

Las vacilaciones de la Ilustración frente al problema del lenguaje vistas a propósito de la discusión en torno al símbolo en el siglo XVIII¹

Marcos Aguirre²

Resumen

*El artículo trata de la relación entre razón y lenguaje tal como esta comienza a ser discutida por J. G. Herder y la reacción (o falta de reacción) de I. Kant frente al tema. La ambigüedad de Kant se manifiesta en su doble actitud frente a lo que, en una recensión al libro de Herder *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Kant denomina 'lengua poética', esto es, frente al uso de 'símbolos'. En efecto, Kant de una parte reconoce que el recurso al simbolismo es inevitable y precisamente en los lugares cruciales de la investigación filosófica –en la determinación de la idea de la razón y en la determinación del sentido de la belleza. Sin embargo, por otra parte, sostiene que el uso de símbolos sólo expresa la pobreza de conceptos y la falta de palabras propias de los pueblos primitivos.*

Palabras Claves: Ilustración, Romanticismo, metáfora, Kant, Herder.

*The article deals with the relationship between reason and language as discussed by J. G. Herder and the reaction (or lack of reaction) from I. Kant on this issue. The ambiguity of Kant can be seen in his dual position, in the review of Herder's book *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in which Kant, faced with the use of symbols, calls 'poetic language'. Effectively, Kant on the one hand recognizes that the turn to symbolism is inevitable and precisely in the critical points of philosophical research – in the determination of the idea of reason and the determination of the sense of beauty. Nevertheless, on*

¹ Este artículo es una adaptación de la ponencia con el mismo nombre presentada en un coloquio en la Facultad de Arte de la Universidad de Chile, en el marco del Programa de Doctorado en Filosofía con mención en Estética y Teoría del Arte, en noviembre de 2006.

² Chileno, doctor (c) en filosofía con mención en estética y teoría del arte, Universidad de Chile. Profesor de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Email: maquirre@academia.cl

the other hand, he sustains that the use of symbols only expresses the poverty of concepts and the lack of specific words among primitive peoples.

Key words: Illustration, romanticism, metaphor, Kant, Herder

Filosofía, lenguaje y metáfora

De acuerdo a la orientación tal vez más decisiva de la filosofía, ella siempre se propuso alcanzar un saber exento de presupuestos acerca de la verdad. La búsqueda de fundamentos, de primeros principios capaces de volver inteligible el mundo, fue su principal cometido. La inteligibilidad de lo real, entendido en el sentido más lato, incluyendo tanto las ilusiones como el error, tanto el mundo físico como el espiritual, en suma, todo lo que de una u otra manera es y tal como verdaderamente es, aunque su verdad sólo fuera que en verdad es falso, tal fue desde sus inicios la pretensión de la filosofía, exponer inteligiblemente la verdad. Frente a las ciencias particulares, que también persiguen este objetivo, pero limitándose a una esfera restringida y recortada contra un fondo incuestionado, la filosofía afirmó desde siempre el derecho de interrogar los presupuestos en que dicho fondo se hacía presente silenciosamente y no aceptó nunca detenerse en lo que ellas daban por sentado. Si entendemos ese fondo como la totalidad de las condiciones de la inteligibilidad del ser, diríamos entonces, con Kant, que la filosofía toma su impulso en una tendencia irreprimible hacia lo incondicionado.

Estamos hoy muy lejos de sostener una pretensión semejante. El desarrollo consecuente de ese impulso inicial, radicalizado una y otra vez, llevado hasta el límite de la lucidez reflexiva, desembocó finalmente en la renuncia al fundacionalismo de la filosofía como metafísica y la apertura de un pensamiento 'post-metafísico', como lo ha denominado Habermas. Pero ello no ha significado, de ninguna manera, el abandono de la búsqueda, más modesta, de los presupuestos que calladamente pesan sobre las ciencias y, más importante aún, sobre las formas de vida instauradas por la modernidad.

Entretanto, el retroceso por detrás de las condiciones ingenuamente descontadas por la gran tradición de la metafísica moderna, que creía poder prescindir del condicionamiento lingüístico del pensamiento, descubrió en el terreno del lenguaje un ámbito completo de problemas apenas explorados. Desde hace por lo menos un siglo nos movemos en este territorio, sin que podamos ni remotamente sospechar sus confines. De lo único que estamos ciertos es de que *todas* nuestras representaciones sobre el mundo y sobre nosotros mismos se deciden aquí. Aún lo que como *fuerza* se opone al sentido movilizado por el lenguaje, sea que la entendamos a la manera de Freud como fuerza pulsional, sea que la entendamos desde las ciencias sociales como poder político o como automatismo sistémico, sea que la entendamos como sinsentido y opacidad últimos de la existencia humana, no podemos sino preguntarnos por el sentido de todo eso, y con ello lo traemos de vuelta a la interrogación, y con ello al lenguaje. El lenguaje es la manera y el medio cómo establecemos el corte que nos permite saber incluso de esa imposibilidad para él mismo. En la palabra 'sentido' se anuda desde entonces la pluralidad de orientaciones que tomaron el relevo histórico en la búsqueda de lo incondicionado. Fenomenología, hermenéutica, filosofía del lenguaje, existencialismo y teoría crítica, todas ellas reconocen en

la cuestión del sentido el centro neurálgico en torno al cual giran sus respectivas preocupaciones. Es como si allí, en la cuestión del sentido, el antiguo impulso de la filosofía hubiera encontrado su nueva sede.

