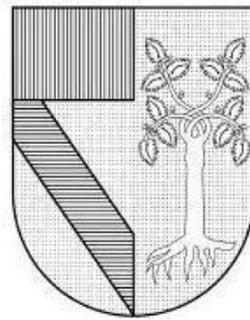


UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFÍA



“KANT Y HERDER FRENTE AL TEMA DEL LENGUAJE”

TESIS PROFESIONAL QUE PRESENTA

LUIS ENRIQUE BAZET VELÁSQUEZ

PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

DIRECTOR DE LA TESIS:

DR. VICENTE DE HARO ROMO

Agradecimientos

Les doy las gracias a mis padres por todo su apoyo a lo largo de mis estudios. Le agradezco también a mi hermana por su compañía y su cariño.

Quisiera darles las gracias a la Dra. María Elena García Peláez Cruz, a la Dra. Karen González y al Dr. Luis Xavier López Farjeat por su consideración y apoyo; al Dr. Mauricio Lecón, por su cordialidad y sus buenos consejos. Le agradezco a la Dra. Virginia Aspe por su confianza en mí y por alentarme en mi vida académica y laboral, así como al Dr. Héctor Zagal por lo inspiradoras que han sido para mí sus reflexiones literarias. Agradezco también al Dr. José María Llovet por su interés en este trabajo y por sus lecciones sobre el uso adecuado de la lengua; al Dr. Eduardo Charpenel, por haber aceptado contribuir con su erudición a la revisión de este texto y por haberme animado a estudiar el pensamiento de Herder. Al Dr. Vicente de Haro le doy las gracias por sus valiosas observaciones y sugerencias, por su gentileza y su vasta paciencia, así como por su apertura al diálogo, por su empatía y por haberme mostrado que un estudio sobre el tema del lenguaje en Kant era posible.

Les agradezco a Aldo y a C. por su lealtad y por su amistad, honesta y afable, que tanta alegría me ha traído. A Sofía quiero agradecerle por su conversación inteligente, por todo el apoyo que he recibido de su parte y por creer en mí. Le doy las gracias a Andrea Fragoso por su entusiasmo y por animarme siempre a seguir adelante. A Carlos Noyola le agradezco por ser un amigo constante, benevolente y fiel, así como por su buen humor. Quiero agradecerle también a Iñaki Larrínaga por todos nuestros años de amistad y por ser un ejemplo de nobleza, dedicación y esfuerzo.

El autor de este trabajo ha formado parte del proyecto *Autoridad, Libertad y Dominio en las transformaciones de México. Una aproximación de los argumentos filosóficos fundamentales. Primera etapa: la Ilustración mexicana de los siglos XVIII y primeros años del XIX*, coordinado por la Dra. Virginia Aspe Armella e inscrito en la Universidad Panamericana, campus Ciudad de México.

Das Schattenreich ist das Paradies der Phantasten.

Immanuel Kant, *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*

Índice

Introducción.....	11
La postura de Herder frente al lenguaje.....	17
Disquisiciones preliminares: introducción a las tres doctrinas.....	17
La primera doctrina de Herder sobre el lenguaje	19
La segunda doctrina de Herder sobre el lenguaje.....	27
La tercera doctrina de Herder sobre el lenguaje	37
Las críticas de Herder a Kant	43
Kant y el lenguaje.....	47
El estado de la discusión.....	47
Kant frente al lenguaje: el periodo precrítico	54
Kant frente al lenguaje: el periodo tardío	63
La postura de Kant frente al lenguaje durante el periodo crítico.....	81
Hacia una filosofía del lenguaje en el periodo crítico de Kant.....	81
El lenguaje en la deducción trascendental de las categorías según la versión de la primera edición	82
El lenguaje en la deducción trascendental de las categorías según la versión de la segunda edición	90
Kant y Herder frente al tema del lenguaje	96
Conclusiones.....	109
Bibliografía.....	115

Introducción

La idea de que existe en Kant una postura frente al lenguaje recurrentemente provoca inquietud y descrédito. No es extraño que tanto presentaciones generales de su obra como disquisiciones puntuales omitan el asunto por completo. La supuesta ausencia del tema del lenguaje en Kant ha llegado a ser, en ocasiones, aceptada y reiterada imperiosamente, y ha figurado no pocas veces como el centro desde el cual se ha desarrollado una serie de críticas y reproches contra la filosofía trascendental. El presente trabajo encontró su origen, precisamente, en la inquietud. ¿En verdad era el lenguaje la omisión capital del sistema kantiano? Creo haber mostrado que tal no es el caso. Kant tematizó el lenguaje no sólo en su obra crítica, sino en todos los periodos de su pensamiento. Exponer los contenidos de dichas tematizaciones, así como indicar los motivos que han llevado a que éstas frecuentemente hayan pasado inadvertidas, ha sido mi propósito.

En el estado actual de la discusión en torno a la presencia de una tematización del lenguaje en Kant puede uno encontrar diversas aproximaciones. Algunos ya han defendido que, en los diversos periodos de su pensamiento, Kant efectivamente abordó, si bien mínimamente, el tema de la lingüisticidad humana y su relación con diversas facultades cognitivas. Otros, en cambio, encuentran en el pensamiento kantiano más bien una desatención o un cierto silencio frente a este punto. Lo verdaderamente interesante es que esta última interpretación parece haber sido la prevaleciente al interior del círculo de discípulos y colegas de Kant. La rapidez con la que esta objeción se manifestó parecería hablar a su favor: si los propios allegados de Kant pensaron que aquél omitió al lenguaje en su sistema, ¿no ameritaría tal idea ser vista con cierta generosidad por nosotros? ¿No gozaban aquellos interlocutores de una cercanía con Kant lo suficientemente notable como para que sus interpretaciones tengan aún un cierto peso por ello?

No obstante, la proximidad cronológica o personal no lo es todo. Lo realmente importante habrá de ser, por supuesto, las razones que aquellos filósofos esgrimieron a fin de defender su postura. Estas razones, por lo demás, han sido repetidas posteriormente; se hace patente así la relevancia de estudiarlas. En razón de su incuestionable cercanía (inicial, al

menos) con Kant, la riqueza de su pensamiento y la tenacidad de sus críticas, he decidido enfocarme, sin menospreciar por ello la importancia de sus contemporáneos, en las objeciones de J. G. Herder. Para entenderlas adecuada y provechosamente me ha parecido adecuado exponer sucintamente su filosofía del lenguaje en general; en buena medida he retomado para ello los estudios que al respecto ha hecho Michael N. Forster.

La filosofía del lenguaje de Herder es sumamente multifacética; a lo largo del desarrollo de su obra se hicieron presentes diversas concepciones de la naturaleza y el origen del lenguaje. Sin embargo, sus reflexiones en torno a éste parecen guiarse o verse encarnadas en tres ideas principales: (I) el pensamiento depende esencialmente del lenguaje; (II) el contenido de un concepto o el significado de una palabra consiste en el uso que se da a esa palabra, y (III) el contenido de un concepto o el significado de una palabra se basa en la sensación. El núcleo de la concepción herderiana del lenguaje es que éste, a pesar de ser co-originario respecto del pensamiento, es más extenso en sus límites. Sólo puede ser pensado aquello que puede ser expresado lingüísticamente, pero la creación de nuevas formas lingüísticas antecede a la de nuevos conceptos. La expresión lingüística se articula en términos de uso de palabras y en el contexto del conocimiento sensible; este último, a su vez, se ve mediado histórica, geográfica y culturalmente. En otras palabras, la circunstancia cultural, geográfica e histórica afecta la sensibilidad (en el sentido epistemológico del término) de un hablante, así como los usos lingüísticos que sean aceptados y habituales en su contexto; esta sensibilidad y usos lingüísticos mediados determinan el significado de las palabras de aquel lenguaje y el pensamiento ultimadamente sólo puede concebir aquello que puede expresar lingüísticamente.

Claramente la lingüística humana es un elemento central en la antropología y epistemología de Herder. Es desde esta postura que llevará a cabo una serie de críticas a la filosofía trascendental; algunas de las más relevantes podrían resumirse del siguiente modo: (I) una consideración del origen y desarrollo del lenguaje hecha *a priori* puede explicar cómo debió darse, pero no cómo se dio de hecho; (II) si la razón se juzga a sí misma y, además, se juzga racionalmente, el resultado no puede ser del todo confiable; (III) no existen los conceptos ni los juicios *a priori*, pues no se puede librar al pensamiento de todo lo empírico ni de la mediación lingüística, que está, a su vez, mediada sensorial y culturalmente, y (IV)

es por completo imposible pensar en una razón humana que no dependa del lenguaje: el ser humano, incluso en la locura y el sueño, piensa con palabras. Se hace notar de inmediato que el fuerte acento que Herder había puesto, al interior de su propia filosofía del lenguaje, tanto en la sensibilidad como en las mediaciones que ésta padecía hubo de guiar y sustentar las objeciones que tuvo respecto del pensamiento crítico de Kant.

Lo último es importante: Herder tenía en mente al Kant de la *Crítica de la razón pura* en específico al momento de plantear sus objeciones. Esto inmediatamente nos conduce a una pregunta: ¿y qué ocurre con los otros periodos del pensamiento de Kant? ¿Las obras tardías o incluso las precríticas podrían ser objeto de los mismos reproches? ¿Existe en ellas al menos una tematización laxa o una omisión patente que reprochar? Esta inquietud me pareció lo suficientemente relevante como para permitirme incorporarla. Así, en el presente trabajo, después de haber expuesto la filosofía del lenguaje de Herder y sus críticas, y después también de haber esbozado el estado de la discusión, mostré que Kant aborda explícitamente el tema del lenguaje tanto en obras del periodo precrítico como en otras del tardío.

Dos obras del periodo precrítico fueron particularmente valiosas para mi propósito: *Sobre la nitidez de los principios de la teología natural y la moral* (obra a la que, por brevedad, me refiero solamente como la *Untersuchung*) y *Sueños de un visionario*. En la primera, como quizás puede alcanzarse a ver desde el título, las reflexiones de Kant sobre el lenguaje aparecen en razón de disquisiciones metódicas más generales; el inicio de su reflexión, de cara al tema central del texto, parece ser esta pregunta: ¿cómo se ve afectada la claridad de los razonamientos filosóficos por el tipo de signos que usa (a saber, las palabras)? Quizás lo más importante de la *Untersuchung*, al menos de cara a las críticas de Herder, es que se distingue ahí entre pensamiento y lenguaje, y se da a entender, además, que incluso si todo pensamiento requiere de signos, esto no implica que requiera del lenguaje; algunos tipos de razonamiento, como el geométrico, meramente requieren de signos no-verbales y no-auditivos. Más aún: tanto en la *Untersuchung* como en *Sueños de un visionario* se alude a la idea de que conceptos y palabras adquieren su significado de modos distintos (los conceptos, idealmente, por abstracción; las palabras, por uso lingüístico). Herder había afirmado explícitamente que el ser humano siempre piensa con palabras. El Kant precrítico, en cambio, distingue entre palabras y signos no-lingüísticos al tiempo que propone (mínimamente) una

teoría de la adquisición de significado, distinta para cada uno, respecto de las palabras y los conceptos.

Aunque en el Kant precrítico ya se hizo presente la idea (notablemente herderiana, como he dicho anteriormente) de que el uso lingüístico dota de significado a las palabras, quizás la mayor afinidad de ideas entre Kant y Herder, de cara por lo menos al tema del lenguaje, puede encontrarse en las obras del periodo tardío, especialmente en la *Dohna-Wundlacken Logik*, la *Wiener Logik*, el *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* y la *Antropología en sentido pragmático*. Durante este periodo de su pensamiento, Kant afirmó que el lenguaje es un medio necesario para la cognición y que los juicios requieren de palabras para ser pensados; se dice que la gramática es una *Verstandeslehre* y se diluye la idea precrítica de que ciertos tipos de razonamiento no dependen del lenguaje. Y si bien la severidad de estas afirmaciones podría ser matizada en tanto que provienen de transcripciones (pues esto son las obras lógicas previamente mencionadas), en la *Antropología* aparecen ideas similares. Ahí se dice, por ejemplo que el lenguaje es un modo de ejercer la capacidad de designación de la imaginación; todo hablar es una designación del pensamiento y el mejor modo para designar pensamientos es el lenguaje. Además, se añade la consideración de que el lenguaje es regido en su uso por la ley de la asociación.

La existencia de reflexiones en torno al lenguaje en la *Antropología* es importante. Como se sabe, y a pesar de que no fue publicada sino hasta 1798, esta obra fue el producto de una serie de lecciones que Kant dio desde 1772 hasta 1796. Su cercanía temporal respecto del periodo crítico es lo que hay que resaltar. Si la mera inquietud o las tematizaciones explícitas durante los periodos aledaños no habían bastado para justificar, a los ojos de alguno, una investigación sobre el papel del lenguaje en la obra crítica de Kant, el puente tendido por la *Antropología* parecería ser invitación suficiente. Para ello, los puntos previos de mi trabajo hubieron de servirme a modo de preguntas guía: ¿existe una tematización del lenguaje en la obra crítica de Kant? Si tal es el caso, ¿conserva alguna similitud con las que hubo en los periodos precrítico y tardío? Además, ¿esa tematización permitiría responder, de algún modo, a las críticas de Herder? Me pareció adecuado no sólo enfocarme en la *Crítica de la razón pura* sino, más todavía, en la deducción trascendental de las categorías (según

ambas ediciones). He encontrado ahí un tratamiento relevante del tema, así como una tematización en conexión con diversos elementos de la filosofía trascendental y de los periodos aledaños del pensamiento de Kant.

