuerdo con las reglas de un alfabeto fonético de menos de 25 letras (Voltaire, 1764/2000a, p. 82).

En el *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*, Voltaire muestra algunos ejemplos de las diferencias entre estas lenguas para sustentar que tomar el alfabeto no es equivalente a tomar la lengua. Los griegos fueron conscientes de la importancia de esa invención, que mostraba a la lengua fenicia mucho más práctica que la de los egipcios, pero tomaron solo el alfabeto, no la lengua, y usaron esta invención para adaptarla a su propio idioma. A continuación, algunos ejemplos (Voltaire, 1756/1959, p. 92):

Algunas palabras	Fenicio	Griego
Nombres de regiones	<i>Knath, Reheboth</i>	<i>Hellas, Atenas, Argos, Lacedemonia, Olimpia</i>
Nombres para la sabiduría	<i>Schoshemath</i>	<i>Sofía</i>
Título monárquico	<i>Melk, Shak</i>	<i>Basileos</i>
Nombres de personajes famosos	<i>Mardokempad, Simordak, Sohasduck, Niricassolahsar</i>	<i>Agamenón, Diomedes, Idomeneo</i>

64 Para 1786, sir William Jones (1746-1794), un lingüista británico residente en la India descubrió que el sánscrito, la lengua sagrada de los brahmanes, está emparentada con el latín y el griego, y encuentra que los lazos son tan cercanos y fuertes, que propone que tales similitudes no pueden ser casuales, sino más bien signos irrefutables de que las tres lenguas vienen de una fuente común, las tres son lenguas que se derivan de una lengua primitiva anterior (Watkins, 2000, p. VII). Esa lengua hoy se conoce como el “indo-europeo”.

Algunas palabras de otras lenguas	Otros idiomas	Griego
Reyes persas	Persa: <i>Koresh</i>	<i>Ciro</i>
Dioses egipcios	Egipcio: <i>Isheth y Oshireth</i>	<i>Isis y Osiris</i>
Río de la India	Sánscrito: <i>Sombadipo y Sannubi</i>	<i>Indo y Ganges</i>

Tabla 53. Voltaire y la belleza del griego

Con estos ejemplos, Voltaire trata de mostrar que la lengua griega no solo es diferente de las otras, sino que más adelante sostendrá que también es más bella, y en este no tiene punto de comparación con las lenguas semitas u otras de las regiones circundantes de la antigüedad.

- a. **La lengua originaria es una quimera.** Para Voltaire, la mencionada lengua primigenia de la humanidad no es más que un mito o una quimera. Las mencionadas diferencias entre los alfabetos de occidente y oriente son muestra de ello. Por otra parte, Voltaire considera absurdo una segunda parte del mito que sostiene que tal lengua primigenia también la hablaban los animales naturalmente, y que luego de un tiempo, en ellos esa lengua se convirtió en el balar en el caso de las ovejas, en el silbido de la serpiente, y en los maullidos del gato. Para Voltaire, sencillamente cada especie tiene su lengua con la que cada animal se entiende con sus congéneres.

Por su parte, la distancia que hay entre las lenguas humanas, como la lengua de los esquimales y la de los indígenas del Perú, debería ser suficiente argumento para que abandonáramos de una vez por todas la idea de que la humanidad (incluyendo a los animales) compartieron la misma lengua alguna vez. Si no existe una lengua primitiva, tampoco existió algo así como “el alfabeto primitivo” (Voltaire, 1764/2000a, pp. 82-83). No obstante, muchos académicos se han introducido en una interminable (y absurda) disputa sosteniendo que han encontrado la lengua originaria. Han postulado desde el dialecto de los samaritanos hasta el bajo Bretón. Voltaire cree que, en la incertidumbre sobre

este particular, es mejor no admitir la existencia de una lengua madre que haya sido la matriz de todas las demás lenguas.

- b. Evolución de las lenguas.** Si bien no existió lengua madre, eso no significa que las lenguas existentes hayan sido iguales desde siempre. Hubo un proceso de evolución desde los chillidos más primitivos, hasta la composición literaria. El cómo hablan los niños nos puede dar una clave, en tanto su lengua comienza con cierto tipo de interjecciones (Voltaire, 1764/2000a, p. 83).

- *Ha, he*: cuando un objeto les choca.
- *Hi, hi*: cuando lloran.
- *Hu, hu, hou, hou*: cuando se burlan.
- *Ay, ay*: cuando les pegan.

Voltaire considera que tales exclamaciones son tan naturales en los niños como lo es el croar en las ranas. La madre a su vez responde con palabras como “ven”, “toma”, “dame”, “calla”, “acércate”, “vete”, etc., las cuales para el niño no significan nada, pero que las comprende gracias a que van acompañadas de un gesto. Desde estas expresiones interjectivas hasta el refinado uso de la sintaxis, hay un largo camino de evolución lingüística. Lo notamos en el ejemplo que nos presenta Voltaire. Si una madre dice a su hijo “ven”, el niño pequeño responderá “¡ay, ay!”. Luego de que su lengua evolucione, podrá responder diciendo:

Hubiera venido, madre mía, con gran placer, obedeciendo vuestro mandato con el respeto de siempre, si al dirigirme hacia vos no me hubiera caído en tierra, y si no me hubiera clavado en la pierna una pincha de las plantas del jardín (Voltaire, 1764/2000a, p. 83).

- c. Lenguas y misterios.** Debido a las propiedades que tienen los caracteres alfabéticos de representar los nombres de las cosas, los números, las fechas de los acontecimientos, las ideas, entre otros, se convirtieron pronto en misterios para aquellos mismos que inventaron tales signos. Civilizaciones de Mesopotamia, Siria y Egipto atribuyeron algún carácter divino a las combinaciones de letras de sus alfabetos, e incluso al modo de pronunciarlas.

Atribuyeron a los nombres una significación especial, con fuerza y virtud secreta, hasta llegar a creer que las palabras que simbolizaban el poder eran ellas mismas poderosas, y lo mismo con las palabras que simbolizaban a los ángeles o a Dios. Por ello, las artes mágicas son prácticamente inconcebibles al margen de alguna reflexión sobre el alfabeto y la escritura (Voltaire, 1764/2000a, pp. 83-84).

Voltaire considera que esta condición es la que abrió la puerta a todos los errores relacionados con el alfabeto y la escritura. San Clemente de Alejandría cuenta la historia de que Moisés hizo morir al faraón pronunciando al oído el nombre de Dios, y volviéndolo a pronunciar, el faraón resucitó, mostrando los poderes terribles de ese nombre<sup>65</sup>. Su contemporáneo, el padre de la iglesia Orígenes de Alejandría, dijo literalmente:

Si al invocar a Dios le llamamos “Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob”, se conseguirá con la invocación de estos nombres unos resultados de naturaleza y fuerza tan grandes, que los demonios se someten a los que los pronuncian. Pero si le invocamos con otro calificativo, como el de “Dios del mar ruidoso”, como “Dios suplantador”, esos calificativos carecerán de virtud. El nombre de *Israel* traducido al griego no tendrá ningún poder, pero pronunciado en hebreo, con las demás palabras requeridas, se verificará el conjuro (Voltaire, 1764/2000a, p. 84).

Ni siquiera Virgilio se vio libre de caer en la tentación del presunto poder mágico de las palabras. En la octava égloga, verso 69, supone posible un conjuro mágico para que la luna descienda a la tierra. Voltaire parece lamentar que un hombre de la talla de Virgilio creyera en semejantes fantasías, lo que puede ser una muestra del alcance de estas creencias.

Concluye Voltaire el artículo diciendo que, si bien al alfabeto ha sido fundamental para el avance de nuestra civilización, también nos ha perdido en estos errores infantiles o paparruchas sobre

---

65 Voltaire parece estar denunciando una especie de falacia, en las que se atribuyen al nombre las propiedades de su referente.

el presunto “poder mágico” de las palabras. Hasta grandes hombres han caído en él (Voltaire, 1764/2000a, p. 84).

### 3. Artículo “Lenguas”

Fuertemente conectado con el artículo “alfabeto”, Voltaire deja claro que la idea de una lengua primitiva de la que se derivaron todas las demás es una quimera. Al tiempo, considera que la adquisición del lenguaje por parte de los niños está relacionada con su capacidad para la imitación, lo que implica que, si no les dijéramos nada en toda su vida, ellos no harían más que gritar (Voltaire, 1764/2000b, p. 302)<sup>66</sup>.

Como dato aislado, Voltaire resalta que un agustino recoleto llamado Segar Teodad, que duró treinta años predicando entre varias tribus indígenas de Canadá, como los algoquinos, los hurones y los iroqueses, publicó en 1632 un pequeño diccionario de Hurón, en el que se consigna que la palabra para “padre” es *aystan*, una expresión que no tiene relación alguna con la palabra “*pater*” en latín o en otras lenguas europeas (Voltaire, 1764/2000b, p. 302). Esto parece mostrar que efectivamente no hay evidencia de la existencia de la tal lengua primitiva de la que presuntamente se derivan las demás. Complementa Voltaire diciendo que el diccionario de hurón compuesto por Teodad ya será de poca utilidad para Francia luego de los franceses han perdido el Canadá<sup>67</sup>.

- a. **Genio de las lenguas.** Voltaire considera que cada lengua tiene una especie de aptitud o virtud especial para un cierto fin expresivo concreto que las otras. Es claro que los hablantes de diferentes lenguas viven en diversas regiones geográficas, han tenido historias nacionales diferentes, se han dedicado a oficios diferentes y demás. Supongamos un pueblo que se ha dedicado

---

66 En el siglo XVIII, todavía subsistía la creencia de que, si no se enseñaba una lengua a los niños, hablarían espontáneamente la lengua primitiva primigenia o *Ursprache*, creencia que fue importante en la Edad Media, pero que se remonta al historiador griego Heródoto (Eco, 1994, p. 11). La hipótesis todavía aparece, con matices diversos, en obras como el *Tratado de la formación mecánica de las lenguas* (1765) de Charles de Brosses (Eco, 1994, p. 85).

67 Para 1763, los franceses pierden el Canadá en las guerras contra los ingleses. Esta guerra se llamó “la guerra de los siete años” (1757-1763), y se le considera la primera guerra de carácter mundial, en tanto se peleó en tres continentes diferentes: Europa, Asia y América del Norte.

desde tiempos inmemoriales a la metalurgia. Seguramente, su vocabulario sobre este tema será mucho más rico, variado y quizá hasta más exacto que el de otros pueblos que se han dedicado a otras actividades<sup>68</sup>.

A continuación, Voltaire toma un grupo de lenguas y trata de entresacar las virtudes de las mismas, de acuerdo a su conocimiento sobre ellas. La clasificación claramente puede ser fuente de controversia, pero nos puede dar un panorama de cómo se concebían las virtudes de las lenguas en el siglo XVIII. Va como se muestra en la tabla (Voltaire, 1764/2000b, pp. 303-307):

- b. Escritores vs. gramáticos.** Voltaire deja en claro que el hecho de que cada lengua tenga su propio genio o virtud, implica que ninguna lengua es perfecta. Hay que tener en cuenta que las lenguas se dieron en las sociedades de forma espontánea, y no sujetas a un plan regular determinado por las leyes de la lógica, en medio de una asamblea de gramáticos o algo por el estilo (Voltaire, 1764/2000b, p. 303).

Pero de aquí no debería inferirse que debemos sujetarlas a un plan tal. Para Voltaire, los jueces de las lenguas no son los gramáticos quienes están permeados por la lógica y a través de ella piensan la lengua. En lugar de ello, el constructor y modelo de uso correcto de una lengua solo puede ser el gran escritor, quien se sirve la misma para darle brillo, altura, e importancia. Son sus obras las que fijan la lengua, no la asamblea de los gramáticos ni sus compendios de reglas (Voltaire, 1764/2000b, p. 307). Esto se nota cuando somos conscientes de que aprendemos otras lenguas para leer a los grandes autores de la misma. Son ellos los modelos de cómo se usa correctamente una lengua para expresarse en ella de la mejor manera. Homero fijó más la lengua griega que cualquier gramático de la misma, y al tiempo, es un modelo de escritura en ella.

---

68 Se cuenta que los inuit de Alaska tienen once palabras diferentes para referirse a once tonalidades de color blanco. Esto es normal si tenemos en cuenta que son un pueblo que vive en un mundo de hielo y nieve. Seguramente, algo parecido puede suceder en algunas lenguas amazónicas en las que podrían distinguirse distintas variedades de color verde; eso sin contar con tipos de plantas o animales que para el espectador no instruido pasarían por ser indiferentes.

Lengua	Virtudes o genio de la misma
<i>Latín</i>	Debido a que puede expresar pensamientos de forma breve, Voltaire lo considera apto para los epitafios de las lápidas, aunque por la misma razón, también para la poesía.
<i>Griego</i>	Es la lengua más hermosa. Voltaire considera que su aptitud es para la poesía y para la música.
<i>Hebreo</i>	Es una lengua tan pobre como el pueblo que la habló. Su vocabulario se enriqueció gracias a las invasiones babilónicas, griegas y romanas. De lo contrario, sería solo la lengua de un grupo de pastores de cabras.
<i>Fenicio</i>	Lengua comercial práctica de gente industriosa. Si bien no era lengua musical ni hermosa como el griego, fue lo suficientemente sencilla para ser útil al comercio.
<i>Chino y árabe</i>	Luego de confesar su total desconocimiento de las mismas, Voltaire se atreve a lanzar la hipótesis de que estas lenguas seguramente son las más antiguas de las que se tenga noticia, porque son las primeras que forjaron sociedades humanas.
<i>Italiano</i>	Es una lengua que brilla por su dulzura, por ello, es todavía más apta que el griego para la música, como podría denunciarlo el éxito que ha tenido la ópera italiana en Europa <sup>69</sup> .
<i>Francés</i>	Lengua conversacional. Voltaire la considera apta para la prosa literaria. Molière, Racine, Corneille, Fontenelle o La Bruyère eran autores muy leídos en aquel tiempo, lo que pudo llevar a Voltaire a esta apreciación. Además, cabe recordar que para el siglo XVIII, la lengua francesa se consideraba la lengua de la cultura, y las cortes aristocráticas de Europa la usaban como lengua de la diplomacia, desde la corte de los reyes de España en Madrid, hasta los zares de Rusia en San Petersburgo.
<i>Inglés</i>	Voltaire la llama “lengua enérgica” sin hacer más aclaraciones. Llama la atención que a Voltaire jamás le gustó el teatro de Shakespeare.
<i>Alemán</i>	La considera una lengua dura y bárbara, concepción propia de la época, en la que se presentaba al pueblo alemán como atrasado y poco civilizado <sup>70</sup> .
<i>Español</i>	Voltaire la concibe como una lengua majestuosa de expresiones pomposas y rimbombantes, cosa que puede deberse más a la idiosincrasia de sus hablantes y no a la lengua en sí misma.

Tabla 54. El genio de las lenguas

69 Voltaire podría estar haciendo referencia tácita a la famosa disputa de la música en la Francia del siglo XVIII, en la cual se consideraba el problema de la rivalidad entre la música francesa y la italiana. Voltaire, y los enciclopedistas estuvieron de acuerdo en que la ópera italiana era superior a los intentos franceses de hacer música en ese género.

70 La novela *Cándido o el optimismo* de Voltaire, cuyo protagonista es un joven crédulo e ingenuo, es de nacionalidad alemana. Al tiempo, de acuerdo a la novela, su historia comienza en la región germana de Westfalia (Voltaire, 1759/1996, p. 9), lugar que en otras obras Voltaire calificaba de “patria de la estupidez” (Voltaire, 1959/1756, p. 764). Seguramente Voltaire se hubiera sorprendido del nacimiento del romanticismo alemán a inicios del siglo XIX, si hubiera vivido para presenciarlo.



## **Kant: La expresión proposicional de la ciencia**

### **Emmanuel Kant (1724-1804)**

Filósofo alemán nacido en la ciudad de Königsberg, región llamada Prusia Oriental en el siglo XVIII, que por diversas causas históricas terminó siendo parte de Rusia, y hoy día se llama Kaliningrado. Kant fue criado en el pietismo protestante, lo que influirá en su pensamiento moral. Estudió en su ciudad natal bajo las enseñanzas del filósofo Martin Knutzen (Copleston, 1960/2004a, p. 149). Llegó a ser docente de la Universidad de su ciudad natal en 1770, rechazando cátedras en otras ciudades alemanas. En este periodo inicia la composición de las grandes obras que le convertirán en un pensador famoso, especialmente la *Crítica de la razón pura* de 1781 (Copleston, 1960/2004a, p. 150). Era conocido por sus paseos regulares y una tendencia a ser metódico hasta el cansancio. Nunca contrajo matrimonio, y murió en 1804 (Copleston, 1960/2004a, p. 151). En los últimos años de su vida, padeció de demencia senil, cuestión paradójica, en tanto su doctrina filosófica dominó toda una época.

### ***Crítica de la razón pura* (1781/1787)**

Es la obra fundamental de Kant, en la que se considera que se sintetiza todo su pensamiento y las discusiones más importantes de la filosofía moderna, desde su fundación por René Descartes. Propiamente hablando, es una obra de epistemología, pero Kant considera que el lenguaje es vehículo y expresión del conocimiento, por ello, en la introducción a la obra, presenta los tipos de proposiciones en los que diversos tipos de conocimiento se pueden verter.

#### **1. El juicio como expresión fundamental**

Ante todo, hay que aclarar que lo que nosotros entendemos por proposición, Kant lo concibe como juicio. En pocas palabras, un juicio es

la relación entre un sujeto y un predicado por medio de un verbo (KrV, B10)<sup>71</sup>. Tal juicio, al ser la expresión lingüística del conocimiento, también posee una característica fundamental: es verdadero o falso. La tabla 55 nos muestra algunos ejemplos de las expresiones que son juicios y las que no lo son.

Expresiones	Tipos de expresiones
<i>Sócrates es un dios</i>	Es un juicio. Enlaza el sujeto “Sócrates” con el predicado “dios” por medio del verbo “ser”. Al tiempo, es una expresión que claramente es falsa.
<i>Hola, ¿cómo estás?</i>	No es un juicio. No presenta sujeto o predicado, aunque sí un verbo. Al tiempo, no es verdadera ni falsa; es solo una fórmula lingüística de saludo.
2+2=4	Es un juicio. Claramente es una expresión verdadera. El “=” se puede cambiar por el verbo “ser” en presente. Sin embargo, se discutió mucho sobre si en este tipo de expresiones matemáticas se podría hablar de sujeto y predicado, lo cual no parece tal. Lo que implica que la característica fundamental del juicio es el valor de verdad.

Tabla 55. Los juicios y sus características

## 2. Tipos de juicios

No todos los juicios expresan el mismo tipo de conocimiento, de modo que hay que distinguirlos. Kant distingue al menos cuatro tipos de juicios: *a priori*, *a posteriori*, analíticos y sintéticos. Hablaremos de cada uno.

### *Juicios a priori*

Los juicios de esta categoría se llaman “*a priori*”, que en latín significa “antes de”, porque se consideran anteriores a la experiencia. Es decir, son juicios de carácter conceptual, no un producto de la experiencia sensible. Los juicios *a priori* tienen tres características fundamentales (KrV, B2-B4):

<sup>71</sup> Seguimos la traducción de Pedro Ribas para la editorial Taurus (2011).

- a. **Conceptuales.** Es decir, no son productos de la experiencia sensible, aunque puedan estar en relación con ella de alguna forma.
- b. **Necesarios.** Se dice que un juicio es necesario cuando en sentido lógico, no puede ser de otro modo. Su contrario es imposible.
- c. **Universales.** Debe ser válido para todo caso posible y no solo para algunos casos.

Por ejemplo, el juicio “ $2+2=4$ ” es *a priori* porque cumple las tres características anteriores. Es un juicio conceptual (no empírico), en tanto el número 2 no existe en el mundo sensible. Todo número es una abstracción mental, no una realidad que se pueda experimentar por los sentidos.

Es un juicio necesario, en tanto es imposible que “ $2 + 2$ ” produzca un resultado diferente de “4”. Por último, es un juicio universal, en tanto la relación de números se cumple para todo grupo de dos objetos que sumado a otro grupo de dos objetos producirá cuatro objetos, sin importar qué tipo de objetos son esos. Si existiera un caso excepcional, el juicio “ $2+2=4$ ” no sería universal.

Kant considera que los juicios de las matemáticas y algunos de la física son juicios *a priori*.

### *Juicios a posteriori*

Son todo lo contrario de los juicios *a priori*, en tanto tiene su fuente en la experiencia (KrV, B2). De ese modo, podemos definirlos con las características contrarias:

- a. **Empíricos.** Son juicios sacados o tomados de la experiencia sensible.
- b. **Contingentes.** Es decir, su contrario es posible, lo que implica que pueden ser de otro modo.
- c. **Particular.** Es válido solo para algunos casos, no para todos.

Un ejemplo a ese respecto podría ser el juicio “la Tierra es circunnavegable”, es decir, al planeta Tierra se le puede dar la vuelta completa por barco, si partimos de un punto del mar hacia el este, podemos retornar al mismo punto, llegando por el oeste. Esto no se supo hasta que los navegantes Magallanes y Elcano lo hicieron en el siglo XVI. Por ello, ese juicio es empírico.

Es un juicio contingente porque no hay ninguna necesidad lógica de que la Tierra sea circunnavegable. Podemos pensar sin contradicción una Tierra que no sea circunnavegable, en cambio no podemos pensar que “2+2” sea algo diferente de “4”. Al tiempo, es un juicio particular porque solo involucra a la Tierra, el juicio no dice “todo planeta es circunnavegable”.

### *Juicios analíticos*

Decimos que el juicio es “analítico” cuando el predicado está incluido en el sujeto, pertenece al sujeto, o su lazo se piensa por medio de la identidad (KrV, A7 / B10-11). Es lo que en gramática se denomina un pleonasma. Su característica epistemológica es que el predicado solo hace explícita una de las partes del concepto del sujeto. Algunos ejemplos:

- Todo triángulo tiene tres ángulos.
- La novia es una mujer.
- El estudiante es alguien que estudia.
- Todo padre es un padre.
- El ganadero trabaja con ganado.
- El árbitro es el árbitro.

Se llaman juicios analíticos porque el predicado está supuesto en el sujeto. Para llegar al predicado basta con hacer un análisis o descomposición del concepto del sujeto. Debido a esto, Kant considera que este tipo de juicios no requiere de la experiencia para verificarse. Por tanto, los juicios analíticos son cercanos a los juicios *a priori*.

### *Juicios sintéticos*

Son los juicios contrarios a los analíticos. En ellos, el predicado no está incluido en el sujeto, ni surge como producto del análisis del mismo.

Su característica epistemológica es que sí añaden nuevo conocimiento sobre el sujeto (KrV, A7/ B11). Algunos ejemplos:

- Las ballenas son mamíferos.
- El hombre puede llegar a la Luna.
- Los mariscos son afrodisiacos.
- La tuberculosis es curable.
- El agua contiene oxígeno.

Se llaman “sintéticos” porque el predicado se añade al concepto del sujeto como algo nuevo o desconocido, que no tenía antes. Debido a que tales juicios requieren de la experiencia, Kant considera que todo juicio sintético es *a posteriori*.

### 3. Clasificación de los juicios

Kant considera que, al final, no son cuatro tipos de juicios, sino cuatro tipos de combinaciones posibles entre ellos. Las mismas pueden verse en el siguiente cuadro.

	Analítico	Sintético
<i>A priori</i>	Juicios analíticos <i>a priori</i>	?
<i>A posteriori</i>	?	Juicios sintéticos <i>a posteriori</i>

Tabla 56. Clasificación kantiana de los juicios

De acuerdo a Kant, todo juicio *a priori* es analítico, y todo juicio *a posteriori* es sintético. El primer tipo de juicio fue el que más exploraron los racionalistas, mientras el segundo fue el de los empiristas. Pero según el recuadro, los juicios no se agotan en esas dos combinaciones. Faltan los juicios analíticos *a posteriori* y los juicios sintéticos *a priori*.

