

# Relativismo lingüístico y realismo metafísico en Wilhelm von Humboldt



**IZTAPALAPA**  
*Agua sobre lasjas*

Dionisio Piña\*

**Resumen:** La teoría del lenguaje de Humboldt puede formar parte de una epistemología en la que el problema general del conocimiento se abra a la tesis (de faz relativista) de que el lenguaje no es ajeno a la constitución de las redes conceptuales y las diversas perspectivas epistemológicas, sino al contrario, es una condición indispensable en la construcción del saber; pero lo es a tal grado que la relación entre el lenguaje y el pensamiento se puede concebir no tanto como la que hay entre el instrumento y el producto, sino como una relación de identidad. Lo más importante, sin embargo, es que dicha identidad es una cuestión de hecho: el relativismo lingüístico de Humboldt no es antirrealista.

**Palabras clave:** conocimiento (fundamentos de), pensamiento, realidad, lenguaje, objetividad, subjetividad, intersubjetividad, signo, lenguas, habla, relativismo, inconmensurabilidad, realismo, idealismo, significado, holismo semántico, conceptos (origen de).

Cualquier teoría epistemológica debe enfrentar, en algún momento, el problema de la constitución de conceptos. Aun cuando prescindiera de abordar esta cuestión de manera general, tendría que hacerlo en lo que concierne al núcleo conceptual que esa teoría reconozca como el fundamento de un saber objetivo. Dar cuenta de la posibilidad de un saber con esa característica es, por cierto, el propósito de todo programa fundamentista, independientemente de las diferencias que haya entre las distintas nociones de *objetividad* las cuales, de todas maneras, no pueden ser diferentes en lo esencial; es decir, no pueden estar comprometidas con la idea de un conocimiento que sólo se refiera a representaciones subjetivas y no a estados de cosas objetivos. Un *conocimiento* de ese tipo sería, por

\* Profesor investigador del Área de Lógica y Filosofía de la Ciencia del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. [dion@xanum.uam.mx](mailto:dion@xanum.uam.mx)

principio, incomunicable. Para que un saber se pueda comunicar, es necesario construirlo en términos de ideas generales que, además, sean compartidas; esto es, en términos de conceptos. El carácter objetivo del conocimiento está dado por el hecho de que sus conceptos no representan experiencias particulares, sino que son siempre ideas generales a las que asimilamos la realidad para hacerla inteligible; mientras que el hecho de que sean compartidas o comunes garantiza su universalidad o, mejor dicho, cierta validez intersubjetiva.

Toda teoría del conocimiento reserva un lugar central al problema de la formación de los conceptos: la tradición que se pregunta por la existencia de los universales apunta a determinar el papel que cumplen las ideas generales en la construcción de un saber objetivo. Descartes, el *primero* de los filósofos preocupados por hallar los fundamentos, creyó haber encontrado en el protoconcepto de *ego* el punto de partida absoluto de toda empresa cognitiva.<sup>1</sup> Para la tradición empirista, ha sido esencial explicar la constitución de las *ideas* a partir de los datos de la experiencia. Por último, la deducción trascendental de las categorías del entendimiento es una operación absolutamente necesaria para la fundamentación kantiana del conocimiento.

Los conceptos son –por así decirlo–, la sustancia del conocimiento. El problema general que nos planteamos en este trabajo es cómo se constituye esa sustancia y dónde reside la posibilidad de su objetividad. Exploramos, en particular, la vía de solución que ofrece el giro lingüístico de la tradición alemana representada, en este caso, por Wilhelm von Humboldt y ponderamos sus consecuencias.