En la deducción de la primera edición el lenguaje aparece como una instancia del uso empírico de la imaginación que ultimadamente habrá de ser puesto en relación con las condiciones *a priori* del conocimiento para hacerse posible y comprensible. En ocasión de la triple síntesis de la imaginación (y en especial de la síntesis de la reproducción), y en consonancia con lo afirmado en la *Antropología*, se dice que el lenguaje está regido por la ley de la asociación, una ley meramente empírica; esta ley puede ser aplicada gracias a la estabilidad en la experiencia provista por los factores *a priori* del conocimiento. Esto nos permite asignarle a ciertos objetos o representaciones ciertos signos. A su vez, es la imaginación reproductiva la que permite, por decirlo de algún modo, descifrar el sentido de los términos: dada una cierta regularidad en las cosas, y dada también la regularidad de que cierta cosa vaya acompañada de cierto nombre en un determinado lenguaje, la imaginación reproductiva faculta la adquisición de signos artificiales creados y asignados por los demás o por nosotros mismos. En la segunda edición de la deducción, el énfasis está en el tipo de resultado que el lenguaje es: una unidad empírica de la consciencia. Ésta por supuesto es contrastada con la unidad objetiva: la originaria unidad sintética de la apercepción. La unidad subjetiva entre palabra y representación es meramente relativa: una cosa pudo haber tenido otro nombre y un nombre pudo haber acompañado a otra cosa. El lenguaje, en tanto que unidad subjetiva, es accidental y contingente; pudo haberse dado de otra manera y su desarrollo particular dependió de las condiciones empíricas concretas que se dieron en su momento.

Existen, puede verse ahora, pasajes en ambas ediciones de la deducción (A101 y B140) en donde el lenguaje es explícitamente tematizado. Éste, además, es puesto en relación con elementos teóricos de enorme relevancia en el sistema kantiano, como lo son la imaginación (productiva y reproductiva), la noción de “síntesis” y la originaria unidad sintética de la apercepción, entre otros.

Hacia el final de mi escrito, y a partir de todo lo anterior, he procurado ofrecer una respuesta desde Kant a las objeciones de Herder y a las inquietudes que surgieron en razón

de mi esbozo del estado de la cuestión. Frente a la crítica (I) afirmo que Kant sí llegó a atender a lo que yo llamo el “origen trascendental” del lenguaje (esto es, el tratamiento de su aparición y funcionamiento de cara a las facultades del conocimiento y sus actos); menciono también que en *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* Kant especula también sobre el origen “histórico” del lenguaje (en AA 8:110). Frente a la crítica (II) afirmo que, en Kant, la razón se ve validada en su búsqueda de autoconocerse por cuatro motivos: la inevitabilidad de la tarea de cara a sus propios intereses, lo realizable de ciertos objetivos puntuales en dicha búsqueda, el sano supuesto de que la razón puede estudiarse con mediana corrección a sí misma si ha podido hacerlo con otras cosas y aquél de que los resultados de dicha empresa habrían de serle asequibles al propio ser humano.

En ocasión de las críticas (III) y (IV) se hace manifiesto uno de los conflictos más punzantes entre Herder y Kant: la relación entre pensamiento y lenguaje de cara, según sea el caso, a la mediación cultural o a la existencia de factores *a priori* en el conocimiento. Si, como sostiene Herder, el pensamiento se articula en términos de significados y los significados son usos de palabras, ni juicios ni conceptos pueden ser *a priori* en un sentido fuerte; la experiencia, imbuida en las palabras, termina por ser el factor determinante de la expresión y validez de ambos. A modo de respuesta frente a estas críticas, subrayo que en Kant los elementos *a priori* del conocer funcionan como condiciones de comprensibilidad y posibilidad de la sensibilidad y la experiencia; lo son, pues, también de la intersubjetividad y por ende de la mediación cultural que tan crucial papel jugaba en la epistemología y filosofía del lenguaje de Herder.

En resumen, a lo largo del presente trabajo creo haber señalado y expuesto una tematización puntual del lenguaje en el corazón de la *Crítica de la razón pura*, así como diversas discusiones sobre este tema en los periodos precrítico y tardío del pensamiento de Kant. He procurado, a fin de que todo lo anterior sea comprendido fructíferamente, establecer los principales puntos doctrinales con los cuales las tematizaciones anteriores habrían de ser puestas en relación; para el mismo fin he buscado ofrecer también un esbozo del *status quaestionis*. La filosofía del lenguaje de Herder me ha servido como punto de partida. A ésta he procurado volver hacia el final de mi escrito.

La postura de Herder frente al lenguaje

Disquisiciones preliminares: introducción a las tres doctrinas

Antes de explicitar los puntos de oposición entre Kant y Herder, así como las críticas que este último dirige al sistema kantiano¹, me parece prudente esbozar la postura del propio Herder frente al tema del lenguaje. Esto en razón de que un tal esbozo ayudaría a aclarar por qué Herder piensa que algunos elementos de la postura de Kant son problemáticos. Además, las críticas se harán más comprensibles si se leen a la luz de un contexto más amplio, a saber, una visión general de su filosofía del lenguaje.

Esbozar la filosofía del lenguaje de Herder presenta ciertas dificultades. En primer lugar, el tema del lenguaje aparece en prácticamente toda su obra. A su vez, no todos los pasajes parecen dibujar la misma teoría. Como mostraré más adelante, algunos parecen argumentar a favor de una dependencia esencial del pensamiento en el lenguaje²; otros, a favor de una cierta postura en la que las capacidades cognitivas anteceden y posibilitan el uso del lenguaje. Según la primera lectura, el pensamiento depende entera y necesariamente del lenguaje; según la segunda, el pensamiento es condición de posibilidad del lenguaje. Al reconstruir la postura de Herder procuraré explicitar estas tensiones y presentar una interpretación que dé cuenta de ellas.

En segundo lugar está el problema de la circularidad. No es particularmente extraño que, al intentar dar una explicación genealógica del lenguaje, un autor caiga en una

¹ Vale la pena hacer aquí una aclaración. Es altamente probable que Herder, al momento de realizar sus críticas, no conociera varios de los textos de Kant con los que hoy contamos. Las lecciones de lógica, por ejemplo, no fueron editadas como texto sino hasta tiempo después (con la excepción de la *Jäsche-Logik*). Es justo decir, por ende, que esto debió afectar la interpretación que hizo Herder de buena parte del pensamiento de Kant. No obstante, también es importante decir que Herder sí conoció la *Crítica de la razón pura* (como habrá de verse más adelante) y que asistió a varios de los cursos que Kant dio durante el periodo precrítico. Así, si bien algunas de sus críticas pueden ser más entendibles de cara al hecho de que no conoció algunas obras de Kant, considero que es aún pertinente tomarlas en consideración.

² Algunos pasajes son francamente contundentes. Por ejemplo: “[...] yo creo haber probado que incluso la primera, la ínfima aplicación de la razón, es imposible sin lenguaje” (Herder, 1982a: p. 159). Cfr. también (p. 160).

explicación circular. Herder, por ejemplo, acusa a Condillac de haber incurrido en este error. Condillac propone una suerte de alegoría en la que dos niños, abandonados en un desierto, inventan el lenguaje al brindar significado a sus quejidos, llantos y onomatopeyas; Herder dice que esto es circular porque la invención de signos y el darles significado a éstos (una suerte de lenguaje) requirió del uso de signos aún más primitivos para ponerse de acuerdo al respecto (es decir, una comunicación mutua a través del lenguaje)³. Curiosamente, algunas lecturas de la propuesta de Herder también podrían presentarla como circular. Por ejemplo, a veces parece que Herder quiere decir que uno requiere de impresiones sensibles para dotar de contenido a los términos; no obstante, también parece ser que se necesita poseer ya un lenguaje para dar especificidad y sentido a las impresiones⁴. Me parece que uno puede llegar a una lectura donde se muestre que esta circularidad no se da de hecho en Herder, como se verá más adelante; no obstante, me ha parecido importante resaltar que es un problema habitual al momento de dar una explicación genealógica del lenguaje.

Ésos son, pues, los dos grandes problemas al momento de intentar dar una visión general del tema del lenguaje en Herder: en primer lugar, las diferentes posturas que parecen estar presentes a lo largo de todo el pensamiento herderiano; en segundo lugar, la duda de si Herder en algún momento cae en un argumento circular. Para superar ambas, me ha parecido prudente presentar la interpretación de Michael N. Forster. Esto lo hago por dos motivos. El primero es que Forster ofrece una versión sucinta del pensamiento de Herder sin perder de vista que existe una pluralidad de matices y posiciones dentro de su pensamiento. El segundo es que esta interpretación me permitirá resaltar algunos temas que serán importantes al momento de presentar las críticas de Herder contra Kant.

Forster piensa que existen por lo menos tres doctrinas distinguibles en Herder frente al tema del lenguaje:

³ “[...] con tal hipótesis no se ha construido una explicación del origen del lenguaje. Sus dos niños se juntan sin conocer ningún signo y, ¡míralos!, en el primer instante comunican entre sí. [...] Resumiendo [la postura de Condillac]: surgieron las palabras porque existían las palabras antes de existir” (Herder, 1982a: pp. 143-144). Queda aún en duda si la postura de Condillac es circular realmente. Por ejemplo, Sonia Sikka piensa que, en Condillac, la capacidad lingüística y el uso de signos son más bien mutuamente productivos. Cfr. Sikka (2004: p. 186).

⁴ Cfr. Sikka (2007: p. 36).

- I. El pensamiento depende esencialmente del lenguaje⁵.
- II. El contenido de un concepto o el significado de una palabra consiste en el uso que se da a esa palabra⁶.
- III. El contenido de un concepto o el significado de una palabra se basa en la sensación⁷.

Antes de revisar cada una de las doctrinas, tal vez valdría la pena hacer una aclaración. Si en las formulaciones de las doctrinas I y II me permito hablar tanto del contenido de un concepto como del significado de una palabra, se debe principalmente a la doctrina I. En otras palabras, si el pensamiento depende esencialmente del lenguaje, lo que digamos sobre el significado de las palabras atañerá necesariamente al contenido de los conceptos.

Valdría la pena también resaltar que estas tres doctrinas no son sucesivas cronológicamente. Las tres están presentes a lo largo de toda la obra de Herder; no son, pues, distintas etapas que se fueron presentando conforme ésta fue avanzando en el tiempo, sino más bien distintos hilos conceptuales manifiestos, cada uno, en diferentes pasajes.

La primera doctrina de Herder sobre el lenguaje

La primera doctrina de Herder es, entonces, que el pensamiento depende esencialmente del lenguaje. Me parece que tres cosas habrían de ser revisadas en cuanto a esta doctrina. En primer lugar, si es completamente original a Herder o si más bien está retomando el pensamiento de algún autor o tradición precedente. En segundo lugar, cuáles son los alcances de la doctrina; en otras palabras: para Herder, ¿*todo* pensamiento depende *esencialmente* del lenguaje? En tercer lugar, cuáles son los argumentos de Herder para defender esta primera doctrina.

Forster piensa que la idea de que el pensamiento depende esencialmente del lenguaje ya había sido esbozada en la filosofía alemana precedente a Herder. Por ejemplo, la revista

⁵ “[...] [For Herder] thought is essentially dependent on and bounded by language –that is, that one cannot think unless one has a language and one can only think what one can express linguistically” (Forster, 2002: p 324).

⁶ Cfr. Forster (2002: pp. 341-347).

⁷ Cfr. Forster (2002: pp. 351-354).

sobre literatura fundada por Lessing, Mendelssohn y Nicolai ya contenía versiones de esta idea⁸. Johann Süßmilch propuso una idea similar, aunque las características de su propuesta, así como la influencia que tuvo en Herder, las trataré un poco más adelante. Además, Forster considera que uno de los principales propulsores de esta idea fue Wolff; en realidad fueron Leibniz y Wolff, más específicamente. La importancia de esta influencia se explica del modo siguiente: durante la Ilustración, dice Forster, existía un paradigma respecto a la filosofía del lenguaje. Éste consistía en la afirmación de que pensamiento y lenguaje, o concepto y término, estaban considerablemente separados⁹. Se admitía pues la idea de que pudiese darse pensamiento sin lenguaje. Leibniz se opuso al dualismo lingüístico de la época presentando la idea de que el pensamiento requería del uso de signos¹⁰; Wolff lo siguió. A Forster esta postura le parece tan característica de estos dos autores, y a la vez tan dispar respecto de la postura en boga, que la denomina “el contraparadigma Leibniz – Wolff”¹¹.