- Juicio analítico *a posteriori*.** No parece un tipo de juicio imposible, pero de todos modos son juicios inútiles. Parece que su importancia es mínima, al punto de que Kant ni siquiera los menciona. Si son juicios analíticos, el predicado está dentro del sujeto, y si son *a posteriori* es porque son empíricos, lo que implica que sería el tipo de juicios en los que basta solo verificar por la experiencia algo que ya se sabe.

- b. Juicio sintético *a priori*.** Tales juicios deberían ser universales, necesarios, independientes de la experiencia, pero en los que el predicado sí añade conocimiento sobre el sujeto. Kant considera no solo que tales juicios existen, sino que son ellos el motor de la ciencia. Al final, los juicios de la aritmética, la geometría y la física son de este tipo (KrV, A9 / B12-18).

Por ejemplo, la expresión “ $7+5=12$ ” es un juicio sintético *a priori*, porque cumple con todos los requerimientos para ser *a priori*, pero además es sintético por el hecho de que para llegar al “12”, se tuvo que hacer una operación de cálculo, no un análisis del “7”, el “5” o el signo “+” (KrV, B15-16).

#### 4. Consideraciones finales

Kant tiene en esta obra clásica una finalidad muy clara con su filosofía: indagar la posibilidad de que el área fundamental de la filosofía, es decir, la metafísica, pueda o no ser ciencia (KrV, B22).

Si toda ciencia se expresa por medio de juicios sintéticos *a priori*, la tarea de Kant en el resto de la *Crítica de la razón pura* será explorar la posibilidad de que la metafísica pueda ser expresada en ese tipo de juicios. Contrario a sus expectativas, Kant acaba por descubrir que ello no es posible. Si bien esta conclusión es fatal para la filosofía, de todos modos, le marca nuevos rumbos al pensamiento filosófico cuando conocemos los límites del mismo.





# TERCERA PARTE

## III. La tradición romántica









## La tradición romántica

De forma alterna, y hasta cierto punto paralela a la tradición ilustrada, nace una tradición que podemos llamar romántica, en tanto tiene su cuna en la obra de varios pensadores influenciados por esta corriente de pensamiento, a finales del siglo XVIII en Alemania. Tales pensadores son conscientes de que el lenguaje no es una mera herramienta del conocimiento, sino que lo usamos para expresar emociones, para vivir en comunidad, formar naciones, proclamar leyes y escribir de forma poética.

Antes que ser una herramienta de la razón, el lenguaje es para los románticos una habilidad inconsciente que es causa y no efecto de la racionalidad, capacidad que tiene su nicho en los más íntimos y profundos instintos humanos, de ahí el misterio que le envuelve, y los errores habituales en los que hemos caído al pensarlo y concebirlo.

Mientras la tradición ilustrada se preocupa mucho más por cómo el lenguaje puede ser un vehículo eficiente para acceder al conocimiento del mundo, los románticos se encuentran más interesados en las potencias persuasivas del mismo, y cómo este nos define, al ser concebido como el más propio y esencial de nuestros instintos.

Pero se siguen muchas más cosas al pensar el lenguaje desde el instinto: quiere decir que está más al margen de la razón de lo que pensamos, y que la facultad racional no es su causa productora o eficiente, más bien desarrollamos la racionalidad cuando nos dimos cuenta de que hablábamos. Por otro lado, mientras la tradición ilustrada buscaba

limpiar el lenguaje de sus presuntas imperfecciones, los románticos consideraban que las lenguas antiguas son mejores que las modernas, porque son más cercanas al instinto puro, mientras las segundas han sido modificadas por los gramáticos para responder a las exigencias de la lógica y el razonamiento. Por esta razón, los románticos encuentran las lenguas antiguas como más poéticas y musicales que las modernas, y, por ende, más aptas para la composición literaria y poética.

Por último, hay que enfatizar en el tema de que todo instinto es, por definición, inconsciente, lo que significa que el lenguaje no es una creación que los hombres acuñaron para comunicarse mutuamente; simplemente hablamos, y solo después fuimos conscientes de que lo hacíamos. Eso implica que tampoco tenemos control sobre el lenguaje, y no es impensable que esta haya sido la razón por la cual Sigmund Freud y otros autores posteriores consideraron que la conversación podía ser una de las ventanas al inconsciente, en tanto el propio lenguaje lo es.

## Rousseau: origen y naturaleza del lenguaje

### Jean Jacques Rousseau

(1712-1778)

Nacido en Ginebra, Suiza, hijo de un relojero. Huérfano de madre desde su niñez, fue criado por sus tíos cuando su padre tuvo que huir de la ciudad por persecuciones políticas. Fue aprendiz de grabador, pero el maltrato recibido por sus patronos lo hizo huir buscando suerte en otros lugares. Fue fundamental su encuentro con Madame du Warens, una baronesa suiza que fungió como su maestra. Con ella, Rousseau aprendió música, y se sostenía copiando partituras. Trató de convertirse en músico, y se recuerda su ópera llamada *Le devin du village* y Didierot le encargó los artículos de música de la *Encyclopédie* (Fraile, 1966/2011, pp. 930-931).

Sin embargo, se hizo famoso como filósofo con su *Ensayo sobre las ciencias y las artes* (1750) en respuesta a un concurso organizado por la academia de Dijon, del cual salió ganador. Trató amistad con los enciclopedistas, escribió el artículo sobre la economía política en ella, y los artículos relacionados con la música. Sus grandes obras como el *Emilio* y *el contrato social* fueron quemados públicamente en 1762, y el autor debió exiliarse. Viajó a Inglaterra con Hume en 1766, pero luego de un año su desconfianza hacia el filósofo escocés le hizo regresar a Francia. Rousseau murió despreciado en la casa de campo de su discípulo, el conde Louis René de Girardin (Fraile, 1966/2011, pp. 932).

### Ensayo sobre el origen de las lenguas

(1781)

El texto parece que iba a ser parte de su *Ensayo sobre la desigualdad de los hombres*, pero parece que lo sacó de la obra debido a su longitud. Allí, Rousseau consigna su filosofía del lenguaje. Sin embargo, no fue

publicado en vida del filósofo, sino póstumamente, tres años después de su muerte. Se expondrá el texto por capítulos como lo hace el autor, pero dejando de lado los capítulos XII-XIX, ya que allí el tema se desvía hacia la música.

## 1. Medios de comunicar nuestro pensamiento (cap. 1)

El lenguaje humano tiene una serie de características que se pueden emular así: (i) distingue al hombre de los animales; (ii) distingue a las naciones entre sí; y (iii) es la primera institución social, de la que dependen las demás, lo que podría implicar que ciertamente debe su nacimiento a causas naturales (Rousseau, 1781/1993, p. 9).

a. **Origen del lenguaje.** De acuerdo con Rousseau, lo primero que movió a comunicar nuestros pensamientos a otro ser humano fue el reconocimiento de nuestros semejantes como seres que piensan y sienten como nosotros. Así, comenzamos a desarrollar los medios para comunicarnos con ellos. Seguramente el lenguaje primitivo fue gestual, ya que solo con él podíamos llamar la atención a los sentidos del otro. Esto hace del lenguaje algo instintivo más que un producto de las facultades racionales. Rousseau piensa que el desarrollo de nuestras facultades comunicativas se dio aproximadamente de la siguiente manera:

- **Gestos:** el movimiento vario de nuestro cuerpo fue el primer lenguaje, pero cayó en desuso al no poder ser usado en la distancia.
- **Signos:** los hombres usaron dibujos y signos diversos que hablan a la vista con más fuerza que las palabras, pero su problema era también la comunicación con personas distantes. El cruel rey romano Tarquino, el Soberbio, respondió una pregunta cortando la cabeza de las flores adormideras, dando a entender su respuesta sin hablar (Rousseau, 1781/1993, p. 11), pero más interesante es el levita Efraín, quien, para vengar la muerte de su mujer, en lugar de enviar una carta de ayuda a las tribus de Israel, les envió pedazos del cuerpo de la difunta, haciendo vehemente el mensaje (Rousseau, 1781/1993, p. 12).

- **Voz:** para conmover el corazón e inflamar las pasiones, es mejor la palabra. No nos conmovemos con una persona visiblemente afligida hasta que le damos tiempo de contar las causas de su situación. En esto consiste el éxito de las escenas más destacadas de las tragedias (Rousseau, 1781/1993, p. 13).

Si solo tuviéramos necesidades físicas, bien habríamos podido no hablar jamás. Rousseau especula que las abejas, hormigas y castores deben tener una lengua natural del gesto o algo así; lo demuestra lo organizado de su comunidad. Esta presunta lengua sería natural. Solo al hombre pertenece la lengua por convención (Rousseau, 1781/1993, p. 16).

## **2. Las pasiones como móvil del lenguaje (cap. 2)**

Nos han presentado la lengua de los primeros hombres como lengua de geómetras cuando seguramente fue lengua de poetas. Mientras el gesto parece ser el tipo de lenguaje que expresa por antonomasia las necesidades, la palabra articulada es el que expresa las pasiones. El hombre no comenzó por razonar sino por sentir (Rousseau, 1781/1993, p. 17).

Las necesidades dividen a los hombres, lo que fue necesario para que poblaran la tierra. No es de las necesidades de donde viene el lenguaje como lo conocemos, sino de las pasiones que bien podrían llamarse “necesidades morales” que unen a los hombres. En otras palabras, no fue el hambre o la sed lo primero que el hombre quiso expresar por medio del lenguaje, sino el amor o el odio, la compasión, la alegría o la tristeza, etc. De ese modo, las primeras lenguas debieron ser apasionadas y melodiosas, en lugar de sencillas, exactas o metódicas (Rousseau, 1781/1993, p. 18).

## **3. El primer lenguaje fue figurado (cap. 3)**

Si las pasiones son el motor del lenguaje, es claro que este fue figurado en lugar de exacto<sup>72</sup>, primero fue la poesía, y luego fue el

---

<sup>72</sup> Esto sucede, por ejemplo, con los nombres de algunas personas que pertenecen a comunidades indígenas. Nombres como “Flecha Veloz”, “Canta con la Luna”, etc.

conocimiento. Rousseau sabe que se piensa que para que una expresión sea figurada, debe tener sentido propio. Así, utiliza un ejemplo para explicar la cuestión. Un hombre salvaje se encuentra con otros hombres y se atemoriza. Esa pasión le hace ver a esos hombres como más grandes y fuertes que él mismo y los llama “gigantes”. Luego de muchas experiencias con ellos, nota que no son tan grandes y fuertes como pensaba. Así, los llama “hombres”, y desecha la palabra inicial de “gigantes” (Rousseau, 1781/1993, pp. 19-20)<sup>73</sup>.

#### **4. Rasgos de la lengua primitiva (cap. 4)**

Rousseau cree que, siguiendo estas conjeturas, se puede establecer que la lengua primitiva debía tener al menos siete características fundamentales (Rousseau, 1781/1993, pp. 21-23):

- a. Buscaría presentar a los sentidos la pasión sentida.
- b. Las palabras serían poco articuladas y fáciles de pronunciar.
- c. Sería rica en sonidos y acentos, más que hablada sería casi musical.
- d. Las palabras estarían basadas en onomatopeyas.
- e. Habría pocas o ninguna palabra de carácter abstracto.
- f. Tendría muchos sinónimos para expresar lo mismo.
- g. La eufonía o belleza del sonido sería lo primero a tener en cuenta en la inclusión de nuevas voces.

#### **5. La escritura (cap. 5)**

Conforme avanza la sociedad, su lengua se hace menos poética y más exacta. Las necesidades se multiplican, las naciones crecen y prosperan, y la lengua va perdiendo su calor pasional y empieza a convertirse en la

---

<sup>73</sup> Algo similar sucedió en tiempos de la conquista de América. Los aztecas pensaron que los españoles eran centauros porque venían en caballo, y luego se dieron cuenta que eran hombres. Después pensaron que eran dioses, pero desecharon esa creencia cuando los vieron morir.

expresión racional de las ideas. Así, pierde su musicalidad y su carácter figurativo, y se torna una lengua más fría y sorda. El criterio para denunciar este cambio es la escritura. Una lengua que es puesta por escrito ya va camino a la racionalización, por tanto, entre más burda sea la escritura de una lengua, más antigua es esta (Rousseau, 1781/1993, p. 24).

Rousseau cree que los tipos de escritura se pueden clasificar por su nivel de racionalización, y eso nos da como resultado lo que expresa la tabla 57 (Rousseau, 1781/1993, pp. 24-26).

Tipo de escritura	Descripción
<b>Pictográfica</b>	Dibuja las cosas y no los sonidos. Es propia de sociedades antiguas, que Rousseau llama “salvajes” como Egipto o México.
<b>Caractérica</b>	Habla a los ojos, pero ya pinta lo sonidos. Es propia de sociedades que Rousseau llama “bárbaras”, que se caracterizan porque ya están organizadas bajo leyes, como China.
<b>Alfabética</b>	Descompone la voz hablada en partes elementales. Es propia de los pueblos civilizados, como los fenicios.

Tabla 57. Rousseau y los tipos de escritura

Rousseau comparte la tesis de Voltaire de que los griegos tomaron de los fenicios su alfabeto, pero no su lengua (Rousseau, 1781/1993, p. 29).

## 6. Homero, la escritura y la prosodia moderna (cap. 6-7)

Rousseau cree que la adquisición que hicieron los griegos del alfabeto es mucho más moderna de lo que se cree. Lo dice por el carácter poético de esa lengua. Cree que Homero no solo no escribió, sino que en su tiempo no se escribía. Homero cantaba, y su poesía solo fue escrita después. De ahí viene su fuerza y su belleza (Rousseau, 1781/1993, pp. 33-34).

Al tiempo, los acentos se marcan en la escritura cuando estos se han perdido, es decir, cuando la lengua perdió su musicalidad<sup>74</sup>. Rousseau

<sup>74</sup> Un ejemplo podría ser cómo el hispanohablante de Latinoamérica desconoce los usos de la s y z porque la distinción fonética se ha perdido en su español.



denuncia que en la lengua francesa todos los acentos se marcan en el mismo tono, lo que implica la pérdida de la diversidad sonora del mismo, es decir, de su musicalidad. Esto, según Rousseau, se cumple para todas las lenguas europeas. Las lenguas que poseen escritura pierden viveza y musicalidad en pro de la exactitud y la precisión. Para que una lengua llegue a eso, basta con establecer academias de la lengua en los países donde se la habla, y, por medio de las herramientas brindadas por la gramática y la lógica, los académicos se dediquen a “perfeccionarla”.

Los hebreos usaban una lengua que no escribía las vocales; nos quedó su escritura, pero los judíos de hoy no se entenderían con sus antepasados<sup>75</sup>. Cuanta más claridad ortográfica tiene una lengua, más lejos estamos de la pronunciación originaria de la misma. Lenguas como el inglés son un caso muy interesante en el abismo que hay entre la escritura y la pronunciación. Las lenguas en las que su composición es clara, pero no su pronunciación, se parecen más a la escritura del álgebra. Son lenguas para escribir, no para expresarse de viva voz en ellas. (Rousseau, 1781/1993, pp. 39-40).

## 7. Lenguas meridionales y lenguas del norte (cap. 8-11 y 20)

Rousseau cree que la diferencia de las lenguas europeas está determinada por el clima, eso implica una diferencia tajante entre las lenguas de los países nórdicos y las lenguas de los países con costa en el Mediterráneo<sup>76</sup>.

Rousseau cree que los primeros hombres habitaron climas cálidos, los cuales eran importantes porque se relacionan estrechamente con tierras fértiles, como fue el caso de los caldeos y los fenicios. Pero las regiones

---

75 Es típico el error que cometió San Jerónimo traduciendo la Biblia a la lengua latina, en la que tradujo la palabra “resplandeciente” (*qaran*) por “cuernos” (*queren*), en el episodio en el que Moisés baja del Sinaí con las tablas de la ley (Ex. 34:29), problema que se originó gracias a que la lengua hebrea no trae escritas sus vocales. Esto hizo que Moisés fuera representado en el arte con cuernos saliendo de su cabeza. (*Biblia de Jerusalén*, 1967, p. 100, nota a Ex. 34:29; Brown, R. et al. 2005, p. 93; Colunga y García Cordero, 1960, p. 598).

76 La postura de que el clima influye en los aspectos culturales de un pueblo era común en el siglo XVIII, y aparece definida de forma clara en el capítulo XIV de *El espíritu de las leyes*, de Montesquieu, quien tiende un puente entre el tema climático y el tipo de constituciones que hacen los pueblos (Montesquieu 1748/2007, pp. 255-259). Seguro de allí la toma Rousseau.

que más prosperaron fueron aquellas donde los hombres tuvieron que asociarse para sacar frutos de una tierra mucho menos favorable, por ejemplo, construir canales para llevar el agua como sucedió en Egipto, Mesopotamia y Persia. Cuando la tierra es muy fértil se puede vivir un poco más aislado del resto de la sociedad, cuando no, es menester asociarse. Al tiempo, el trato mutuo y las fiestas también fueron partes constitutivas de origen de las lenguas, pues son espacios en los que se puede expresar la alegría y el amor (Rousseau, 1781/1993, pp. 60-20).

Sin embargo, cuando el clima es cruel, no se puede ser tan pasional. Así, la lengua nace de las necesidades y no de las pasiones en las tierras septentrionales. Solo los fuertes y robustos sobreviven, mientras los otros perecen. Por eso, las voces de tales lenguas son ásperas y duras, porque al nórdico la vida se le va en la lucha por la subsistencia: no hay tiempo ni ocio para el placer y la dulzura; antes de pensar en vivir feliz, hay que pensar en vivir “sin más”.

Su primera palabra no fue “ámame” sino “ayúdame”. Cuando la supervivencia está en juego, es mejor la claridad que el discurso figurativo. Las pasiones del nórdico no son el amor, la voluptuosidad o la molicie sino la ira y la furia. Por eso su lenguaje es tan duro y ruidoso (Rousseau, 1781/1993, pp. 63-65).

Con esta distinción más o menos clara, Rousseau puede pasar a comparar ambos tipos de lenguas:

Tipo de lengua	Características
<b>Lenguas meridionales</b>	Vivas, sonoras, acentuadas, elocuentes y metafóricas. Son propias de sacerdotes, legisladores y caudillos como el árabe o el persa.
<b>Lenguas septentrionales</b>	Rudas, articuladas, chillonas, monótonas y claras. El francés, el inglés y el alemán son de este tipo. Son lenguas para escritores y matemáticos, pero para declamadores u oradores.

Tabla 58. Lenguas septentrionales y meridionales

Rousseau, para aclarar su postura, se pregunta si el éxito de Mahoma se debió más a las virtudes meridionales de su lengua, que a otras cosas.

Leerlo es fútil, pero seguramente escucharlo hablar de viva voz, habría sido suficiente para convertirse. (Rousseau, 1781/1993, p. 67)<sup>77</sup>.

Al tiempo, cree que hay una distinción adicional: las lenguas meridionales son prosódicas, sonoras y armoniosas, lo que las hace más favorables a la política, mientras que las lenguas rústicas y rudas lo son mucho menos. En Francia, los predicadores se agitan en los templos sin que la gente sepa siquiera el sentido de lo que han dicho, mientras que los antiguos griegos y romanos eran escuchados durante horas hablando en la plaza pública, y lo mismo pasaba cuando los generales le hablaban a sus tropas (Rousseau, 1781/1993, p. 100).

No toda lengua puede hacerse oír de un pueblo reunido. Las que no pueden hacer esto se pueden considerar lenguas serviles (Rousseau, 1781/1993, p. 101). No obstante, tiempo después, oradores como Mirabeau, Robespierre, y hasta Churchill o Hitler demostraron a Rousseau que era posible hacerse oír en la plaza pública hablando una lengua nórdica.

---

<sup>77</sup> En ocasiones sucede con los textos que su estilo está influenciado por el tipo de público al que van dirigidos. Pensemos en textos como el *Manifiesto del partido comunista* de Marx y Engels, un libro destacable por su buen estilo de escritura, seguramente porque estaba destinado no para ser leído en privado, sino para ser proclamado públicamente en medio de una asamblea de proletarios.

## **Herder: génesis y desarrollo del lenguaje**

### **Johann Gottfried von Herder (1744-1803)**

Filósofo y pastor luterano, nació en la ciudad de Mohrungen, en Prusia oriental, (actual Morag, en Polonia) e hizo sus estudios universitarios en 1762 en la Universidad de Königsberg, donde tuvo la oportunidad de recibir clases de Kant, mientras trabó amistad con el irracionalista Johann Hamann. Terminados sus estudios teológicos, se convirtió en docente de la escuela catedralicia de Riga (Letonia) en 1764, pero debido a la polémica que levantaron sus escritos, decidió hacer un viaje por Europa en 1769 (Ribas, 1982, pp. XVI-XVII). Fue un periplo en el que su estadía en Francia ocupa un lugar importante, y del que el propio autor dejó un diario, en el cual expresa sin rodeos su decepción de la cultura de la ilustración del siglo XVIII, llegando a decir que la cultura francesa de la época no es más que hipocresía y debilidad (Herder, 1769/1982a, p. 111). En Estrasburgo conoce a Goethe, y se inicia una amistad importante, gracias a la cual obtuvo el empleo de superintendente y párroco en Weimar (Alemania) (Ribas, 1982, pp. XXVI-XXXVII.) En 1771 ganó el concurso de la academia de ciencias de Berlín con su ensayo sobre el origen del lenguaje. El texto se publicó al año siguiente, y le hizo moderadamente famoso como autor (Volpi, 2005b, p. 976). Murió en Weimar.

### **Tratado sobre el origen del lenguaje (1772)**

Es una de las obras más importantes de Herder, ya que le dio fama en su propio tiempo, pues con ella ganó el premio de la academia de Berlín al mejor trabajo en filosofía del lenguaje. Es un texto que sigue la línea del romanticismo inaugurado por Rousseau, aunque trata ciertamente de ir más lejos que su antecesor. El trabajo se divide en dos grandes partes. En esta exposición solo se recogerá con detalle los planteamientos de la

primera (dividida a su vez en tres secciones), mientras se harán breves comentarios de la segunda.

### 1. Lenguaje y sensibilidad (parte 1, primera sección)

Herder considera que el origen del lenguaje está en la sensación, tanto las externas, como en las pasiones internas. Es como si la naturaleza hubiera ordenado al hombre no sentir para sí mismo, sino que este sentimiento debía ser expresado por medio de algún sonido. Sin sensaciones, no habría lenguaje (Herder, 1772/1982b, p. 134). Esto implica que no hay un origen divino del lenguaje, al contrario, cuando nos adentramos más en su estudio, más humano se nos aparece.

Esto nos lleva a que el estudio del lenguaje ha de comenzar con el estudio de los órganos sintientes y los nervios, y estudiando esto, comprenderemos mejor las sensaciones de dolor y de alegría. Herder usa un ejemplo del viajero Lerys, quien lloró al ver los gritos de amor y afabilidad de unos indios de la selva de Brasil que hablaban una lengua desconocida (Herder, 1772/1982b, p. 141).

Lo mismo vale para la poesía de los antiguos griegos; solo si la leemos en su lengua original, seremos conscientes de cómo su voz y su poesía estaban ligadas, y cómo ambas vivificaban su poesía, incluso recomienda viajar a esas tierras para una mayor comprensión de ese legado literario. Las voces naturales y no la razón, son la fuente de la poesía verdadera, y de la elocuencia.