Pues, bien, ¿cómo se forma un concepto? Podría decirse que el conocimiento de las ideas generales se adquiere a partir del fluir incesante de impresiones cambiantes, reconociendo lo que en ellas hay de común. Pero entonces lo que debemos explicar es cómo reconocer lo común. En *Verdad y método*, Gadamer recuerda la solución analógica que da Aristóteles a este problema: el incesante devenir de las vivencias fenoménicas es comparable a un ejército en fuga. Adquirir un conocimiento general es como la detención final de todo el ejército; es decir, el momento en que cesa la fuga es como el instante en que se constituye el concepto. Pero no es posible determinar cuándo sucede esto. Así como la fuga del ejército no termina

<sup>1</sup> Sin embargo, Descartes no tuvo éxito en su intento de derivar, a partir de la certeza subjetiva, mediante el recurso de la veracidad divina, un conocimiento universal y objetivo. Falló –según Husserl– porque recurrir a la veracidad de Dios implicaba abandonar la esfera de lo subjetivo y traicionar, por tanto, el principio de certeza. Falló también porque la *mera idea* de Dios no alcanza para justificar objetivamente la validez de lo que al sujeto se presenta como verdadero. Tuvo que “demostrar”, a partir de la mera idea de Dios, su realidad objetiva; y en este trance confundió categorías –como señala Kant– al suponer que la existencia podía ser considerada como un atributo.

cuando un número cualquiera de soldados se ha detenido, tampoco un concepto queda determinado por la agrupación de un número cualquiera de impresiones. Sin embargo, en algún momento el ejército termina por detenerse y, del mismo modo, una noción general llega a formarse. La constitución de un concepto es un verdadero enigma, concluye Gadamer (cf. Gadamer, 1994, t. II: 148 y 196).

La analogía aristotélica parece defectuosa cuando observamos que la unidad sintética que es un concepto implica que las experiencias que lo constituyen tengan algo en común. Debe ser posible, para llevar a cabo la síntesis de las impresiones, reconocer en ellas lo común. Mas para reconocer lo común entre una multiplicidad de experiencias, el entendimiento debe contar ya con una idea general del rasgo que ha de identificar y aislar; es decir, la constitución de una noción general requiere la identificación de un aspecto común; y para esto es necesaria una idea general previa. Resulta entonces que la explicación por analogía de Aristóteles es circular. Es como si se dijera que para que el ejército se haya detenido la fuga debe haber cesado. La analogía encierra, sin embargo, una lección: la formación de un concepto presupone conceptos.

Otra manera de abordar el problema de la constitución de conceptos se encuentra en la teoría del lenguaje de Humboldt. Él defendió la idea de que el lenguaje no es un mero instrumento para transmitir pensamientos previamente formados, sino que es una facultad constitutiva del pensamiento mismo.<sup>2</sup> La manera sofisticada en que lo hizo involucra, en primer lugar, una concepción kantiana de lo que es pensar. A esto añade la idea (que en ningún momento aparece en Kant) de que al espíritu le es indispensable el lenguaje para poder construir conceptos, como algo opuesto a las representaciones meramente subjetivas. Humboldt se empeña, además, en dejar claro que pensamiento y lenguaje forman una unidad indisoluble, esencial a la actividad del espíritu. Por último, subsume todos estos aspectos en una concepción realista de la naturaleza humana que implica un modo de ser en sí de la inteligencia, y la universalidad de la relación esencial entre el pensamiento y el lenguaje.

En efecto, para Humboldt pensar supone distinguir un objeto, esto es, reconocer algo ahí distinto del sujeto. Esto implica que el espíritu detenga su incesante actividad, introduzca un orden en lo amorfo de la sensación y unifique lo experimentado subjetivamente en una unidad de sentido que le permita ubicar frente

<sup>2</sup> Dentro de la tradición alemana, Hamann y Herder defendieron una concepción del lenguaje semejante. Cristina Lafont da cuenta de que los tres autores conforman una tradición cuya tesis principal –la teoría de la triple H– constituye lo que se ha llamado *giro lingüístico*. Véase Lafont (1993, caps. I y II) y Von Herder (1982).

a sí un objeto. Pero sostiene que esta operación del espíritu sólo puede realizarla el lenguaje. Este último aserto imprime un giro lingüístico a la explicación kantiana de cómo es posible la constitución del pensamiento objetivo:

La actividad subjetiva forma en el pensamiento un objeto. Pues ninguna clase de representación puede concebirse como mera contemplación receptiva de un objeto que existe previamente. La actividad de los sentidos ha de unirse con la acción interna del espíritu en una síntesis, y de esta unión se desprende la representación, la cual se opone entonces a la fuerza subjetiva como objeto, y retorna a ella bajo esta nueva percepción. Mas para esto es indispensable el lenguaje. Pues al abrirse paso en él el empeño espiritual a través de los labios, su producto retorna luego al propio oído. De este modo la representación se traduce en objetividad genuina, sin por eso desprenderse de la subjetividad. Sólo el lenguaje puede hacer esto. Y sin esta permanente conversión en objetividad que retorna al sujeto [...] no sería posible formar conceptos ni por lo tanto pensar realmente (von Humboldt, 1990: 76-77).