Es aquí donde la línea de influencias comienza a presentar dificultades. Pues uno puede ubicar a Wolff no sólo como uno de los principales propulsores de una teoría según la cual hay una estrecha relación entre pensamiento y lenguaje, sino como una de las fuentes principales a través de la cual este contraparadigma fue difundido. Forster rastrea que Mendelssohn y Süßmilch deben muchos de sus argumentos a las ideas de Wolff, por ejemplo¹²; a su vez, piensa que el mismo Wolff no parece estar seguro de cuál habría de ser el alcance exacto de esta postura. Si entre lenguaje y pensamiento existe estrecha relación o dependencia, o si la relación se da respecto a todo pensamiento o únicamente en cuanto a un

⁸ “First, the influential literary journal founded by Lessing, Mendelssohn, and Nicolai, *Letters concerning the Most Recent Literature* (1759-65), on which Herder’s *Fragments [on Recent German Literature]* provides a sort of running commentary, had already made several examples of such a position known to Herder. In part 9, published in 1761, letter 144 by Mendelssohn reviews an author who cites and objects to a claim made by a certain Dr. Löscher that it is quite impossible that something can be thought without using words» (Forster, 2002: p. 330).

⁹ “The philosophers of the Enlightenment had usually conceived of the relation between thoughts and concepts (or “ideas”), on the one hand, and language, on the other, in a sharply dualistic way: thoughts and concepts were in principle quite separable from whatever expression in language they might happen to receive (so that they could in principle occur without it), developed autonomously of it, and merely employed it as useful means for memorization and especially for communication with other people” (Forster, 2012: p. 485).

¹⁰ “Leibniz already in works such as his *Dialogue on the Connection between Things and Words* (1677) developed a doctrine to the effect that thought is deeply dependent on language. For example, he writes there: «B. This [...] makes me realize that in my thinking I never recognize, discover or prove any truth without calling up to mind words or some other kind of signs. A. Quite so; yes, if there were no signs, we should never think or conclude anything intelligibly»” (2012: p. 496).

¹¹ Cfr. Forster (2012: p. 498).

¹² Cfr. Forster (2002: pp. 333-334).

tipo muy específico de actividad racional, es algo que queda un tanto en duda. Así, los autores que fueron influenciados por él también suelen presentar dudas respecto a este tema.

En resumen, ideas similares o precursoras a aquélla de que el pensamiento depende esencialmente del lenguaje ya habían sido propuestas antes de Herder. No es, por tanto, una idea absolutamente original. Aquello en lo que Herder destaca, no obstante, es en su búsqueda por delimitar los alcances de la doctrina. Es esto lo que expondré a continuación.

El principal interlocutor de Herder en el *Ensayo sobre el origen del lenguaje* es Süßmilch. Como mencioné anteriormente, este autor propone una idea muy similar a la primera doctrina de Herder; no obstante, Herder lo critica ampliamente. En razón de esto, me parece que un método adecuado para vislumbrar cuáles son los alcances de esta primera doctrina sería el siguiente: presentar un resumen de los argumentos de Süßmilch a favor de su versión de la primera doctrina, explicitar las similitudes y discrepancias entre la postura de Herder y la de Süßmilch, y mostrar qué nos revela lo anterior en cuanto a los alcances de la doctrina en Herder.

La tesis de Süßmilch es que únicamente el pensamiento racional depende del lenguaje; en otras palabras, sólo por medio del lenguaje uno puede llegar a poseer pensamiento racional, si bien otras clases de pensamiento¹³ no se encuentran en esta relación de dependencia. Los argumentos de Süßmilch a favor de esta postura pueden resumirse del siguiente modo:

- a) En la medida en la que los sordomudos carecen de expresión lingüística, carecen de razón¹⁴.
- b) En el niño, la racionalidad se va desarrollando a la par que el entendimiento lingüístico.

¹³ Süßmilch es a veces ambiguo al hablar de “pensamiento”. Como Forster señala, a veces usa este término para referirse a la sensación o a la imaginación, facultades que no les niega a los animales; en otras ocasiones, para designar una capacidad mental más elevada. Cfr. Forster (2002: p. 335).

¹⁴ En otras palabras, en la medida en la que un sordomudo carece de lenguaje de señas o de cualquier otro lenguaje para comunicarse, carece de pensamiento racional.

- c) Sin la ayuda de signos, uno no podría abstraer marcas características del flujo de la experiencia; sin abstracción de marcar características, no hay formación de conceptos generales; sin conceptos generales, no hay pensamiento racional¹⁵.
- d) Los animales, que no tienen lenguaje, tienen “pensamiento” en tanto que sienten e imaginan; así, si un pensamiento depende del lenguaje, debe ser el racional.

Es digno de notarse que Herder no está precisamente en contra de estos argumentos. Él mismo provee ejemplos como los que se ven en a) y b) para defender su postura¹⁶. También parece proponer algo semejante a d). En cuanto a c), Herder incluso llega a dar un argumento sumamente similar, como veremos más adelante.

Herder, entonces, no está enteramente en desacuerdo con la postura de Süßmilch. He mencionado ya su afinidad con los argumentos a) y b). En cuanto a d), hay que hacer algunas precisiones. Como Süßmilch, Herder dice que los animales poseen capacidades representativas¹⁷. Incluso dice que estas capacidades parecen poder desarrollarse independientemente de cualquier capacidad lingüística, lo cual parecería indicar que acepta completamente la postura de que sólo el pensamiento racional depende del lenguaje¹⁸. Sin embargo, el punto, a mi parecer, es que Herder no diría que estas capacidades representativas pueden ser llamadas “pensamiento”; al menos no en un sentido humano. Estrictamente hablando, sólo el ser humano piensa, y en él este pensar recibe el nombre de “razón”. Si se dice que en el animal hay pensamiento, es, en todo caso, en un sentido impropio del término; un sentido alejado del único caso que conocemos realmente de un ser pensante, a saber, el humano.

Herder desarrolla este punto en un pasaje que vale la pena citar completo:

Llámesese como se quiera a esta disposición de sus facultades: entendimiento, razón, conciencia, reflexión, etc. *Con tal de que no se aplique el nombre a facultades aisladas y a*

¹⁵ Hasta aquí he seguido la reconstrucción que hace Forster de la argumentación de Süßmilch. Cfr. (2002: p. 337).

¹⁶ Cfr. Herder (1982a: pp. 140-141 y 143-145).

¹⁷ “Todas las habilidades e instintos artísticos [de los animales] pueden explicarse, pues, según toda probabilidad y analogía, a partir de las facultades de representación de los animales [...]” (Herder, 1982a: p. 147).

¹⁸ “Por ello carecen incluso de oído los animales de ámbito muy reducido; no son para su mundo más que tacto u olfato y visión; imagen enteramente uniforme, rasgo uniforme, tarea uniforme; poseen, pues, poco lenguaje o carecen de él” (p. 148).

simples elevaciones de la escala de facultades animales, me da igual. Se trata de la organización global de todas las facultades humanas, del gobierno conjunto de sus facultades sensibles y cognoscitivas, de su naturaleza cognoscente y volitiva. O, mejor, *se trata de la singular facultad positiva del pensar, que va ligada a cierta organización corporal y que en el hombre recibe el nombre de razón,* mientras que en el animal se convierte en facultad artística; es la facultad que llamamos libertad en el primero y que se torna instinto en el segundo. La diferencia no consiste en grados o aumento de las facultades, sino en la total diversidad de orientación y desarrollo de todas las facultades (Herder, 1982a: p. 151)¹⁹.

Herder, como muestra la cita, no considera que la racionalidad del hombre sea una facultad aislada, sino más bien que implica una completa estructuración de todas sus facultades. En este sentido, también la sensación e imaginación humanas están imbuidas de racionalidad. No así las animales. La racionalidad del hombre lo permea entero y organiza cada una de sus capacidades; a esta organización la llamamos “pensar”. El animal, que tiene una organización distinta, no es, en estricto sentido, capaz de pensamiento. A su organización, más bien, la llamamos “instinto”.

Herder presenta algunos argumentos a favor de esta idea en el *Ensayo sobre el origen del lenguaje*. Algunos de éstos son:

1. La racionalidad no es una facultad aislada, pues, propiamente hablando, no existen facultades aisladas. Es el hombre quien las aísla por ser incapaz de entender el actuar del alma conjuntamente, de comprender que ésta siempre actúa en conjunto e indivisa. Las facultades como separadas son abstracciones, no realidades²⁰.
2. Si el hombre tuviera sentidos animales (*i.e.* irracionales), la fuerza de atracción que éstos ejercerían en él sería tal que ahogarían cualquier reflexión. En otras palabras, si el hombre tuviera sentidos animales, éstos, por su fuerza, terminarían por anular su racionalidad. Pero vemos que éste no es el caso²¹.

¹⁹ Las cursivas son mías.

²⁰ Cfr. Herder (1982a: p. 151).

²¹ Cfr. Herder (1982a: p. 152).

3. Si el hombre tuviera instintos animales, éstos lo moverían con tal fuerza y necesidad que anularían su consciencia y su libertad. Pero vemos que éste no es el caso²².

En resumen: Süßmilch considera que existen tanto pensamiento racional como pensamiento irracional (imaginación, capacidades representativas) y que únicamente el pensamiento racional depende del lenguaje; Herder, por otro lado, considera que el pensamiento, para ser tal, ha de ser racional, y que éste depende (“esencialmente”, como clarificaré más adelante) del lenguaje.

Como he mencionado, Herder elabora un argumento similar a c). Antes de explicitar este parecido, cabría hacer una precisión. Los argumentos a), b) y d) son, como puede verse, eminentemente empíricos (por llamarlos de alguna manera): parecen atender a lo que algunos han creído poder “ver” en el desarrollo o existencia de ciertas capacidades en los sordomudos, en los niños, o en los animales. Por decirlo de otro modo: los argumentos a), b) y d) no se basan tanto en la definición de conceptos como en la observación de características y comportamientos.

Tanto Herder como Süßmilch utilizan estos argumentos. No obstante, como he dicho antes, la postura de Herder es que el pensamiento depende esencialmente del lenguaje; parece difícil que argumentos eminentemente “empíricos” puedan servir para defender una postura tan radical. Es aquí donde el argumento c) juega un papel importante. Tanto en Süßmilch como en Herder, este argumento parece ser más conceptual que empírico, lo que lo diferencia del resto de los argumentos hasta aquí esbozados. Lo que Herder hará será modificarlo de tal modo que, por un lado, este argumento se muestre aún más eminentemente conceptual y, por otro, sirva para defender la versión más radical que Herder sostiene de la doctrina²³. En pocas palabras: Süßmilch, para justificar que el pensamiento depende del lenguaje, usa varios argumentos empíricos y uno más bien conceptual; Herder, para defender que el pensamiento depende *esencialmente* del lenguaje, tomará el argumento más eminentemente conceptual de Süßmilch y lo modificará para utilizarlo en su doctrina.

²² Cfr. *ibidem*.

²³ Es de Forster de quien retomo la idea de que Herder modifica de estos dos modos el argumento de Süßmilch y de que lo hace persiguiendo ese fin. Cfr. Forster (2002: pp. 337-338).

Como he dicho un poco más arriba, el argumento c), como puede expresarse en Süßmilch, es entonces el siguiente: sin la ayuda de signos, uno no podría abstraer marcas características del flujo de la experiencia; sin abstracción de marcar características, no hay formación de conceptos generales; sin conceptos generales, no hay pensamiento racional. La más explícita instancia de Herder retomando y modificando este argumento es en el *Ensayo sobre el origen del lenguaje*. A la luz de lo que he explicado con anterioridad respecto a que, para Herder, propiamente hablando no existe otro tipo de pensamiento que no sea el racional, es de esperarse que el primer cambio que Herder le haga a la versión de Süßmilch del argumento sea decir que éste aplica para *todo* pensamiento; o, en todo caso, decir que aplica para el pensamiento racional, pero que éste es el único pensamiento que en verdad existe.

Además de lo anterior, Herder buscará hacer más conceptual el argumento; su modo de hacerlo será el siguiente: Herder tomará la noción de “lenguaje” y le dará el significado de “abstracción de marcas características del flujo de la experiencia”. De este modo, dado que Herder aún suscribe que el pensamiento requiere de esta abstracción de marcas características, parece ser que ahora por el mero concepto de “lenguaje” resulta mucho más patente la dependencia esencial entre éste y el pensamiento: el pensamiento requiere necesariamente de la abstracción antes mencionada, y ésta es llamada, por Herder, “lenguaje”; así, el pensamiento depende esencialmente del lenguaje.

Me parece que uno puede ver cómo se da la modificación antes descrita en el siguiente pasaje:

El hombre demostrará poseer reflexión si su facultad anímica actúa tan libremente que, en medio del océano de sensaciones que le invaden, es capaz de aislar una ola [...]. 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 [en el objeto] [...]; es el primer juicio del alma, y ¿por qué medio se ha producido tal movimiento? Por medio de un rasgo que el hombre ha tenido que aislar y que, como rasgo de un conocimiento reflejo, se le ha presentado con claridad. [...] *Este primer rasgo del conocimiento reflejo ha sido una palabra del alma. Con él se ha inventado el lenguaje humano* (Herder, 1982a: pp. 155-156)²⁴.

²⁴ Las cursivas que aparecen en este pasaje son de Herder.