#### *Crítica a los predecesores*

Para que su postura se sostenga mejor, Herder cree que debe hacer una crítica a los pensadores que le precedieron, y que tuvieron una postura sobre el lenguaje: Étienne Condillac, Jean-Jacques Rousseau y la tradición de Diodoro de Sicilia y Vitruvio.

- a. **Condillac.** Considera que, si se abandona a dos niños que todavía no hablan en un desierto, solo cabe la posibilidad de que mueran, y si sobreviven, lo harán como animales, pero nunca surgirá entre ellos el lenguaje.
- b. **Rousseau.** Aunque este autor supuso que había un procedimiento de refinamiento lingüístico desde las voces naturales hasta la lengua hecha, no se esforzó demasiado en aclarar ese tránsito.

- c. **Diodoro y Vitruvio.** Estos dos autores de la época imperial romana, consideraban que el hombre era el autor del lenguaje, pero no explican cómo el hombre llegó a él (Herder, 1772/1982b, pp. 143-145).

### *Esferas de acción de animales y hombres*

Continuando con el tema, tanto más agudos son los sentidos de un animal y más perfecta es la obra que lleva a cabo con ellos, más reducido es su círculo o esfera de acción. Es decir, la abeja construye una colmena perfecta, pero fuera de ese contexto, la abeja no hace nada más. Igual sucede con la araña y su red; la hace perfecta, pero no puede hacer nada más.

Pero la esfera de acción del hombre es diferente: sus sentidos son menos agudos, y su obra es más imperfecta, pero precisamente por eso, su esfera de acción es mayor que la de cualquier animal. Sus sentidos no están aguzados para una sola tarea, ni sus pies para un solo tipo de terreno, o su piel para un solo tipo de clima. Lo amplio de su esfera de acción es lo que hace que necesite lenguaje. En otras palabras, entre más pequeña es la esfera de acción de un ser, menos necesita el lenguaje (Herder, 1772/1982b, p. 147).

Los animales poseen todo un arsenal de cosas para sobrevivir, como alas, garras, veneno, dientes, aletas, branquias, etc., el hombre, en cambio, es indigente y desnudo. De hecho, sus uñas, piernas o fuerza son nada frente a otros animales, y ni se diga si hablamos de vista, olfato u oído, frente a los que tienen, respectivamente, un águila, un perro o un murciélago<sup>78</sup>. Así el lenguaje es una de las facultades con las que la naturaleza compensa al hombre de la ausencia de estas ventajas e instintos.

## **2. El papel de la razón (parte 1, segunda sección)**

No obstante, si bien las obras del hombre son imperfectas, tiene la ventaja de que puede hacer muchas más que las que hace el animal, y además, puede perfeccionarlas. Es decir, son obras imperfectas, pero

---

<sup>78</sup> Es curioso que la cría de vaca, el ternero, comienza a caminar a las pocas horas de haber nacido, mientras el bebé humano puede tardar años para ello. Y ni se diga cuando se trata de valerse por sí mismo.

perfectibles, y esta perfectibilidad la puede realizar el hombre mismo (Herder, 1772/1982b, p. 150).

Herder considera que tras esta capacidad de perfectibilidad está la racionalidad propia del hombre, pero no la entiende como la entendía la ilustración. Para Herder, la razón no es una facultad adicional que el hombre tiene frente a los animales, sino que es el resultado de la concentración de las facultades en un solo punto.

Herder aclara esta concepción de la siguiente manera: la racionalidad es inversamente proporcional a la sensibilidad. Hombre y animales tienen las mismas facultades, solo que en el animal se enfocan en fortalecer la sensibilidad, mientras que en el hombre se enfocan en mantener o fortalecer la razón (Herder, 1772/1982b, p. 151). De hecho, solo los seres racionales tienen la capacidad de reflexión, mediante la cual pueden enfocar su atención y aislar mentalmente una sensación, con respecto a todas las que la invaden.

### *Errores comunes sobre el lenguaje*

Herder considera importante enumerar lo que él considera como los errores típicos que se comenten a la hora de concebir el lenguaje (Herder, 1772/1982b, p. 158):

- a. El lenguaje no es el resultado de la organización del aparato fonatorio. El mudo es alguien que lo tiene dañado, pero decimos que es capaz de lenguaje porque puede comunicarse de modos que no son fonéticos, como las señas, los gestos y, en algunos casos, la escritura.
- b. El lenguaje no es una mera respuesta a estímulos, pues este muestra una creatividad viva. El hombre es mucho más que una máquina que respira.
- c. El lenguaje no es una mera consecuencia de imitar a la naturaleza, pues el hombre pone más en esta obra de lo que copia.
- d. No es producto de un acuerdo arbitrario o una convención social. Hasta el hombre solitario lo habría inventado. Sería solo el acuerdo del alma consigo misma<sup>79</sup>.

---

<sup>79</sup> Podemos sumar a esta lista, el error de pensar que el lenguaje es de origen divino. Ya mencionado por el autor.

### *Problema de la prelación entre el lenguaje y la razón*

Hay un problema adicional, el famoso tema de la prelación entre el lenguaje y la razón. La postura tradicional considera que, si Dios nos enseñó el lenguaje, es porque ya poseíamos razón para comprender esta enseñanza. No obstante, para Herder esto es absurdo. Ambas cosas van de la mano y no hay ninguna prelación de la una sobre la otra. Las dos se desarrollan a la vez. Los niños coinventan la lengua cuando la aprenden, y tal aprendizaje funciona como un estímulo a la razón (Herder, 1772/1982b, p. 160).

Herder sabe que en su tiempo se conocen casos de niños que por diversas razones han crecido como animales en la selva y que viven como uno de ellos. Herder responde que tales niños son humanos, solo que su razón se encuentra sepultada bajo su sensibilidad. Aunque el niño use sus manos o sus pies como un oso, siguen siendo manos y pies de humano, y de la misma forma sucede con su alma (Herder, 1772/1982b, pp. 161-162).

Al contrario, el perro obedece órdenes, pero no porque comprenda el sentido de lo que manda su dueño, sino porque asocia un sonido a un gesto. Si comprendiera una palabra humana, dejaría de servir a los humanos y fundaría su propia república y sus propias artes.

Herder invita, de ese modo, a abandonar los extremos: el lenguaje no es tan sobrehumano como para adjudicar a Dios su invención, pero tampoco es tan subhumano o trivial que cualquier animal podría inventarlo si así lo quisiera (Herder, 1772/1982b, p. 164).

### **3. Evolución del lenguaje (parte 1, tercera sección)**

El primer maestro del lenguaje ha sido el oído; ha sonado algo y el alma lo ha atrapado. La naturaleza ha resonado en su cabeza, y el hombre ha tomado nota de esto, este fue su primer diccionario. La formación de las palabras se dio en la siguiente progresión:

Comenzamos imitando sonidos de la naturaleza (onomatopeyas), luego fuimos conscientes del proceso de producción de ese sonido y quisimos expresarlo (verbos), y después nos fijamos en el agente que llevaba adelante ese proceso (nombres). Por último, quizá frente a sucesos que no parecían tener un agente claro —como los fenómenos meteorológicos y algunos biológicos—, comenzamos a pensar en



agentes invisibles o que actuaban a través de los elementos y les pusimos género, que fue consignado en la figura gramatical del artículo (Herder, 1772/1982b, pp. 168-170).

Interjecciones	Verbos	Nombres	Artículos
<i>Onomatopeyas</i> o sonidos de las cosas.	<i>Acción:</i> creatura que emite el sonido o hasta un árbol que suena con el viento.	<i>Sustantivos</i> para designar agentes o cosas.	Nacieron cuando le pusimos género a las cosas del mundo, porque las personificamos en dioses y diosas que son buenos o malos.

Tabla 59. Evolución del lenguaje según Herder

### *La Ursprache y objetos que no emiten sonido*

También piensa Herder que la primera lengua de la humanidad tuvo que ser poética, ya que es una lengua formada por los sonidos propios de la naturaleza combinados con la sensibilidad humana. Esta lengua pudo producir poesía real, y por lo tanto, mitología auténtica, en tanto la poesía es poner nuestros sentimientos en la naturaleza y combinarlos con ella<sup>80</sup>. Esta lengua primitiva es poética, y por tanto, musical, es un canto que ya no es el simple grito animal, sino que presenta una dimensión estética.

Si bien se puede plantear la hipótesis de las onomatopeyas como las palabras iniciales del lenguaje, habría que preguntarse, ¿cómo se refería el hombre a las realidades que no emitían sonidos? La respuesta de Herder es que se trató de usar palabras que evocaran sensaciones táctiles, por ejemplo, “áspero” o “dulce”, aunque no es claro con cuánto éxito se realizó esto.

Herder trata de explicar esta cuestión apelando a una gradación de los sentidos, del más burdo al más refinado. El más burdo es el tacto, y el más refinado es la vista, en medio está el oído. Los objetos que no

---

<sup>80</sup> Es probable que esta concepción de la poesía hable más del romanticismo alemán de los tiempos de Herder que de lo que fue la poesía en tiempos del hombre primitivo cuando el lenguaje estaba en formación.

emitían sonido debían ser denotados con palabras que emularan, en lo posible, la sensación táctil que se podía experimentar tocándolos (Herder, 1772/1982b, p. 176)<sup>81</sup>.

### *Pautas para determinar la antigüedad de una lengua*

Termina esta parte el autor dando cinco pautas para determinar la antigüedad de una lengua, basado en lo que ya ha dicho. Son las siguientes (Herder, 1772/1982b, p. 176):

- a. **Analogía con los sentidos.** Cuanto más antigua una lengua, sus raíces conservan analogía con los sentidos (p. e. ira = brillo en los ojos).
- b. **Metáforas y sinestesias.** Cuanto más antigua una lengua, sus raíces entrecruzan sentimientos (metáforas y sinestesias como “voz tormentosa”).
- c. **Independencia de la lógica.** Cuanto más antigua una lengua, menos se rige por las leyes de la lógica y más abunda en sinónimos.
- d. **Concreción.** Cuanto más antigua una lengua, menos abstracta.
- e. **Irregularidad.** Cuanto más antigua una lengua, menos regularidades gramaticales poseerá.

#### **4. Leyes naturales sobre el lenguaje (segunda parte)**

Herder dedica toda la segunda parte de su ensayo a sustentar cuatro principios que él considera leyes naturales. En este texto solo se presentará el enunciado de la ley con un breve comentario. Estos principios se basan en supuestos de la tradición bíblica, y de la corriente romántica que comenzaba a tomar fuerza en aquel momento.

- a. **Primera ley natural.** El hombre habla porque es un ser activo, racional y libre, cuyas fuerzas actúan en progresión gradual (Herder, 1772/1982b, p. 195).

---

81 Un ejemplo puede ser útil. En castellano, la palabra “áspero” tiene más sílabas, y es más difícil de pronunciar que la palabra “suave”, del mismo modo que llamamos “áspera” a una superficie donde nos es difícil pasar la mano. En el caso de otros sentidos, la palabra castellana “feo” parece que emula la reacción que hace una persona ante un mal olor.

Aquí, Herder consigna realmente dos ideas fundamentales; por un lado, el hecho de que la necesidad comunicacional del hombre está relacionada con su actividad y racionalidad, y por otro, que estas cosas van perfeccionándose poco a poco. Con ello, Herder se une a la idea de progreso, al menos hasta cierto punto.

- b. **Segunda ley natural.** La lengua le es un progreso natural al hombre porque es un ser de rebaño, es decir, es un ser sociable (Herder, 1772/1982b, p. 208).

El desarrollo y la perfectibilidad de la lengua del hombre está estrechamente emparentado con la vida social de este. Es la sociedad humana la que ayuda al hombre a perfeccionar la lengua, aunque no necesariamente es la que le da origen, pues como ya dijo el filósofo, el ser humano habría hablado incluso si hubiese estado solo, pero ese lenguaje sería mucho menos perfecto que cualquier lengua nacida en una sociedad de hombres.

- c. **Tercera ley natural.** Como la especie humana (al crecer) se fragmentó en varios rebaños, su lenguaje necesariamente también se fragmentó en varias lenguas (Herder, 1772/1982b, p. 215).

Herder parece suponer que la diversidad lingüística es consecuencia de que la especie humana comenzó a crecer en número, lo que le obligó a fragmentarse, y es este aislamiento del grupo primigenio el que hizo que cada subgrupo desarrollara una lengua propia.

- d. **Cuarta ley natural.** Como la especie humana viene de un único rebaño, las diversas lenguas humanas también provienen de una lengua primigenia. (Herder, 1772/1982b, p. 222).

Herder comparte la creencia de raíz bíblica de que todas las lenguas del mundo tienen al final un solo tronco común del que provienen, y a partir del cual pueden comprenderse mutuamente.

## Fichte y la doctrina del legislador lingüístico

### Johann Gottlieb Fichte

(1762-1814)

Nació en la ciudad alemana de Rammenau, en la región de Sajonia, en una familia pobre. El pastor de la ciudad notó los talentos del chico, y pidió al barón Von Miltiz que se ocupara de su educación. Por el año de 1780 ya estaba estudiando teología en las universidades de Jena, Wittenberg y Leipzig. Para 1788 ya trabajaba como docente privado en Zürich (Copleston, 1963/2004b, p. 27). En 1790 descubrió la obra de Kant gracias a sus estudiantes, y decidió viajar a Königsberg para conocer personalmente al filósofo, al cual trata como su maestro. Para 1792, Fichte escribió la obra *Crítica de toda revelación*, que fue publicada anónimamente, y que fue erróneamente atribuida a Kant. Pero el filósofo desmintió el rumor, lo cual hizo que Fichte cobrara fama en los círculos académicos alemanes (Copleston, 1963/2004b, pp. 27-28).

Entre los años de 1794 a 1799, Fichte fue profesor de filosofía de la Universidad de Jena, y se movió en el círculo intelectual de Goethe. En ese tiempo, escribió la mayor parte de sus obras de filosofía, pero lo expulsaron de la universidad por publicar en su periódico un artículo considerado ateo, de autoría de un tal Carl Forberg (Copleston, 1963/2004b, p. 29). Duró diez años siendo un simple profesor privado en Berlín, durante los cuales, el ejército de Napoleón invadió Alemania (1805-6). El lingüista Wilhelm von Humboldt fundó en 1810 la Universidad Libre de Berlín, y Fichte volvió a ser profesor universitario. El filósofo murió cuatro años después debido a que su esposa, quien servía de enfermera en el hospital militar alemán, se contagió de tifus, y se lo transmitió a él (Copleston, 1963/2004b, p. 30). Fichte se ha considerado el fundador del idealismo alemán.

## Sobre la capacidad lingüística y el origen de la lengua (1795)

Este texto se publicó originalmente en la *Revista filosófica de la sociedad de científicos alemanes*. El tratado se encuentra dividido en dos partes porque el texto se publicó en dos números diferentes de la revista.

### 1. Capacidad lingüística

Fichte cree que hay mucho de hipotético en la reflexión filosófica sobre el lenguaje. Se han dado muchas “posibilidades”, pero hace falta hacer un análisis mucho más serio de cómo esa realidad que llamamos lenguaje llegó a ser lo que es. Hace falta deducir, a partir de la propia naturaleza de la razón humana, cómo fue que se dio el lenguaje en realidad (Fichte, 1795/1996, p. 11).

#### *Contra el consenso voluntario*

Hay que desconfiar del uso excesivo y abusivo que los teóricos han hecho de la noción de consenso o acuerdo voluntario para colocar nombres a las cosas. La exageración se encuentra en un solo punto: el hecho de que un acuerdo de esa naturaleza es altamente improbable, por la sola razón de que ese acuerdo supone de entrada que ya el lenguaje ha sido configurado (Fichte, 1795/1996, p. 12).

#### *Definiciones iniciales*

Fichte parte de algunas definiciones iniciales para explicar su punto sobre el lenguaje:

- a. **Lengua.** Expresión de nuestros pensamientos mediante símbolos voluntarios (Fichte, 1795/1996, pp. 12-13).
- b. **Símbolos voluntarios.** Símbolos que se usan para indicar un objeto u otro. A Fichte le es indiferente que el símbolo se parezca o no a la cosa. Usa por ejemplo la palabra “pez”, que no se parece a un pez, mientras un dibujo del mismo sí se parece. En cualquier caso, con esa palabra identificamos al objeto sin importar si se parece o no a su referente (Fichte, 1795/1996, p. 13).

- c. **Capacidad lingüística.** Es la capacidad que tiene un ser humano para expresar los propios pensamientos usando símbolos (Fichte, 1795/1996, pp. 13-14).

Analizando sus propias definiciones, Fichte llega a la conclusión de que el uso de símbolos para expresar nuestros pensamientos es una acción absolutamente voluntaria. En otras palabras, toda lengua supone voluntad, lo cual nos lleva a que una expresión involuntaria de pensamientos entraña una contradicción<sup>82</sup>. La lengua, para Fichte, es en esencia, una realidad dependiente de la voluntad.

### *Causas para inventar el lenguaje*

Fichte considera que hay que indagar las causas que condujeron al ser humano a expresar sus pensamientos de forma voluntaria por medio de símbolos; y no hay mejor recurso que acudir a la naturaleza humana misma. Por ello, cree conveniente exponer una especie de historia *a priori* de la lengua para explicar cómo esta llegó a ser lo que es. Se vale de dos elementos para ello: la noción de dominio de la naturaleza y la de sociedad humana.

- a. **Dominio de la naturaleza.** Es esencial al ser humano tratar de dominar la naturaleza para adaptarla a sus necesidades. El hombre hace cuevas, se tapa con hojas, enciende leña, etc. Hará lo posible para dominar la naturaleza, y lo que no consigue dominar será objeto de temor, como el trueno o la lluvia. Domesticará a algunos animales, y sentirá temor por aquellos que no sean domesticables (Fichte, 1795/1996, p. 15).
- b. **Sociedad humana.** Parece que el hombre no se comporta con otros seres humanos del mismo modo que se comporta con la naturaleza. Si lo hiciera, como lo sostiene Thomas Hobbes, no serían posibles las relaciones humanas. Al contrario, cuando el ser humano se encuentra con un semejante, experimenta un cierto tipo de gozo, ya que reconoce que ese otro es un igual, que también es racional y que también actúa por fines (Fichte, 1795/1996, pp. 16-17).

---

<sup>82</sup> Fichte estaría en contra de que una persona exprese algo que no quería decir. Esto que es natural para ciertas versiones del psicoanálisis, no cabe en la filosofía fichteana del lenguaje.

El ser humano, para Fichte, siempre busca racionalidad fuera de él mismo, por eso, muchas mitologías en el mundo denuncian cómo este adjudicó alma, personalidad y deseos a muchos objetos naturales. Fue el encontrar a otro ser racional lo que le generó el deseo de comunicar sus pensamientos (Fichte, 1795/1996, p. 19). Las acciones pueden ser malinterpretadas mientras los pensamientos expresados en una lengua los son menos.

Para Fichte —como lo fue para Rousseau—, el reconocimiento del otro es clave fundamental para el nacimiento del lenguaje. Seguramente, el hombre goza tanto de la compañía de otros hombres, que no tuvo problema de hablarle a los animales, a los astros, y a la lluvia, siempre buscando un semejante. Todo ello buscando racionalidad fuera de sí, hasta que encontró otro semejante que podía entenderle, y responder a sus iniciativas comunicacionales (Fichte, 1795/1996, pp. 20-21).

### *La Ursprache*

Si bien, de todos los sentidos, parece que los más importantes son la vista y el oído, no es descartable pensar que la primera lengua de la humanidad debió ser para la vista y el oído. A esta lengua, Fichte la llama “lengua de jeroglíficos”. (Fichte, 1795/1996, pp. 23-24).

- **Lengua para la vista:** símbolos que emular las imágenes de las cosas
- **Lenguas para el oído:** sonidos que emular onomatopeyas.

Es claro que no siempre hubo luz para mostrar a otro nuestros dibujos de las cosas, y por ello, el sonido adquirió mayor importancia en la comunicación, mientras que la lengua visual fue decayendo. Pero al tiempo, no todo en la naturaleza emite sonidos como para relacionarlo con una onomatopeya. La pregunta aquí es ¿cómo llamar o nombrar a las cosas que no emiten sonidos? La respuesta tradicional ha sido la de un presunto acuerdo primigenio para la colocación de los nombres.

### *Problemas con el presunto acuerdo primigenio*

La respuesta al problema se le presenta a Fichte igual o más oscura que la pregunta que pretende resolver. Fichte enumerará las preguntas que tal “hipótesis” deja sin resolver (Fichte, 1795/1996, pp. 28-29):

- ¿Cómo se llegó a la denominación de la cosa?
- ¿Cómo se preservó el neologismo en la memoria de las gentes?
- ¿Fue la propuesta iniciativa de uno solo, de varios o de todos?
- Si bien es claro que una lengua se modifica menos cuando aparece la escritura, en tanto esta es el arte de retener los sonidos de la lengua, ¿existía la escritura cuando se hizo el presunto acuerdo?

Todas estas preguntas sin respuesta razonable aparente dejan a la hipótesis del acuerdo primigenio como una teoría que no responde realmente a los cuestionamientos del origen del lenguaje. Fichte dedicará la segunda parte de su ensayo a postular una hipótesis alternativa.

## 2. Hipótesis fichteana del origen de la lengua

Como la hipótesis de la convención se ha mostrado tan problemática, Fichte postulará una hipótesis de su propio cuño, y a partir de ella, explicará el nacimiento de la lengua como la conocemos.

### *La hipótesis del nomoteta*

En todo grupo humano hay individuos que destacan sobre los demás por su inteligencia y capacidades para llevar a cabo alguna tarea que se considera relevante. Fichte los considera líderes naturales que llegan a ser caudillos de su tribu o comandantes de un ejército sin votación alguna por parte de la comunidad, por el solo hecho de que el grupo humano los reconoce capaces para tales tareas. Por esta razón, la comunidad siempre presta oídos a sus palabras, y tales personas adquieren a su vez la costumbre de hablar en público. Su liderazgo es el que hace que sus palabras se popularicen, y la gente que los escucha se acostumbra a ellas (Fichte, 1795/1996, pp. 32-33)<sup>83</sup>.

---

83 Hay que recordar que una expresión como “telón de acero”, tan popular en la segunda mitad del siglo XX, fue inventada por el primer ministro británico Winston Churchill, la cual ya aparece en una carta al presidente Truman del 13 de mayo de 1945 (Hastings, 2010/2015, p. 709). Fichte vería en la popularización de la expresión la vocación de líder natural del famoso político británico.



### *Términos generales y conceptos espirituales*

Al principio, cuando un padre dijo a su hijo que le trajera una rosa, y este no encontró la que había visto inicialmente, le trajo una parecida. Así, la palabra comienza a significar todas las flores que compartan unas características y no una flor concreta y determinada (Fichte, 1795/1996, pp. 36-37). Después, vinieron conceptos más abstractos como el de “cosa” y el de “ser”, este último, el más abstracto de todos, junto con todos los conceptos de la metafísica, como los de tiempo, cambio o permanencia (Fichte, 1795/1996, pp. 38-40).

Algunos conceptos espirituales pudieron nacer de la reflexión sobre el concepto de causalidad, y se llegó a pensar que este mundo había sido causado por un Dios. Y con esta idea de la divinidad, se pensó en otras ideas de corte espiritual, como la idea de alma y la de inmortalidad, que, sin embargo, conservan nombres de cosas materiales, y por ello los griegos llamaron al alma *pneuma* (lit. “aire”) (Fichte, 1795/1996, pp. 40-43).

### *La invención de la sintaxis*

Por último, Fichte tratará de mostrar cómo de estas cuestiones básicas de lengua, llegamos al lenguaje tal y como lo conocemos hoy. Mostrando algunos aspectos evolutivos de la misma en seis puntos.