Este cambio de lugar, tan importante y sólo comparable con el desplazamiento de la ontología antigua hacia el *cogito* en la filosofía del siglo XVII, dejó al descubierto la fragilidad del tejido mismo de los presupuestos que la animaban desde sus orígenes en Grecia. Tal vez el más inesperado de los problemas que se le presentó entonces a la filosofía, el más sorprendente y catastrófico para ella misma, ha sido el radical cuestionamiento de su propia posibilidad como discurso inteligible. A la protesta usual, proveniente del público no especializado, contra la dificultad de sus conceptos, se agregó ahora el cuestionamiento, por parte de la propia filosofía, del sentido de la inteligibilidad misma, del sentido de la verdad que se pretendía buscar y, con ello, del sentido de su propio propósito.

Entre las nuevas interrogantes que ha producido este desplazamiento al terreno del lenguaje hay una que me ha perseguido desde hace tiempo y es el cambio de estatuto de la metáfora. En términos muy generales, el problema se puede resumir de la siguiente manera: por lo menos desde el célebre escrito de Nietzsche *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (Nietzsche 1984 : 1017 ss.)³ se instaló en la conciencia filosófica, con el nombre de metáfora, la sospecha de que todo discurso, por más alejado de la retórica y atento a la verdad que se pretenda, por más distante que haya elegido situarse respecto de la poesía y la ficción, por más rigurosamente científico y conceptual que se presente a sus lectores, inevitablemente estaría contaminado por una indeterminación última, si se me permite esta expresión. Los trabajos de Ricoeur, Blumenberg y Derrida son probablemente, dentro de la filosofía continental, los que más incisivamente han abordado las consecuencias que tiene para el pensamiento contemporáneo la reflexión sobre la metáfora.⁴ Dicho muy sucintamente, Ricoeur y Derrida se han planteado la discusión, próxima a Nietzsche, de la posibilidad o imposibilidad de establecer un límite, un corte, entre metáfora y concepto. Ricoeur ha argumentado que este límite es posible y necesario; Derrida, que la diferencia misma es una distinción metafísica que debe ser abandonada. Blumenberg, por su parte, se ha dedicado a seguir la historia efectiva de lo que él denomina 'metáforas absolutas' y defiende la inevitabilidad de las mismas, incluso en el contexto de un mundo cientificado y desencantado.

Pero la metáfora, tal como viene siendo discutida en los últimos cuarenta años aproximadamente, en realidad forma parte de un espectro mayor de problemas que abarca no sólo a la metáfora, sino también a otras figuras del discurso, como la alegoría y la metonimia y, en general, lo que podríamos denominar lo figurado.⁵ Si, como decía anteriormente, el problema del sentido ha tomado en el

³ Sin embargo, no hay que olvidar que el escrito de Nietzsche recién fue publicado póstumamente, por lo que su influencia en la discusión sobre la metáfora es muy posterior a la fecha en la que fue escrito (1872).

⁴ No obstante, el problema de la metáfora ha sido abordado por la casi totalidad de las corrientes filosóficas contemporáneas, incluyendo, lo que es bastante sorprendente, a la filosofía analítica. Una excelente retrospectiva histórico-filosófica es la de Ricoeur (1975).

⁵ El propio Nietzsche, en el escrito póstumo al que aludíamos recién, habla de "un ejército de metáforas, metonimias y personificaciones" para referirse a la verdad, haciéndolo equivalente

pensamiento contemporáneo el relevo del impulso hacia lo incondicionado en el contexto de una filosofía no fundacionalista, tal vez podemos interpretar el estatuto filosófico que ha adquirido lo figural en la cultura contemporánea como un intento por explorar aquellas vías en la producción de sentido que, aún siendo constitutivas, como lo muestra el trabajo de los autores recién mencionados, no responden a los patrones tradicionales del pensamiento racional y nos obligan a aceptar la naturaleza contingente del concepto heredado de razón.

En el presente artículo, me propongo examinar la discusión en torno al valor del símbolo y del lenguaje poético que tuvo lugar en el último tercio del siglo dieciocho entre dos destacados filósofos alemanes. En esta discusión, como espero mostrar, se puede percibir ya, antes del nacimiento del Romanticismo propiamente tal, la tensión que finalmente desembocaría en la ruptura de los poetas y filósofos románticos con la Ilustración.

Lo que me parece sugerente es, por una parte, que dicha ruptura se produzca en el seno de la Ilustración misma, prefigurándose así ya en esta el tipo de cuestiones que llevarían al cisma de la Ilustración con el Romanticismo. Dicho cisma debe ser considerado no sólo como un antecedente histórico, sino como el fundamento histórico-filosófico de las discusiones contemporáneas sobre la metáfora y lo figural en general, por lo que su examen debiera ser obligado para quien desee interiorizarse de las vías que nos han llevado a la encrucijada filosófica contemporánea.

Pero más que esto, lo notable, me parece, es el papel que juega, en la discusión sobre el símbolo que nos proponemos revisar, un problema ante el cual la filosofía moderna manifestó desde un primer momento una singular ceguera: *el problema del símbolo surge, en efecto, a propósito de una reflexión sobre el origen y el significado del lenguaje para la filosofía y para el pensamiento en general*. Visto a la luz del problema del símbolo, así, el enfrentamiento entre Ilustración y Romanticismo adquiere otra connotación que la usual. En efecto, la versión *standard* de este enfrentamiento suele reducirlo a los términos de una oposición entre razón y sentimiento.⁶ Por el contrario, al examinar el modo en

a la "pulsión hacia la formación de metáforas". Cf. Nietzsche (1984).