Así, el “primer juicio del alma”, aquello que en el tono de investigación genealógica del *Ensayo* se toma como la invención del lenguaje, es esta abstracción de las marcas características que se dan en el flujo de la experiencia. Este pasaje nos muestra cómo la noción de “lenguaje” se apropia de esta abstracción y, por ende, da al argumento original de Süßmilch un tono mucho más conceptual y lo coloca de un modo más directo en la discusión sobre la dependencia del pensamiento en el lenguaje.

Forster piensa que esta nueva versión del argumento fracasa²⁵. Yo concuerdo. Los motivos de Forster son que no es legítimo denominar “lenguaje” a la abstracción de marcas características; es, sencillamente, un cambio demasiado drástico respecto del significado habitual del término. Nunca es suficientemente justificado y se muestra como eminentemente *ad hoc*. Además, dice Forster, incluso si este cambio de significado se aceptase, con ello se pierde buena parte de la originalidad que la postura de Herder tenía²⁶.

Varias otras objeciones al respecto bien podrían ser planteadas. Una de ellas es que uno podría abstraer marcas características sin, a su vez, brindar a éstas (o al acto mismo de abstraerlas) un nombre, o siquiera un símbolo. Parecería difícil decir que en ese caso estaría uno hablando de lenguaje. Una vez más, el espíritu de la mayoría de las críticas en contra de esta versión del argumento es que el cambio de significado que se ha intentado dar a la noción de “lenguaje” termina por desvirtuarla por completo. En última instancia, incluso Herder notará la fragilidad de esta nueva versión y se alejará de ella²⁷.

Me parecería prudente en este punto hacer un recuento de lo que he dicho en esta sección del capítulo. Lo primero que quería investigar al respecto de la primera doctrina de Herder era si ésta era completamente original; se ha visto que buena parte de esta doctrina se encontraba ya en el contraparadigma Leibniz – Wolff, en Lessing, Mendelssohn, Nicolai y el mismo Süßmilch. Lo segundo que quería investigar era cuáles eran los alcances de la doctrina (si todo pensamiento dependía esencialmente del lenguaje). Lo que se ha podido ver

²⁵ Cfr. Forster (2002: pp. 339-340).

²⁶ “(It is, after all, not very great news —though it might not be *completely* trivial— to be told that all thought is essentially dependent on certain aspects of thought!)” (Forster, 2002: p. 340).

²⁷ “Herder soon recognized the weakness of this merely specious solution and abandoned it. Thus he already expresses general misgivings about *On the origin* as early as 1772. And (perhaps moved by Hamann’s criticisms of the essay on this score in the *Philological Thoughts* of 1772) he publicly retracts the essay’s key move of internalizing “language” in *On the Cognition* of 1778” (Forster, 2002: p. 340).

al respecto hasta ahora es que, para Herder, propiamente sólo se puede hablar de pensamiento racional y que éste depende esencialmente del lenguaje; con lo cual parece ser que sí puede decirse que, para Herder, todo pensamiento (pues sólo existe el pensamiento racional) depende esencialmente del lenguaje.

Hay algo, no obstante, que cabría ser dicho tanto al respecto de lo anterior como frente al tercer aspecto que quería investigar, a saber, los argumentos con los que Herder defendía su doctrina. Si bien los parecidos y diferencias entre las argumentaciones de Herder y Süßmilch han permitido vislumbrar un poco los alcances de la primera doctrina en nuestro autor, es cierto que aún cabe hacer varias precisiones. Por ejemplo: ¿los límites del lenguaje son *exactamente* los mismos límites que los del pensamiento? ¿Son los límites de la lengua materna de un hablante los que determinan las estructuras de su pensamiento? ¿O, sencillamente, Herder sólo intenta decir que no hay pensamiento sin lenguaje? Buena parte de estas preguntas no quedarán completamente resueltas sino hasta que sean revisadas la segunda y tercera doctrina de Herder. En buena medida, el fracaso de las modificaciones al argumento c) se ve compensado con la justificación de la primera doctrina que se puede elaborar a partir de la segunda y la tercera. Por ello, me parece ahora correcto revisarlas.

La segunda doctrina de Herder sobre el lenguaje

La segunda doctrina de Herder frente al lenguaje es, entonces, que el contenido de un concepto o el significado de una palabra consiste en el uso que se da a esa palabra. Me parece importante determinar cinco cosas al respecto de esta segunda doctrina. Primero, si ésta es por entero original a Herder o si él sigue a algún autor o tradición; segundo: ver, si Herder en efecto retoma esta idea de algún pensador o tradición previa, si la separa de algún modo de sus formulaciones y alcances anteriores; tercero, ver si, con esta doctrina, Herder se opone a algún autor o tradición; cuarto, determinar qué es exactamente lo que intenta decir esta doctrina y cuáles son los argumentos que el autor utiliza para defenderla; cinco, ver cómo se articula esta segunda doctrina con la primera.

Algunos, tanto frente a la doctrina anterior como ante la presente, han pretendido ver en Herder más a un continuador de una idea de Hamann que al autor de dicha idea. Otros, como Forster, piensan que lo más plausible es que, de hecho, sea Hamann quien sigue a Herder en este punto. No obstante, la idea de que el sentido de una palabra consiste en el uso que se da a esa palabra ya había aparecido con anterioridad. Forster piensa que Herder la retoma de una cierta tradición de hermenéutica bíblica; esta tradición pone un especial énfasis en atender al uso que se le da a una palabra para descubrir su significado, y queda particularmente patente en los trabajos de Johann Wettstein (*Libelli ad crisin atque interpretationem Novi Testamenti*) y de Johann Ernesti (*Instituto interpretis Novi Testamenti*)²⁸. Herder era un lector particularmente frecuente de las obras de Ernesti.

Lo anterior parece mostrar que Herder retoma una idea presente en una tradición previa. Aún hay que ver si Herder la sigue al pie de la letra tal y como aparece en Wettstein y Ernesti. Forster, por ejemplo, piensa que hay una diferencia crucial: enmarcados dentro de una tradición exegética, Wettstein y Ernesti tienen una teoría más bien hermenéutica; en otras palabras, estos autores intentan decir que el uso que se le da a una palabra ayuda a descubrir (o a interpretar correctamente, podríamos decir) cuál es el significado de ésta; Herder, por otra parte, le da un giro ontológico a esta postura, pues afirma que el significado de una palabra *es* el uso que se le da. Es más: si el uso que se da a una palabra ayuda a descubrir su significado, esto se debe precisamente a que su uso *es* su significado²⁹.

Herder, por ende, se separa de la visión que cierta tradición dentro de la hermenéutica bíblica alemana tenía de la doctrina y la radicaliza: el significado de una palabra es el uso que se le da a esa palabra. En este punto vale la pena preguntarse lo siguiente: sea en la

²⁸ “For example, Wettstein writes in a work on biblical hermeneutics first published in 1756: “The true meaning of words and phrases is not so much to be sought from etymology or from single words taken separately, but rather from usage and examples.” Similarly, Ernesti’s great work, *Instituto interpretis Novi Testamenti*, from 1761, stresses that a word’s meaning depends on its usage and that interpreting a word therefore essentially turns on determining its usage [...]”. (2002: p. 345)

²⁹ “What, if anything, does Herder’s doctrine add to Ernesti’s? Ernesti is advancing a doctrine about what determines, and hence how to discover, which meaning a word bears rather than a doctrine about what meaning *is*. Or, as one might also roughly put this, he is advancing an epistemological doctrine rather than an ontological one. Thus, while making the points just cited, he nevertheless still conceives the nature of word-meaning in quite conventional Enlightenment terms as consisting in a connection between a word and an idea. Herder, by contrast, and following him Hamann, develop Ernesti’s merely epistemological doctrine into a corresponding and explanatory ontological one: a word’s meaning depends on its usage, so that determining word-usage is the key to determining word-meaning, because *meaning just consists in word-usage*” (2002: p. 346).

versión de Ernesti o en la de Herder, ¿podríamos pensar que esta segunda doctrina se oponía a alguna otra visión? O, por decirlo de otro modo: al decir que el significado de una palabra es el uso que se le da a ésta, ¿Herder tiene en mente a algún interlocutor con el cual esté entrando en conflicto?

No sé si Herder está pensando en algún interlocutor en específico; me parece que, en cierta medida, está dialogando con buena parte de la tradición filosófica. Uno puede pensar, por ejemplo, en algunos pasajes del *Cratilo*³⁰. Herder parece argumentar contra la idea de que el significado de una palabra lo provee una suerte de bosquejo de la cosa; contra la idea de que la fuente última de significado sería la cosa misma o de que el significado de una palabra puede reducirse a algún referente metafísico o extralingüístico.

Ahora tal vez resulte más clara una explicación un tanto más elaborada de esta segunda doctrina. La idea entonces consiste en que el significado de una palabra consiste en el uso que se da a esa palabra. Esta doctrina tiene un lado negativo, es decir, una teoría del significado que nos dice lo que éste *no* es. En primer lugar, decir que el significado de una palabra es el uso que se da a esa palabra se opone, como ya se ha visto, a decir que dicho significado se reduce a algún componente metafísico o extralingüístico. En segundo lugar, decir que el significado es el uso también propone que el significado *no* es la etimología de una palabra. Aunque este punto tal vez es de un interés filosófico ligeramente menor, Herder sí consideraba que valía la pena explicitarlo³¹.

A mi parecer, se tome esta segunda doctrina desde su lado positivo o negativo, hay una serie de argumentos para defenderla que aparecen a lo largo de la obra de Herder. Éstos serían³²:

- a) El lenguaje humano es, en sus raíces y en su naturaleza, antes expresivo que designativo o descriptivo. Así, las palabras humanas son, por naturaleza, antes expresivas (por lo que están relacionadas con el *uso* que se da a la palabra) que designativas (por lo que los significados de las palabras no parecen reducirse a sus

³⁰ Cfr. 431c-d y 432e-433a.

³¹ Cfr. Herder (2004: pp. 48-49).

³² La reconstrucción de estos argumentos la tomo de Forster. Cfr. Forster (2002: pp. 348-349).

referentes metafísicos o extralingüísticos)³³. Incluso los significados de los términos más singulares requieren de conceptos generales. Así, las palabras tienen antes relación con un uso o con un contexto que con un referente único.

- b) Existen términos que significan algo aunque su único referente posible no exista (términos como “Zeus”, “unicornio”, etc.). Así, no parece que el significado de una palabra se reduzca a su referente.

Hay una breve y muy puntual objeción que me gustaría tratar en este momento. Más de uno podría pensar, frente al argumento a), que el hecho de que el lenguaje haya sido en su origen meramente expresivo no quiere decir que actualmente también lo sea. El evidente desarrollo de las lenguas a lo largo de la historia podría hacer pensar a alguno que el argumento pierde su pertinencia en cuanto uno sale del terreno de las lenguas antiguas (si no es que primitivas) y se coloca más bien en el de las modernas. O tal vez incluso que lo que hace que un lenguaje humano sea tal es, precisamente, su capacidad para designar.

No me parece que éste sea por entero el caso. El mismo Herder por supuesto admite que el lenguaje humano no ha permanecido idéntico a lo largo del tiempo. Es más: procura alejarse del intento de deducir, de las cualidades primitivas del lenguaje, su completa naturaleza actual³⁴. No obstante, me parece que su punto sería el siguiente: si bien el lenguaje humano actual no se reduce a su dimensión meramente expresiva, éste aún conserva mucho de aquélla. Después de todo, aún tenemos interjecciones. El elemento expresivo del lenguaje no lo agota, pero sin duda está presente en él. Así, el argumento aún me parece prudente, si bien tal vez no por entero concluyente, para mostrar que el significado de una palabra es el uso que se le da³⁵.

³³ Existen dos pasajes en el *Ensayo* que, me parece, apoyarían especialmente la idea de que este argumento está presente en Herder. Primero: “todas las pasiones fuertes de su alma [la del hombre] se manifiestan de forma inmediata en gritos, en voces, en sonidos salvajes, inarticulados. [...] Tales suspiros y tonos constituyen el lenguaje. Existe, pues, un lenguaje sensitivo que constituye una ley natural inmediata” (Herder, 1982a: pp. 133-134). Segundo: “los sonidos no hablan mucho, pero sí con fuerza. Que la voz de queja se lamente por heridas del alma o del cuerpo; que el grito haya sido arrancado por el miedo o el dolor [...]; tales diferencias no son las que ese lenguaje ha de especificar. Él pretende llevar a la representación; ésta hablará después por sí misma. Es un lenguaje que pretende emitir sonidos, no describir” (Herder, 1982a: p. 136).

³⁴ “En todas las lenguas primitivas suenan todavía restos de esos sonidos naturales. Claro que no constituyen el elemento predominante del lenguaje humano. No son sus raíces propiamente dichas, pero sí las savias que las vivifican” (Herder, 1982a: p. 136).

³⁵ Cfr. Herder (1982a: pp. 135-137). Cfr. también Forster (2002: p. 349, nota 92).