- a. **Expresiones iniciales.** Una sílaba era una frase completa (sujeto y verbo), por ejemplo “viene el león”. El tiempo era pasado y presente a la vez (aorístico), y se hablaba en tercera persona (Fichte, 1795/1996, p. 46).
- b. **Sustantivos.** Una especificación mayor de la situación, requirió la invención del sustantivo (Fichte, 1795/1996, p. 48).
- c. **La invención de la voz verbal.** La voz activa y pasiva en los verbos solo se desarrolló después de la idea de causalidad (Fichte, 1795/1996, p. 56).
- d. **El número.** El número comienza expresándose repitiendo la palabra. Después se supuso que la palabra debía alargarse de

algún modo. Para Fichte, el singular es natural, mientras el plural no lo es (Fichte, 1795/1996, p. 57)<sup>84</sup>.

- e. **Pronombres.** Primero fue la tercera persona, luego la segunda, y, por último, la primera (Fichte, 1795/1996, p. 58). Suponga lo siguiente:

A: *Viene el león.* (Tercera persona).

B: ¿Quién lo dice? ¿Acaso tú? (Segunda persona).

A: *Sí, soy yo.* (Primera persona).

- f. **Evolución del tiempo verbal.** Tiempo aorístico fue el primero, luego vino el presente, después el pasado, y, por último, el futuro. Para Fichte, el tiempo futuro parece que es producto de una sociedad lingüísticamente avanzada (Fichte, 1795/1996, pp. 59-61)<sup>85</sup>.

---

84 Fichte no hace especificaciones sobre cómo nació el género de las palabras, cuestión que no deja de llamar la atención.

85 Esto concuerda con lo que después dirá Mircea Eliade sobre la constante actualización del pasado que el hombre primitivo lleva a cabo por medio de sus ritos y celebraciones religiosas. No hay futuro, solo una constante rememoración y actualización de los hechos míticos realizados por los dioses en un remoto pasado. La vida del hombre primitivo es la constante imitación y repetición de arquetipos divinos (Eliade, 1949/2004, pp. 13-16).

## Humboldt: fuerza espiritual como lenguaje

### Wilhelm von Humboldt (1767-1835)

Filósofo, diplomático y lingüista alemán nacido en la ciudad de Postdam, cerca de Berlín, en una familia de origen aristocrático. Su hermano menor es el famoso geógrafo Alexander von Humboldt. Estudió en las universidades de Frankfurt del Oder y Göttingen, se adentró en la filosofía de Kant y en el estudio de las lenguas, mientras estudiaba jurisprudencia. Entre su círculo de amigos estaban las personalidades más importantes del naciente Romanticismo, como Fichte, Schlegel, Schiller y, por supuesto, Goethe (Roces, 1983, pp. 9-10).

Otros viajes diplomáticos ampliaron grandemente su cultura, pasó los años de 1797-1799 en París (Roces, 1983, p. 10). En España se interesó por la lengua euskera, y estuvo entre los primeros en hacer estudios sobre ella. Como diplomático alemán ante el Vaticano, tuvo acceso a textos originales antiguos como Esquilo y Píndaro, y su amistad con algunos jesuitas fue fundamental para su conocimiento de las lenguas indígenas americanas (Valverde, 1991, p. 10). Al ser nombrado ministro de educación, decidió fundar una universidad con vocación férrea hacia el conocimiento, y en 1810 nace la *Frei Universität* de Berlín (Universidad Libre de Berlín). Es representante prusiano en el congreso de Viena (1815) y luego embajador en Londres (1817-18). Al dejar la vida política por 1820, se retiró a su casa en Tegel, población cercana a Berlín que hoy es una localidad de la ciudad, allí profundizó sus investigaciones lingüísticas y culturales. Falleció en 1835 (Roces, 1983, pp. 14-15).

### Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia en sobre el desarrollo espiritual de la humanidad (1836)

Aunque la obra fue escrita en los últimos años de la vida de Humboldt (1830-1835), se considera póstuma pues solo fue conocida

entre los años 1836 y 1837, aunque parece que no vio la luz como obra publicada individualmente hasta el siglo XX. Humboldt donó sus papeles y manuscritos a la biblioteca real prusiana de Berlín, pero estos fueron divididos y enviados a distintas instituciones, y aunque parezca increíble, sus trabajos póstumos no han sido correctamente catalogados y examinados completamente, aunque en 1994 se inició un trabajo en esa dirección que todavía no acaba. De todos modos, han salido ediciones que recogen parcialmente sus obras, como la edición berlinesa de G. Reimer, *Gesammelte Werke* (1841-1852), en siete volúmenes, prologada por su hermano Alexander y usada generalmente como fuente primaria (la obra aparece en el tomo VI, publicado en 1848); y está también la edición en cinco tomos editada por Andreas Flitner y Klaus Giel en 1963, por la compañía de libros científicos de Darmstadt (*Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt*). La obra en cuestión aparece en el tomo tercero, dedicado a los trabajos en filosofía del lenguaje.

La obra parece que inicialmente se había pensado como una introducción al estudio de la lengua kawi, hablada en la isla de Java, que combina elementos tanto del sánscrito como del antiguo javanés. A pesar de lo especializado de la temática, Humboldt consideró que el tema mismo del lenguaje y sus implicaciones filosóficas merecían ser explicitados en este estudio, y terminó por escribir una obra capital sobre temas propios de la filosofía del lenguaje. En el presente texto se dará razón de los párrafos 2 al 14 del texto humboldtiano, considerando que en tales lugares el autor presenta su visión general y filosófica acerca del lenguaje humano, dejando de lado el primer párrafo, que enumera las lenguas de la familia lingüística del malayo, cuestión que no es el tema a tratar.

### **1. La fuerza espiritual como clave lingüística (§§ 2- 6)**

Para Humboldt, la lengua de una nación muestra la manera particular como cada pueblo expresa la fuerza espiritual humana (*geisteskraft*)<sup>86</sup>, lo que nos lleva a que la lengua es la manifestación exterior de la vida

---

86 La palabra alemana *Geistes* traduce “espíritu o mente”, mientras la palabra *Kraft* se refiere a la fuerza, potencia o facultad de algo. La expresión *Geisteskraft*, que aparece en una de las más tempranas ediciones alemanas de la obra (Humboldt, 1836/1848, p. 12), parece apuntar a las potencialidades anímicas o mentales del hombre, que son a las que Humboldt responsabiliza de la creación del lenguaje. Se puede deducir de este discurso, que tales potencialidades no son de orden consciente, y, por lo tanto, no están ciento por ciento bajo nuestro control.

interior del hombre, vida interior que constituye el único patrimonio indestructible que los individuos pueden tener, y que a largo plazo hará posible que las naciones puedan producir grandes individualidades (Humboldt, 1836/1990, p. 24).

Las raíces del lenguaje están en la fuerza espiritual humana que toma distintas particularidades en cada nación, pues ella se manifiesta de diversas formas en diversos pueblos, y esto se evidencia en la diversidad lingüística. Humboldt cree que el estudio del lenguaje (y de las diversas lenguas) nos ayuda a comprender mejor esa fuerza espiritual y sus manifestaciones (Humboldt, 1836/1990, p. 25).

### *Origen del lenguaje*

Originariamente, todo en el hombre es interior, pero cuando entra en contacto con lo exterior, el mundo externo comienza a afectarle, y ciertamente, el nacimiento del lenguaje se presenta como una respuesta a esta afectación. Tuvieron que pasar siglos antes de que los hombres pudieran producir un lenguaje tan perfecto como el homérico, pues la evolución espiritual de la humanidad se evidencia en el lenguaje; es decir, el lenguaje nos muestra el grado de cultura alcanzado por un pueblo (Humboldt, 1836/1990, pp. 26-27).

El lenguaje no es producto de la actividad del hombre sino una emanación espontánea de su espíritu. No es obra de las naciones sino más bien un don que les ha sido otorgado que en cada nación se forma de acuerdo con el grado de entusiasmo, libertad y vigor de las fuerzas espirituales que cooperan con este. Tales condiciones pueden variar de un pueblo a otro, y esto matizará las diferencias de las lenguas entre sí.

Para Humboldt es obvio que no hubo un individuo que creara el lenguaje, sino que este es resultado de toda una iniciativa comunitaria, y del entusiasmo colectivo de esta, que no es un proyecto consciente de ella, sino un destino al que le impulsa su vida interior y el deseo de exteriorizarla (Humboldt, 1836/1990, p. 28).

### *Faceta humanizadora del lenguaje*

Humboldt considera que esta exteriorización de las fuerzas espirituales en el lenguaje implica un proceso profundo de humanización, en tanto la especie humana se conoce a sí misma, y se autoincita a

perfeccionarse. Humanizarse es conocerse a sí mismo, y por ende, conocer los productos de las fuerzas que nos habitan.

Humboldt hace referencia a un principio vital interno que se despliega, entre otras cosas, por medio del lenguaje, y por eso, el lenguaje nos ayuda a conocerlo. Es una especie de causa autónoma y originaria que nos sirve de hipótesis explicativa para varios fenómenos. La dinámica y naturaleza última de tal principio constituye un misterio para nosotros que el lenguaje nos devela parcialmente (Humboldt, 1836/1990, p. 30).

El lenguaje no es una producción cuya función sea únicamente externa, aunque la exterioridad la haya suscitado; es decir, el lenguaje no es solo para el trato con los demás hombres, y el sostenimiento o la satisfacción de las necesidades corpóreas, sino que es indispensable para el desarrollo de facultades espirituales, y para construir una completa concepción del mundo, lo que únicamente se logra por el trato y el pensamiento en grupo o en comunidad (Humboldt, 1836/1990, p. 32).

### *Tensión entre el lenguaje y el hombre*

Todas las lenguas se presentan como diferentes intentos para concebir el mundo y así ensanchar las facultades espirituales del hombre. De ese modo, el lenguaje es una de las facetas en que la fuerza espiritual humana manifiesta de mejor manera su creatividad.

Y en esto se halla una especie de condición paradójica del lenguaje. El lenguaje tiene su cuna en el interior de los hombres, pero eso no significa que ellos sean sus amos, de hecho, la existencia del lenguaje es externa e independiente del hombre mismo, al punto que puede ejercer violencia sobre él, en tanto le obliga a pensar la realidad de una cierta manera, y le limita por medio de la estructura gramatical y léxica del mismo (Humboldt, 1836/1990, p. 34).

El despliegue de la fuerza del espíritu y su acción en el curso de las cosas es el verdadero principio creador que rige la evolución humana, el motor oculto de este proceso. Sus obras hablan por sí mismas, y marcan este grado de evolución. No solo se manifiesta en el lenguaje, productos anímicos como el arte o la ciencia pueden ser sus ejemplos. Humboldt considera que la escultura egipcia es una de las primeras cristalizaciones de esta fuerza creadora.

Desde sus etapas más primitivas, el hombre alcanza siempre algo que está más allá del momento presente, pues no se contenta con el disfrute puro y simple de los sentidos. En los grupos humanos más salvajes encontramos tendencias al ornato, el canto, la danza, la música, los relatos sobre un futuro supraterráneo y sobre el origen de la sociedad humana que imponen un actuar determinado, prueba de que la mera materialidad de la vida no le sacia (Humboldt, 1836/1990, p. 27).

El lenguaje se presenta en tensión con respecto al carácter de cada una de las individualidades, pues los más vigorosos y los más taciturnos moldean el lenguaje para expresar su sentir por su medio, y darse a entender por los demás a veces buscando los tonos más afines a dicho sentir.

## **2. Cultura y civilización frente al lenguaje (§§ 7-8)**

Todo avance genuino del hombre implica una exteriorización de una fuerza espiritual interna. Lo que llamamos “civilización” y “cultura”, no son, propiamente hablando, causas originarias, sino más bien el resultado o efecto de estas fuerzas internas espirituales (Humboldt, 1836/1990, p. 39). De hecho, la historia nos muestra muchos ejemplos de que la civilización y la cultura influyen poco o nada a las lenguas. Los habitantes de la isla de Java recibieron la influencia de la India, y sin embargo, esto no redundó en que el javanés se adecuara al pensamiento hindú (Humboldt, 1836/1990, p. 41). Al tiempo, lenguas presuntamente incultas y rudas pueden exhibir excelencias llamativas y abrir posibilidades inusitadas al pensamiento y a la cultura<sup>87</sup>.

### *Lengua y léxico*

Los europeos piensan que ciertos conceptos que emulan realidades de naturaleza no sensible no están presentes en lenguas no europeas cuando lo que realmente sucede es que se expresan en metáforas que no son familiares o en giros más amplios del discurso (Humboldt, 1836/1990, pp. 42-43).

---

87 Se han hecho proverbiales los estudios del lingüista estadounidense Benjamin Lee Whorf en los que se da cuenta de la presunta existencia de lenguas sin tiempos verbales propiamente dichos, como la lengua Hopi de Arizona (Whorf, 1956/1971, p. 160).

Quizá un ejemplo actual pueda servir de ayuda. El periodista colombiano Jaime Garzón fue comisionado para socializar la constitución de 1991 entre algunos pueblos indígenas, y explicarla en sus detalles conceptuales para facilitar su traducción a las lenguas de estos pueblos. Garzón siempre recordó cómo los indígenas wayúu de la Guajira habían traducido el artículo 12 de la Constitución Política de Colombia que reza: “Nadie será sometido a desaparición forzada, a torturas ni a tratos o penas crueles, inhumanos o degradantes”. Por su parte, los indígenas wayúu tradujeron tal expresión como: “Nadie podrá llevar por encima de su corazón a nadie, ni hacerle mal en su persona, aunque piense y diga diferente” (JardinSur, 2010).

Art.12 de la Constitución de Colombia	Traducción wayúu
<i>Nadie será sometido a desaparición forzada, a torturas ni a tratos o penas crueles, inhumanos o degradantes.</i>	<i>Nadie podrá llevar por encima de su corazón a nadie, ni hacerle mal en su persona, aunque piense y diga diferente.</i>

Tabla 60. Traducción wayúu del artículo 12 de la Constitución colombiana

El hecho de que la lengua wayúu no tuviera palabras para términos técnicos del derecho colombiano como “desaparición forzada”, “trato inhumano” o “pena cruel”, no significa que la lengua indígena fuera incapaz de expresar esas mismas ideas de otra manera, quizá incluso más sencilla y contundente.

En pocas palabras, la idea de Humboldt es que el número de vocablos de una lengua no nos dice mucho sobre sus posibilidades expresivas.

### *Criterios para apreciar la expresividad de una lengua*

Dejando de lado el número de vocablos, Humboldt propone una nueva evaluación de las lenguas para verificar su expresividad. Entre los criterios se encuentran los siguientes:

- a. Creatividad.** La fuerza de su pensamiento y su capacidad de crear pensando.
- b. Claridad.** El grado y medida en que una lengua favorece la claridad conceptual.



- c. **Viveza.** El grado y medida en que otorga viveza y visibilidad a las representaciones sobre las porciones del mundo que han hallado en ella su expresión.
- d. **Eufonía.** Incluso, se evaluará si esta posee eufonía armoniosa o al menos su sonido se expresa con un poder estimulante.

Humboldt considera que su propia época es un ejemplo de civilización y cultura, pero no por eso se atreve a decir que el vigor y asiduidad de la fuerza espiritual humana está en su tiempo más evidente que en la antigüedad, lo cual sería cuando menos, discutible (Humboldt, 1836/1990, p. 45).

### *Proyección de influencias en el lenguaje*

La disposición anímica de un pueblo es la que proyecta su influencia particular sobre el lenguaje. Humboldt identifica dos formas principales de proyección (Humboldt, 1836/1990, p. 49):

- a. **Vocación reflexiva.** Hay algunos pueblos dados a la reflexión, que evidencian en su lengua una vocación a la perfección interior.
- b. **Vocación mediática.** Otros pueblos exhiben una lengua apta para la comprensión mediática con otros hombres y pueblos, en los tratos y negocios meramente exteriores.

En ambos casos, habrá por parte de aquellos pueblos una comprensión muy distinta de lo simbólico, y al mismo tiempo, partes enteras del dominio del lenguaje quedarán sin desarrollo en uno y otro caso. Humboldt parece sugerir como ideal un punto medio entre ambas vocaciones.

### **3. El carácter social y nacional de las lenguas (§§ 9-10)**

Todo hombre individual está relacionado con un conjunto y totalidad de otros hombres, sean los de su nación, sea el tronco al que pertenece, sea la especie humana. La mera existencia biológica del hombre requiere la sociabilidad con otros hombres, y se ha pensado que tal sociabilidad era la función principal del lenguaje. Humboldt cree que esto solo es parcialmente cierto.

### *La dimensión espiritual del hombre y la nación*

Si bien el hombre requiere el lenguaje para llevar adelante las empresas comunes, el desarrollo espiritual y el descubrimiento de nosotros mismos en soledad, solo es posible gracias al lenguaje. Por su medio, es que el hombre nota la existencia de otros seres con necesidades internas iguales a las suyas, y que, hasta cierto punto, se convierte en el medio para darlas a conocer a quienes reconoce como semejantes (Humboldt, 1836/1990, p. 53).

Humboldt dice magistralmente que el individuo porta en sí el conjunto de la humanidad entera, solo que en una única vía de posible desarrollo. Pero ese desarrollo cobrará verdadero significado cuando revierta en la nación y abra nuevas posibilidades a otros individuos. Por ello, el desarrollo de la fuerza espiritual humana, más que en logros científicos aislados, se expresa de la forma más diáfana en la filosofía, la literatura y el arte, pues ellas influyen la manera como el conjunto de la nación ha de sentir, pensar e imaginar la realidad (Humboldt, 1836/1990, p. 55).

### *Lengua, creatividad y carácter nacional*

En las lenguas se evidencia que las naciones vienen a ser creadoras como tales, en tanto las creaciones individuales les pertenecen de forma mediata, al tiempo que hay creaciones colectivas (por ejemplo, mitos cuyo autor se pierde en el tiempo y a los que otros han añadido elementos por generaciones).

El lenguaje no representa una parte de la fuerza espiritual humana, sino que está emparentado con toda ella, y como tal fuerza determina el pensar, sentir y querer del hombre, el lenguaje evidencia todo esto. Nada de esta fuerza le es ajeno al lenguaje, lo que nos lleva a que el lenguaje es el principal depósito o el fiel reflejo de la misma (Humboldt, 1836/1990, p. 57).

La expresión de la fuerza espiritual no solo varía de nación a nación, sino que varía dentro de las distintas épocas históricas de una misma nación, es decir, no solo cambia en el espacio geográfico, sino también en el tiempo histórico. Esta variación se relaciona tanto con el impulso interno como con las fuerzas del exterior, por ejemplo, el influjo de una lengua vecina pujante (caso del francés en Alemania). Los individuos crean el lenguaje, pero también son creados y moldeados por él.

De ese modo, se puede decir que el lenguaje es la manifestación externa del espíritu de los pueblos, y si bien se tiende a distinguir entre intelectualidad y lenguaje, realmente no hay tal distinción. Las diferencias de estructura en las lenguas humanas marcan las diferencias entre los pueblos y su manera de pensar el mundo; lo que llama Humboldt su peculiaridad espiritual (Humboldt, 1836/1990, p. 61)<sup>88</sup>.

### *Lengua y necesidad espiritual humana*

Las lenguas manifiestan que el hombre posee necesidades espirituales. Lenguas de pueblos salvajes muestran una plenitud de expresiones que exceden en mucho cualquier necesidad natural o corpórea. Las palabras manan libremente sin apremio ni intención, y hasta una horda trashumante en el desierto posee sus propias canciones, pues el hombre es un ser que canta, pero que, a diferencia de otras especies que también cantan, vincula ideas a sus tonos.

Así, el lenguaje es mucho más que un producto con el cual designamos objetos y mediamos con los demás, está estrechamente unido a la actividad intelectual del espíritu. A esta cuestión se llega con facilidad cuando se comparan lenguas diversas. Pues se notan las diversas vías por las cuales el espíritu humano se puede expresar, y al tiempo, cómo la lengua determina que los individuos se desarrollen espiritualmente de un cierto modo. Pero la facultad lingüística de cada pueblo se expresa por medio de una lengua concreta y nacional.

## **4. Esencia del lenguaje: la forma (§§ 12- 13)**

La lengua misma no es una obra (*ergon*) sino una actividad (*energeia*) (Humboldt, 1836/1990, p. 65). Pero como todos los pueblos tienen una, Humboldt cree que ninguna lengua puede reclamar para sí el título de

---

88 En la lengua alemana existen unos verbos que se parten en dos dentro de la oración, en los tiempos verbales simples, aunque se presentan unidos en otros tiempos, como en infinitivo. Se llaman "*Trennbaren rennbaren Verbenerben*" o "verbos que se parten". Un ejemplo es el siguiente: el verbo alemán *Lesen* significa "leer", pero *Vorlesen* significa "leer en voz alta". No obstante, en la oración "yo leo en voz alta un libro" se diría *Ich lese ein buch vor*. Otro ejemplo sería el verbo *Vorsehen* que significa "prever", y *Sehen* significa "ver". Si digo "yo preveo tormenta", en alemán sería *Ich sehe Sturm vor*. La partícula final es la que me dice que el verbo es prever (*Vorsehen*) y no solo ver (*Sehen*). Esto implica que, en lengua alemana, las personas se hayan acostumbrado a esperar a que su interlocutor termine completamente sus frases para comprender claramente el sentido de lo que dijo, cosa que no sucede en español.

originaria, pues la lengua no implica únicamente una actividad creativa, sino transformadora de lo ya existente, pues toda lengua recibe material de tiempos pretéritos que apenas podemos vislumbrar, y los individuos no solo son usuarios de la lengua, sino que también la transforman de acuerdo a su sentir y pensar propio (Humboldt, 1836/1990, p. 66).

La forma del lenguaje que caracteriza a cada lengua no debería identificarse únicamente con la forma gramatical. De acuerdo a Humboldt, cada lengua despide un hálito misterioso y desconocido que se sustrae a toda manipulación, y que le da unidad a esa lengua, y más importante aún, que le da vida (Humboldt, 1836/1990, p. 67). Humboldt sospecha que ese hálito de vida puede hallarse en la formación de las palabras básicas, incluso desde el alfabeto mismo.

La forma del lenguaje, entendida de esta manera, es la esencia misma del lenguaje, y solo las variaciones de esta son las diferencias de las lenguas, y por medio de las cuales se establecen relaciones de parentesco lingüístico entre una lengua y otra. Humboldt concibe de forma tan estrecha la relación entre lenguaje y lengua, que no ve problemas en sostener que, en cierto modo, todos los hombres hablan la misma lengua, y cada individuo habla la suya propia (Humboldt, 1836/1990, p. 71).

### *Centralidad de la forma fónica*

Las lenguas se diferencian por su forma, y especialmente por su forma fónica, y esta depende de la disposición espiritual de cada nación, y de cómo tal fuerza es expresada concretamente por cada lengua específica.

Humboldt resalta el uso que se hace de esta para designar objetos y enlazar ideas entre sí. El autor cree que la forma fónica es el principio rector de la diversidad de las lenguas, pues de esta nacen las demás cuestiones (alfabeto, morfología, sintaxis, etc.). La forma fónica y el uso individual que de ella se hace constituyen la individualidad (identidad) de cada lengua (Humboldt, 1836/1990, p. 73).

## **5. Lenguaje y pensamiento: una relación indisoluble (§§ 14)**

Lenguaje y actividad intelectual son para Humboldt lo mismo. El discurso externo no es más que la exteriorización perceptible a los sentidos, gracias al sonido, de la actividad del pensamiento, que es interna

y privada. Para Humboldt, sin lenguaje no podríamos pensar (Humboldt, 1836/1990, p. 74).

De hecho, el pensamiento tiende a tomar la forma que el lenguaje le permite, y parece que su ensanchamiento está acorde con las posibilidades que la lengua le ofrece, aunque la lengua también puede modificarse según las necesidades del pensamiento. Parece que el hecho de que el lenguaje llegara a ser articulado está emparentado con esto, pues se requería la posibilidad de que la combinación de sus elementos formase un número realmente infinito de otras palabras siguiendo reglas y sentires determinados, y reflejar la realidad en la medida de lo posible.