El giro lingüístico consiste entonces en situar en el lenguaje la función que permite sintetizar, en una unidad objetiva de sentido, una multiplicidad amorfa de datos subjetivos. El modo como el lenguaje lleva a cabo esta función tiene que ver con el empeño del espíritu de “abrirse paso a través de los labios” y capturar algún sentido mediante el sonido de la voz, es decir, con el carácter discreto (opuesto a la continuidad de la experiencia subjetiva) de los signos lingüísticos que son los sonidos del habla. Así, el carácter discontinuo de las palabras introduce cortes en el orden de los contenidos subjetivos y con ello da lugar a la constitución nítida de unidades objetivas de sentido: los conceptos,

La actividad intelectual, por entero interior y que en cierta manera pasa sin dejar huella, se vuelve exterior en el discurso gracias al sonido, y con ello perceptible a los sentidos [...] Mas aquélla contiene también en sí misma la necesidad de entrar en unión con el sonido lingüístico, de otro modo el pensamiento no alcanzaría nitidez, ni la representación se volvería concepto [...] La cortante nitidez del sonido le es indispensable al entendimiento para la aprehensión de los objetos. El hombre [...] quiere aprehender los objetos como unidades determinadas, y favorece la unidad del sonido como forma de ocupar el lugar de aquéllas (von Humboldt, 1990: 74-75).<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Humboldt reconoce que la función articuladora puede no ser sonora y explica que, para el caso de los sordomudos, “la cortante nitidez” reside en la definición de las señales que emplean (cf. 1990: 90).

La consecuencia inmediata del giro lingüístico salta a la vista: si lo que la realidad es *para el sujeto* depende de su pensamiento, entonces, en la medida en que la estructura del pensamiento es lingüística, lo que la realidad es para el sujeto no es independiente de su lenguaje. O, como dice Humboldt, “lo externo no posee para el alma entidad plena si no es por medio del concepto, pero sin la lengua no es posible concepto alguno” (von Humboldt, 1990: 82). De ese modo, el lenguaje se vuelve una condición necesaria del pensamiento, por lo que cobra sentido hablar de la función epistémica del lenguaje que lo convierte en el “órgano que forma la idea”.

Pero esta tesis que concibe al lenguaje como una instancia constitutiva del pensar y el conocer conduce a aceptar también algunas proposiciones interesantes y debatibles:

- 1) No es en la relación lenguaje-mundo, sino en la relación lenguaje-pensamiento donde hay que situar el problema del significado. El significado de las palabras está dado por conceptos. En efecto, a excepción quizás<sup>4</sup> de los nombres propios, cuyo significado parece agotarse en su propia referencia, en el resto de las palabras esta reducción del significado a la referencia no es convincente, y en algunos casos es claramente falsa. Así lo muestra B. Russell cuando señala que el significado de los sustantivos se constituye por ideas generales de cosas; el de los adjetivos, por ideas generales de atributos; y el de los verbos y las preposiciones, por ideas generales de relaciones. Casi todas las palabras del diccionario –dice– representan universales (Russell, 1977: 108-130; Sapir, 1984: 18-21).
- 2) La relación entre un signo lingüístico y su significado no es arbitraria. Si un concepto se constituye sólo a partir de la articulación del habla; si el concepto queda completamente determinado sólo cuando hallamos un rótulo lingüístico que lo aisle y lo identifique, entonces la relación entre una palabra y su significado no es la misma que hay entre un signo cualquiera y aquello que representa. En general, un signo representa su significado, de manera que no hay nada que lo asocie necesariamente con aquello que significa, ni hay nada en el objeto representado que lo ligue esencialmente con un signo particular. La relación entre ellos es arbitraria y externa. Sin embargo, de acuerdo con la tesis de la función epistémica del lenguaje, entre los signos lingüísticos y los conceptos que representan la relación se da