Uno podría decir, por otra parte, que la expresividad del lenguaje humano no está presente únicamente en sus orígenes o en sus interjecciones. Sikka piensa, por ejemplo, que las cualidades poéticas del lenguaje (o, si lo vemos desde otro ángulo, la posibilidad misma de la poesía) se deben a que éste puede expresar antes que designar fáctica y puntualmente³⁶. Además, tal vez esta idea de “expresividad” refiere sencillamente a que el lenguaje, en general, se desarrolla con miras a expresar correctamente antes que a comunicar correctamente. Quizás incluso se podría decir que la capacidad designativa del lenguaje humano, tan constitutiva o importante como podría considerarse, ultimadamente tiene el fin de expresar.

Si bien se trata aún de un pasaje eminentemente genealógico, me parece que la siguiente parte del *Ensayo* puede ayudar a ilustrar cómo, para Herder, el lenguaje en general no parece guarecerse siempre bajo motivos designativos o de comunicación práctica:

[...] incluso las cuerdas³⁷ cuyo sonido y esfuerzo no proceden ni de la voluntad ni de una serena consideración, [...] incluso éstas dirigen todo su sonido a la propia exteriorización ante otros seres, independientemente de la conciencia de simpatías ajenas. [...] Llama en busca de un eco que comparta sus sentimientos, aunque no lo haya, aunque no espere que alguien le responda (Herder, 1982a: p. 133).

Quizás la única cosa que me gustaría decir antes de explicar cómo se articulan la primera y la segunda doctrina de Herder frente al lenguaje sería lo siguiente: si bien equiparar el significado de una palabra con su uso nos revela, obviamente, que el uso de una palabra será fundamental al momento de interpretar o traducir, estas dos actividades no dependen únicamente del uso de una palabra. Esto se debe principalmente a que el significado de una palabra no será tampoco únicamente el uso que se le da. La tercera doctrina de Herder frente al lenguaje, que explicaré un poco más adelante, mostrará que el uso que se le da a una palabra no es lo único que juega un papel para determinar su significado. De momento me parece prudente no entrar más en detalle, pero he preferido mencionarlo explícitamente desde ahora.

³⁶ Cfr. Sikka (2004: p. 186).

³⁷ Aunque lo pueda parecer, Herder no habla aquí de las cuerdas vocales. Él mismo afirma que se trata de una metáfora.

Es aquí entonces donde he de revisar cómo la segunda doctrina de Herder se articula con la primera. Como se había visto, el intento de Herder de hacer que la noción de “lenguaje” significase abstracción de las marcas características que se dan en el flujo de la experiencia” para, así, poder defender directa y conceptualmente que el pensamiento depende de modo esencial del lenguaje no había sido particularmente exitoso³⁸. Esta segunda doctrina bien podría jugar un papel justificatorio frente a la primera. Basándome en lo que al respecto dice Forster³⁹, me permito esbozar aquí una reconstrucción del argumento implícito que parece correr, a modo de justificación, desde la segunda doctrina hacia la primera:

- i. El pensamiento se articula en términos de conceptos.
- ii. Articularse en términos de conceptos es articularse en términos de significados.
- iii. El pensamiento se articula en términos de significados.
- iv. Los significados son usos de palabras
- v. El pensamiento se articula en usos de palabras.

Me gustaría desarrollar esto un poco más. Cuánto aceptemos la primera doctrina, como se puede ver, depende en sumo grado de cuánto aceptemos la segunda.

Me parece que la premisa (ii) puede dar una falsa impresión de circularidad. Es decir, podría parecer que la equiparación entre concepto y significado se lo deberíamos a una aceptación de la primera doctrina. Lo cual sería circular en un razonamiento que precisamente está intentando ver si dicha doctrina se sigue.

Me parece que existe un modo de librarse de esta circularidad. Para ello, me permito citar un pasaje de los *Fragments acerca de la literatura alemana moderna* de Herder:

El lenguaje es incluso más que eso: es la forma de las ciencias, no sólo *en* el cual, sino también *en concordancia con* el cual, los pensamientos toman forma. Es ahí donde, en toda la

³⁸ Lo revisado hasta ahora de la segunda doctrina, de hecho, permitiría realizar una crítica herderiana a aquel intento de justificación de la primera: el uso de la palabra “lenguaje” no suele ser (si es que lo llega a ser siquiera una vez) el que Herder le otorga en su modificación del argumento de Süßmilch. Así, es, por decir lo menos, sumamente dudable que ése sea el significado de la palabra “lenguaje”.

³⁹ Cfr. Forster (2002, p. 347).

literatura, el pensamiento se adhiere a la expresión, y se forma de acuerdo con ella. [...] En la educación, aprendemos pensamientos a través de las palabras, y las niñeras que forman nuestras lenguas son, por ende, nuestras primeras maestras de lógica. En el caso de todos los conceptos sensibles de todo el lenguaje de la vida común, el pensamiento se adhiere a la expresión. En el lenguaje del poeta, ya sea que él articule sensaciones o imágenes, el pensamiento aviva al lenguaje, como el alma anima al cuerpo. [...] Las personas han pensado con palabras y, frecuentemente, de acuerdo con las palabras⁴⁰ (Herder, 2004: p. 48).

Lo primero que me gustaría decir respecto a la aparente circularidad es que la premisa (ii) no necesariamente presupone la verdad de la primera doctrina. Me parece que, más que basarse en la verdad de ésta, probablemente se base en alguna visión intuitiva (en el sentido laxo del término) de la cuestión. Es decir: a mi parecer, Herder piensa que resulta intuitivo considerar que entre concepto y significado existe una relación lo suficientemente estrecha como para equiparlos. Tal vez por ello dice en el pasaje que, en la vida común, el pensamiento se adhiere a la expresión. Ello, por ejemplo, tal vez se nota con mayor claridad en otro pasaje de Herder que recupero de Forster:

¿Quién puede expresarse al respecto de todos los temas en el lenguaje de la vida común con mayor fluidez y corrección que el hombre común de buen y saludable entendimiento? Pero ahora intenten separar, en su caso, el pensamiento de la expresión. La palabra ya no se entiende (Forster, 2002: p. 351).

Parece ser, pues, que Herder, con su constante llamado a recordar la vida común, intenta que el lector note cómo, habitualmente, no separamos la habilidad con los conceptos de la habilidad lingüística o, en otros términos, la habilidad con los significados. Pienso yo por ende que Herder, en la premisa (ii), apela antes a la plausibilidad; no tanto, pues, a que su primera doctrina sea verdadera. Es una idea que, especialmente a la luz del último pasaje citado, adquiriría una forma como la siguiente: en la vida diaria, a tal punto van acompañados un pensamiento de su expresión, a tal punto es difícil separar uno de otro, que tiene sentido pensar (o, también podría decirse, sería intuitivo pensar) que el concepto y el significado de la palabra que lo designa están sumamente entrelazados.

⁴⁰ Las *itálicas* son mías.

Otra parte del primer pasaje aquí citado parece dar una idea similar: aquél en que se hace referencia a cómo, al ser educados, aprendemos pensamientos a través de las palabras. Me parece que esa idea tiene un parecido interesante con uno de los argumentos revisados en la sección anterior, a saber, aquél que nos dice que, en el niño, la racionalidad se va desarrollando a la par que el entendimiento lingüístico. Así, esta sección del pasaje parece apelar a un evento empírico. Lo cual podría abonar a la idea de que, en su premisa (ii), Herder está haciendo un llamado a lo plausible.

Si se acepta lo anterior, es decir, que la premisa (ii) no vuelve el argumento circular porque ella no se deduce de la verdad de lo que se está intentando probar, sino que es una mera afirmación plausible a la luz de la experiencia diaria, una reelaboración del esquema antes expuesto (una reelaboración ciertamente menos sucinta, pero tal vez provechosamente explícita) podría ser la siguiente:

- i. El pensamiento se articula en términos de conceptos.
- ii. Dada la cercanía que experimentamos en la vida diaria entre un concepto y el significado del término que lo designa, sería plausible considerar que articularse en términos de conceptos es articularse en términos de significados.
- iii. El pensamiento se articula en términos de significados.
- iv. Los significados son usos de palabras.
- v. El pensamiento se articula en usos de palabras.

Una cuestión fundamental por tratar respecto a la articulación entre la primera y la segunda doctrina es cómo la última afecta los alcances de la primera. En otras palabras, ahora que es más claro a qué se refiere Herder cuando dice que el significado de una palabra es el uso que se le da a esa palabra, y cómo esto se relaciona con el pensamiento, queda por ver cómo ello se relaciona exactamente con la idea de que el pensamiento depende “esencialmente” del lenguaje.

Herder no piensa que el lenguaje y el pensamiento sean lo mismo; sí considera, por otra parte, que pensamiento y lenguaje son co-origenarios⁴¹. Los límites del lenguaje son más extensos que los límites del pensamiento (pues la creación de nuevas palabras con frecuencia antecede a la creación de nuevos conceptos⁴²), y son móviles también. La dependencia “esencial” del pensamiento en el lenguaje se cifra en lo siguiente: el lenguaje establece los límites del pensamiento y funge como su medio necesario; únicamente se puede pensar lo que puede ser expresado lingüísticamente.

Pensamiento y lenguaje no son, entonces, lo mismo. Para Herder, la indivisibilidad real de las facultades implica que, desde el momento mismo en que un ser humano ha nacido, éste ya debe poseer racionalidad. Así, en el *Ensayo*, Herder dice: *En efecto, si la razón no es una facultad dividida, de acción individual, sino una orientación peculiar de la especie y propia de todas las facultades, el hombre tiene que poseerla desde el primer estado en que es hombre* (1982: p. 153). Algo semejante habría de ocurrir, pues, con la lingüisticidad en el ser humano. Es más: tanto racionalidad como lingüisticidad habrían de estar en el neonato, por decirlo de algún modo, ya en acto⁴³.

Por otra parte, el pensamiento depende del lenguaje, y los límites de este último son más extensos y móviles que los del primero. Con esto Herder quiere decir que el lenguaje delimita por completo qué puede ser pensado y es, a su vez, el instrumento imprescindible del pensamiento. El lenguaje no es la única fuente del pensamiento, aquello que le da sus contenidos; la sensación juega ahí un papel crucial (como se verá al tratar la tercera doctrina). Sí es la lingüisticidad, por otra parte, la que delimita qué contenidos, de entre aquéllos con los que uno ha estado en contacto, pueden ser pensados, y cómo. Herder piensa que el lenguaje es un instrumento imprescindible para el pensamiento porque no sólo sirve para poner de manifiesto lo que ya se ha pensado, sino que no se puede pensar si no es

⁴¹ “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 aquélla” (Herder, 1982a: p. 159).

⁴² Cfr. Herder (2004: p. 34).

⁴³ Herder dice: “Si no hay, juntamente con la capacidad, el menor elemento positivo de una tendencia, entonces no hay nada, entonces esa palabra no es otra cosa que abstracción académica” (1982a: p. 154). Es justo mencionar que no sería particularmente controversial defender que una dimensión cuando menos “primaria” (en tanto que meramente expresiva) del lenguaje está ya presente “en acto” en los recién nacidos.

lingüísticamente⁴⁴; como he dicho antes, el pensamiento, para Herder, se articula en términos de significados y, en ese sentido, en usos de palabras. En la *Metacrítica* llega a incluso caracterizar a la ontología como una *filosofía del lenguaje universal del entendimiento* (1982b: p. 407); así, si los límites de la ontología misma están fijados por la lingüística, difícilmente los del pensamiento mismo no lo estarían también. Herder parece, a su vez, creer que no se puede pensar aquello para lo que no existe ningún término o expresión lingüística, y que la formación de nuevas palabras antecede a la formación de sus respectivos conceptos⁴⁵.

Lo último es particularmente relevante de cara a la idea de que el lenguaje “delimita” al pensamiento: si los límites del primero son más extensos que los del segundo y sólo se puede pensar lingüísticamente, los alcances del lenguaje subsumen y contienen a los del pensamiento. Por otra parte, los límites de ambos pueden expandirse (es posible inventar nuevas palabras y desarrollar nuevos conceptos), si bien los del lenguaje estarían a la vanguardia; así, ni la idea de que ambos tengan límites ni la de que los del pensamiento son más acotados implican clausura o definitiva cerrazón.

Según Herder, los seres humanos aprendemos a pensar cuando aprendemos a hablar, o, en todo caso, a utilizar el lenguaje⁴⁶. La idea parece ser que, al aprender palabras, entramos en contacto con la idea de articular significados y, hasta cierto punto, con los estímulos sensibles que dan contenido a los términos; en este sentido, aprender a usar palabras es aprender a pensar. Es también en ese espíritu que Herder afirma lo siguiente: *Si es verdad que no podemos pensar sin pensamientos, y aprendemos a pensar a través de palabras, entonces el lenguaje pone límite y bosqueja por entero a la cognición humana* (Herder, 2004: p. 49).

⁴⁴ “El alma humana piensa con palabras. Mediante el lenguaje *no sólo se exterioriza*, sino que se caracteriza a sí misma y sus pensamientos” (Herder, 1982a: p. 372-373; las itálicas son mías).