⁶ Esta fórmula no es ciertamente la mejor, pero representa un punto de partida posible. De una parte, el lugar privilegiado de 'la razón' en el concepto ilustrado del hombre es una premisa comúnmente aceptada; otra cosa es determinar el sentido que esto tiene. Pero hasta qué punto puede recogerse en el concepto de 'sentimiento' el complejo nudo de perspectivas románticas, eso es ya más que discutible. El término, sin embargo, no es completamente inapropiado si tomamos en cuenta la relevancia que para el pensamiento romántico tienen cuestiones como el amor, el anhelo, la nostalgia, la belleza y la sensibilidad en general. Por supuesto, hay que reconocer que dicho concepto no deja lugar a aspectos centrales del movimiento romántico tales como la búsqueda de unidad entre sensibilidad y razón, la búsqueda de unidad entre filosofía y poesía (la 'nueva mitología' del Primer esbozo del idealismo alemán), el énfasis en el valor de la infinitud y la fragmentariedad, por no mencionar la importancia de cuestiones tales como el papel de la ironía y del republicanismo en el caso del temprano Romanticismo. Si, con todo, elegimos una fórmula tan discutible, es simplemente para efectos de contraste: al menos desde el punto de vista ilustrado, el Romanticismo representa exclusivamente el valor del sentimiento como lo opuesto a la razón. Esta perspectiva es la que me propongo cuestionar precisamente y por ello me es útil servirme de esa noción. Por otra parte, el autor que va a representar, por así decirlo, el germen del Romanticismo en la propia Ilustración, no es él mismo un autor considerado romántico, bien que no se puede negar que tuvo influencia indirecta en el romanticismo, como decimos en el texto.

el que la escisión comenzó a gestarse en el seno de la Ilustración a propósito del símbolo, nos percatamos de que el diferendo entre Ilustración y Romanticismo no afecta sólo ni principalmente a la oposición razón/sentimiento, sino ante todo al sentido mismo de la razón.

El Ensayo sobre el origen del lenguaje de Johann Gottfried Herder

La discusión sobre el valor del símbolo que vamos a examinar se produjo entre J. G. Herder e I. Kant. En términos generales, la distancia entre las posiciones de Kant y Herder podría enunciarse de la siguiente manera: desde la perspectiva de Kant, ella está centrada en gran medida en la cuestión de las relaciones entre pensamiento filosófico y pensamiento poético; desde la perspectiva de Herder, en cambio, se trataba de poner en cuestión una concepción del hombre que entiende la historia reciente de Europa como la cúspide histórica del género humano, lo que según Herder se puede apreciar en la pretensión del enciclopedismo francés de representar la suma final de toda racionalidad y todo saber. En los términos de la diferencia entre estos dos pensadores, como decimos, se presiente ya la gestación del diferendo entre el Romanticismo y la Ilustración.

Pasando ahora a la polémica en particular que deseamos traer a colación, lo primero que hay que recordar es que ella tiene su punto de partida en la cuestión del lenguaje. En 1772, en efecto, en respuesta a la pregunta lanzada por la Academia de Berlín, Herder publicó un escrito que lleva por título *Ensayo sobre el origen del lenguaje* (Herder : 1982). El hilo conductor del ensayo lo constituyó la réplica a un escrito previo sobre el mismo tema de Johann Peter Süssmilch, quien en 1766 había postulado que el lenguaje tiene un origen divino. El ensayo de Herder comienza, por eso, con el enunciado de la siguiente pregunta: “¿Ha podido el hombre, abandonado a sus facultades naturales, inventarse el lenguaje por sí solo?” (Herder 1982 : 133).

Lo primero que llama la atención, al leer este escrito, es que Herder no adopta la perspectiva —prevaliente tanto en su época como en la nuestra— según la cual habría que desechar todo vínculo genético entre el hombre y el animal para pensar el lenguaje. Por el contrario, Herder desde un comienzo plantea la tesis de que es necesario asumir la existencia de ‘lenguajes naturales’ en los que se manifestaría directamente la ‘savia vivificante’ de la emoción. Para el inspirador del *Sturm und Drang*, sólo el todo de naturaleza y espíritu es verdadero, por lo que una teoría del lenguaje tiene que mostrar la interna imbricación de unos términos artificialmente separados por el pensamiento ilustrado.

“Tomémoslo ahora, globalmente, como una ley de la naturaleza: ahí tenemos un ser sensible, incapaz de encerrar en sí ninguna de sus sensaciones vivas, que al primer momento de sorpresa se ve obligado, incluso sin quererlo ni pretenderlo, a exteriorizarlas en voz alta. Fue, por así decirlo, una última impresión maternal de la mano creadora de la naturaleza la que dio a todos los seres del mundo esta ley: “no sientas para ti solo, haz que tu sentimiento se escuche” (Herder 1982 : 134).

Pero no hay que engañarse; contrariamente a lo que parece insinuarse aquí, Herder no adopta ingenuamente la vieja teoría de un origen del lenguaje en el

orden de la interjección. En efecto, según él, si bien es cierto que cuanto más retrocedemos en el tiempo hacia las ‘lenguas primitivas’, tanto más es perceptible el ‘tono vital’ de la naturaleza que anima a las lenguas humanas, no obstante, estas lenguas específicas de cada especie animal “no constituyen el elemento predominante del lenguaje humano, no son sus raíces propiamente dichas, pero sí la savia que las vivifica” (Herder 1982 : 136). Con otras palabras, la expresividad de la naturaleza es el suelo sobre el que se levantan las lenguas humanas, pero no las constituye todavía en su propia especificidad.