<sup>4</sup> La duda proviene de que el sentido de los nombres propios puede entenderse como el conjunto de todos los estados cambiantes en el tiempo y en el espacio del objeto designado.

de otro modo: la palabra es constitutiva de su propio significado, el concepto no llega a existir sin la concurrencia de alguna palabra. La síntesis que la palabra articulada lleva a cabo constituye una entidad conceptual que de otro modo no llegaría a ser.<sup>5</sup>

- 3) No hay una primera palabra. Si el significado de las palabras son conceptos, y si, como habíamos concluido antes, la formación de un concepto supone conceptos, entonces el holismo que resulta no es sólo epistemológico, sino que es también lingüístico. O, mejor dicho, es epistemológico porque es lingüístico. Así como la génesis de un concepto presupone conceptos, así también cualquier palabra supone todo el lenguaje.<sup>6</sup>
- 4) La razón como lenguaje deja de ser trascendental. Según el giro lingüístico, toda posibilidad de adquirir un conocimiento objetivo del mundo reside, en última instancia, en el lenguaje. Si éste tiene la capacidad de determinar la estructura del marco conceptual dentro del cual el mundo se hace inteligible, entonces adquiere un carácter trascendental, como el que poseen, para Kant, los conceptos puros de la razón. Sin embargo, al contrario de la razón pura, el lenguaje es un hecho contingente, históricamente situado. La propuesta del giro lingüístico es entonces incompatible con la idea kantiana de una razón pura en la que residirían las condiciones de posibilidad de un conocimiento objetivo del mundo, pues si dichas condiciones residen más bien en la estructura contingente del lenguaje, la razón deja de ser trascendental y exhibe su naturaleza lingüística.
- 5) El sentido es lógicamente anterior a la referencia. Hemos visto que el giro lingüístico reconoce la función epistémica del lenguaje, esto es, acepta que la estructura conceptual mediante la cual aprehendemos la realidad tiene un fundamento lingüístico. Por eso, desde el punto de vista del giro lingüístico, el modo como la realidad aparece ante un sujeto, o lo que la realidad sea para él, depende de la estructura de su pensamiento, lingüísticamente determinada. Si las cosas son así, entonces, desde un punto de vista lógico, el sentido de una palabra ocurre con anterioridad a la referencia de la misma. Esto es, se invierte el orden lógico en el que, desde la perspectiva realista del sentido común, se presentan el sentido y la referencia de una palabra (o en general, de cualquier expresión lingüística). Casi toda teoría del lenguaje

<sup>5</sup> Vista desde otra óptica, la relación entre un signo lingüístico y su significado es completamente arbitraria: la palabra elegida para designar un objeto tiene un carácter convencional, no necesario; esto significa que puede ser reemplazada por otra si se da entre los hablantes un acuerdo en ese sentido.

<sup>6</sup> “En todo nuestro pensar y conocer estamos ya desde siempre sostenidos por la interpretación lingüística del mundo, cuya asimilación se llama crecimiento, crianza” (Gadamer, 1994: 149).

7

- 6) La referencia es inescrutable y toda traducción está subdeterminada. La preeminencia del significado sobre la referencia significa que ésta es siempre indirecta, es decir, que el lenguaje refiere a la realidad sólo mediante la estructura conceptual del pensamiento. En consecuencia, si fuera posible asociar a una entidad lingüística más de un sentido y, si como vimos, del conocimiento de éste depende la fijación de la referencia, esta última sufriría entonces una especie de indeterminación y permanecería por lo tanto inescrutable. De hecho, este fenómeno sucede siempre que de una palabra perteneciente a un lenguaje dado se ofrecen traducciones alternativas en otro lenguaje. Quine observa que de la inescrutabilidad de la referencia se sigue que toda traducción está subdeterminada. Según él, es posible que dos lenguajes describan un mismo ámbito de la realidad empírica sin que esas descripciones sean traducibles entre sí en el sentido de que haya algún tipo de equivalencia plausible entre ellas. Pero, de hecho, se compromete con una tesis más fuerte al agregar que no hay algún hecho objetivo que dirima entre dos traducciones rivales de un mismo enunciado. Para él, entonces, el desacuerdo entre traducciones rivales no es respecto de nada objetivo (Quine, 1960: 23 y 27).