### *Pujanza de la lengua materna*

Humboldt cree que en una lengua prevalece lo que le es propio sobre lo que tiene de común con otras similares. Tanto para el ciudadano culto como para el inculto, la lengua materna trae una fuerza y nostalgia muy fuertes que no se presenta con otras lenguas similares<sup>89</sup>.

### *Lengua como perspectiva del mundo*

Como toda lengua expresa una subjetividad nacional determinada y una manera determinada de organizar la realidad, Humboldt cree que cada lengua tiene inscrita en ella una manera peculiar de entender el mundo (Humboldt, 1836/1990, p. 82).

Por eso, aprender una lengua extraña nos aporta un nuevo punto de vista frente a la propia manera de entender el mundo, solo que no se nota a primera vista, porque le imponemos a la nueva lengua el punto de vista de nuestra lengua materna y tratamos de comprenderla desde ella. De hecho, lo que pensamos de nuestra lengua materna influencia fuertemente lo que pensamos del lenguaje en general.

---

89 El escritor ruso Mijail Sholójov (1905-1984) trae a colación un ejemplo que puede ser de importancia, en su obra *El destino de un Hombre* (1957). Narra como un prisionero ruso de nombre Andrei Sokolov sufre los insultos del jefe de pasillo en una prisión alemana. El carcelero alemán se esfuerza en insultarle en ruso para que comprenda cómo se le está insultando, y hacerle sufrir más, pero el preso antes se siente mejor, porque el injuriador le está recordando las bellezas de su patria al pronunciar su lengua. Sin darse cuenta, le hace sentir como en casa, y más como huésped que como prisionero (Sholójov, 1957/1974, pp. 31-32).

Las lenguas también son puertas a tiempos remotos en tanto han pasado y recogido pensamientos y sentires de nuestros ancestros, que también acaban convirtiéndose en nuestros sentires y pensamientos (Humboldt, 1836/1990, p. 86). Así, una lengua nacional implica una comunión con un pueblo y su pasado, del cual nosotros somos el presente. La lengua nos devela de ese modo nuestro parentesco familiar y nacional.

Con todo lo anterior, es claro que el lenguaje es propiedad del conjunto de la especie humana pues tiene que pertenecer por fuerza a un mínimo de dos individuos, no hay una lengua que se precie de ser tal, que pertenezca a una única persona. En este punto, es claro que Humboldt no se refiere aquí a las llamadas lenguas artificiales, sino solo a las naturales, por supuesto.

### *Hacia la pragmática del lenguaje*

Muchas veces los cambios en las lenguas no lo son de las palabras y de las formas, sino en el modo en que los vocablos son utilizados, cambios que son más difíciles de evidenciar cuando las lenguas no poseen escritura. Hay casos en los que una misma palabra no es entendida de la misma manera por dos personas que hablen esa misma lengua, cuestión muy interesante sobre cómo cada individuo se sirve de las palabras para expresar lo que hay en su sentir y su pensar (Humboldt, 1836/1990, p. 88). Por eso toda comprensión es al mismo tiempo, una incompreensión, pues mi interlocutor no usa las palabras exactamente igual que como yo las uso. Así que puede que solo haya pretendido comprender lo que este dijo.

Se afirmó que la lengua moldeaba a los hombres, pero ellos también muestran su poder sobre el lenguaje al utilizarlo como mejor lo consideren. La regularidad de las estructuras y formas del lenguaje se contraponen con la libertad que tiene cada individuo para servirse de él.

## **6. Punto aparte: El aprendizaje de una lengua**

Un tema que aparece en varios lugares del texto de Humboldt merece un trato aparte: el aprendizaje de las lenguas. ¿Cómo entender este aprendizaje si todos participamos de la fuerza espiritual humana?

Por una parte, Humboldt considera que, en el sentido estricto de la palabra, el lenguaje no puede enseñarse, solo se le puede despertar

en el ánimo. Enseñar una lengua no es más que encauzar las fuerzas espirituales del niño por una ruta específica, entre muchas posibles.

Por otra parte, los niños no aprenden un número de palabras que repiten, sino que se ejercitan en una competencia de carácter lingüístico, en la que luego vierten sus propios pensamientos y sentires. No hay un aprendizaje mecánico de la lengua, sino un desarrollo de la capacidad lingüística; lo prueba el hecho de que los niños aprenden a hablar a una edad determinada en la que no han vivido la inmensa cantidad de experiencias requeridas para ello.

## Schopenhauer: contra la escritura mediocre

### Arthur Schopenhauer

(1788-1860)

Nació en la ciudad portuaria y cosmopolita de Danzig (Gdansk), actual Polonia. Su padre era un próspero comerciante, que de niño lo llevó a Francia e Inglaterra, donde aprendió los respectivos idiomas de esas naciones, además de todo lo relacionado con la banca y el comercio, pero Arthur sabía que no era su vocación (Copleston, 1963/2004b, p. 199).

En 1809, Schopenhauer entró en la Universidad de Göttingen a medicina y luego a filosofía. Se presentó después a la Universidad de Berlín donde tuvo entre sus profesores a Fichte y a Schleiermacher, y no le gustó la enseñanza, pues la calificaba de oscura (Copleston, 1963/2004b, pp. 199-200). En 1813 presenta su tesis doctoral *Sobre el Cuádruple Principio de la Razón Suficiente* que el filósofo siempre consideró como la introducción necesaria a su sistema. En Dresde vive cuatro años (1814-18), y es allí donde termina de escribir su *magnus opus*, que saldrá publicado en 1819 con el título de *El Mundo como Voluntad y Representación*, pero fue un fracaso en ventas (Copleston, 1963/2004b, p. 200).

Luego de un viaje por Italia, regresó a Alemania en 1820 buscando una cátedra en Universidad de Berlín; puso su clase a la misma hora y el mismo día que la de Hegel, pero salió perdiendo, pues los estudiantes preferían ir a las clases del idealista. En 1833 se instaló definitivamente en Frankfurt y vivió de sus negocios. En 1859 apareció la edición definitiva de *El mundo como voluntad y representación*, con un volumen complementario. Murió un año después en Frankfurt (Copleston, 1963/2004b, pp. 200-201).



## ***Parerga y paralipomena***

**(1851)**

Es una obra que recopila un buen número de ensayos cortos que lleva un título en lengua griega, *Parerga y paralipómena* (apéndices y omisiones). Son escritos por los cuales Schopenhauer gana una cierta fama en vida entre la juventud romántica de su tiempo. El fracaso de la revolución de 1848 hizo que los jóvenes e intelectuales de ideales románticos se volcaran al pesimismo, razón por la cual la filosofía de Schopenhauer se convertía en un espejo del espíritu intelectual reinante (Copleston, 1963/2004b, p. 201). Se rescatarán dos ensayos que hablan sobre lenguaje: “Sobre actividad literaria y estilo” y “Del lenguaje y las palabras”.

### **Sobre actividad literaria y estilo**

**(cap. 23)**

#### **1. Tipos de escritores**

Para Schopenhauer, el motivo por el cual escribe un autor es fundamental para entender su escritura, e incluso para evaluar la calidad de la misma. Así, cree que solo hay dos tipos de escritores; aquellos que escriben con atención al tema, y aquellos que escriben por el propio escribir. Mientras los segundos lo hacen porque necesitan dinero, y al final, únicamente es el lucro la finalidad de sus escritos. La diferencia se puede mostrar con mayor matiz así (Schopenhauer, 1851/2009b, p. 513):

- a. Escritores por el tema.** Son personas que han reflexionado profunda y juiciosamente sobre un tema durante un tiempo prolongado, y lo han hecho a partir de sus propios pensamientos o experiencias, las cuales consideran que merecen ser comunicadas al público. Son los escritores auténticos.
- b. Escritores por el dinero.** Se conocen porque usan verdades a medias, forzadas, equivocadas u oscilantes. Carecen de claridad y definición; pues gustan de la penumbra para aparentar

profundidad. Estos autores son un tipo de estafadores, en tanto fingien tener algo que decir, cuando lo único que hacen es llenar una página en blanco.

Schopenhauer considera que solo los primeros son los escritores auténticos, mientras que, si nos llegamos a encontrar con los segundos, recomienda abandonar el libro, pues el tiempo es oro<sup>90</sup>. De hecho, hay escritores que pueden combinar ambas tendencias en alguna medida; Lessing y Jean Paul son para Schopenhauer buenos autores que de vez en cuando quedan con la mente en blanco, y llenan algunas de sus páginas con textos que no valen la pena (Schopenhauer, 1851/2009b, p. 513).

### *Problemas en la literatura*

La existencia de autores que escriben por el lucro se debe no solo a los escritores mismos, sino a la profesionalización del oficio. La ruina de la literatura llegó cuando la escritura se intercambió por honorarios. Esto es lo único preocupante, sino que la decadencia del oficio de escritor es la decadencia del lenguaje. También el público lector tiene la culpa; ya que se ha aficionado a leer solo lo que produce su época, dejando a los clásicos de lado y simpatizando mucho con lo que escriben los periodistas (*Journalisten*) quienes tienen bien puesto el nombre, pues trabajan por el jornal (Schopenhauer, 1851/2009b, p. 514).

### *Redefinición de los tipos de escritores*

Schopenhauer matiza mejor su distinción de tipos de escritores en términos más amplios. Considera ahora tres categorías.

- a. **Autores que escriben sin pensar.** Son autores que escriben a partir de sus reminiscencias o recuerdos, o desde los libros de otros. Escriben compendios, y toman la materia o contenido de sus escritos directamente de otros libros. Estos son los historiadores usuales, los que hacen reseñas en revistas literarias

---

90 En el ensayo "Sobre lectura y libros", también presente en *Parerga y paralipomena*, Schopenhauer sostiene que lo ideal cuando compramos un libro sería poder comprar también el tiempo para leerlo (Schopenhauer, 1851/2009c, p. 570).

o filosóficas, los comentaristas de todo tipo y, en general, los que se dedican a hablar sobre los libros de otros. Esto implica que se pasan al papel cosas que no han pasado por la aduana del pensamiento (Schopenhauer, 1851/2009b, pp. 514-515).

Por eso, tales textos tienen un sentido tan impreciso, que es vano preguntarse lo que tales autores sostienen o defienden en último término. Es como hacer una reproducción en yeso de otra reproducción en yeso, y así hasta el punto de que el rostro original se hace irreconocible (Schopenhauer, 1851/2009b, p. 515). Pensando en el mundo actual, podemos considerar el título de un libro hipotético que fuera: La visión shakespeariana de Homero a partir de la interpretación de Harold Bloom.

Schopenhauer recomienda leer a estos autores lo menos posible, aunque son útiles en tanto traen uno que otro dato importante, pues compendian el saber de siglos.

- b. Autores que piensan mientras escriben.** Tales escritores escriben y piensan al mismo tiempo, como el cazador no previsivo que sale “a la buena de Dios” a buscar su presa, sin saber si es o no temporada. Son autores que escriben “a lo que salga”. Son muy frecuentes, y puede que de vez en cuando el azar les otorgue alguna que otra idea interesante o unos pocos pensamientos que se puedan considerar valiosos (Schopenhauer, 1851/2009b, p. 514).

Como piensan y escriben al tiempo, en su obra se puede notar la oscilación de su mente desde una idea hacia otra, como si estuviera en la mecánica del ensayo y el error, por lo cual tales textos resultan ambivalentes y oscilantes. Van adelante, retroceden, redefinen, vuelven a empezar, caen en aporías, etc. Es como si mandasen a publicar un borrador<sup>91</sup>.

- c. Autores que han pensado antes de escribir.** Son escritores que han reflexionado y meditado previamente un tema antes de ponerlo por escrito. Encontrarlos es más bien raro. Siguiendo la metáfora del cazador, son lo que salen de cacería solo cuando

---

91 Un ejemplo de este tipo de textos podría ser el *Tratado de la naturaleza humana* de David Hume.

es la temporada de la presa que buscan; saben que tales presas están al alcance y que tienen las herramientas para atraparlas, y saben exactamente cuántos ejemplares van a cazar.

Dentro de estos autores hay un subgrupo todavía más selecto que es el de los autores que escriben sobre el tema mismo, mientras los otros piensan en libros, lo que es igual que a pensar con las ideas de otro. Por esto, solamente los autores que tienen presente el tema mismo llegan a ser verdaderamente originales y pueden contarse en el grupo de los escritores inmortales (Schopenhauer, 1851/2009b, p. 515).

Para Schopenhauer, este último grupo es sumamente selecto, del mismo modo que sus libros. Solo estos autores merecen ser leídos, y solo ellos merecen ser llamados “clásicos”.

### *Vicios comunes de los escritores*

Debido a lo reducido del grupo de los escritores que vale la pena leer, Schopenhauer se siente en la obligación de ser más crítico con los malos escritores y denunciar con mayor claridad los errores en los que caen.

- a. **El culto por la actualidad.** Uno de los vicios más comunes, tanto de escritores como de lectores, es el de creer que lo escrito hoy es mejor que lo escrito ayer, por el solo hecho de ser más reciente. Esto implica creer que la expresión correcta es la última que fue pronunciada (Schopenhauer, 1851/2009b, p. 515). Podríamos ver aquí una especie de falacia *ad novitatem*, en la que se piensa que los libros actuales son mejores únicamente por el hecho de ser actuales. Quien quiera saber de un tema, debería guardarse de echar mano enseguida de los libros más recientes. Además, muchas veces los libros modernos se basan en los textos antiguos y no toman lo mejor de ellos, sino lo más trivial, seguramente porque el moderno que escribió ese libro necesitaba dinero.

No es impensable que esta tendencia a la novedad esté basada en la idea de progreso de la modernidad, la cual se cumple en las ciencias naturales (Schopenhauer, 1851/2009b, p. 516). Un libro de biología de hoy es más exacto y pertinente científicamente

hablando que uno escrito hace cien años. No obstante, difícilmente diríamos que un autor contemporáneo supera la habilidad literaria de un Homero o un Horacio. Schopenhauer nota que muchos escritores contemporáneos buscan no solo el lucro, sino el éxito editorial en medio de los congéneres de su propia época, mientras un autor verdaderamente clásico, además de escribir por el tema mismo, no busca el juicio de su época, sino el de la posteridad<sup>92</sup>.

- b. El deseo de originalidad como vicio.** Un rasgo típico de un mal escritor es el de hacer valer su persona a cualquier costo, y entre esos costos está el sacrificio de la verdad. Están tan interesados en la fama del momento, que acuden a cualquier cosa para parecer que son originales. Por ello, buscan derribar las posiciones anteriores, y siempre tienen la negación a la mano. Derriban posturas correctas para sustituirlas por sus patrañas, y con eso, alcanzar la fama, para que un tiempo después, se retomen las posturas que fueron desechadas por estos (Schopenhauer, 1851/2009b, p. 516).
- c. Diatriba contra el traductor.** Si bien Schopenhauer está en contra de la traducción como oficio, su postura se puede matizar. No está en contra de todo traductor, sino de las personas que se dedican a ella de forma exclusiva. El traductor se da a la tarea de corregir y reelaborar una obra de otro, cuando deberían escribir sus propios libros y hacer de estos obras que merezcan ser traducidas (Schopenhauer, 1851/2009b, p. 516). Una traducción es un libro cuyo contenido es de segunda clase.
- d. Cuestiones sobre el título de un libro.** Schopenhauer considera que el título de un libro ya es capaz de denunciar al mal escritor. Un título debería ser un monograma del contenido del libro, ser breve, exacto, conciso, lacónico, semejante al encabezado de una carta. Su fin es presentárselo a la parte del público que pueda encontrarlo interesante. Los peores títulos para Schopenhauer

---

92 Un caso interesante es la recepción de dos filósofos del siglo XVII; Malebranche y Spinoza. El primero fue muy leído en su tiempo, pero defenestrado por épocas posteriores, mientras lo contrario de pasó a Baruch Spinoza. Al tiempo, hay que recordar que Schopenhauer mismo no fue muy leído en su propio tiempo.

no solo son los que no cumplen esto, sino adicionalmente, los que son robados de otro autor, en su completitud o en parte (Schopenhauer, 1851/2009b, p. 517). La tabla 63 nos puede mostrar algunos ejemplos de ello<sup>93</sup>.

Título original	Título robado
<i>Sobre la voluntad en la naturaleza</i> (Schopenhauer)	<i>Sobre el espíritu en la naturaleza</i> (Oerted)
<i>Crítica de la razón pura</i> (Kant)	<i>Crítica de la pasión pura</i> (Carlos Gurméndez)

Tabla 61. Ejemplos de títulos robados de libros

Este punto es interesante en Schopenhauer, en tanto el filósofo alemán estaría diciendo que hasta para algo tan trivial como poner un título, se requiere algo de talento<sup>94</sup>.

## 2. Claves para discernir entre los buenos y malos escritores

Schopenhauer completará su ensayo dando una serie de pautas o claves que sean útiles para este discernimiento.

## 3. Materia y forma en la escritura

Un buen libro, en el fondo, no es más que la reproducción escrita de los pensamientos propios de su autor (Schopenhauer, 1851/2009b, p. 517). Pero dentro de este tipo de escritos, se puede hacer una distinción conceptual en dos perspectivas.

93 Las obras son *La voluntad en la naturaleza*, del propio Schopenhauer (2012), la obra de un autor citado por Schopenhauer, de apellido Oerted, que piensa que le plagió su título. La famosa obra de Kant (2011) *Crítica de la razón pura*, y la obra de Carlos Gurméndez (1989), filósofo hispano-uruguayo, que ciertamente se inspira en el título del clásico de Kant *Crítica de la pasión pura* para hacer el suyo.

94 Algunos títulos interesantes son: *La época de la imagen del mundo* de Martin Heidegger (1938/1996), una conferencia sobre la filosofía de los siglos XVII y XVIII; *¿Cómo se llama este libro?* de Raymond Smullyan (1978/2007), que es precisamente un libro de paradojas, y *La parábola de Pablo* de Alonso Salazar (2018), una biografía del narcotraficante Pablo Escobar Gaviria, que hace pensar, a los que no conocen el texto, que es un libro de religión.

- a. **Materia.** Es el objeto, tema o contenido del que habla el autor. Los hechos o eventos históricos, científicos o narrativos de una obra, tomados en sí mismos. La materia de un libro se nota respondiendo a la pregunta ¿de qué trata el libro?
- b. **Forma.** Es la manera peculiar en que el autor comprende ese objeto, tema o contenido. La forma depende absolutamente de los méritos y talentos del autor, y es casi su impronta. La forma es la respuesta a la pregunta ¿cómo trata el autor ese tema? (Schopenhauer, 1851/2009b, p. 519).

Bajo esta distinción, es claro que un buen autor se notará en la forma y no en el contenido. Un libro de contenido interesante contado de manera aburrida no obtendrá éxito, mientras que, si la relación es la contraria —un tema conocido contado de manera llamativa y novedosa—, sí lo hará. Schopenhauer está de acuerdo en que el talento de un autor se notará mucho más si es capaz de presentar de forma amable, novedosa y vivaz un tema trillado<sup>95</sup>. Ahí yace, para este filósofo, el mérito de los trágicos griegos (Schopenhauer, 1851/2009b, p. 518).

Para este pensador de Danzig, el lector no instruido siempre privilegia la materia sobre la forma. Ellos son los que se preguntan si el protagonista del *Fausto* de Goethe existió realmente o no, o si los poemas de este autor se relacionan con su vida personal. Se interesan por saber si los hechos narrados en la *Iliada* tuvieron o no lugar en la historia, si Homero es un autor o varios, si Safo era realmente lesbiana, si Shakespeare fue un católico que se basó en el teatro jesuítico para componer sus obras, o si Hölderlin se enloqueció luego de ser rechazado por una mujer casada, etc. Para Schopenhauer, preguntarse por esas cosas es tan absurdo como interesarse por la composición química de un bello vaso etrusco (Schopenhauer, 1851/2009b, p. 518-519).

### *Malos escritores dramáticos*

En el caso del teatro es claro que la fuerza del mismo está en el guion, no en su historia o en la escenografía. Los malos autores dramáticos se

---

<sup>95</sup> Un ejercicio literario que se puede llevar a cabo a este respecto es intentar componer un texto que verse sobre un tema trivial o insignificante. Una oda a un tonillo, por ejemplo.

notan cuando buscan salvar su obra poniendo en ella un actor famoso<sup>96</sup>. Esa distinción materia y forma se nota incluso en la conversación (Schopenhauer, 1851/2009b, p. 519), hay personas con grandes dotes para ella, aunque hablen de bagatelas.

### *Escritura y pensamiento*

Para Schopenhauer, la palabra debe reflejar el pensamiento, pero no toda palabra lo hace de la mejor manera. El escritor debería meditar si las palabras que usa reflejan su pensamiento. Para Schopenhauer, la pluma es al pensamiento lo que el bastón es al caminar. Lo ideal sería no usarla, pero llega una edad en que es necesario, pues la prelación está en el pensamiento, mientras la escritura “petrifica” lo que ha sido reflexionado (Schopenhauer, 1851/2009b, pp. 519-520).

Así como se escogen las palabras adecuadas, también deberíamos escoger los pensamientos adecuados. No tendría por qué haber miedo o pánico a desechar ideas o pensamientos de nuestra mente, cuando no se muestran útiles, importantes, etc. Un pensamiento debería ser examinado con cuidado, y no ser aceptado sin más. Como pasa con los organismos biológicos, la mente no debería aceptar más que lo que aquellos que le es provechoso y expulsar lo que les nocivo e inútil (Schopenhauer, 1851/2009b, p. 520).

### *El autor heterodoxo*

Una obra inmortal, es decir, un clásico, es aquella que no encuentra lector que la pueda abarcar en su totalidad o plenitud. Por ello, distintos hombres de distintas épocas resaltan uno u otro aspecto de esa excelencia.

Schopenhauer considera que el autor destinado a convertirse en un clásico ha de ser, por definición, una persona *sui generis* que en vano busca su igual en la tierra. Como diría Ludovico Ariosto, la naturaleza lo hizo y luego rompió el molde. (Schopenhauer, 1851/2009b, p. 521). Solo si el autor es una persona fuera de serie se puede explicar la pervivencia de su obra por distintas épocas, a la manera del judío errante. Un clásico

---

96 Se nota mucho en las actuales películas de Hollywood, donde un pésimo guion trata de ser salvado por los efectos especiales, o los actores más reputados del momento, lo cual no pocas veces resulta en un daño para la fama y prestigio de los propios actores.



es una obra que sigue hablando e inspirando a sus lectores, luego de siglos de haber sido escrita.

Esto demuestra que el autor de una obra clásica no es un escritor de moda, a la manera de los escritores fugaces de todas las épocas, que obtienen un éxito momentáneo, pero claramente intrascendente.

### *Las revistas literarias*

La misión de estas publicaciones debería ser la de orientar al lector hacia los buenos libros y ser implacable con los libros mediocres y mal escritos. Pero la realidad es que acaba convirtiéndose en el vehículo del patrocinio de estos últimos. Para Schopenhauer, de diez libros publicados, uno valdrá la pena, pero la revista tiende a mostrar a los diez como excelentes, desconociendo que los libros de valor son pocos (Schopenhauer, 1851/2009b, p. 521).

La razón de ser de esto yace en la alianza entre el mal escritor y el editor sin criterio, pues el móvil de ambos es el dinero. Muchos escritores son profesores o literatos que buscan compensar sus malos honorarios por medio de la publicación y venta de libros<sup>97</sup>. Las revistas literarias promocionan o alaban ciertos libros en razón de recomendaciones o de sobornos (Schopenhauer, 1851/2009b, p. 522).