Ahora, para nosotros esto no es lo esencial en el enfoque de Herder. En efecto, la polémica contra el presunto origen divino del lenguaje toma rápidamente una dirección inesperada. Según Herder, para que Dios pudiera enseñarle el lenguaje a los hombres, estos tendrían que disponer ya de la razón, porque sólo así podrían comprender la enseñanza divina.

“Sin lenguaje, el hombre carece de razón, y sin esta carece de aquel. Sin lenguaje ni razón es incapaz de recibir enseñanza divina, y, sin enseñanza divina, tampoco posee razón ni lenguaje. ¿A dónde iremos a parar? ¿Cómo puede el hombre aprender el lenguaje mediante la enseñanza divina si no posee razón? Y, a la vez, le falta todo empleo de la razón si carece de lenguaje” (Herder 1982 : 160).

El paso decisivo en la argumentación de Herder está contenido en el siguiente pasaje:

“Si el hombre ha de ser capaz de entender la primera sílaba de la enseñanza divina, es necesario que sea ya un hombre, esto es, que sea capaz de pensar con claridad; sin embargo, *con el primer pensamiento claro tenemos ya el lenguaje en el alma*; el lenguaje ha sido inventado, pues, no partiendo de la enseñanza divina, sino de recursos propios” (Herder 1982 : 160).⁷

Con este argumento, Herder se convierte para nosotros en el primer filósofo del lenguaje.⁸ “Sin lenguaje, el hombre carece de razón, y sin ésta carece de aquél” (Ibid.). Tres décadas más tarde, un pasaje tachado por el propio Herder en el manuscrito de *Una metacrítica de la “Crítica de la razón pura”*, parecen corroborar esta tesis. Dice Herder ahí, refiriéndose al texto de Kant:

“De ahí que la utilidad de esta ciencia (propuesta por Kant) resida, las más de las veces, en las acepciones, convirtiéndose la metafísica, por consiguiente, en una *filosofía del lenguaje humano*. ¡Que campo más grande! ¡Cuánto queda en él aún por observar, ordenar, sembrar y cosechar! Después de la matemática,

⁷ Las itálicas son nuestras.

⁸ Es cierto que Herder tomó impulso, para desarrollar su teoría del lenguaje, en un escrito de Hamann. Considérese el siguiente pasaje: “La poesía es la lengua materna del género humano; como la horticultura, más antigua que el campo (sembrado); la pintura, que la escritura; el canto, que la declamación; las parábolas, que la clave; el truco, que el comercio. Un profundo sueño fue la paz de nuestros ancestros; su movimiento, una danza tambaleante. Durante siete días permanecieron sentados en el silencio de la meditación o del asombro, y abrieron su boca a volátiles sentencias.” Cf. Georg Hamann. “Ästhetica in Nuce. Una rapsodia en prosa cabalística.” en A. G. Baumgarten, M. Mendelsohn, J. J. Winckelmann y J. G. Hamann (1999). *Belleza y Verdad*. Barcelona: Alba. Pág. 274 s.

no hay otra filosofía que ilustre tanto al entendimiento, que determine tanto los conceptos. Esta filosofía es la verdadera crítica de la razón pura y de la fantasía; sólo ella contiene en sí los criterios de los sentidos, del entendimiento” (Herder 1982 : 458).⁹

Sostiene Herder, en el *Ensayo*, que “Sin un signo característico, no sólo es inadecuado el empleo de la razón, sino que es de todo punto imposible emplearla” (Herder 1982 : 159), y sigue: “Sólo a través de un tercero puede conocerse la diferencia entre dos cosas. Ese tercero, esa característica, se convierte, por tanto, en signo verbal externo. En consecuencia, el lenguaje se sigue, de modo perfectamente natural, del primer acto de la razón”.

El fundamento para esta arriesgada hipótesis lo busca Herder en un análisis de la actividad subjetiva que queda expuesto sucintamente en el siguiente párrafo:

“El hombre demostrará poseer reflexión si su facultad anímica actúa tan libremente que, en medio del océano de sensaciones que le invaden, si se le permite expresarlo así, es capaz de aislar una ola, de detenerla, de dirigir sobre ella su atención y de ser consciente de estarla observando. Demostrará que posee reflexión si es capaz de aislar un momento de atención frente a todo el sueño¹⁰ de flotantes imágenes que pasan por sus sentidos, de detenerse libremente en una de ellas el hombre pone, pues, de manifiesto la reflexión si es capaz, no sólo de conocer viva o claramente todas las propiedades, sino de *reconocer* una o varias de ellas como propiedades que se distinguen en él *este primer rasgo del conocimiento reflejo ha sido una palabra del alma. Con él se ha inventado el lenguaje humano*” (Herder 1982 : 155 s).