<sup>7</sup> “El lenguaje se convierte en una globalidad previa e irrebasable [...] que no consiente perspectiva previa alguna [...] queda relativizado aquello que las cosas son a aquello que de modo contingente aparece lingüísticamente preestructurado en cada lenguaje histórico” (Lafont, 1993: 47).

- 7) El giro lingüístico junto con la diversidad de lenguajes implica un relativismo epistemológico. En efecto, si el pensamiento es la perspectiva conceptual abierta por el lenguaje, la validez del conocimiento no es estrictamente universal, sino que habrá tantos modos de pensar el mundo como sistemas lingüísticos. La idea misma de un saber objetivo se transforma: debe prescindir de la idea de un mundo que resulta, al parecer, un agregado innecesario si el fundamento del conocimiento es sólo lingüístico; y también debe adoptar sin cortapisas la participación determinante del sujeto en la construcción del mundo, sólo que dicha participación subjetiva habrá de entenderse ahora como el aporte de un sujeto que no posee más racionalidad que la de ser un individuo lingüísticamente condicionado. Estamos, pues, frente a una situación paradójica: según el giro lingüístico el lenguaje es, por un lado, el marco de referencia necesario y absoluto de toda pretensión de saber; pero, por otro, este marco resulta ser un hecho cultural e históricamente relativo.

Resulta interesante constatar que desde la perspectiva de Humboldt las siete proposiciones anteriores deben ser matizadas, porque es posible sostener la función epistémica del lenguaje sin caer necesariamente en una posición idealista que nos comprometa con un relativismo epistemológico incapaz de dar cuenta de la commensurabilidad de los distintos marcos conceptuales. Veamos: Humboldt no elude la relatividad cultural generada por la diversidad lingüística:

...el lenguaje es [...] siempre la emanación de una vida nacionalmente individual [...] Como en el seno de una misma nación la lengua recibe el efecto de una subjetividad homogénea, puede decirse que en cada lengua está inscrita una manera peculiar de entender el mundo [...] Para poder recibir en sí el mundo de los objetos y elaborarlo, el hombre se rodea de un mundo de sonidos [...] el hombre vive con los objetos de la manera como el lenguaje se los presenta [...] Cada lengua contiene en sí la trama de los conceptos y representaciones de una porción de la humanidad (von Humboldt, 1990: 68, 82-83).

Pero este relativismo no llega a identificarse con la “babelización” del conocimiento, como sostiene Cristina Lafont. Según esta autora, la concepción de Humboldt implica que “los diferentes lenguajes [...] prejuzgan hasta tal punto nuestra experiencia intramundana que ya no puede defenderse la suposición de un mundo objetivo idéntico para todas las lenguas e independiente de éstas” (Lafont y Peña, 1999: 196). Ésta es la implicación de un relativismo extremo que Humboldt no



aceptaría, primero porque descarta, por considerarla problemática e innecesaria, la idea –indiscutible para Humboldt– de un mundo en sí, común a todas las perspectivas lingüísticas. En la medida en que cada una de éstas da lugar a una particular trama conceptual, genera también el mundo de objetos adecuado a ella; y sobre ese mundo versa el conocimiento que aquella perspectiva hace posible. Cada marco conceptual es capaz de abordar y explicar el mundo que le es adecuado y no necesita el supuesto metafísico de la existencia de un mundo unitario, común a todos los lenguajes. Otro aspecto del relativismo extremo que Humboldt igualmente rechaza se desprende del anterior: a falta de una realidad unitaria que trascienda las distintas perspectivas epistemológicas, ¿en virtud de qué podrían ser éstas conmensurables? Si no se da por supuesto que hay un mundo único, ¿cómo pueden dos sujetos inmersos en lenguajes distintos pretender estar hablando de lo mismo? Al respecto Whorf, uno de los exponentes más connotados de esta clase de relativismo, sostiene que