Si estas publicaciones cumplieran con su labor, serían tan implacables con los escritorzuolos, poetastros y filosofastros, que tales autores mediocres temerían volver a tomar una pluma en su vida (Schopenhauer, 1851/2009b, p. 522). Precisamente por no cumplir con su labor, el oficio de escritor no es tomado en serio, y muchas personas acaban por preferir la incultura frente a la pseudocultura<sup>98</sup>. Schopenhauer resalta dos puntos

---

97 Un ejemplo del caso colombiano en este asunto es el artículo “La farsa de las publicaciones universitarias”, del filósofo y profesor de la Universidad de Caldas, Pablo Arango, presentado en la revista *El Malpensante*. Allí, se denuncia la práctica de buena parte de la comunidad docente nacional, que publica cosas solo porque estas representan puntos salariales (Arango, 2009, p. 25). Al tiempo, tales publicaciones son revisadas por otros docentes que aprueban textos mediocres para que, en el futuro, sus propios escritos sean aprobados por sus colegas (Arango, 2009, p. 32).

98 A este respecto, el caso del físico estadounidense Alan Sokal (1955-) es proverbial. En 1996, publicó en la revista posmoderna de estudios culturales de la Universidad de Duke (E. U.), *Social Text*, el artículo llamado “La transgresión de las fronteras: hacia una

sobre la labor de las revistas literarias, que muestran no solo sus errores, sino sus malos entendidos.

- a. **Extrapolación de la tolerancia.** Una cosa es la tolerancia en términos sociales y políticos, pero otra cosa es trasladarla al campo de la literatura, cuyas consecuencias son, para Schopenhauer, nefastas. En el campo de la literatura, desprestigiar a un mal libro tendría que ser un deber para con los buenos escritores. Creemos que denunciar a un escritor mediocre es ir contra sus derechos. Realmente, no hacerlo es ir en contra de la literatura misma. La cortesía es buena en la vida social, pero es un elemento extraño a la literatura y el arte, que, de introducirse, destruiría sus fines. Quien no tiene nada por malo, al final, tampoco tiene nada por bueno (Schopenhauer, 1851/2009b, pp. 522-523).
- b. **Contra el anonimato.** Muchas revistas literarias encubren al autor que lleva a cabo la crítica literaria, como si quisieran librarlo de la responsabilidad de defender públicamente su mediocre postura. Tales críticos son el equivalente a bandidos enmascarados que asaltan impunemente a la gente en la oscuridad. Schopenhauer cree que este anonimato no es más que su manera de descargar su envidia, en tanto el blanco de sus críticas generalmente es un buen escritor. Eso sin contar con que es un claro abuso de la libertad de prensa, ganada con tanto esfuerzo (Schopenhauer, 1851/2009b, pp. 523-524).

### 3. La cuestión del estilo literario

El estilo literario es la fisionomía del alma o del espíritu de un escritor. Por ello, imitar el estilo de otro es como llevar una máscara, que

---

hermenéutica transformativa de la gravedad cuántica"; donde sostuvo que dicho concepto de gravedad, y otras constantes de la ciencia, eran un constructo social. Claramente era una burla a la revista: Sokal quería demostrar que una revista de humanidades publicaba cualquier cosa, incluso plagada de sinsentidos, siempre y cuando sonara bien, y apoyara los prejuicios de los editores. Sokal escribió otro artículo mostrando su engaño en la revista *Lingua Franca*, y el caso trascendió a la primera plana de diarios como *The New York Times* o *Le Monde*. El caso es presentado por el autor en la obra *Imposturas intelectuales* (Sokal y Bricmont, 1997/1999, pp. 19-21).

por más bella que sea, carece de vida. En cambio, el estilo más tosco, si no es imitado sino propio, al menos proyecta vida (Schopenhauer, 1851/2009b, p. 527).

### *Materia y forma frente al estilo*

Para valorar un autor no es necesario saber de qué trataron todas sus obras (materia), sino sobre el cómo abordó sus temas (forma). Al final, la forma es el estilo, y este se puede deducir leyendo algunas páginas; de acuerdo a Schopenhauer, basta con un par.

### *Mediocridad, estilo y profundidad aparente*

El escritor mediocre que ha pensado pocas cosas, tiene el temor de que se note su falta de talento, y por ello, es usual que se esconda tras varias máscaras. (Schopenhauer, 1851/2009b, p. 528). Si este autor escribiera las cosas tal y como las piensa, sería más valioso como autor, ya que por lo menos sería auténtico y honesto con el lector. Pero la tendencia es más a narcotizar y torturar al lector con periodos distendidos y un lenguaje que aparenta científicidad (Schopenhauer, 1851/2009b, p. 529). La imitación del estilo de otro y la apariencia de profundidad son las dos máscaras típicas del escritor sin talento.

- a. **Imitar un estilo.** Ocurre cuando un autor usa la forma de escritura de otro, y con ella se enmascara a sí mismo (Schopenhauer, 1851/2009b, p. 518).
- b. **Aparentar profundidad.** Es un mal propio de la época de Schopenhauer que consiste en dar la apariencia de profundidad por medio de una escritura ininteligible. Hasido el idealismo alemán la corriente que ha “perfeccionado” este “arte”, el cual, de acuerdo con el filósofo de Danzig, ha llegado a su clímax en la obra de Hegel.
  - **Fichte:** fue quien comenzó y fundó tal “escuela”, usando muchas palabras para hablar de cosas triviales o de pensamientos simples.
  - **Schelling:** introdujo la ambigüedad y la paradoja, como pseudodescripciones de la naturaleza.

- **Hegel:** llevó la invención al clímax, perfeccionando un estilo oscuro y pseudocientífico con el que el lector es torturado y narcotizado hasta morir. Los hegelianos defienden una forma de escritura con la que parece que quisieran volverse locos (Schopenhauer, 1851/2009b, p. 529).

Es una tragedia cultural, para Schopenhauer, que en la Alemania de su tiempo, la ininteligibilidad se haya convertido en la regla del estilo. De acuerdo con el poeta latino Horacio: “Juzgar rectamente es el principio y la fuente de la escritura” (Schopenhauer, 1851/2009b, p. 530). Por tanto, el autor que escribe de forma confusa realmente carece de un juicio recto sobre el asunto a tratar. La oscuridad en la escritura no es más que un signo de la oscuridad en el pensamiento, pues el estilo es la silueta del pensamiento. Escribir mal y con oscuridad es signo inequívoco de una actividad pensante pesada y confusa (Schopenhauer, 1851/2009b, p. 530).

### *Algunas reglas del estilo*

Schopenhauer quiere dejar claro algunas cosas sobre el estilo, que en el fondo es la forma de la escritura. Expone tres reglas fundamentales del estilo literario.

- **Regla 1. Tener algo que decir:** todo el idealismo alemán consiste en aparentar que se tiene algo que decir, cuando realmente son autores que escriben por escribir (Schopenhauer, 1851/2009b, p. 530).
- **Regla 2. Decirlo de la forma más clara y simple posible:** la idea es despertar en la mente del lector, de forma precisa, el pensamiento que el escritor quiere expresar. Para esto es recomendable evitar términos abstractos, y conocer el significado de todos los términos que se van a usar. (Schopenhauer, 1851/2009b, p. 531). El filósofo de Danzig cree que es mejor utilizar términos o palabras corrientes para expresar pensamientos novedosos, profundos e inusuales, pues lo contrario es lo que hace el mal escritor. En esto consiste la simplicidad, en usar palabras cotidianas y evitar a toda costa los adornos y los tecnicismos. Ciertamente, tal escritura supone también una apuesta por la brevedad en la expresión (Schopenhauer, 1851/2009b, pp. 533-536).

Por otro lado, Schopenhauer considera que si tenemos en la mente un pensamiento que queremos expresar, hay que hacerlo de la forma más clara posible. Por claridad Schopenhauer entiende la expresión de los propios pensamientos de la manera más definida y precisa posible (Schopenhauer, 1851/2009b, p. 542). Si esto no se logra, es porque tales pensamientos no se han comprendido plenamente, no se ha reflexionado en ellos lo suficiente.

- **Regla 3. No decirlo todo:** es mejor omitir algo bueno que añadir algo trivial. Decirlo todo no solo aburre al lector, sino que insulta su inteligencia. Citando a Voltaire, Schopenhauer se une a la proclama: “El secreto para ser aburrido es decirlo todo” (Schopenhauer, 1851/2009b, p. 535).

Si bien las anteriores reglas son sencillas y hasta parecen básicas, es sorprendente notar no solo cómo a menudo son transgredidas sin atisbo de vergüenza, sino que nadie parece oponerse a estos atropellos. Parece como si se pensara que un texto debería ser aceptado únicamente por el hecho de haber pasado por las prensas de impresión. Realmente, los malos trabajos fomentan una cultura de mala escritura y autorías mediocres que consagran la destrucción del estilo. Schopenhauer cree que debería haber un censor calificado al que se le pagara por cada error ortográfico que encontrara, pero los alemanes parecen cómodos con la idea de que cada cual use el lenguaje como le plazca (Schopenhauer, 1851/2009b, p. 546). La tabla 62 muestra las relaciones entre el estilo y el tema (materia y forma):

	Tema trivial	Tema profundo
Estilo claro		Grandes escritores
Estilo oscuro	Idealismo alemán	

Tabla 62. Estilo claro y oscuro de escritura

### *Autores negligentes, el público y las metáforas*

Hay autores que tienen algo que decir, pero en el fondo no les interesa comunicarlo a otros, por lo que escriben libros como si fueran

monólogos. Al tiempo, cuando el autor no se esmera en que el estilo en el que escribe sea el mejor, eso solo demuestra dos cosas nefastas: que realmente no valora sus propios pensamientos o que desprecia profundamente al lector.

Schopenhauer sostiene que Platón escribió al menos siete veces la introducción de su *República* porque estaba interesado en aclarar un problema. Los autores que no se interesan más que por vender, acaban despreciando al lector, y cuando el lector se siente despreciado, acaba pagando al autor con la misma moneda, dejando de leer sus libros (Schopenhauer, 1851/2009b, pp. 556-557).

Por último, también un buen escritor se nota en que puede captar una cierta relación de cosas o pensamientos por medio de metáforas correctas. Las malas metáforas, o el mal uso de las mismas, denuncian al escritor principiante, o al mediocre. Al final, una metáfora captura una relación de cosas, y presenta algo desconocido por medio de algo conocido, lo que implica haber comprendido la relación conceptual inmanente (Schopenhauer, 1851/2009b, pp. 561-562).

Schopenhauer termina este ensayo denunciando también a quienes, en pro de la brevedad textual, llegan hasta a suprimir sílabas u otros componentes importantes de la gramática. Si bien, ser prolijo para expresar una idea simple es un error, no deberíamos destruir la gramática con base en una presunta vocación por la brevedad. Una amputación de esta clase no es signo de buen estilo, sino de idiotéz (Schopenhauer, 1851/2009b, p. 563).

## **Del lenguaje y las palabras (cap. 25)**

En este texto, Schopenhauer se introduce en la discusión tradicional sobre el lenguaje en la que varios de sus contemporáneos (Rousseau y Fichte, por ejemplo) se habían inmiscuido.

### **1. Cuestiones preliminares**

Schopenhauer distingue la voz animal de la humana, en que la primera expresa únicamente la voluntad, mientras la segunda expresa

además el conocimiento. Es decir, el animal solo puede usar su voz para expresar su querer, mientras el hombre puede además expresar saberes (Schopenhauer, 1851/2009a, p. 577).

Seguramente fue la interjección la primera palabra de la lengua humana, y desde allí se produjo el tránsito a sustantivos, verbos, pronombres y demás. Posteriormente, cuando la lengua tomó camino a perfeccionarse, aparecieron poetas que fueron capaces de expresar una sensación con las palabras adecuadas, al punto de que esta pudo vivir en aquellas durante siglos, y ser suscitada en la mente de un lector de siglos posteriores (Schopenhauer, 1851/2009a, p. 577).

No obstante, el que una lengua sea más “civilizada” o más moderna, no la hace mejor que una lengua antigua, al contrario, de acuerdo a Schopenhauer, es posible rastrear un proceso de degeneración de la lengua cuando se compara el sánscrito clásico con la pueril lengua inglesa (Schopenhauer, 1851/2009a, p. 577-578).

Schopenhauer cree que esto es así porque, a fin de cuentas, la lengua es un producto del instinto humano y no de la racionalidad. Eso quiere decir que mientras la araña teje por instinto, el hombre habla por instinto, es decir, naturalmente, no como producto de un ejercicio consciente y racional (Schopenhauer, 1851/2009a, p. 578). Por ello, cree Schopenhauer que las primeras lenguas son casi perfectas, y el tiempo les fue añadiendo cosas que ya no eran producto del instinto. Así, las gramáticas, productos de la reflexión y la razón, solo aparecieron milenios después de que apareciera la lengua. Por tanto, la lengua no tuvo un origen en el tiempo, pues no hay hombre sin ella, preguntar por su origen es como preguntar por el momento en que las arañas comenzaron a tejer. El origen del lenguaje remite a la pregunta del origen del hombre (Schopenhauer, 1851/2009a, p. 578).

## **2. Bilingüismo y cultura**

Es innegable que aprender lenguas es una vía para alcanzar una formación intelectual decente. Schopenhauer considera verdadera la sentencia del emperador Carlos V: “Tantas lenguas conoce uno, tantas veces es un hombre” (Schopenhauer, 1851/2009a, pp. 578-579). Esto es así porque una palabra en una lengua no tiene un equivalente exacto en

otras<sup>99</sup>. Los significados son aproximados, no iguales, lo que implica que, de algún modo, aprender otras lenguas es aprender nuevos matices de conceptos conocidos<sup>100</sup>. Así, el bilingüismo es un factor fundamental para incrementar nuestro saber.

Ciertamente Schopenhauer fue un defensor de leer los textos en su lengua original, considerando que leer una traducción era como montar una pinacoteca con solo copias de grandes obras (Schopenhauer, 1851/2009a, p. 580). El filósofo alemán hace énfasis en dos condiciones de las lenguas al respecto del saber y la cultura.

- a. **Matices.** Una lengua puede expresar matices de un concepto que la nuestra no puede expresar<sup>101</sup>.
- b. **Palabras intraducibles.** Una lengua puede expresar un concepto por medio de una palabra, que puede ser intraducible en otras lenguas<sup>102</sup>.

Por esto, un escritor que quiera expresar adecuadamente sus pensamientos, hará uso incluso de expresiones extranjeras si estas se adecúan mejor a lo que quiere o busca expresar<sup>103</sup> (Schopenhauer, 1851/2009a, p. 580).

### 3. La traducción como problema filosófico

De la realidad mencionada de las lenguas, nacen todas las deficiencias de las traducciones. De ahí se deriva que sea prácticamente

---

99 Por ejemplo, la palabra “nostalgia” en portugués “saudade”, tiene una connotación de alegría de la que carece la misma palabra en español. El ejemplo es interesante en tanto el español y el portugués son lenguas muy cercanas.

100 Otro ejemplo es la palabra alemana para nombrar a Francia que es “*Frankreich*” la cual significa literalmente “el reino de los francos”.

101 En español, existe el verbo “ser y estar”, que no aparece en otras lenguas europeas, pero sí en el quéchua. Heidegger intentó aproximarse a este significado dual por medio de la expresión alemana “*Dasein*”, que significa “ser-ahí”, es decir, “estar”.

102 Es típico citar la palabra alemana “*Schadenfreude*”, la cual significa aproximadamente el complacerse por la desgracia ajena. El término más aproximado en español es “regodearse”.

103 Un ejemplo es la palabra francesa “*draperie*” que se usa para expresar en escultura el cómo se logra el efecto de mostrar una estructura corporal debajo de la ropa. La palabra designa a cualquier tela que se use con fines decorativos.



imposible traducir poesía, y de que aprender otra lengua nos obligue a abrir nuevas esferas de nuestro conocimiento, notar conexiones conceptuales inusitadas, diferentes y desconocidas.

Así, la principal dificultad de aprender una lengua es aprender lo que significa cada término en ella, y cuando hemos logrado esto, somos capaces de pensar en esa lengua. Esto es lo que llama Schopenhauer “el espíritu de una lengua” (Schopenhauer, 1851/2009a, p. 581). Luego de que estamos familiarizados con el espíritu de la lengua, ya podemos expresar nuestros pensamientos en ella, al menos para hacernos entender. Es decir, ya podemos traducirnos a nosotros mismos en ella.

Signos de un traductor mediocre es usar una palabra extranjera solo significando con ella lo mismo que el término de la lengua propia que le es cuasiequivalente. Es decir, el traductor mediocre es aquel que cree que el proceso de traducción es una cuestión de exactitud (Schopenhauer, 1851/2009a, p. 581).

Schopenhauer valora profundamente el aprendizaje de las lenguas clásicas y antiguas como parte de la formación intelectual de una persona. El neófito debería imitar estilos de escritores greco-latinos, pero solo como una etapa en su formación. Las lenguas clásicas proporcionan tal cultura a quien las estudia, que ignorarlas es pertenecer al pueblo, aunque a cambio se sepa química o la ingeniería de todas las máquinas más complejas (Schopenhauer, 1851/2009a, p. 583). La cultura y el conocimiento de las lenguas clásicas van unidos.

#### 4. Cuestiones finales

Schopenhauer termina este texto recogiendo algunos puntos relevantes sobre las lenguas para matizar su postura.

- a. **Palabras y conceptos.** Si las palabras emulan conceptos, parece natural que, si aumentan los conceptos, las palabras para referirse a ellos deban aumentar. No obstante, lo que sucede, es que las que aumentan son las palabras, mientras el número de conceptos parece constante y es más bien poco frecuente la aparición de conceptos nuevos. La aparición de nuevas palabras para emular viejos conceptos no es sino símbolo de pobreza intelectual y espiritual de una cultura (Schopenhauer, 1851/2009a, p. 585).

- b. Ideogramas chinos.** La escritura china presenta a la mente los conceptos de una vez, mientras una lengua alfabética presenta el sonido de una palabra que emula una idea. Así, de forma *a priori*, la lengua china se presenta como más perfecta. No obstante, parece haber una prelación auditiva en el lenguaje que hace que dicha lengua sea solo perfecta en apariencia, aunque sirva para el comercio entre naciones que no se comprenden entre sí (Schopenhauer, 1851/2009a, pp. 585-586).
- c. Vocales y consonantes.** Para Schopenhauer, en las palabras, las consonantes son el esqueleto, mientras las vocales son la carne. Eso quiere decir que las vocales cambian más que las consonantes. Esta es una clave para rastrear palabras y sus raíces en otras lenguas (Schopenhauer, 1851/2009a, p. 587).
- d. Etimologías.** Schopenhauer está en contra del uso del término “lenguas indogermánicas”, pues considera que no hay punto de comparación entre la noble y bella lengua sánscrita y las lenguas rústicas habladas por “desolladores de osos” (Schopenhauer, 1851/2009a, p. 589).

## **Nietzsche: Lenguaje, retórica y metáfora**

### **Friedrich Nietzsche**

**(1844-1900)**

Nació en el pequeño pueblo de Röcken, en Sajonia (Alemania). Perdió a su padre desde muy pequeño, de modo que toda su infancia la vivirá entre mujeres (madre, hermanas y un par de tías). Se educó como filólogo clásico en las universidades de Bonn y Leipzig donde también hizo estudios de teología, y conoció a Erwin Rohde y al orientalista Paul Deussen, quien lo introdujo en la lectura de los textos de Arthur Schopenhauer (Copleston, 1963/2004b, p. 300). También conoció y admiró al músico Richard Wagner, cuya amistad durará muchos años. Duró diez años (1869-1879) como profesor de filología clásica en la Universidad de Basilea en Suiza, hasta que las secuelas de algunas enfermedades contraídas con anterioridad mermaron su salud para siempre. Se mantuvo en ciudades entre Alemania, Italia y Suiza, escribiendo, leyendo y hablando con sus amigos (Copleston, 1963/2004b, p. 301-302). En 1889, la salud mental de Nietzsche se derrumbó por completo, y debió vivir al cuidado de su hermana Elizabeth Foster. Murió en la ciudad de Weimar, en casa de Elizabeth, en el año 1900 (Copleston, 1963/2004b, p. 303). Hoy día, la ciudad alberga el archivo de todos sus escritos.

### ***Curso de retórica***

**(1872)**

El texto es un resumen de un curso sobre el tema de la retórica antigua, de cuando Nietzsche era profesor en Basilea. No obstante, antes que ser una exposición de un saber antiguo, trae consigo una concepción muy interesante del lenguaje que es característica de Nietzsche, al tiempo que constituye una crítica a la cultura de su propio tiempo.

## 1. Concepto de retórica

Si algo distingue a los antiguos de los modernos es cómo los primeros se dedicaron a perfeccionar la retórica. En cambio, los modernos la desprecian pues su “sentimiento de lo verdadero” está a la cabeza de todas sus actividades. En cambio, el antiguo todavía está familiarizado con imágenes míticas, lo que hace que prefiera la persuasión a la enseñanza de la verdad (Nietzsche, 1873/2000a, p. 125).

Una segunda razón al respecto es el sistema político. El arte de la retórica es propio de los regímenes republicanos, que se dieron en la cultura greco-latina, mientras las monarquías modernas no parecen favorecerlo demasiado. Para que surja la retórica, la sociedad tiene que haberse habituado a tolerar puntos de vista diversos, habituarse a escuchar las opiniones más heterodoxas, e incluso llegar a sentir placer en la disputa. La retórica es un arte esencialmente republicano, y por ello, para los antiguos, la formación del ciudadano termina en la retórica, último arte del político perfecto (Nietzsche, 1873/2000a, pp. 125-126).

### *Malentendidos modernos sobre la retórica*

La distancia que media entre los antiguos y los modernos se nota precisamente en las concepciones que tienen de la retórica. Para la muestra, dos definiciones tomadas de dos eminentes filósofos modernos:

- **Kant:** es el arte de realizar una tarea del entendimiento como si se tratara de un libre juego de la imaginación (Nietzsche, 1873/2000a, p. 126).
- **Schopenhauer:** es el arte de hacer que otro simpatice con nuestros propios pensamientos (Nietzsche, 1873/2000a, pp. 126-127).

La definición de Kant, según Nietzsche, se aproxima un poco al ideal helénico, en tanto para ellos todo es un tipo de juego, hasta las más peligrosas situaciones. En cambio, la de Schopenhauer es más romana, ya que es en la ciudad eterna donde se desarrolla la conciencia de dignidad individual. En todo caso, ambas definiciones son incompletas para Nietzsche, pues no atrapan la esencia de la retórica antigua.

### *Apreciación de los antiguos sobre la retórica*

La definición tradicional, que ya aparece en los sicilianos Corax y Tisias, es que la retórica es la señora de la persuasión. Pero Nietzsche cree que este arte —y en general, todo arte— no se puede definir por su finalidad, ya que en los mejores discursos la persuasión falla (como fue el caso de las *Filípicas* de Demóstenes). También Platón y Aristóteles definieron a su manera este arte.