⁴⁵ Fundamento esto último particularmente en dos pasajes: “Pensamos en lenguaje, ya sea que estemos explicando lo que está presente o buscando lo que aún no está presente. [...] En el segundo caso, al que le conciernen el descubrimiento de nuevas verdades, el descubrimiento es con frecuencia una consecuencia inusitada de varias conexiones de términos, tanto como podría serlo el producto de varias combinaciones de signos en álgebra” (Herder, 2004: p. 49). Y: “Los inventores del lenguaje, que ciertamente eran todo menos filósofos, naturalmente expresaron con una nueva palabra lo que no eran aún capaces de clasificar bajo otro concepto” (2004: p. 34). La traducción de ambos pasajes es mía.

⁴⁶ “En la educación aprendemos pensamientos a través de las palabras, y las nanas que forman nuestra lengua son por ende nuestras primeras maestras de Lógica” (2004: p. 48).

En resumen, el pensamiento depende esencialmente del lenguaje en la medida en que el lenguaje es instrumento imprescindible del pensamiento y su principal elemento delimitante. Por otra parte, pensamiento y lenguaje no son lo mismo, mas son co-originales, como se ha explicado anteriormente.

La tercera doctrina de Herder sobre el lenguaje

La tercera doctrina de Herder frente al lenguaje es, entonces, que el contenido de un concepto o el significado de una palabra se basan en la sensación. Me parece que hay cuatro cosas que habrían de ser tratadas en cuanto a esta doctrina. Primero, ver si esta idea es por entero original a Herder o si está siguiendo a algún autor o tradición; segundo: ver, si Herder en efecto retoma esta idea de algún pensador o tradición previa, si la separa de algún modo de sus formulaciones y alcances anteriores; tercero, determinar con mayor precisión qué quiere decir exactamente esta tercera doctrina; cuarto, ver si ésta no es contradictoria con la segunda doctrina o, en todo caso, si el que ambas traten sobre el significado de las palabras no es problemático (o, por decirlo de otro modo, ver cómo esta doctrina se articula con las primeras dos).

Es un tanto evidente que esta tercera doctrina tiene notables tintes de empirismo. Más allá de que posturas similares puedan encontrarse en pensadores como Locke o Hume, tal vez sería más interesante prestar atención a una influencia más directa. Forster, por ejemplo, piensa que una de las fuentes más decisivas en cuanto a esta tercera doctrina es el Kant precrítico⁴⁷. Sikka, por otra parte, piensa que Condillac fue también una influencia muy fuerte en este punto⁴⁸.

Hay entonces que ver si existe algo que separe a Herder de las teorías empiristas previas de las que se inspira. Tanto Forster como Sikka consideran que la diferencia

⁴⁷ “Although the fact is usually overlooked, the pre-Critical Kant often commits himself to an empiricist theory of concepts in early Works such as the *Universal Natural History and Theory of the Heavens* (1755) and *Dreams of a Spirit Seer* (1766) (though not, indeed, consistently). Herder originally took over his theory from this side of the pre-Critical Kant” (Forster, 2002: p. 352). Cfr. por ejemplo AA 2:320.

⁴⁸ Cfr. Sikka (2004: pp.186-187).

fundamental que separa a Herder de sus predecesores, en lo que a esta tercera doctrina se refiere, sería la siguiente: no sólo los conceptos dependen de la sensación, sino que la sensación depende de los conceptos⁴⁹. Es importante entender lo anterior en su justa acepción: las sensaciones que fundamentan los conceptos atraviesan, en este proceso, una transformación, al final de la cual su naturaleza se ve modificada⁵⁰. Sikka, por ejemplo, resume el papel de esta diferencia, en relación con el lenguaje, del siguiente modo:

Language therefore reflects the world as encountered by a particular feeling, sensing, willing creature [...]. Its construction reveals the essential property that separates human beings from animals: their capacity and need to take in the world from a particular perspective, and to express that perspective in concrete forms (Sikka, 2004: p. 187).

Así, el énfasis, a lo largo del planteamiento de Herder, no está en un proceso unidireccional en el que la sensación fundamenta los conceptos. Al ser aprehendidas, al entrar en contacto con el sujeto, las sensaciones experimentan un cambio también; adquieren, por decirlo de algún modo, una forma o matiz que, en el proceso mismo de nuestra conceptualización, nosotros les otorgamos.

Tal vez esto sea más fácil de entender si se toma en cuenta que aquí “sensación” no tiene un sentido enteramente físico o exterior. Como Sikka tiene a bien hacer notar, el término más habitual que usa Herder para hablar de esta tercera doctrina, y que se suele traducir como “experiencia” o “sensación”, es *Empfindung*. Y, según Sikka, este término, especialmente en Herder, no se reduce únicamente a aquello que viene desde el exterior hacia el interior. Incluye, a su vez, los estados emocionales del sujeto y sus sensaciones internas⁵¹.

Existe otro término que resulta importante para comprender la tercera doctrina de Herder frente al lenguaje: *Klima*. Este vocablo, como cabría pensar, puede en efecto traducirse por el término “clima”. No obstante, el modo en que Herder lo utiliza parece

⁴⁹ “Concepto” aquí tiene un sentido más bien laxo. La sensación, en Herder, depende no sólo de conceptos, sino también de creencias, teorías e intereses. Nótese, además, que ésta es, más que una diferencia, una similitud con el acercamiento que tiene Condillac al problema. Cfr. Forster (2002: p. 352) y Sikka (2004: p. 188).

⁵⁰ Forster piensa que esta diferencia en específico separa considerablemente el planteamiento de Herder del de Hume. Cfr. Forster (2002: p. 352).

⁵¹ Sobre el término *Empfindung*, Sikka dice: “a word meaning “sensation”, but of a form that cannot be separated from feeling and sensitivity, from affect. Thus, Herder and Condillac both ground thought in “sensations”, where these include perceptions of the external world through the physical sense-organs, and “inner” emotional states” (Sikka, 2004: p. 187).

brindarle un significado mucho más amplio. Para Herder, *Klima* no refiere únicamente a cualidades meteorológicas, sino al conjunto de circunstancias en el que el sujeto siente (atendiendo, por supuesto, al uso herderiano de “sensación”). Por decirlo de un modo más específico, todo aquello que pueda modificar el proceso de sentir de un individuo, todo aquello que configure o afecte su recepción sensible, es lo que designa el término *Klima*. Así, no sólo las cualidades geográficas de la región en la que el individuo en cuestión habita, sino también los alimentos que consume, su vestimenta y el trabajo que desempeña han de ser considerados en esta noción⁵².

El término *Klima* es importante porque todos estos factores juegan un papel fundamental dentro de la sensibilidad del sujeto. Así, las sensaciones que éste recibe se ven severamente influenciadas por las condiciones en las que lo hace. Y esto, claro está, afectará la relación que existe entre estas sensaciones y las palabras a las que les darán significado.

Algo que valdría la pena resaltar de la importancia de la noción de *Klima* para la tercera doctrina de Herder es lo sumamente física que ésta es. Si bien sin duda se puede esperar una relación importante entre los procesos perceptivos del sujeto y la realidad sensible en una teoría con tintes empiristas, la postura de Herder parece ir un paso más adelante. Herder busca resaltar cuán dependiente de los más (aparentemente) nimios aspectos es nuestra sensación. Por decirlo de algún modo, incluso a la idea misma de “sensación” se le busca reducir su carácter abstracto: ésta se encuentra íntimamente ligada con todas las actividades diarias que realizamos, pues éstas también son sensibles.

Hay dos consecuencias relevantes de lo anterior. La primera es que esto ha permitido hacer lecturas sumamente fisiológicas de la epistemología herderiana. Si de la sensación ya no se habla en abstracto sino en continua referencia a las más particulares condiciones físicas de la misma, los órganos sensibles y sus funciones deben poder ser entendidos a la luz de la doctrina de Herder. Katherine Arens resume la epistemología de Herder, siguiendo precisamente esta interpretación fisiológica, del siguiente modo:

Herder begins where earlier empiricists ended, since he takes over a strong account of nerve action in explaining the motion and life of the body and mind. Yet Herder shifts the model

⁵² Cfr. Sikka (2004: p. 188).

decisively in moving from physiology in the narrow sense to a psychology which will be associated with anthropology (Arens, 1990: p. 191).

O, por ejemplo, una versión, según esta lectura, de la relación entre *Klima* y sensación podría ser algo como lo que se puede apreciar en este pasaje: *The stimuli from entities in the world transmit affects to the fibers of the organic being via nerves and muscles (again virtually equated); these affects are differentiated by degree, not type, of transmitted stimulus* (Arens, 1990: p. 191)⁵³.

La segunda consecuencia relevante de la relación entre *Klima* y sensación es que el proceso de formación de términos está sujeto a condiciones geográficas, históricas y sociales. La sensación, que brinda significado a las palabras, está fuertemente influenciada por diversos factores; éstos, a su vez, no son del todo independientes entre ellos ni de su contexto en general, sino que se deben la serie de circunstancias que ya antes he mencionado. La vestimenta de un individuo, que lo lleva a experimentar de un modo específico el clima que se da en el sitio donde vive, posee determinadas características debido a procesos culturales e históricos; lo mismo puede decirse en cuanto a la comida o incluso en cuanto a la profesión del individuo en cuestión. De este modo, la noción de *Klima* permite comprender con mayor claridad cómo es que las circunstancias históricas y sociales pueden tener una influencia, a través de la sensación, en nuestro modo de crear palabras y formar conceptos.

Yo me permitiría resumir, a la luz de lo anteriormente dicho, la tercera doctrina del siguiente modo: el ser humano recibe una serie de impresiones por medio del estímulo de sus órganos sensibles; la naturaleza de estos estímulos (su tipo o intensidad, por ejemplo) depende del medio que los provocó: el modo en que uno es estimulado está histórica, geográfica y culturalmente mediado; no sólo qué estímulos recibe uno, sino el modo en que se transforman éstos en impresiones, está también mediado de los modos anteriormente referidos; la formación de conceptos se hace con base en las impresiones y, a su vez, modifica las impresiones y estímulos desde el momento mismo en que entran en contacto con el sujeto.

⁵³ Considero que la posibilidad de leer a Herder en este sentido le brinda una enorme actualidad. Queda aún por ver si todos sus planteamientos se sostienen de cara al mayor conocimiento que ahora tenemos sobre los procesos físicos de la sensación o sobre el sistema nervioso; también hay que pensar si aludir a la parte fisiológica es siempre provechoso al momento de acercarse a los planteamientos filosóficos de Herder. Tal vez en ciertas ocasiones no sea particularmente relevante hacerlo. Tan sólo sugiero que poder realizar un tal acercamiento ofrece una serie de posibilidades interpretativas o explicativas sumamente interesante.

Así, existe, en primer lugar, un modo eminentemente humano de percibir, donde “humano” se opone a “animal”⁵⁴. En segundo lugar, existen modos particulares entre humanos de percibir: ciertas comunidades, según sus características, recibirían ciertos estímulos en lugar de otros y les asignarían, a su vez, ciertos valores⁵⁵.

Parecería que la tercera doctrina de Herder puede implicar ciertos problemas. Si distintas comunidades tienen distintos modos de percibir y, en ese sentido, distintas impresiones, ¿cómo podrían comunicarse efectivamente entre ellas? Además, ¿cómo sería posible traducir textos de pueblos cuyo *Klima* es distinto del nuestro o no nos es ya accesible⁵⁶?

Considero que la clave para entender ambos fenómenos en Herder (a saber, la comprensión entre comunidades y la posibilidad de la traducción) consiste en reconocer que no todas las sensaciones que informan nuestros conceptos son relevantes. En otras palabras: incluso si todos nuestros conceptos dependen de la sensación, no todas nuestras sensaciones informan todos y cada uno de nuestros conceptos. En ese sentido, dos comunidades podrían entenderse y un texto podría ser traducido en la medida en que podamos comprender las sensaciones relevantes que conformen a los términos del texto o discurso en cuestión.

Es claro que delimitar qué sensaciones son relevantes para el significado de un concepto sería una tarea fundamental para la interpretación y la traducción. No obstante, también es un hecho que una tal tarea de delimitación es por completo prudencial. Determinar las sensaciones pertinentes siempre dependerá del concepto que se esté tratando: para los términos castellanos “verde” o “justicia”, un hablante de otra lengua habría de revisar

⁵⁴ Como se ha esbozado anteriormente, Herder piensa que las facultades humanas no pueden separarse sino virtualmente; proponer una separación real entre las facultades del ser humano es por completo impropio. Así, en tanto que el ser humano es el único ser racional, sus otras facultades también están imbuidas de racionalidad. En este sentido, el ser humano percibe racionalmente, y percibir de tal modo es algo que diferencia al hombre del animal.

⁵⁵ A qué factores externos (como un cierto tipo de clima o de vegetación) está expuesta una comunidad, según Herder, puede llegar a variar bastante entre comunidades. A su vez, de qué modo son considerados algunos de estos factores (como positivos, negativos o neutros, por ejemplo) depende de la cultura de la comunidad en cuestión.