De modo que para Herder el rasgo distintivo de la especie humana es la reflexión. Pero Herder no entiende la reflexión en el sentido en el que más tarde Fichte hablará de ella, como retorno de la conciencia sobre sí misma, como autoconciencia, como *cogito me cogitare*. Aunque Herder no profundiza en este aspecto de la cuestión aquí, no deformaremos su pensamiento al sostener que, para él, la autoconciencia, si no *precedida* por el lenguaje, se halla al menos tan directamente entrelazada con él que le es consustancial. En efecto, la reflexión, como vemos en el pasaje recién citado, en tanto que ‘facultad positiva y singular del alma’ (Ibid.), se manifiesta recién con el acto de *reconocer* una imagen. El flujo de imágenes, que parece constituir para Herder lo propio de la vida conciente, tanto para el hombre como para los animales dotados de sentidos como los nuestros, se vuelve reflexivo, y por lo tanto humano, en el momento en que una imagen se duplica, por así decirlo, y se vuelve signo de sí misma. Que Herder entiende esto como una duplicación y significación viene explicitado en el término que utiliza: no conocimiento (*Erkennen*) sino re-conocimiento (*Anerkennung*). La reflexión es el aislamiento de un elemento en el flujo de las sensaciones, y la transformación de eso aislado, por medio de la atención (*Aufmerksamkeit*), en un signo, una ‘palabra del alma’. Si entendemos por ‘atención’ lo que la fenomenología denomina ‘acto intencional’, y si atendemos a la noción de ‘palabra

⁹ Este pasaje es recogido por el editor Pedro Ribas en una nota al texto de Herder. Cf. Op. Cit. p. 458.

¹⁰ La traducción dice aquí “...toda la pesadilla...”. Herder usa el término *Traum*, que significa ‘sueño’.

del alma' con la cual viene descrita por Herder, comprendemos que para nuestro autor el lenguaje sea la primera actividad del espíritu. Es la significación misma la operación que constituye al sujeto humano como ser pensante o reflexivo. “*Ratio et oratio!* –exclama más adelante– Si el hombre era incapaz de razón sin lenguaje, bien, entonces, el descubrimiento de éste es tan natural, tan antiguo, tan originario, tan característico, como el uso de aquella” (Ibid.).

No hay, pues, según nuestro autor, de una parte pensamiento y de otra la expresión de este pensamiento en otro medio con fines comunicativos. El pensamiento no es una actividad que se sirve del lenguaje como de una herramienta —esta relación utilitaria, en cambio, la guarda para la escritura— sino que ambos son la misma cosa, una vez vista como capacidad y la otra como actualización de esta capacidad. Es por ello que es rechazada la hipótesis de un origen convencional del lenguaje.

“Tampoco (el lenguaje) es, menos todavía que cualquier otra cosa, un acuerdo, una arbitraria convención social; el salvaje, el que vive solo en la selva, se habría visto obligado a inventar el lenguaje para sí mismo, aunque jamás lo hubiese hablado” (Herder 1982 : 158).

Herder no pretende, desde luego, plantear que un hombre aislado haya podido inventar el lenguaje por sí sólo, el argumento es puramente polémico. Lo que quiere subrayar es que, independientemente de la comunicación hablada, el pensamiento ya es lenguaje. Herder parafrasea a Platón, para quien el pensar es “un discurso que el alma recorre en sí misma acerca de lo que quiere investigar” (Platón, *Teet.* : 189e), pero lo altera sutilmente. En lugar de describir el pensamiento con el símil del lenguaje hablado, es el lenguaje el que se transforma en sujeto y el pensar en determinación: “El lenguaje es acuerdo del alma consigo misma, un acuerdo tan necesario como el de que el hombre sea hombre” (Herder 1982 : 158).

El lenguaje, en consecuencia, es la operación misma del pensamiento, respecto de la cual tanto el lenguaje oral como el lenguaje escrito son derivados:

“...No nos interesan ahora los sonidos externos de las palabras; hablamos de la interior y necesaria génesis de un vocablo como signo de un discernimiento claro” (Herder 1982 : 164).

La reacción de Kant a los escritos de Herder

En la correspondencia entre Kant y Hamann, por la misma época del ensayo sobre el origen del lenguaje, se encuentra una carta en la que se alude al problema del simbolismo en términos muy significativos. Lo significativo no es sólo el contenido de la misma, sino ante todo el tono de la comunicación. En ella desarrolla Kant, a petición de Hamann, una breve síntesis del ensayo *El más antiguo documento del género humano*, de Herder, próximo a aparecer. Según la esquemática recensión kantiana, en este ensayo, cuyo manuscrito al parecer le había sido proporcionado por Hamann, se pone en relación el símbolo de Hermes, que es una figura geométrica de siete puntos “con la mística del número siete en la antigüedad, finalmente también con los siete días de la historia de la creación”. Nos cuenta Kant que, según Herder, el texto del Génesis no sería otra

cosa que la representación en forma alegórica de una tradición más antigua en la que se habría conservado la primera lección divina. Los distintos pueblos, cada uno según su gusto, habrían envuelto esta lección con diversos símbolos:

“Moisés con la alegoría de la historia de la creación. Los griegos, con las vocales, los músicos con los siete tonos. Las teogonías de los fenicios y de los egipcios, incluso la figura de las pirámides y de los obeliscos, sólo eran una copia algo modificada de aquel santo monograma. Cuando la ciencia –por ejemplo, la astronomía– se incrementó, se disponía entre otras cosas de los supuestos siete planetas según el modelo archioriginal. Todos los autores que frente a aquel gran símbolo lo derivaban de estos siete planetas, de los siete tonos al interior de una octava, etc, se equivocaron torpemente. La habilidad para contar siete y más, lo mismo que todo otro conocimiento y ciencia, partió más bien de los mismos, etc.” (Kant 1902 – 1923a : 52).