- a. **Platón.** La retórica es solo un arte que produce placer, del mismo nivel de la culinaria, la cosmética o la sofística. No obstante, en obras como *Fedro*, Platón sugiere que ese arte, para ser más fuerte, debe incluir, además de un sólido conocimiento de la materia de la que se trata, un conocimiento profundo del alma humana, la cual será la receptora de la persuasión. Es decir, conocer el alma implica tener herramientas para saber cómo a esta se le persuade de algo. Así, el orador puede llegar a ser un “didáctico”, es decir, alguien que puede enseñar. Si el persuadido es una multitud, la mejor manera de hacerlo es con mitología, si bien esto puede ser “mentir”, Platón da permiso al gobernante de la república ideal para hacerlo en ciertos casos. Sin embargo, el gran problema de Platón, es que solo avala a la retórica, cuando esta cumple con los fines de la filosofía, nunca por ella misma (Nietzsche, 1873/2000a, pp. 128-130).
- b. **Aristóteles.** La considera como la facultad de descubrir especulativamente lo más indicado para persuadir al interlocutor en cada caso concreto. Pero esto es solo el inicio del proceso; el corazón de la misma es la *elocutio* o la puesta en escena del orador frente a su público, que Aristóteles describe como un mero accidente. Eso es muestra de que el propio Aristóteles estaba pensando en la retórica de los libros, y no en la puesta en escena en vivo. Al tiempo, el estagirita es el responsable de la dicotomía entre dialéctica (discusión correcta sobre opiniones) y retórica (que sería la discusión incorrecta). Un orador real y entrenado, no un teórico, como es el caso de Quintiliano, sabía que lo esencial de la retórica es la *elocutio* (Nietzsche, 1873/2000a, pp. 131-132).

## 2. División de la retórica

En tiempos clásicos, se dividió la retórica con relación a los tipos de fines que se buscaban con ella. Son los siguientes (Nietzsche, 1873/2000a, p. 135):

- a. **Elocuencia forense o judicial.** Fue el primero de los géneros, su fin es la acusación o la defensa en un tribunal, para buscar con ello algo relacionado con una sentencia jurídica favorable.
- b. **Elocuencia deliberativa.** Busca persuadir o disuadir en una dirección u otra. Nietzsche tiene al orador Isócrates como su precursor.
- c. **Elocuencia epidíctica.** Busca el elogio o la censura, generalmente de un individuo en particular. No es forense porque solo consiste en el elogio o desprestigio moral del carácter de un personaje, sin consecuencias legales sobre su persona o bienes.

Luego de un tiempo, las escuelas de retórica incluyeron en sus estudios dos géneros adicionales que servían de ejercicios escolares (Nietzsche, 1873/2000a, pp. 135-136):

- d. **Suasorias.** Consistía en la toma de partido por un personaje histórico o mítico (una epidíctica sobre muertos).
- e. **Controversias.** Consistía en debatir una cuestión dada siguiendo un dilema. Servía para mostrar las habilidades de los participantes.

Los filósofos consideraron que la epidíctica era de carácter teórica, en la que se hacía elogio o censura de una tesis dada, mientras la forense y deliberativa se consideraban parte del discurso práctico, donde lo que se debatía eran hipótesis.

## 3. Relación entre retórica y lenguaje

Calificamos de “retóricos” los libros, autores, o estilos cuando consideramos que utilizan artificios del discurso para embellecerlo, adornarlo, y en pocas palabras, convertirlo en algo artístico, que agrada

al oído. En contraste, a un discurso “burdamente empírico”, que carezca de tales artificios, y que, en lugar de ello, muestre las cosas “tal y como son”, se le llama natural (Nietzsche, 1873/2000a, p. 139).

Pero Nietzsche está convencido de que esa pretendida naturalidad no retórica del lenguaje no existe, pues el lenguaje mismo es producto de las artes retóricas. Si la esencia de la comunicación es transmitir a otros emociones o excitaciones subjetivas, más que información sobre cosas o eventos, todo el lenguaje es retórica, en tanto buscamos que otro reproduzca dentro de sí la emoción que buscamos transmitirle (Nietzsche, 1873/2000a, p. 140).

El lenguaje es doxa, y no episteme, pues no solo no puede aprender la esencia total de las cosas, sino que tampoco busca hacerlo. Nuestro lenguaje no expresa los objetos, sino las emociones que estos nos suscitan<sup>104</sup>. El argumento central de Nietzsche a este respecto se puede expresar en los términos formales que se muestran en la tabla 63 (Nietzsche, 1873/2000a, pp. 140-141)<sup>105</sup>:

a. Nuestro lenguaje no expresa los objetos sino las emociones que estos nos suscitan.

b. Los tropos de la retórica persuaden porque suscitan emoción en el público oyente.

c. La base de la persuasión es la emoción suscitada por el discurso, no el contenido de este.

---

d.: La retórica no es una función que puede tomar el lenguaje, sino que es su esencia misma.

---

e.: El discurso objetivo es una quimera, al tiempo que todas las palabras son tropos.

Tabla 63. Argumento nietzscheano contra la objetividad del discurso

---

<sup>104</sup> Por ejemplo, una expresión como “el plato es rico”, referida a un plato específico de comida, no expresa una propiedad del plato, sino la emoción que sentimos frente a él.

<sup>105</sup> Ciertamente, Nietzsche no es un autor que privilegie el formalismo para presentar su filosofía, no obstante, es una buena herramienta pedagógica para comprender su pensamiento.

## *Palabras y tropos*

Como lo muestra el argumento anterior, no hay distinción entre retórica y lenguaje, y tampoco la hay entre palabras y figuras retóricas o tropos. Nietzsche trata exponer cómo ambas cosas se relacionan.

- **Sinécdoque:** se expresa una cosa a partir de un signo de esta que se considera relevante. Por ejemplo, “velas” por “barco”; “olas” por “mar”, etc. Así, llamamos a la serpiente de ese modo porque “*serpens*” significa “arrastrarse”. No obstante, los caracoles también se arrastran y no los consideramos serpientes. Luego, ese nombre es una sinécdoque, “vivir bajo techo”.
- **Metáfora:** desplaza un significado para expresar otro: falda de la montaña, rostro de la nave, ojo del huracán, etc.
- **Metonimia:** conmutación de la causa por el efecto. Sudor por trabajo, probó mi acero (Nietzsche, 1873/2000a, pp. 141-142).

## **4. Aspectos relevantes de la elocutio**

La puesta en escena del orador debe tener en cuenta al menos tres cosas relacionadas con ella: la pureza, la claridad y conveniencia de la *elocutio*.

### *La pureza*

Solo se habla de pureza lingüística en las culturas donde el lenguaje está muy desarrollado. Al punto de engendrar “artificios retóricos”. Pero como se ha probado que todo lenguaje es retórico, la distinción entre pureza y artificio retórico debe redimensionarse.

- Pureza.** No es más que el producto de la costumbre. Una expresión pura es aquella que usa los tropos acostumbrados, como la sinécdoque de sudor por trabajo (Nietzsche, 1873/2000a, p. 144).
- Retórica.** Sería el arte de engendrar nuevos tropos.



## *La claridad*

Bajo un esquema en el que se entiende que el lenguaje es al final retórica, Nietzsche considera que de todos modos hay que prevenirse contra algunas cuestiones lingüísticas que atentan contra la claridad del lenguaje. Aquí, el concepto de claridad no se comprende como la facultad del lenguaje de referirse a las cosas en sí mismas, lo cual ya se ha mostrado que es imposible; sino más bien mostrar de la mejor manera el cómo las experimentamos personalmente. Los atentados contra la claridad del discurso son:

- a. **Barbarismos.** Son los errores morfológicos en la escritura de ciertas palabras, en las que se adicionan o sustraen letras o sílabas, se modifican los acentos, o se cambia el orden de las letras en ellas.
- b. **Solecismos.** Modificaciones en las palabras que nos hacen creer que la persona está hablando en otra lengua.
- c. **Akurología.** Nietzsche usa esta expresión para referirse a las faltas contra la sinonimia, es decir, cuando dos palabras se tratan como sinónimos cuando no los son.
- d. **Otras causas.** Tecnicismos, palabras poco usadas o raras, e incluso errores en la sintaxis de las oraciones (Nietzsche, 1873/2000a, pp. 145-147).

## *Conveniencia*

Acerca de la conveniencia de la *elocutio*, Nietzsche advierte sobre trece errores frecuentes en la presentación pública de un discurso que busca persuadir a un público. Son las que se muestran en la tabla 64 (Nietzsche, 1873/2000a, pp. 147-148).

Al tiempo, el orador debe tener en cuenta una serie de condiciones contextuales que son importantes para su discurso, como a quién va dirigido o ante quien será expuesto, en qué momento y en qué lugar, la ocasión, el tema y todo tipo de circunstancias (Nietzsche, 1873/2000a, p. 149).

1	Expresiones mal sonantes ( <i>kakemphaton</i> )
2	Rebajar la dignidad de algo ( <i>humilitas</i> )
3	Incompletitud de una idea ( <i>disminutio</i> )
4	Tautología o repetición
5	Perífrasis o repetición con otras palabras
6	Monotonía o falta de variedad en el léxico
7	Discurso muy largo (macrología)
8	Pleonasmos o palabras inútiles
9	Preocupación vacía o excesiva sobre algo
10	Mal gusto
11	Mala disposición
12	Mal uso de las figuras del discurso
13	Palabras mal colocadas

Tabla 64. Errores en la presentación pública de un discurso

## 5. Efecto moral de la retórica

Nietzsche considera que la retórica no es solo un mero arte relacionado con la estética del lenguaje, sino que produce efectos morales, tanto en el orador como en su público. Con estas consideraciones, Nietzsche busca contrarrestar un poco la noción que se tiene sobre la retórica como el arte propio de personas sin escrúpulos. Un gran retórico puede defender muchas cosas, pero cuando el orador ha defendido una causa, el público está pendiente de la seriedad y la verdad de lo que dice, y le creen cuando saben que este cree en la causa que defiende, pues se presume una sinceridad en su postura (Nietzsche, 1873/2000a, p. 151). Si el mismo orador defiende luego una causa contraria a la que había defendido antes, no importa qué tan bien lo haga, la confianza del público quedará defraudada y la reputación del orador se verá mermada.

Muchos oradores puede que acaben por creer en las causas que defienden cuando notan que el público les censura moralmente su falta de sinceridad. Al tiempo, el público cree que una causa puede ser mejor defendida cuando se cree en ella. El éxito de la retórica está en este juego

que pasa de la estética a la moral, y el buen orador es aquel que es capaz de mantener un balance entre ambos ámbitos del saber. A esta faceta del orador Nietzsche la llama “sinceridad”, y se cree que la credibilidad del orador o la admiración de su público pasa el hecho de que este piense que el orador defiende causas en las que él mismo cree (Nietzsche, 1873/2000a, p. 140).

## 6. Ampliación del concepto de metáfora

Para Nietzsche, la metáfora es la palabra primitiva, de modo que una lengua no sería más que un diccionario de metáforas extinguidas. Se considera que la metáfora es el tropo retórico más usado, y por ello, más importante o destacado. Por esta razón, Nietzsche considera que es necesario estudiarlo. Según Cicerón y Aristóteles, las metáforas se podrían clasificar como se muestra en las tablas 65 y 66 (Nietzsche, 1873/2000a, p. 162-163).

Cicerón y la metáfora	
Esquema	Ejemplo
Animado por animado	<i>Catón ladra a Escipión.</i>
Inanimado por inanimado	<i>El carro fue sintonizado.</i>
Inanimado por animado	<i>El muro aqueo es Aquiles.</i>
Animado por inanimado	<i>¿Qué piensan tus armas?</i>

Tabla 65. Cicerón y la metáfora

Aristóteles y la metáfora	
Esquema	Ejemplo
Género a la especie	“Reposar” por “estar anclado”
Especie al género	“Mil” por “muchos” o “gran número”
Especie a la especie	“Cortar” o “suprimir” por “quitar”
Según proporción (analogía)	Sueño y muerte / vejez y atardecer

Tabla 66. Aristóteles y la metáfora

## Del origen del lenguaje (1869-1870)

Texto corto de juventud en el que el filósofo busca demostrar que el lenguaje es producto del instinto. Pertenece al cúmulo de textos de juventud que Nietzsche compuso cuando fue profesor de la Universidad de Basilea en Suiza. Su influencia principal es la noción de Schopenhauer de lenguaje, aunque rescata un punto que ya estaba presente en la obra del idealista alemán F. W. Schelling.

### 1. Argumentos que sustentan que el lenguaje es un instinto

Nietzsche da dos argumentos para sustentar la cuestión. Ciertamente Nietzsche no es un pensador sistemático, pero en este caso, sus argumentos se pueden presentar de forma sistemática sin traicionar al autor. Es claro que tales argumentos son sacados de la tradición romántica, y parece que tienen validez solo desde la misma.

El primer argumento va como se expresa en la tabla 67 (Nietzsche, 1873/2000b, p. 177-178).

- a. El pensamiento racional es perjudicial al lenguaje y marca la decadencia de una cultura (supuesto típico de la tradición romántica).
- b. No parece plausible que lo mismo que destruya al lenguaje (la razón, en este caso concreto) sea lo que le de vida.

---

- c.: El lenguaje no fue producido por el pensamiento racional y consciente, al contrario, este es posible gracias a aquel.

---

- d.: El lenguaje es un producto inconsciente, es decir, del instinto.

Tabla 67. Primer argumento de Nietzsche sobre el lenguaje como instinto

El segundo argumento va como se muestra en la tabla 68 (Nietzsche, 1873/2000b, p. 178).

<p>a. El lenguaje es demasiado complicado para haber sido elaborado por un solo individuo.</p> <p>b. El lenguaje tiene demasiada unidad como para haber sido elaborado por una masa de individuos.</p> <hr/> <p>c.: El lenguaje es un producto del instinto.</p>
--

Tabla 68. Segundo argumento de Nietzsche sobre el lenguaje como instinto

## 2. Consideraciones sobre el instinto

Nietzsche llama “instinto” a lo que el ser humano produce con independencia de la reflexión consciente. Tampoco es producto o consecuencia de la organización corporal del ser humano, ni de su mecanismo cerebral, ni de nada que este haya recibido de fuera de sí mismo. El instinto es la propia esencia del espíritu humano. De acuerdo a Nietzsche, cuando se considera al lenguaje como producto del instinto, el antiguo dilema sobre si el lenguaje es de origen divino o humano se esfuma irremediabilmente (Nietzsche, 1873/2000b, pp. 177-178).

Dado lo anterior, la filología como profesión se redimensiona y queda con el estatus de una ciencia natural, en la medida en que se esfuerza por sondear el instinto más profundo del hombre: el instinto del lenguaje. Nietzsche termina este opúsculo citando un fragmento de la *Introducción a la filosofía de la mitología* de Schelling, que resume lo que ha querido decir:

Como ninguna conciencia filosófica y ni siquiera simplemente humana puede concebirse sin lenguaje, no ha sido la conciencia la que ha presidido la fundación del lenguaje; y, sin embargo, cuanto más nos adentramos en su naturaleza, tanto más nos cercioramos de que supera con su profundidad todo tipo de producción consciente. Sucede con el lenguaje lo mismo que con el ser orgánico: creemos verlo formarse ciegamente y nos es imposible negar la insondable intencionalidad, hasta en los menores detalles, de dicha formación (Nietzsche, 1873/2000b, p. 181).

## Conclusión

Aunque el presente trabajo no es exactamente la clase de texto investigativo que sustenta o da fundamento a una conclusión o tesis, no por eso se puede decir que no se deducen algunas consideraciones de su exposición. Por un lado, hemos dado cuenta de un hecho generalmente pasado por alto en la filosofía, y más específicamente en la filosofía del lenguaje: que esta disciplina no comenzó a finales del siglo XIX con la publicación de *Sobre sentido y referencia* (1892) de Gottlob Frege, sino que es un área de la filosofía que viene trabajándose desde hace mucho tiempo, desde los albores mismos de la historia, cuando los seres humanos notaron que poseían lenguaje y buscaron reflexionar sobre ello.

Por otra parte, los lectores familiarizados con la filosofía del lenguaje del siglo XX habrán notado que algunos de los problemas típicos en esa área ya han sido mencionados o se encontraban en ciernes en varios de los autores aquí presentados, especialmente de la Ilustración y el Romanticismo, dando con ello cuenta de que la filosofía del lenguaje contemporánea no parte de cero, sino que responde a una tradición anterior, generalmente poco estudiada.

Gottlob Frege, considerado el fundador de la filosofía analítica contemporánea, admite su deuda con pensadores anteriores, incluso en el inicio de su famosa obra *Conceptografía* (en alemán, *Begriffsschrift*), donde admite que le debe buena parte de sus ideas al proyecto de una lengua universal formulado dos siglos antes por Leibniz (Frege, 1879/1993, p. xi), y lo mismo hace Bertrand Russell, al punto de que dedica todo un libro llamado *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz* (en inglés, *A critical exposition of Leibniz philosophy*) a estudiar las doctrinas del mismo filósofo del siglo XVII, considerando que fue el primero en derivar todo su sistema filosófico de su lógica (Russell, 1900/1967, p. v).

Por su parte, la tradición hermenéutica muestra una admiración profunda por los pensadores del romanticismo alemán, al punto de que Gadamer considera a Herder y Humboldt entre sus predecesores más eminentes e ilustres (Gadamer, 1960/1997, p. 526), y Jacques Derrida no oculta la admiración que siente por las investigaciones que realizó Rousseau en esta área del pensamiento (Derrida, 1967/2008, p. 209), casi al punto de que la tan característica división de la filosofía contemporánea entre analíticos y continentales se presenta bajo esta perspectiva como una actualización de tensiones del pasado entre ilustrados y románticos. Por último, un lingüista de la talla de Noam Chomsky considera que hay puntos relevantes para la visión actual del lenguaje en la obra de René Descartes y sus seguidores en los siglos XVII y XVIII, y por ello, escribe su libro ya clásico *Lingüística cartesiana*, publicado por primera vez en 1966.

Con esto claro, parece que tampoco debemos caer en el lugar común de pensar que la reflexión filosófica sobre el lenguaje anterior a Frege es importante solo para comprender el mundo contemporáneo, y por tanto, solo en función del mismo. Si bien, esto no deja de ser cierto, este texto apostó por algo más que exponer una herramienta o medio de comprensión de las discusiones filosóficas actuales; más bien su propósito fue rescatar genuinas y originales soluciones a problemas filosóficos y lingüísticos que vienen planteándose mucho antes de que aparecieran los sistemas contemporáneos.

Si bien la filosofía del lenguaje contemporánea no surge de la nada, tampoco significa que sea una mera continuación de lo anterior, ciertamente tiene su mérito propio en haber colocado al lenguaje en el centro mismo de la indagación, y en haber profundizado en su estructura sintáctica y su facultad comunicativa. Llegados al siglo XX, los filósofos notaban de qué forma un conjunto significativo de problemas filosóficos provenientes de la teoría del conocimiento, la lógica, la antropología o la ética, implicaban de algún modo al lenguaje (Fonseca Martínez, 2007, pp. 63-64), lo que significaba que dar cuenta filosóficamente del lenguaje ayudaba a construir un edificio teórico de sólidas bases. Más interesante aún, siguiendo la interpretación que la profesora Carolina Rodríguez Rodríguez hace de Jürgen Habermas, podemos decir que en el siglo XX se pasó de la tradicional reflexión sobre la relación entre conciencia y mundo a la reflexión sobre las palabras y la realidad; es decir, de la relación sujeto-objeto a la relación entre proposiciones y cosas (Rodríguez Rodríguez 2002, p. 15).

Teniendo en cuenta lo anterior, se podría decir que el presente libro es un trabajo de filosofía del lenguaje anterior a Frege, siempre y cuando se piense en una definición amplia y dinámica del concepto “filosofía del lenguaje”, que incluya temas que generalmente no se asocian hoy día con esta disciplina, como el estilo literario, la retórica o los conceptos universales. Pero, para evitar equívocos y seguramente visiones demasiado amplias de la noción aceptada de filosofía del lenguaje a partir del giro lingüístico, preferí hablar de “reflexión filosófica en torno al lenguaje”, lo que significa tratar, por ejemplo, una relación entre el pensamiento filosófico y los posibles problemas que el lenguaje pueda suscitar. Los autores que se trabajaron en este libro no solo plantearon pensamientos sobre el lenguaje, sino también a partir de este, lo que implica que el lenguaje no solo fue tema u objeto de estudio, sino también causa de indagaciones filosóficas.





## Índice de tablas

<b>Tabla 1.</b> Los seis tratados del <i>Órganon</i>	43
<b>Tabla 2.</b> Silogismo aristotélico	44
<b>Tabla 3.</b> Reglas generales del argumento válido	45
<b>Tabla 4.</b> Fines de la argumentación sofística	48
<b>Tabla 5.</b> Falacia de equivocación	49
<b>Tabla 6.</b> Falacia de composición 1	49
<b>Tabla 7.</b> Falacia de composición 2	50
<b>Tabla 8.</b> Falacia de división 1	50
<b>Tabla 9.</b> Falacia de división 2	50
<b>Tabla 10.</b> Falacia de figuras del discurso 1	51
<b>Tabla 11.</b> Falacia de figuras del discurso 2	51
<b>Tabla 12.</b> Falacia del accidente	52
<b>Tabla 13.</b> Falacia del accidente inverso	52
<b>Tabla 14.</b> Falacia de irrelevancia 1	53
<b>Tabla 15.</b> Falacia de irrelevancia 2	53
<b>Tabla 16.</b> Falacia de afirmación del consecuente 1	53
<b>Tabla 17.</b> Falacia de afirmación del consecuente 2	59

<b>Tabla 18.</b> Falacia de falsa causa	59
<b>Tabla 19.</b> Falacia de petición de principio 1	59
<b>Tabla 20.</b> Falacia de petición de principio 2	55
<b>Tabla 21.</b> Las categorías de Aristóteles	57
<b>Tabla 22.</b> Ejemplos de las categorías de Aristóteles	57
<b>Tabla 23.</b> Géneros, especies y otros criterios 1	58
<b>Tabla 24.</b> Géneros, especies y otros criterios 2	59
<b>Tabla 25.</b> Ejemplo de San Agustín de un argumento de ambigüedad	75
<b>Tabla 26.</b> Argumento 1 de Fridegiso de Tours	81
<b>Tabla 27.</b> Argumento 2 de Fridegiso de Tours	82
<b>Tabla 28.</b> Argumento 3 de Fridegiso de Tours	83
<b>Tabla 29.</b> Argumento 4 de Fridegiso de Tours	83
<b>Tabla 30.</b> Argumento 5 de Fridegiso de Tours	84
<b>Tabla 31.</b> Argumento 6 de Fridegiso de Tours	84
<b>Tabla 32.</b> Argumento 7 de Fridegiso de Tours	84
<b>Tabla 33.</b> Argumento 8 de Fridegiso de Tours	85
<b>Tabla 34.</b> Argumento 9 de Fridegiso de Tours	85
<b>Tabla 35.</b> Argumento 10 de Fridegiso de Tours	85
<b>Tabla 36.</b> Argumento 11 de Fridegiso de Tours	85
<b>Tabla 37.</b> Conceptos agustinianos de privación	87
<b>Tabla 38.</b> División de la filosofía según Abelardo	90
<b>Tabla 39.</b> Tipos de conceptos según Abelardo	92
<b>Tabla 40.</b> Argumento de Abelardo sobre individuo y concepto	93
<b>Tabla 41.</b> Bacon: similitud entre el lenguaje y las monedas	114

<b>Tabla 42.</b> Problemas con la definición de la humedad	123
<b>Tabla 43.</b> Las proposiciones de Hardy	132
<b>Tabla 44.</b> Método spinozista de interpretación	138
<b>Tabla 45.</b> Estructura sintáctica de varias lenguas	140
<b>Tabla 46.</b> Palabras materiales y palabras formales	143
<b>Tabla 47.</b> Factores primos	143
<b>Tabla 48.</b> Descomposición de un adjetivo	144
<b>Tabla 49.</b> Símbolos de las categorías	145
<b>Tabla 50.</b> Idea del oro	151
<b>Tabla 51.</b> Locke y los abusos de las palabras	157
<b>Tabla 52.</b> Hume: sencillez y refinamiento	162
<b>Tabla 53.</b> Voltaire y la belleza del griego	174
<b>Tabla 54.</b> El genio de las lenguas	179
<b>Tabla 55.</b> Los juicios y sus características	181
<b>Tabla 56.</b> Clasificación kantiana de los juicios	184
<b>Tabla 57.</b> Rousseau y los tipos de escritura	195
<b>Tabla 58.</b> Lenguas septentrionales y meridionales	197
<b>Tabla 59.</b> Evolución del lenguaje según Herder	204
<b>Tabla 60.</b> Traducción wayúu del artículo 12 de la Constitución colombiana	219
<b>Tabla 61.</b> Ejemplos de títulos robados de libros	233
<b>Tabla 62.</b> Estilo claro y oscuro de escritura	240
<b>Tabla 63.</b> Argumento nietzscheano contra la objetividad del discurso	250
<b>Tabla 64.</b> Errores en la presentación pública de un discurso	253