⁵⁶ Herder estaba profundamente interesado en la cultura griega y, en especial, en su poesía. Así, si bien la primera pregunta que he planteado me parece pertinente en general, considero que la segunda es particularmente acuciante de cara a los propios intereses del autor de la doctrina. Es justo decir también que, para Sikka, la traducción en Herder es, estrictamente hablando, imposible, mientras que para Forster ésta es meramente complicada. Cfr. Sikka (2004: p. 197) y Forster (2004: p. 15).

aspectos sensoriales distintos. Sin embargo, revisar ciertos ámbitos específicos parece ser, en general, de gran ayuda; estos ámbitos serían la historia, la geografía y la cultura del pueblo o autor que uno esté tratando. Un mejor conocimiento de estos ámbitos facilita y pule la interpretación y la traducción de las expresiones lingüísticas que uno trabaje. Sikka dice: *Strictly speaking, translation is impossible, because one would have to translate a world, and that is just not the sort of thing that can be translated* (2004: p. 197). Esto me parece erróneo. Lo que representa un mundo o una cosmovisión es un lenguaje tomado como un todo. Ningún texto o discusión es el lenguaje entero. Al traducir, uno se enfoca en un número determinado de términos; términos que, a su vez, provienen de un número determinado de sensaciones relevantes. Si uno conoce esas sensaciones relevantes, uno está en posición de intentar traducir los términos. Conociendo el significado de los términos, y tal vez con ayuda de la segunda doctrina, uno está en posición de intentar traducir oraciones y párrafos, o versos y estrofas. Tal vez, en efecto, no exista una traducción perfecta. Pero sí es posible la traducción en general⁵⁷.

Sería conveniente ahora analizar lo siguiente: he afirmado anteriormente que la segunda doctrina frente al lenguaje de Herder es que el contenido de un concepto o el significado de una palabra consiste en el uso que se da a esa palabra; no obstante, también he dicho que la tercera doctrina es que el contenido de un concepto o el significado de una palabra se basan en la sensación. ¿No es esto conflictivo? ¿Enfocarse en una doctrina no le resta importancia a la otra? O, en otras palabras, ¿pensar que el significado proviene de la sensación no vuelve irrelevante el uso o viceversa? Yo pensaría que estas dos doctrinas no son contradictorias, sino complementarias. Es esto, entonces, lo que trataré a continuación. Al responder procuraré, a la vez, mostrar cómo se articulan la primera y la segunda doctrina.

El problema central para articular la primera y la segunda doctrina consiste en que parecería que una vuelve fútil a la otra; el uso o la sensación pierden su importancia según qué doctrina esté uno acentuando. Pero éste no tiene por qué ser el caso. Piénsese la cuestión desde ambos lados. Si decide uno enfocarse en la segunda doctrina, ¿cómo diríamos que la

⁵⁷ Es justo decir que el mismo Herder parecía creer que la traducción era posible, si bien podía llegar a ser muy crítico respecto a las posibilidades que ésta tenía para expresar adecuadamente los contenidos de la lengua de origen. Cfr. Herder (2004, pp. 45-48), donde critica traducciones de términos griegos a la vez que él mismo propone una propia.

tercera no la contradice? Una posible solución es que el uso de un término puede ser especificado por una explicación con base en la sensación⁵⁸. En otras palabras, explicar por medio de sensaciones un término puede completar la explicación basada en el uso. En este sentido, las doctrinas parecen antes complementarias que contradictorias; me parece cierto que una explicación basada en el uso ciertamente puede verse más completa si se hace alusión a aspectos sensitivos relevantes que, en buena medida, hayan configurado ese uso.

Por otra parte, ¿cómo es que la segunda doctrina no contradice a la tercera? Parece que ocurre algo muy similar: tomando en cuenta que el sentido de “sensación” empleado por Herder es sumamente amplio, podemos incluir en éste ciertos aspectos culturales; no sería extraño considerar factores lingüísticos como parte de ese contexto cultural. Dicho de otro modo: las sensaciones siempre son aprehendidas en un contexto cultural, y ese contexto puede incluir aspectos lingüísticos relacionados con el uso (el idioma que ya hablaba el sujeto en cuestión o el de la comunidad en la que la sensación fue aprehendida, por ejemplo).

Si hubiese de resumir el modo en que la segunda doctrina y la tercera se articulan, lo haría del siguiente modo: la sensación informa nuestros conceptos; la transformación de sensaciones en conceptos está histórica y culturalmente mediada; esta mediación implica contextos lingüísticos que pueden incluir el uso de términos. La sensación y el uso, en una palabra, se complementan al momento de dar cohesión y contenido a las palabras y los conceptos. Es en este sentido que, a mi parecer, la segunda y la tercera no son contradictorias sino complementarias.

Las críticas de Herder a Kant

Como he mencionado al inicio del capítulo, mi objetivo principal al momento de presentar la filosofía del lenguaje de Herder consiste en hacer más comprensibles sus críticas a Kant. He creído que considerar éstas a la luz de una idea general de la postura de Herder las hará más comprensibles y más ricas. Herder, como se ha visto, parte de una postura

⁵⁸ Forster considera especialmente que éste es el modo de resolver la articulación entre la segunda y la tercera doctrina. Cfr. Forster (2002: p. 354).

sumamente empirista, que también considerará cruciales los usos que se da a los términos y expresiones; sostiene, a su vez, una dependencia esencial entre pensamiento y lenguaje, que ha sido detallada anteriormente.

Dicho esto, me parece prudente enunciar ahora las principales críticas que Herder le hace al planteamiento de Kant. Dichas críticas atañen a la que, según Herder, es la filosofía del lenguaje de Kant. O, en dado caso, a su epistemología. He procurado recoger las críticas más representativas de la postura de Herder, así como las más frecuentes o las más pertinentes. La validez o invalidez de algunas críticas puede deberse a la lectura (o a la carencia de ésta) de alguna obra de Kant, así como a una adecuada comprensión de ésta.

A la luz de lo anterior, enuncio las que me han parecido las principales críticas de Herder frente al pensamiento de Kant de cara al lenguaje. Éstas son:

- I. Una consideración del origen y desarrollo del lenguaje hecha *a priori* puede explicar cómo *debió* darse, pero no cómo se dio *de hecho*⁵⁹.
- II. Si la razón se juzga a sí misma y, además, se juzga racionalmente, el resultado no puede ser del todo confiable⁶⁰.
- III. No existen los conceptos ni los juicios *a priori*, pues no se puede librar al pensamiento de todo lo empírico⁶¹ ni de la mediación lingüística, que está, a su vez, mediada sensorial y culturalmente⁶².

⁵⁹ “Ahora, déjese que alguien esboce planes, según una heurística filosófica, que conciernan a cómo una cosa pudo surgir, a cómo *debió* surgir – ¡se muestra, con todos sus principios *a priori*, como un tonto! No cómo es que el lenguaje pudo o *debió* haber surgido, sino cómo surgió: ¡he ahí la pregunta!” (Herder, 2004: p. 55). La traducción es mía.

⁶⁰ “[...] si la razón ha de ser criticada, ¿quién puede llevar a cabo esa crítica? Sólo ella misma. En consecuencia, la razón es juez y parte. ¿Y a la luz de qué puede ser criticada? Sólo a la luz de sí misma. Por consiguiente, ella es ley y testigo. Se ven en seguida las dificultades de semejante magistratura” (Herder, 1982b: p. 372).

⁶¹ “Es dudoso que haya en nuestra alma un solo concepto de este tipo [*a priori*] [...]. Nadie puede independizarse de sí mismo, esto es, salir de toda experiencia originaria, interna o externa, librar su pensamiento de todo lo empírico. Esto sería un *príus* de todo *a priori*; con ello la razón humana habría terminado antes de comenzar” (Herder, 1982b: p. 375). Y también: “Los juicios formulados por nuestra alma previamente a toda experiencia y en ausencia de ésta son vacíos, ya que carecen de contenido; es decir, no son juicios, pues incluso si digo A=A, el objeto A tiene que serme dado como pensable, esto es, como un concepto empírico interno; de lo contrario, no he pensado ni dicho nada” (Herder, 1982b: p. 388).

⁶² Cfr. Herder (1982b: p. 376).

IV. Es por completo imposible pensar en una razón humana que no dependa del lenguaje. El ser humano, incluso en la locura y el sueño, piensa con palabras⁶³.

Éstas serían, a mi parecer, las principales críticas de Herder a la epistemología de Kant y a su concepción del lenguaje. Existen otras, por supuesto; no obstante, me parece que las que restan se desprenden, en buena medida, de las que he enunciado.

Queda así, pues, esbozada la postura de Herder frente al lenguaje y cómo ésta lo lleva a plantearle ciertas críticas a la epistemología kantiana. Es ahora prudente examinar la postura de Kant.

⁶³ “Quien pensara prescindiendo totalmente de palabras debería ser el más sombrío extravagante o un bruto, el más abstracto visionario o una mónada soñadora. En el alma humana no es posible un estado semejante, como lo comprobamos incluso en los sueños y en los casos de locura” (Herder, 1982a: p. 200).

Kant y el lenguaje

El estado de la discusión

A mi parecer, existen dos maneras principales⁶⁴ de entender la relación entre Kant y la filosofía del lenguaje: como una tematización o tratamiento del lenguaje *a partir de* Kant y como una filosofía del lenguaje *en* el propio Kant. La primera manera consistiría, por una parte, en acercarse a la filosofía del lenguaje desde las nociones o planteamientos de la filosofía trascendental. Así, una postura que en su concepción de lo lingüístico se inspirase en, digamos, la *Crítica del juicio*, podría ser considerada una filosofía del lenguaje a partir de Kant. Por otra parte, considero que también un planteamiento que se desarrolle como oposición a la filosofía trascendental podría ser entendido como una filosofía del lenguaje a partir de Kant. Después de todo, un tal planteamiento habría requerido de la existencia y exposición de la filosofía trascendental para darse del modo específico en que se ha dado. Uno de los ejemplos más notables de lo anterior sería la postura de Herder, la cual es particularmente comprensible al entenderla en relación con el pensamiento de Kant y en buena medida se desarrolló como una respuesta frente a éste. Finalmente, la segunda manera consistiría en defender la existencia de una postura de Kant frente al lenguaje al interior de sus propias obras⁶⁵.

No es particularmente controversial afirmar que existen diversas filosofías del lenguaje a partir de Kant. Como he dicho, Herder podría ser entendido desde esta perspectiva. Además, si se me concediese lo anterior, podría decirse que las filosofías del lenguaje de corte herderiano serían, a su vez, filosofías a partir de Kant. Así, por ejemplo, quizás

⁶⁴ Afirmando esto pensando en el ámbito teórico más que en el histórico. En otras palabras, me concentro más en las semejanzas y diferencias conceptuales antes que en la transmisión bibliográfica explícita de las mismas. Aunque me parece que estos campos son al menos medianamente separables, comparto la idea, mayoritariamente aceptada, de que existe una estrecha relación entre ambos.

⁶⁵ Como se verá más adelante, para hablar con precisión de una postura frente al lenguaje en Kant es fundamental recurrir a la distinción entre el periodo precrítico, el crítico y el tardío.

podríamos leer a Schleiermacher en este sentido⁶⁶. Por otra parte, es claro que las concepciones del lenguaje de autores como Cassirer están fuertemente influenciadas por el idealismo trascendental⁶⁷. De esta manera, en el sentido de que existen varias filosofías del lenguaje a partir de Kant, es comprensible la idea de que Kant haya sido un autor influyente en el desarrollo de la filosofía del lenguaje, especialmente de cara a la tradición alemana.

Sin embargo, las consideraciones anteriores dejan de lado varios puntos relevantes y dificultosos. Son éstos los que pretendo tratar ahora. En primer lugar, decir que una postura es del tipo “a partir de” no es particularmente difícil: éstas habitualmente sostienen algún tipo de diálogo con autores precedentes o con la tradición en general. En relación con lo anterior se podría también afirmar que los planteamientos filosóficos habitualmente tienen una pléthora muy diversa de influencias (ya sean éstas de tipo positivo o negativo, es decir, que se aparten o se alejen de ellas). Más aún: es notablemente complejo definir en qué grado una postura ha influido en otra; esto en la mayoría de los casos está sujeto a discusión. De esta manera, aunque la idea de una “filosofía a partir de” no me parece inútil⁶⁸, no considero que sea el enfoque óptimo en todos los casos.

A partir de lo anterior, y en razón también de una esperable curiosidad, uno puede hacerse la siguiente pregunta: ¿únicamente se puede hablar de una filosofía del lenguaje a partir de Kant? O, por decirlo de otro modo: ¿existe una filosofía del lenguaje *en* Kant? Para la mayoría, esta idea parece, de suyo, problemática. Incluso los lectores familiarizados con los puntos principales del idealismo trascendental podrían preguntarse si realmente existe una tematización del lenguaje en las obras de Kant. A continuación me propongo mostrar, muy brevemente, cuáles son las respuestas que actualmente se suelen dar a esta pregunta y el camino que se ha seguido para llegar a ellas. Mi punto de partida será, por brevedad, mediados del siglo XX.

⁶⁶ Por ejemplo, Forster piensa que Schleiermacher sigue a Herder en diversos puntos, entre los cuales se incluye la búsqueda por el origen del lenguaje humano y el rechazo de que éste tenga una fuente divina, la idea de que existe una relación extremadamente íntima (quizás una “dependencia esencial”) entre pensamiento y lenguaje y la conjetura de que el significado y la lingüística pueden ser entendidos en clave de uso (como en la segunda doctrina de Herder). Cfr. Forster (2010: pp. 327-330).