La impaciencia de Kant con este tipo de explicación, que recurre al valor simbólico y metafórico de los testimonios históricos para interpretar su sentido, no sólo queda expresada en los ‘etc.’ repetidos en el texto, los cuales bien podrían deberse al formato epistolar de la comunicación. Más decidor aún es el comentario con el que Kant cierra la carta, en el que probablemente también podemos leer una ironía dedicada a su destinatario, Hamann.

“Si usted, carísimo amigo, encuentra cómo mejorar mi concepto de la intención principal del autor, hágame llegar su opinión en algunas líneas; pero en lo posible en la lengua de los hombres. Porque yo, pobre mortal,¹¹ no tengo mi razón intuitiva de ninguna manera organizada para la lengua divina. Lo que se me deletrea con los conceptos corrientes de acuerdo a las reglas lógicas todavía lo puedo alcanzar bien. Tampoco pido nada más que entender el tema del autor, ya que conocerlo en todo su mérito no es algo que pretenda.”

Para resumir en una fórmula la actitud de Kant frente a la obra de Herder, podemos recurrir a otra recensión que algunos años más tarde le dedicó, esta vez públicamente, a la aparición de otro ensayo: *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (Herder, 1965). Allí, refiriéndose a la hipótesis herderiana de fuerzas independientes y activas en la organización de la materia, Kant se pregunta sarcásticamente “¿Qué debe uno pensar (...) de la pretensión de explicar aquello que no se entiende a partir de aquello que se entiende todavía menos?”.

Lo que no entiende Kant, lo que objeta en el procedimiento discursivo de Herder, es la mezcla de los géneros poético y filosófico, su confusión en un mismo texto.

“Pero tampoco queremos investigar aquí si acaso el espíritu poético, que vivifica la expresión, no se entromete también, a veces, en la filosofía del autor; si aquí y allá no pasan sinónimos por explicaciones y alegorías por verdades; si en lugar de cortos pasajes fuera del territorio de la lengua filosófica en la región de la lengua poética, no son a veces completamente confundidas las fronteras y las posesiones de cada una; y si en muchos lugares el tejido de atrevidas metáforas,

¹¹ Armen Erdensohn.

imágenes poéticas, y alusiones mitológicas no sirve más bien para ocultar el cuerpo de los pensamientos bajo un ropaje deformante¹² que para permitirle resplandecer bajo una vestidura translúcida” (Kant 1902 – 1923^a : 60).

Lo notable, en esta recensión, es que Kant haya pasado tan completamente por alto lo que Herder dice acerca del lenguaje. Kant simplemente no ve la importancia del problema que Herder está planteando. Vale la pena reproducir extensamente algunos de los pasajes del texto de Herder cuyo comentario echamos en falta en la recensión de Kant, los que seguramente le recordarán al lector contemporáneo el célebre escrito póstumo de Nietzsche *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (Nietzsche 1984 : 1017).

“Si alguien nos presentara un enigma, cómo imágenes del ojo y todas las sensaciones de nuestros más diversos sentidos han ser captados no sólo en sonidos, sino además comunicar a estos sonidos una fuerza interna tal que ellos expresen pensamiento y susciten pensamientos, sin duda se tendría este problema por la ocurrencia de un loco que, substituyendo unas por otras cosas completamente diferentes, creyera convertir el color en sonido, el sonido en pensamiento, el pensamiento en sonido pictórico. (...) Un soplo de nuestra boca se vuelve el retrato del mundo, el tipo de nuestros pensamientos y sentimiento en el alma de otro.

Ninguna lengua expresa las cosas, sino solamente nombres; tampoco la razón humana, por lo tanto, conoce las cosas, sino que ella sólo tiene características de ellas, que designa con palabras: desalentadora observación, que le pone a toda la completa historia de nuestro entendimiento estrechos límites y una forma muy inesencial. Toda nuestra metafísica es metafísica, i. e., un registro de nombres extraído y ordenado tras observaciones de la experiencia. En tanto que ordenamiento y registro, esta ciencia puede ser muy útil (...); por sí misma, sin embargo, y considerada de acuerdo a la naturaleza de las cosas, no nos entrega ni un solo concepto completo y esencial, ni una sola verdad interna. Toda nuestra ciencia sólo cuenta con simples características externas que no tocan la existencia interna de ninguna de las cosas, porque no disponemos de ningún órgano para experimentarla y expresarla. No conocemos ninguna fuerza en su esencia, no podremos tampoco jamás conocerla, porque incluso aquella que nos vivifica a nosotros, que piensa en nosotros, la disfrutamos y la sentimos, ciertamente, pero no la conocemos. No entendemos ninguna relación entre causa y efecto, por lo tanto, ya que no vemos en su interior ni aquello que actúa ni aquello que es su efecto, y del ser de una cosa no tenemos en absoluto ningún concepto. Nuestra pobre razón es, así, sólo un cálculo para designar.¹³ (...) ¿Y con qué calcula? ¿Talvez con las características mismas que ella extrae, por más imperfectas e inesenciales que sean? ¡En lo más mínimo! Estas características son nuevamente comprendidas en sonidos arbitrarios, completamente inesenciales para ellas, con los cuales el alma piensa. Ella cuenta así con monedas, con sonidos y cifras.