...el sistema lingüístico de fondo (en otras palabras, la gramática) de cada lengua no es meramente un instrumento reproductor para la fonación sino que más bien él mismo es el portador de ideas, el programa y la guía para la actividad mental de los individuos [...] La formulación de ideas no es un proceso independiente, estrictamente racional en el viejo sentido, sino que es parte de una gramática particular y difiere [...] en las diferentes gramáticas. Diseccionamos la naturaleza según las líneas trazadas por nuestros lenguajes nativos. Las categorías y tipos que aislamos del mundo de los fenómenos no los encontramos allí porque salten a la vista de cualquier observador; por el contrario, el mundo se presenta en un flujo caleidoscópico de impresiones que han de ser organizadas por nuestras mentes –y esto significa, en gran parte, por los sistemas lingüísticos en nuestras mentes [...] Hemos introducido, pues, un nuevo principio de relatividad, el cual mantiene que todos los observadores no se ven conducidos por la misma evidencia física a la misma imagen del universo a menos que sus trasfondos lingüísticos sean similares o puedan calibrarse de algún modo (Whorf, 1956: 207).

Una postura relativista extrema es difícil de sostener porque es incapaz de dar cuenta de la posibilidad de traducir un lenguaje a otro, a menos que se asuma de entrada que los lenguajes pueden “calibrarse de algún modo”, lo cual supone entonces que no hay problema alguno con la posibilidad de traducir ni, por tanto, con la de construir un conocimiento universalmente válido. Pero además sufre una especie de autorrefutación al afirmarse. En efecto, al aplicar a la tesis relativista su propio principio, se afirma como parte de la trabazón conceptual de una estructura

lingüística particular; pero, ¿hasta dónde llegan sus pretensiones de validez? Si se trata de una tesis objetiva, esto es, universalmente válida, entonces la perspectiva que la sustenta no se constriñe al punto de vista de un lenguaje particular, aun cuando se afirma en un lenguaje particular. Éste resulta entonces irrelevante para la validez de la tesis. Pero si es así, lo que ella afirma queda refutado. Si, por otro lado, la tesis sólo es válida dentro de la visión de mundo que surge del lenguaje en el que se afirma, entonces puede ocurrir que en otros lenguajes la tesis sea inválida o incluso carente de sentido.

Consideremos las premisas del relativismo extremo. Una de ellas, la diversidad de lenguajes, es un hecho empírico que nadie va a negar. Otra es la tesis contenida en el giro lingüístico según la cual el lenguaje es el “órgano que forma la idea”. Pero en el fondo de esta última proposición encontramos un tercer supuesto del relativismo: la creencia ontológica de que el lenguaje y el pensamiento son dos procesos diferentes, vinculados sólo de manera externa, siendo el primero el instrumento y el segundo el producto. Humboldt acepta la pluralidad de lenguas y la función epistémica del lenguaje, pero rechaza la tercera premisa, pues no concibe el nexo entre pensamiento y lenguaje como una relación de preeminencia de éste sobre aquél, sino más bien como una relación del espíritu consigo mismo:

...nosotros distinguimos entre intelectualidad y lenguaje, pero en realidad tal escisión no existe [...] Las lenguas crecen y se forman a la par que la fuerza del espíritu, sometidas unas y otras a idénticas condiciones y son al mismo tiempo el principio que da vida y estímulo a esa fuerza. Ambas [idioma y fuerza del espíritu] son por entero la misma acción de la capacidad intelectual. La lengua [de los pueblos] es su espíritu, y su espíritu es su lengua: nunca los pensaremos suficientemente idénticos (von Humboldt, 1990: 60).