<b>Tabla 65.</b> Cicerón y la metáfora	254
<b>Tabla 66.</b> Aristóteles y la metáfora	254
<b>Tabla 67.</b> Primer argumento de Nietzsche sobre el lenguaje como instinto	255
<b>Tabla 68.</b> Segundo argumento de Nietzsche sobre el lenguaje como instinto	256

## Índice de figuras

<b>Figura 1.</b> Árbol de Porfirio	60
<b>Figura 2.</b> Árboles de Porfirio para sustancia y cualidad	147

## Referencias

- Abelardo, P. (1979). Lógica “Ingredientibus”. En: C. Fernández (ed., *Los filósofos medievales II: Escoto Erígena-Nicolás de Cusa. Selección de textos* (pp. 112-140). Biblioteca de Autores Cristianos. (Obra original publicada en 1120 d. C.).
- Agustín de Hipona. (1948). *Tratado de la Santísima Trinidad* (L. Arias, trad.). Biblioteca de Autores Cristianos. (Obra original publicada en 428 d. C.)
- Agustín de Hipona. (1957). Del Génesis a la letra (L. Cilleruelo, trad.). En: Fr. B. Martín (ed.) *Obras completas de San Agustín. Tomo XV* (pp. 567-1271). Biblioteca de Autores Cristianos. (Obra original publicada en 393 d. C.).
- Agustín de Hipona. (1958). *Obras de San Agustín. Tomo XVI. La ciudad de Dios*. (J. Morán, trad.). Biblioteca de Autores Cristianos. (Obra original publicada en 426 d. C.).
- Agustín de Hipona. (2003). *El maestro o sobre el lenguaje y otros textos*. (A. Domínguez, trad.). Editorial Trotta. (Obra original publicada en 389 d. C.).
- Agustín de Hipona (San). (2011). *Las confesiones*. (P. Rodríguez Santidrián, trad.) Alianza Editorial. (Obra original publicada en 400 d. C.).
- Alighieri, D. (2002). Sobre la lengua vulgar (J. L. Gutiérrez García, trad.). En: N. González Ruíz (ed.) *Obras completas de Dante Alighieri*

- (pp. 743-775). Biblioteca de Autores Cristianos. (Obra original publicada en 1305).
- Aristóteles. (1982a). Categorías (M. Candel, trad.). En: M. Candel Sanmartín (ed. y trad.) *Órganon: tratados de lógica. TOMO I.* (pp. 21-77). Editorial Gredos. (Obra original publicada en el s. IV a. C.).
- Aristóteles. (2008). *Metafísica* (T. Calvo Martínez, trad.). Editorial Gredos. (Obra original publicada en el s. I a. C.).
- Aristóteles. (1982b). Refutaciones sofísticas (M. Candel, trad.). En: M. Candel Sanmartín (ed. y trad.). *Órganon: tratados de lógica. TOMO I.* (pp. 307- 382) Editorial Gredos. (Obra original publicada en el s. IV a. C.).
- Bacon, F. (2000). A new abecedarium of nature (G. Rees, Trad.). En: Rees, G. (ed.). *The Instauration Magna: Last writings.* (pp. 171- 225). Clarendon Press. (Obra original publicada en 1669).
- Bacon, F. (1988). *El avance del saber* (M. L. Balseiro, trad.). Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1605).
- Bacon, F. (2011). *La gran restauración (Novum organum)* (M. Á. Granada, trad.). Editorial Tecnos. (Obra original publicada en 1620).
- Descartes, R. (1980). Discurso del método. En: E. de Olaso y T. Zwanck (ed. y trad.). *Obras escogidas (133-197)* Editorial Charcas. (Obra original publicada en 1637).
- Descartes, R. (2009). Carta sobre el proyecto de un lenguaje universal. (20 de noviembre de 1629). (J. F. Manrique, trad.). *Praxis Filosófica*, (29), 165-178.
- Fichte, G. (1996). *Sobre la capacidad lingüística y el origen de la lengua* (R. Radl Philipp, trad.). Editorial Tecnos. (Obra original publicada en 1795).
- Fridegiso de Tours. (2012). *La nada y las tinieblas* (T. Pollán, trad.). Ediciones La Uña Rota. (Obra original publicada en 800 d. C.)
- Herder, J. G. (1982a). *Diario de mi viaje del año 1769* (P. Ribas, Trad.). En Ribas, P. (ed.) *Obra selecta* (pp. 23-129). Editorial Alfaguara. (Obra original publicada en 1769).

- Herder, J. G. (1982b). Ribas, Pedro (ed.) *Ensayo sobre el origen del lenguaje* (P. Ribas, trad.). En: *Obra selecta*. (pp. 131-232). Editorial Alfaguara. (Obra original publicada en 1772).
- Humboldt, W. (1990). *Sobre la diversidad del lenguaje humano y su influencia en el desarrollo espiritual de la humanidad* (A. Agud, trad.). Editorial Anthropos. (Obra original publicada en 1836).
- Humboldt, W. (1848). Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts. En: G. Reimer (ed.), *Gesammelte Werke*. Band VI. (pp. 1-425). Verlag von G. Reimer. (Obra original publicada en 1836).
- Hume, D. (2011). *Ensayos morales, políticos y literarios* (C. M. Ramírez, trad.). Editorial Trotta. (Obra original publicada en 1758).
- Kant, E. (2011). *Crítica de la razón pura* (P. Ribas, trad.). Editorial Taurus. (Obra original publicada en 1787).
- Lausberg, H. (1967). *Manual de retórica literaria*. Tomo II (J. Pérez Riasco, trad.). Editorial Gredos.
- Leibniz, G. W. (1982). *Escritos filosóficos* (R. Torretti, E. de Olaso y T. Zwank, trad.). Editorial Charcas.
- Leibniz, G. W. (1992). *Disertación acerca del arte combinatorio* (M. A. Correia, trad.). Universidad Católica de Chile. (Obra original publicada en 1666).
- Leibniz, G. W. (2013). *Obras filosóficas y científicas. Tomo 5. Lengua universal, característica y lógica*. (O. Álvarez Huertas, A. Echavarría, A. Herrera Ibáñez, S. Manzo, L. Cabañas, O. M. Esquisabel, F. León, J. Velarde, trad.). Editorial Comares.
- Leibniz, G. W. (1903). *Opuscles et fragments inédits de Leibniz* (L. Couturat, ed.). Feliz Arcan Editeur.
- Locke, J. (2000). *Ensayo sobre el entendimiento humano* (E. O`Gorman, trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1690).
- Nietzsche, F. (2000a). *Curso de retórica*. En: *El libro del filósofo*. (A. Berasain, trad.). (pp. 125-166). Editorial Taurus. (Obra original publicada en 1873).



- Nietzsche, F. (2000b). *Del origen del lenguaje*. En: *El libro del filósofo* (A. Berasain, ed. y trad.). (pp. 177-181). Editorial Taurus. (Obra original publicada en 1873).
- Platón. (1987). *Diálogos II: Gorgias, Menexeno, Eutidemo, Menón, Cratilo* (J. Calonge, E. Acosta Méndez, J.F. Olivieri, J.L. Calvo, trad.). Editorial Gredos. (Obra original publicada en 385 a. C.).
- Porfirio. (1999). *Isagogé*. (L. M. Valdés Villanueva et al., trad.). Editorial Tecnos. (Obra original publicada en 270 d. C.).
- Retórica a Herenio*. (1997). (S. Núñez, trad.). Editorial Gredos. (Obra original publicada en el s. I. a. C.).
- Rousseau, J. J. (1993). *Ensayo sobre el origen de las lenguas* (R. Sierra Mejía, trad.). Grupo Editorial Norma. (Obra original publicada en 1781).
- Schopenhauer, A. (2009a). *Del lenguaje y las palabras*. En *Parerga y Paralipómena II*. (P. López de Santa María, Trad.). (pp. 577-591). Editorial Trotta. (Obra original publicada en 1851).
- Schopenhauer, A. (2009b). *Sobre actividad literario y estilo*. En: *Parerga y paralipómena II*. (P. López de Santa María, trad.). (pp. 513-564). Editorial Trotta. (Obra original publicada en 1851).
- Schopenhauer, A. (2009c). *Sobre lectura y libros*. En: *Parerga y paralipómena II*, (P. López de Santa María, trad.). (pp. 565-575). Editorial Trotta. (Obra original publicada en 1851).
- Spinoza, B. (2003). *Tratado Teológico-Político* (A. Domínguez, trad.). Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1670).
- Voltaire. (1959). *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones* (H. Rodríguez, trad.). Editorial Hachette. (Obra original publicada en 1756).
- Voltaire. (1996). *Cándido o el optimismo* (A. Rada Fonaguera, trad.). Grupo Editorial Norma. (Obra original publicada en 1759).
- Voltaire. (2000a). *Diccionario filosófico. Tomo I: A-D* (A. Martínez Arancón, trad.) Ediciones Temas de Hoy. (Obra original publicada en 1764).
- Voltaire. (2000b). *Diccionario filosófico. Tomo II: E-Z* (A. Martínez Arancón, trad.). Ediciones Temas de Hoy. (Obra original publicada en 1764).

## Bibliografía recomendada

- Alsina Clota, J. (1989). *El neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*. Editorial Anthropos.
- Apolodoro. (1998). *Biblioteca* (M. Rodríguez de Sepúlveda, trad.. Editorial Planeta De Agostini. (Obra original publicada en el s. II. d. C).
- Arango, P. (2009). La farsa de las publicaciones universitarias. *El Malpensante*, 97, 24-33.
- Arribas Jimeno, S. (1991). *La fascinación histórica de la alquimia descrita por un científico moderno*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo.
- Asimov, I. (2007). *Historia y cronología de la ciencia y los descubrimientos* (V. Villacampa, trad.). Editorial Ariel. (Obra original publicada en 1989).
- Asimov, I. (2014). *Yo, robot*. (M. Bosch Barret, trad.). Penguin Random House Grupo Editorial y Editorial Suramericana. (Obra original publicada en 1950).
- Beuchot, M. (2011). *Historia de la filosofía del lenguaje*. (1° reimpresión). Fondo de Cultura Económica.
- Biblia de Jerusalén*. (1967). Editorial Desclée De Brouwer.
- Bierce, A. (2004). *El diccionario del diablo*. (E. Stilman, trad.). Editorial Valdemar. (Obra original publicada en 1906).
- Bompiani, V. (2001). *Diccionario de autores, de todos los tiempos y de todos los países. Tomo I: A-Cz*. Editorial Hora S.A.
- Borges, J. L. (2008). *Del rigor de la ciencia*. En: M. R.Barnatán (ed.), *Narraciones*. Ediciones Cátedra.
- Breuer, J. y Freud, S. (2003). *Estudios sobre la histeria* (J. L. Etcheverry, Trad.). Amorrortu Editores. (Obra original publicada en 1895).
- Brown, R., Fitzmyer, J. A. y Murphy, R. E. (eds.). (2005). *Nuevo comentario bíblico San Jerónimo. Antiguo Testamento*. Editorial Verbo Divino.
- Chevalier, J. (1969). *Historia del pensamiento III. El pensamiento moderno: De Descartes a Kant* (J. A. Miguez, trad.). Editorial Aguilar. (Obra original publicada en 1966).

- Chomsky, N. (1972). *Lingüística cartesiana. Un capítulo de la historia del pensamiento racionalista* (E. Wulff, trad.). Editorial Gredos. (Obra original publicada en 1966).
- Colunga, A. y García Cordero, M. (1960). *Biblia comentada. Vol. I: Pentateuco*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Copleston, F. (1994). *Historia de la filosofía. Tomo II. De San Agustín a Escoto* (J. C. García Borrón, trad.). Editorial Ariel. (Obra original publicada en 1950).
- Copleston, F. (1999a). *Historia de la filosofía. Tomo I. Grecia y Roma* (J. M. García de la Mora, trad.). Editorial Ariel. (Obra original publicada en 1946).
- Copleston, F. (1999b). *Historia de la filosofía. Tomo IV. De Descartes a Leibniz* (J. C. García Borrón, trad.). Editorial Ariel. (Obra original publicada en 1958).
- Copleston, F. (2001). *Historia de la Filosofía. Tomo V. De Hobbes a Hume* (A. Doménech, trad.). Editorial Ariel. (Obra original publicada en 1959).
- Copleston, F. (2004a). *Historia de la filosofía. Tomo VI. De Wolff a Kant*. (M. Sacristán, trad.). Editorial Ariel. (Obra original publicada en 1960).
- Copleston, F. (2004b). *Historia de la filosofía. Tomo VII. De Fichte a Nietzsche*. (A. Doménech, trad.). Editorial Ariel. (Obra original publicada en 1963).
- Cuartas, J. M. y Vega González, C. (2003). *Manual de filosofía del lenguaje*. Universidad del Valle, Facultad de Humanidades.
- Derrida, J. (2008). *De la gramatología* (O. del Barco y C. Ceretti, trad.). Siglo XXI Editores. (Obra original publicada en 1967).
- Dynnik, M. A, Iovchuk, M. T, Kedrov, B. M, Mitin, M.B, y O.V, Trajtenberg (1962). *Historia de la filosofía. De la antigüedad a comienzos del siglo XIX*. (A. Sánchez Vázquez, trad.). Editorial Grijalbo. (Obra original publicada en 1960).
- Eco, U. (1994). *La búsqueda de la lengua perfecta* (M. Pons, trad.). Editorial Crítica. (Obra original publicada en 1993).

- Eliade, M. (2004). *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición* (R. Anaya, trad.). Alianza Editorial; Emecé. (Obra original publicada en 1949).
- Fodor, J. (1985). *El lenguaje del pensamiento* (J. Fernández Zulaica, trad.). Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1975).
- Fonseca Martínez, M. (2007). *Discurso sobre los límites del lenguaje*. Universidad Santo Tomás. Facultad de Filosofía y Letras.
- Fraille, G. (2011). *Historia de la filosofía III. Del humanismo a la Ilustración*. Biblioteca de autores cristianos. (Obra original publicada en 1966).
- Frege, G. (1993). *Begriffsschrift und andere Aufsätze*. Georg Olms Verlag. (Obra original publicada en 1879).
- Fung Yu-Lan. (1987). *Breve historia de la filosofía china*, (J. J. Utrilla, trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1934).
- Gadamer, H. G. (1997). *Verdad y método*. Vol. I (A. Agud Aparicio y R. de Agapito, trad.). Ediciones Sígueme. (Obra original publicada en 1960).
- Gilson, E. (2007). *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el final del siglo XIV*, (A. Pacios y S. Caballero, trad.). Editorial Gredos. (Obra original publicada en 1922).
- Gurméndez, C. (1989). *Crítica de la pasión pura*. Vol. I. Fondo de Cultura Económica.
- Hastings, M. (2015). *La guerra de Churchill. La historia ignorada de la Segunda Guerra Mundial*. (J. Rabasseda Gascón y T. de Lozoya, trad.). Editorial Crítica. (Obra original publicada en 2010).
- Heidegger, M. (1996). *La época de la imagen del mundo*. En: H. Cortés y A. Leyte (eds. y trad.). *Caminos de bosque*. (pp. 75-109). Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1938).
- Heyden-Rynsch, V. (1998). *Los salones europeos. Las cimas de una cultura femenina desaparecida* (J. L. Gil Aristu, trad.). Ediciones Península. (Obra original publicada en 1992).
- Hobbes, T. (2007). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (A. de Escohotado, trad.). Editorial Losada. (Obra original publicada en 1651).

- Hutin, S. (1976). *Historia de la Alquimia* (J. Gratacos, trad.). Editorial Ariel.
- Israel, J. (2017). *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750* (A. Tamarit, trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 2001).
- JardinSur. (2010). *Artículo 12 Constitución Política de Colombia según los Wayúu*. [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=EzJccUjhpGw>
- Lautier, J. (2001). *Larousse del ajedrez*. (P. Rodríguez Blimenes, trad.). Editorial Spes.
- Lewis and Short. (s.f.) *Latin Dictionary Abbreviations*. [https://latinlexicon.org/LNS\\_abbreviations.php](https://latinlexicon.org/LNS_abbreviations.php)
- Libro de los muertos de los antiguos egipcios*. (2000). (P. Barguet, trad.). Editorial Desclée De Brouwer. (Obra original publicada en 1540 a. C.).
- Lichtenberg, G. (2008). *Aforismos* (J. del Solar, trad.). Editorial Edhasa. (Obra original publicada en 1971).
- Manrique, J.F. (2012). *Filosofía del lenguaje en el siglo XX*. Corporación Universitaria Minuto de Dios-UNIMINUTO.
- Maquiavelo, N. (2002). *El Príncipe* (F. J. Alcántara, trad.). Editorial Planeta. (Obra original publicada en 1513).
- Maquiavelo, N. (2012). *Diálogo en torno a nuestra lengua* (M. T. Navarro Salazar, trad.). Editorial Tecnos. (Obra original publicada en 1730).
- McTeigue, J. (Director). (2005). *V for Vendetta* [Película].
- Montesquieu, Ch. (2007). *El espíritu de las leyes* (M. Blázquez y P. Vega, trad.). Editorial Tecnos. (Obra original publicada en 1748).
- Nietzsche, F. (1997). *Consideraciones intempestivas I. David Strauss, el confesor y el escritor (Y fragmentos póstumos)* (A. Sánchez Pascual, trad.). Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1873).
- Núñez, S. (1997). Introducción a la Retórica a Herenio. En: *Retórica a Herenio* (S. Núñez, trad.) (pp. 7-59). Editorial Gredos.
- Pujante, D. (2003). *Manual de retórica*. Editorial Castalia Universitaria.

- Reale, G. y Antiseri, D. (1995). *Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo primero: Antigüedad y Edad Media* (J. A. Iglesias, trad.). Editorial Herder. (Obra original publicada en 1985).
- Ribas P. (1982). Introducción. En: Herder, J.G. *Obra Selecta*. (pp. XIII-XLIV). Ediciones Alfaguara.
- Robins, R.H. (2000). *Breve historia de la lingüística* (M. Condor, trad.). Ediciones Cátedra.
- Roces, W. (1983). Guillermo de Humboldt, noticia biográfica. En: W. Humboldt, *Escritos políticos* (W. Rocés, ed. y trad.), (pp. 9-15). Fondo de Cultura Económica.
- Rodríguez Rodríguez, C. (2002). *La filosofía analítica en Colombia*. Editorial El Búho.
- Russell, B. (1967). *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*. Georg Allen & Unwin Ltd. (Obra original publicada en 1900).
- Russell, B. (1971). *Historia de la filosofía occidental. Tomo II* (J. Gómez de la Serna y A. Dorta, trad.). Editorial Espasa-Calpe. (Obra original publicada en 1945).
- Salazar, A. (2018). *La parábola de Pablo. Auge y caída de un gran capo del narcotráfico*. Editorial Debate.
- Schopenhauer, A. (2012). *La voluntad en la naturaleza*. (M. de Unamuno, Trad.). Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1836).
- Sholojov, M. A. (1974). *El destino de un hombre* (A. Herraíz, trad.). Editorial Progreso. (Obra original publicada en 1957).
- Smullyan, R. (2007). *¿Cómo se llama este libro?* (C. García Trevijano y L. M. Valdés Villanueva, trad.). Editorial RBA. (Obra original publicada en 1978).
- Sokal, A. y Bricmont, J. (1999). *Imposturas intelectuales* (J. C. Guix Vilaplana, trad.). Editorial Paidós. (Obra original publicada en 1997).
- Suetonio. (2011). *Vidas de los doce césares* (V. Picón, trad.). Ediciones Cátedra. (Obra original publicada en 121 d. C.).

- Swift, J. (2000). *Los viajes de Gulliver* (P. Guardia Massó, trad.). Editorial Planeta. (Obra original publicada en 1726).
- Scaife, A. R. (1997). *The Stoa Consortium for Electronic Publication in the Humanities*. <https://www.stoa.org/abbreviations.html>
- Valverde, J. M. (1991). Prólogo. En: W. Humboldt, *Escritos sobre el lenguaje* (A. Sánchez Pascual, trad.). (pp. 5-24). Ediciones Península.
- Volpi, F. (Ed.) (2005a) *Enciclopedia de obras de filosofía. Vol. 1. A-G*. (R. Gabás, trad.). Editorial Herder.
- Volpi, F. (Ed.) (2005b) *Enciclopedia de obras de filosofía. Vol. 2. H-Q*. (R. Gabás, trad.). Editorial Herder.
- Walker, D. P. (1972). Leibniz and language. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 35, 294-307.
- Watkins, C. (ed.) (2000). *The american heritage dictionary of indo-european roots*. Houghton Mifflin Company.
- Whorf, B. L. (1971). *Lenguaje, pensamiento y realidad. Selección de escritos*. (J. M. Pomarés, trad.). Barral Editores. (Obra original publicada en 1956).
- Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. (A. García Suárez y U. Moulines, trad.). Editorial Crítica. (Obra original publicada en 1953).
- Yepes, J.M y Yepes, L.E. (2000). *La magia del ajedrez*. Panamericana Editorial.





**Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO**

**Primera edición**  
Versión digital

En su composición se utilizaron los tipos:  
Calibri / Zurich BT / Georgia

Bogotá, D.C. - Colombia  
2022

La filosofía del lenguaje como disciplina se ha concebido como un acontecimiento intelectual del pasado siglo XX, al punto de que se ha creído que el gran matemático y filósofo alemán Gottlob Frege fue su inventor. No obstante, cuando nos adentramos en la historia del pensamiento, notamos que la reflexión filosófica sobre el lenguaje se ha dado desde tiempos remotos, aunque no siempre como centro de la indagación filosófica, sí ha sido parte de las inquietudes intelectuales de pensadores anteriores. La historia de esta indagación filosófica realizada por pensadores anteriores a Frege es la que buscamos rescatar aquí, visibilizando los aportes que los filósofos clásicos han hecho en ella, y mostrando que no eran en modo alguno ajenos a los problemas filosóficos que el lenguaje suscita, solo que su tratamiento de los mismos no era convencional, ya que el estilo literario, la retórica, la teología o los conceptos universales se emparentaban con ella. Partiendo desde las reflexiones de Platón y Aristóteles, pasando por San Agustín, Frídegiso de Tour o Dante Alighieri, llegamos a la era moderna donde se darán cita la tradición ilustrada y la romántica, que en buena parte son responsables de las problemáticas contemporáneas sobre el lenguaje y la filosofía, es decir, la idea de la obra no solo es evidenciar la existencia de una larga tradición de pensamiento filosófico sobre el lenguaje, sino también mostrar las bases de las discusiones actuales.

Aunque es un trabajo principalmente dirigido a estudiantes de filosofía y a filósofos profesionales, también puede ser muy útil para profesionales de áreas del saber donde el lenguaje resulta objeto o herramienta clave para el trabajo intelectual, incluso para aquellos que se interesen por los problemas conceptuales que el lenguaje pueda causar.



**UNIMINUTO**  
Corporación Universitaria Minuto de Dios  
Educación de calidad al alcance de todos

Rectoría Bogotá - Presencial

Bogotá D.C. Calle 81B No. 72B - 70  
Teléfono +(57)1 - 291 6520  
[www.uniminuto.edu](http://www.uniminuto.edu)