¹² Una *tugade*. Este es el nombre con el que se designa la moda reinante bajo el reinado de Francisco primero en Francia, que usaba una estructura de mimbre ceñida al cuerpo para englobar los vestidos de las mujeres.

¹³ “Nur eine bezeichnende Rechnerin”, Op. Cit. 347.

Errores y opiniones son así, inevitables para nuestra naturaleza, y no sólo por fallas del observador, sino por la génesis misma, por cómo llegamos a nuestros conceptos y propagamos estos mediante la razón y el lenguaje” (Herder 1965 : 345ss).

La actitud ambigua de Kant frente al símbolo

El problema del símbolo es abordado por Kant en más de un texto, aunque no siempre de manera explícita. En todos ellos el tema es abordado en conexión con el problema de la *exposición* de los conceptos. Por ‘exposición’ entiende Kant aquella operación subjetiva mediante la cual un concepto es coordinado con su objeto. En el caso de los conceptos empíricos, sabemos por la *Crítica de la Razón Pura*, la exposición no es un problema: puede consistir simplemente en la indicación de un objeto sensible cuya intuición nos aporta un *ejemplo*.¹⁴ Podemos entender esto en el sentido de que el significado de los conceptos empíricos es coordinable con la experiencia mediante la presentación de un ejemplo. La indicación de un perro, en efecto, vale en muchos casos por una explicación de lo que significa la palabra ‘perro’. Aunque aludimos aquí a problemas difíciles de resolver, estaremos de acuerdo en que la cosa más o menos funciona así.

Ahora bien, si en el caso de los conceptos empíricos no hay mayor problema para su exposición, el problema se presenta, en cambio, en otro caso: supuesto que hubiese conceptos para los cuales no se pudiera, por principio, encontrar ningún ejemplo en la naturaleza, esto es, supuesto que hubiese conceptos a los que no les correspondiera adecuadamente ninguna ‘multiplicidad sensible’, esto es, ninguna ‘experiencia’ en sentido kantiano, entonces, ¿cómo podrían estos conceptos ser expuestos? Y, sin embargo, un concepto sin intuición es un concepto vacío, sostiene Kant en la *Crítica de la Razón Pura*, del mismo modo que una intuición sin concepto es ‘ciega’. Como sabemos, tales conceptos para los cuales ninguna intuición sensible es adecuada son, precisamente, los más importantes para él: se trata, en efecto, de las *categorías* y de las *ideas*, conceptos puros del entendimiento y de la razón respectivamente. Es la razón, su funcionamiento y su estatuto de tribunal supremo de toda controversia lo que está en juego aquí, la facultad de pensar y, con ella, la filosofía misma.

Pues bien, aunque el tema del símbolo no aparece mencionado como tal en la *Crítica de la Razón Pura*, podría sostenerse que implícitamente es considerado por Kant como una solución al problema de la exposición de las ideas en un pasaje crucial, donde la idea en cuestión es nada menos que la idea de la razón misma. Aquí sostiene Kant, a propósito de la dificultad para asignarle un significado a esta idea de ‘razón’, que si bien es cierto que *no* hay en general ‘esquemas’ de las ideas,

“sin embargo puede –y tiene– que ser dado un análogo de tal esquema (...). De manera que la idea de la razón es un análogo de un esquema de la sensibilidad”.

¹⁴ Puede consistir, pero no es necesario que sea así. Los conceptos empíricos también pueden ser expuestos mediante esquemas.

Si, siguiendo la indicación de la *Crítica de la Facultad de Juzgar*, entendemos que ‘análogo’ equivale a ‘símbolo’, habría que decir que Kant, por lo tanto, aprecia en el símbolo la única posibilidad de pensar la razón. Que esta equivalencia es permisible lo prueba el siguiente pasaje tomado de la *Crítica de la Facultad de Juzgar*:

“Todas las intuiciones que se ponen bajo conceptos *a priori* son *esquemas* o *símbolos*, encerrando los primeros exposiciones directas de conceptos; los segundos, indirectas. Los primeros lo hacen demostrativamente; los segundos, por medio de una analogía (para la cual también se utilizan intuiciones empíricas)” (Kant 1977 : 261).

La posición de Kant sobre el valor del símbolo para la razón que parece desprenderse inequívocamente de este pasaje es, a no dudarlo, positiva.

Ahora bien, como lo atestigua la cita anterior, es recién en la *Crítica de la Facultad de Juzgar* donde la cuestión del símbolo es tratada como tal y se menciona éste por su nombre. El pasaje que venimos de citar antecede a una de las principales tesis de la estética kantiana, la de que la belleza es el símbolo de la moralidad. No es cosa aquí de detenernos a examinar la tesis misma. Conténtenos con enunciarla. La satisfacción en lo bello pone en relación al hombre con lo que se deja presentir en la concordancia no forzada de las facultades, esto es, con la libertad y lo suprasensible. Pero eso es precisamente la esfera de la moralidad. En relación con el arte, pues, el símbolo presenta su cara positiva. Schiller sabrá extraer las consecuencias políticas de ello en las *Cartas para la Educación Estética* (Schiller 1962). De modo que, si nos atenemos a este aspecto de la cuestión, tenemos que reconocer que, aquí, no hace Kant ningún reparo a la modalidad simbólica de la significación. Es más, sostiene que se trata de un asunto poco analizado “que merece una investigación más profunda” (Ibid.), agregando a continuación un listado de expresiones en la lengua alemana donde se apreciaría este tipo de ‘exposición indirecta’. Se trata, por lo demás, de expresiones claves para la filosofía, tales como ‘fundamento’, ‘depende’ y ‘sustancia’. Agrega también que de Dios sólo podemos tener un ‘conocimiento’ de este tipo; así, entre comillas, porque no puede tratarse de verdadero conocimiento en el sentido establecido por la primera crítica.