Esta identidad esencial tiene un carácter metafísico, pues para Humboldt el espíritu no es otra cosa que la esencia de la naturaleza humana *en sí*. Son varios los *hechos* que motivan este realismo metafísico. En primer lugar, se propone como solución al problema de la doble naturaleza del lenguaje por ser, al mismo tiempo, emanación de la subjetividad y realidad objetiva que se impone al sujeto: “el lenguaje, partiendo del espíritu, revierte en él”. Se trata de la versión metafísica de un hecho paradójico que ya Saussure había señalado y que tiene que ver con la manera en que se relacionan la lengua y el habla. Por un lado, la lengua determina cuáles son los actos lingüísticos viables o correctos; pero, por otro, nada hay en la lengua que no se haya producido y vuelto regla en la práctica del habla (Saussure, 1997: 45-47; Coseriu, 1990: 17-21). El lenguaje tiene entonces una

dimensión que emana de la creatividad espontánea del sujeto, pero posee también una dimensión objetiva que se impone y constriñe. “El lenguaje es extraño al alma y no obstante perteneciente a ella”:

El lenguaje ejerce un efecto objetivo y es autónomo justamente en tanto en cuanto es dependiente y producto de la subjetividad [...] La verdadera solución a esa oposición está en la unidad de la naturaleza humana. Lo que procede de lo que en realidad es uno conmigo, en ello vienen a fundirse los conceptos de sujeto y objeto, de dependencia e independencia [...] lo que en [el lenguaje] me constriñe y me determina ha entrado en él desde una naturaleza humana íntimamente ligada a mí, de modo que lo extraño en él sólo es tal para mi naturaleza individual momentánea, no en cambio para mi verdadera naturaleza originaria (von Humboldt, 1990: 87).

Otro hecho que muestra el carácter en sí de la naturaleza humana es que, no obstante la diversidad lingüística, en todos los linajes humanos *hay* una identidad de los órganos de la fonación y una similitud en la manera de formar representaciones e ideas, motivada –piensa Humboldt– por la identidad de la fuerza del espíritu que las produce. Así, “la unión indivisible de idea, órganos de la fonación y oído con el lenguaje tiene su raíz en la disposición originaria de la naturaleza humana” (von Humboldt, 1990: 74).

La tesis de la realidad en sí de una esencia humana subyace, de manera natural y necesaria, a la teoría del lenguaje de Humboldt. Esta tesis no solamente representa el marco metafísico en el que dicha teoría cobra relevancia filosófica, sino que impide que el giro lingüístico se convierta en el vuelco hacia un idealismo incapaz de dar cuenta de la posibilidad de un saber objetivo y compartido. Éste es posible porque, “en la diversidad de los individuos [está] contenida la unidad de la naturaleza humana, meramente escindida en las individualidades concretas” (von Humboldt, 1990: 79). El problema de la comunicación intersubjetiva y el de la posibilidad de la traducción entre lenguajes obtienen, así, una vía de solución:

¿Cómo es posible que el oyente se apropie de lo hablado por otro sólo en virtud del desarrollo de su propia fuerza y disposición que [...] se produce en su interior únicamente, si no es que en el hablante y en el oyente se encuentra una misma esencia, sólo que escindida entre los individuos y orientada a una adecuada reciprocidad entre ellos? ¿Cómo si no podría bastar una señal tan delicada como es el sonido articulado para estimular a uno y otro en forma coincidente si no es que esa señal procede de la naturaleza más honda y genuina de una esencia común? (von Humboldt, 1990: 81).

La conmensurabilidad de los distintos lenguajes naturales está garantizada, desde la perspectiva de Humboldt, porque todos ellos tienen una raíz ontológica común; es decir, son manifestaciones diversas de la actividad del espíritu que se mantiene en lo esencial idéntica para todas las comunidades humanas. Pero éste es un hecho que concierne a la naturaleza de la especie; por tanto, forma parte de la totalidad de hechos que constituyen la realidad en sí. Pero si *hay* una naturaleza humana que se manifiesta universalmente por medio del lenguaje y el pensamiento, ¿qué razón habría para negar la realidad en sí de los aspectos del mundo que los distintos lenguajes y marcos conceptuales permiten conocer? El relativismo de Humboldt no es antirrealista. Y su realismo, aunque es metafísico, no es ingenuo, pues acepta que nos es posible apropiarnos de la realidad sólo mediante los distintos marcos conceptuales generados por la diversidad de lenguajes. El realismo de Humboldt es asimilable al realismo interno, defendido por León Olivé, que sostiene, por un lado, que hay una realidad independiente de los marcos conceptuales; y por otro, que los hechos y objetos que conocemos son el resultado de aplicar esos marcos a aquella realidad independiente de la cual, por cierto, conocemos sólo aspectos, pero no su totalidad (cf. Olivé, 1992). Puede decirse entonces que la conmensurabilidad es posible sólo entre marcos conceptuales que acepten una ontología común; y lo que hace posible, en última instancia, una ontología común a dos marcos conceptuales dados es el hecho de que el mundo está ahí. Y también está ahí un aspecto fundamental del mundo: la inteligencia humana, diversa pero universalmente manifiesta en todos los lenguajes y en todas las tramas conceptuales.

Hemos visto que la concepción del lenguaje de Humboldt alberga la idea de que éste no es un mero instrumento de transmisión de ideas, sino que cumple con una función fundamental: la de ser un factor de constitución del pensamiento. Hemos seguido con algún detalle la explicación de Humboldt de cómo se lleva a cabo esta operación fundadora del lenguaje. No sin cierto asombro hemos descubierto que la función epistémica del lenguaje reside en el fenómeno de la articulación del habla. Concedimos que este hallazgo imprime un giro lingüístico a la epistemología tradicional. Nos preguntamos si una teoría epistemológica lingüísticamente sesgada no representa un rechazo a los programas fundamentalistas en virtud del carácter contingente de los lenguajes históricos, y vimos que el contexto metafísico en el que Humboldt enmarca sus tesis lingüísticas lo previene de posturas relativistas extremas y antifundamentalistas, pues la objetividad y la comunicabilidad del conocimiento quedan garantizadas por su realismo metafísico que explica la oposición entre sujeto y objeto en términos de la identidad *en sí* entre el lenguaje, la inteligencia y la fuerza espiritual de la que emanan.

## Bibliografía

- Benveniste, Émile  
 1994 “Categorías del pensamiento y categorías de la lengua”, en *Problemas de lingüística general*, Siglo XXI editores, México, t. 1.
- Brown, R. L.  
 1997 *Wilhelm von Humboldt's Conception of Linguistic Relativity*, La Haya.
- Coseriu, Eugenio  
 1990 *Introducción a la lingüística*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Gadamer, Hans-Georg  
 1994 *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca.
- Herder, J. G. von  
 1982 “Ensayo sobre el origen del lenguaje”, en *Obra selecta*, Alfaguara, Madrid.
- Humboldt, W. von  
 1990 *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, Anthropos, Barcelona.  
 1991 *Escritos sobre el lenguaje*, Península, Barcelona.
- Lafont, Cristina  
 1993 *La razón como lenguaje*, Visor, Madrid.
- Lafont, Cristina, y L. Peña  
 1999 “La tradición humboldtiana y el relativismo lingüístico”, en M. Dascal, ed., *Filosofía del lenguaje II. Pragmática*, Trotta, Madrid.
- Margáin, Hugo  
 1998 *Racionalidad, lenguaje y filosofía*, Fondo de Cultura Económica-Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Olivé, León  
 1992 “Realismo pragmático, relatividad conceptual y verdad absoluta”, en *Diánoia*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Orayen, Raúl  
 1992 “Traducción y relatividad ontológica”, en M. Valdés, comp., *Relativismo lingüístico y epistemológico*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Putnam, Hilary  
 1990 *Realism with a Human Face*, Harvard University Press.
- Quine, Willard van Orman  
 1960 *Word and Object*, The Massachusetts Institute of Technology Press, Cambridge.
- Russell, Bertrand  
 1977 *Los problemas de la filosofía*, Editora Nacional, México.

Sapir, Edward

1984 *El lenguaje*, Fondo de Cultura Económica, México.

Saussure, Ferdinand de

1997 *Curso de lingüística general*, Fontamara, México.

Vigotsky, Lev S.

1995 *Pensamiento y lenguaje*, Paidós, Barcelona.

Whorf, B. L.

1956 *Language, Thought and Reality*, J. B. Carroll, ed., Nueva York.