Pero los análisis en los que viene inserto el pasaje donde Kant distingue entre dos modalidades de significación de los conceptos, tiene además otra finalidad, menos positiva. Es lo que encontramos si de las dos Críticas nos vamos a la *Antropología en sentido pragmático* (Kant 1902–1923b), donde aparece otro aspecto de la cuestión en relación con el cual Kant manifiesta otra actitud, más agresiva, diríamos, frente al símbolo. Este escrito de 1798, que recoge y edita los apuntes de Kant para sus clases sobre antropología, está más cercano, por su intención, con los textos que recién examinábamos en relación con la discusión de Kant con Herder y donde Kant toma partido contra la mezcla de los géneros, mezcla que, no obstante, pareciera inevitable según la propia filosofía kantiana en los textos que acabamos de examinar.

En la *Antropología*, en efecto, Kant reitera lo ya dicho sobre la necesidad de distinguir entre el esquematismo y el simbolismo, pero a esta distinción puramente teórica, neutra podríamos decir, relativa al modo en el que significamos

con un concepto, se agrega ahora una dimensión ético-política. Kant critica aquí la exaltación, el misticismo o frivolidad —*Schwärmerei*— que suele asociarse al símbolo. Retoma así la crítica que le dirigía a Herder, aunque sin mencionarlo. En su lugar menciona a Schwedenborg. La superación del símbolo se vuelve entonces una cuestión de Ilustración. Veamos cómo.

Los símbolos, sostiene Kant entonces, son meramente “medios del entendimiento para otorgarle significado a los conceptos, pero sólo indirectamente, mediante una analogía con ciertas intuiciones, a las que el concepto de las mismas puede ser aplicado mediante la exposición de un objeto” (Kant 1902–1923b : 191).

Dado que el entendimiento puede exponer los conceptos directamente, esto es, mediante un esquema, se sigue que la expresión simbólica es simple pobreza en conceptos y palabras. De ello serían prueba los ‘salvajes’ —que hablan de enterrar el hacha de guerra para referirse a la paz— y los ‘presuntos sabios’ de los pueblos primitivos. Y no sólo los salvajes, también la poesía antigua —Homero por ejemplo, y la canción de Ossia, a la que Herder le dedicara un célebre ensayo—, no le debería lo reluciente de su expresión más que a la ‘carencia de medios para expresar sus conceptos’ (Ibid.). De allí que Kant pueda afirmar que, si bien en la exposición religiosa de la moralidad está hasta cierto punto justificado, al menos por un tiempo, el recurso a lo simbólico, como a una cáscara (*Hülle*) útil, la Ilustración, no obstante, es precisamente distinguir lo simbólico de lo intelectual, el culto a lo divino de la religión.

Con esto vuelvo al problema planteado al comienzo. Los textos que hemos examinado permiten, creo, realizar una lectura de las diferencias, que pronto se manifestarían entre la Ilustración y el Romanticismo, en la que el tema se desplaza desde la relación entre razón y sentimiento hacia el problema del engarzamiento, interno a la razón misma, entre modalidades diferentes de significación. Lo paradójico, me parece a mí, es que el asunto finalmente le quedara más claro a Herder —cuyas posiciones lo acercan más al futuro Romanticismo que a la Ilustración a la que de hecho se lo asimila—, y que su maestro, cuya superioridad teórica sobre Herder nadie pondría en duda, haya permanecido ciego ante la importancia del lenguaje para la discusión de la razón, justificando así la ambigüedad con la que inevitablemente leemos hoy la *Crítica de la Razón Pura*: ¿se trata de un libro que ignora por completo el problema de la significación o más bien se trata de una extensa especulación sobre ella? Esta ambigüedad exquisita da cuenta de la transición, visible ya en Kant, si es que nuestra interpretación es creíble, desde la filosofía moderna, centrada en el *cogito*, hacia la importancia creciente del lenguaje —el ‘sentido’— para la reflexión contemporánea.

Referencias bibliográficas

Georg Hamann (1999), *Ästhetica in Nuce. Una rapsodia en prosa cabalística* en A.G. Baumgarten, M. Mendelsohn, J.J. Winckelmann y J. G. Hamann (1999). *Belleza y Verdad*. Barcelona, Alba.

J.G. Herder (1965), *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Tomo 1. Editado por Heinz Stolpe. Berlin y Weimar, Aufbau.

- J.G. Herder (1982), *Ensayo sobre el origen del lenguaje*. Madrid, Alfaguara.
- Inmanuel Kant (1902–1923a), *Recension zu J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, en Kants gesammelten Schriften, VIII.
- Inmanuel Kant (1902–1923b), *Antropologie in pragmatischer Absicht*. Kants gesammelten Schriften. Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. VII.
- Inmanuel Kant (1977), *Crítica del Juicio*. Trad. De M. García Morente. Madrid, Espasa–Calpe.
- Friedrich Nietzsche (1984), *Werke III*. Editado por Karl Schlechta. Frankfurt a. M.: Ullstein.
- Platón, *Teeteto*. 189 e.
- Friedrich Schiller (1962), *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*. En *Sämtliche Werke*, Tomo 5. München, Carl Hanser.