⁶⁷ Así, Daniel Leserre considera que la noción de “forma simbólica” de Cassirer es deudora del abanico conceptual (especialmente de la idea de “síntesis”) de las obras críticas de Kant. Cfr. Leserre (2011: pp. 105-107).

⁶⁸ Su uso, pienso yo, es particularmente benéfico si uno se encuentra en el campo de la historia de las ideas.

Aún a mediados del siglo pasado existía la idea de que Kant no había realizado una consideración no sólo relevante, sino siquiera directa del tema del lenguaje. Si bien no siempre se negaba que hubiese cualquier mención de la palabra “lenguaje” (*Sprache*) en el conjunto de las obras críticas de Kant, sí se llegaba a afirmar que éste había sido omitido conceptualmente por la filosofía crítica y que ésta podía ser comprendida sin considerarlo. Esta supuesta omisión solía ser vista como un defecto. Así, para describir esta situación acuña Tullio de Mauro la expresión *il silenzio di Kant* en su *Introduzione alla semantica*; para él, lo que podemos encontrar en Kant no es una tematización del lenguaje, sino todo lo contrario: un silencio, una desatención. Para De Mauro, este silencio sería motivo de que la filosofía trascendental quedase incompleta como sistema filosófico. Nos dice:

Ante todo, la ausencia de cualquier consideración directa de las tesis de Leibniz y, sobre todo, de Locke, Berkeley y Hume alrededor del lenguaje, tesis según las cuales al uso de una determinada lengua histórica le viene adscrito un rol determinante en la edificación de cada consciencia humana, significa que el “afán de completud” se ha quedado, por esta parte, como una mera intención (De Mauro, 1970: p. 73)⁶⁹.

La idea de que “el silencio de Kant” constituía una deficiencia relevante ya podía uno encontrarla en Herder y, en cierto sentido, nunca terminó por desaparecer del todo. No obstante, autores posteriores que compartían la idea de que había en Kant una omisión respecto al lenguaje propusieron otras interpretaciones o lecturas de dicho “silencio”. Gerold Prauss, por ejemplo, lo entendía en términos de apertura: el “vacío” dejado por Kant podía ser completado por filósofos posteriores. El que Kant no hubiese tematizado el lenguaje, pensaba Prauss, creaba la oportunidad de desarrollar todavía más el sistema de la filosofía crítica y extender los límites de su campo de aplicación⁷⁰. En este sentido, dicho “vacío” podía ser ocasión de reafirmar la vigencia de la filosofía trascendental.

⁶⁹ En el original: “Anzitutto, l'assenza di ogni diretta considerazione delle tesi di Leibniz e, soprattutto, di Locke, Berkeley e Hume circa il linguaggio, tesi dalle quali all'uso di una determinata lingua storica viene assegnato un ruolo determinante nell'edificazione di ogni conoscenza umana, significa che «la mira della completezza» è, per questa parte, restata solo un'intenzione”. La traducción es mía. Mauro habla aquí del afán de exhaustividad que Kant predica de su propia obra en el prólogo a la primera edición de la *Crítica de la razón pura*. Cfr. A XIII. Es curioso, además, que la mayoría de las ausencias que Mauro denuncia en este pasaje son de empiristas, una tradición de la cual, como se ha visto, Herder es heredero.

⁷⁰ Cfr. Prauss (1990: p. 66).

No todos han entendido la idea anteriormente esbozada (a saber, aquella según la cual la omisión del lenguaje en el sistema de Kant constituye una oportunidad para “completar” dicho sistema) en términos tan positivos. Una expresión común de esta idea consiste en decir que las investigaciones sobre filosofía del lenguaje en Kant son un producto del giro lingüístico que se dio en la filosofía del siglo XX. De esta manera, indagar por el lugar que en la filosofía crítica ocupa el lenguaje es una actividad que adquiere valor únicamente en el campo de la historia de las ideas y a partir de una particular visión de la filosofía; en otras palabras, dicha actividad no sería especialmente importante respecto a la propia filosofía crítica, sino meramente de cara a la perspectiva del giro lingüístico. La completud del sistema se realizaría bajo la óptica de criterios filosóficos más contemporáneos y no de cara al propio contexto del pensamiento de Kant. Así, a diferencia de lo que piensa Prauss, tales investigaciones serían antes un ejemplo de reinterpretación del pasado que de desarrollo posterior.

Natascha Gruber es una de las investigadoras que sostienen una postura como la anterior. Para ella, las reflexiones sobre la posición del lenguaje en el pensamiento de Kant encuentran su origen en el talante lingüístico de la filosofía del siglo pasado; éstas, de suyo, carecen de un sentido propio si se les toma independientemente de algunos filósofos⁷¹ del giro lingüístico:

Haben sprachphilosophische Überlegungen in Kants transzendentalphilosophischen Konzeptionen eine Bedeutung, und wenn ja, welche? Diese Frage ist zunächst recht einfach zu beantworten: Nein. Warum also sich Kant aus der Sicht der Sprachphilosophie nähern? Weil vor allem von Seiten der analytischen Sprachphilosophie Kritik an Kants Philosophie, vor allem an bestimmten transzendentalphilosophischen Theorieteilen, formuliert wurde (Gruber, 2008: p. 117)⁷².

Según Gruber, una investigación sobre el lenguaje en Kant en todo caso permitiría evaluar algunas de las críticas que los filósofos del siglo XX le han hecho a la filosofía

⁷¹ En su texto, Gruber desarrolla su postura a partir de la consideración de que los pensadores fundamentales que hay que tomar en cuenta en este debate son Strawson y Davidson. Cfr. Gruber (2008: pp. 120-121).

⁷² “¿Las reflexiones de filosofía del lenguaje tienen algún sentido en las concepciones de la filosofía trascendental de Kant? Y si sí, ¿cuál? Esta pregunta es, desde el inicio, muy fácil de responder: no. ¿Por qué entonces acercarse a Kant desde el punto de vista de la filosofía del lenguaje? Porque la crítica sobre la filosofía de Kant, especialmente sobre determinados segmentos teóricos de la filosofía trascendental, fue formulada particularmente por la filosofía del lenguaje analítica”. La traducción es mía.

trascendental. En este sentido, el valor de un estudio sobre lo lingüístico en Kant sería medible únicamente en razón de su fin: delimitar el alcance y validez de las críticas realizadas desde la perspectiva del giro lingüístico.

Sin embargo, la postura anteriormente descrita ha sido, cuando menos, puesta en duda por autores actuales. Es importante remarcar exactamente qué parte de dicha postura ha sido criticada. Resulta enormemente plausible la afirmación de que el interés actual por la posición de Kant frente al lenguaje se deba, mayoritariamente, al enfoque lingüístico que tuvo buena parte de la filosofía del siglo XX. Empero, como se ve de inmediato, esto meramente revela algo sobre el origen del interés por la pregunta; la naturaleza (o incluso la existencia) de la respuesta no tendría que verse afectada por ello. Por lo demás, es claro que una versión más ambiciosa de tal afirmación, a saber, que el interés actual por la posición de Kant frente al lenguaje *únicamente* se debe al giro lingüístico de la filosofía del siglo XX, fallaría en explicar por qué autores previos a dicho siglo, como Herder y Hamann, han podido compartir este interés. Parece ser que hay motivos legítimos para preguntarse por la cuestión del lenguaje en la filosofía trascendental, sea que estos surjan a partir de una búsqueda por una mejor comprensión del sistema kantiano o a partir de un interés por la relación que podría existir entre el abanico conceptual de este sistema y el lenguaje⁷³.

Como he dicho, investigadores contemporáneos han escrito sobre el modo en que la cuestión de Kant y el lenguaje ha sido abordada por la literatura secundaria. Kurt Mosser sintetiza en una pregunta el supuesto “silencio” denunciado por De Mauro, el presunto origen en el giro lingüístico del interés por la cuestión, propuesto por Gruber, y las críticas de Herder; ésta parece resumir adecuadamente las inquietudes e impresiones de buena parte de los que se han acercado a este tema:

[...] does not the fact that Kant neglects the questions raised by natural language reveal a fundamental gap in his critical account of reason's scope and limits, and raise doubts about

⁷³ En otras palabras, es perfectamente posible que buena parte de las investigaciones actuales sobre la postura de Kant frente al lenguaje encuentren en efecto su origen motivacional en el enfoque lingüístico de la filosofía del siglo pasado; no obstante, pensadores previos a tal siglo han compartido dicho interés, lo cual podría permitirnos pensar que el propio sistema kantiano es capaz de despertar, de suyo, curiosidad por el lugar que en él ocupa el lenguaje. Por otra parte, podemos pensar también que los problemas filosóficos que dicho sistema aborda podrían ser puestos en relación con el tema del lenguaje y que es esperable que se investigue cómo y cuál es exactamente esa relación y el modo en que se da.

Kant's approach that becomes even more pressing with the advent of the so-called "linguistic turn" in philosophy? (Mosser, 2001: p. 26).

Mosser piensa que existen dos problemas metodológicos que han vuelto dificultosa y repetidamente inexacta la discusión sobre el lugar del lenguaje en el pensamiento crítico de Kant: en primer lugar, y esto quizás haya tenido lugar desde la época de Herder, tal vez algunos de los que han participado en esta discusión no han sabido entender qué lugar *podría* ocupar, en todo caso, el lenguaje en el sistema kantiano⁷⁴; en segundo lugar, el hecho de que esta cuestión es traída a colación con muy poca frecuencia al momento de hablar en general de la filosofía de Kant ha complicado que la cuestión sea entendida adecuadamente y ha facilitado que se repitan errores del pasado⁷⁵. En otras palabras, quizás muchos no han sabido muy bien dónde buscar o cómo interpretar lo que han encontrado; por otra parte, lo heterodoxo del tema no ha facilitado particularmente dicha búsqueda o interpretación. Así, contrario a lo que piensa Gruber, el sentido de la pregunta por la posición de Kant frente al lenguaje podrá verse si dicha pregunta es planteada en los términos correctos⁷⁶.

Considero que, a partir de lo anterior, puede realizarse el siguiente resumen del estado de la cuestión: desde un principio (esto es, desde la propia época de Kant), diversos autores denunciaron que no había una tematización relevante del lenguaje en las obras del periodo crítico. Probablemente a partir del giro lingüístico que se dio en la filosofía, autores del siglo XX volvieron a preguntarse por el lugar que ocupaba el lenguaje en estas obras; muchos llegaron a las mismas conclusiones que sus predecesores. En cuanto a la supuesta omisión, ésta ha sido vista como un mero vacío o, en ocasiones, como una oportunidad de desarrollar ulteriormente el sistema de Kant. En cuanto a las investigaciones al respecto, éstas han sido entendidas, a veces, como meros revisionismos inspirados en el interés que tuvo la filosofía del siglo pasado por lo lingüístico; en otros casos, como indagaciones legítimas de cara a la propia filosofía crítica y a los problemas que ésta aborda. Finalmente, algunos han pensado

⁷⁴ "I will argue that both Hamann and Kant's present-day critics have failed to see why Kant does not spend much time discussing language, and why he specifically ignores it in the first Critique. In so doing, I hope to show not only that the standard account fails to provide a philosophically satisfying answer to the puzzle, but in fact ignores Kant's own strategy, resulting in the two perspectives talking past each other at least as much as disagreeing with each other" (Mosser, 2001: p. 27). Como se verá más adelante, este punto resultará crucial.

⁷⁵ Cfr. Mosser (2001: pp. 26-27).

⁷⁶ Cuáles son estos términos correctos y por qué la problematización de buena parte de la literatura secundaria ha sido realizada inadecuadamente son aspectos que serán tratados a detalle en el próximo capítulo.

que la postura según la cual en Kant no hay una tematización relevante del lenguaje ha sido tan preponderante debido a la escasez de discusión sobre el tema (en comparación con otros puntos de la filosofía kantiana) y a la repetición acrítica de las objeciones de pensadores precedentes.

Una de las ventajas de haber realizado un esbozo del estado de la cuestión es que éste puede ser de gran utilidad para pensar qué preguntas debería ser capaz de responder una postura satisfactoria sobre el lugar que ocupa el lenguaje en el sistema crítico de Kant; a mi parecer, éstas serían las siguientes:

- I. ¿Hay una tematización relevante del lenguaje en las obras del periodo crítico de Kant? Y si sí, ¿en qué consiste?
- II. A causa de la postura (o de la falta de una) de Kant frente al lenguaje, ¿puede afirmarse que la filosofía trascendental está incompleta o que *requería* de un desarrollo posterior?
- III. ¿Es legítimo preguntarse por la postura de Kant frente al lenguaje de cara a la propia filosofía crítica y no meramente a partir de corrientes posteriores de pensamiento?

Si estas preguntas son consideradas junto con las objeciones herderianas que he enunciado en el capítulo pasado, parecería ser que se cuenta ya con un buen marco referencial que valdría la pena tener en mente al momento de pensar en la cuestión que nos ocupa.

Pienso que sólo queda un ámbito por tratar antes de enfrentarse directamente con la cuestión de la postura de Kant frente al lenguaje durante el periodo crítico: la postura de Kant frente a éste durante los periodos precrítico y tardío. Esto por una sencilla razón: como se verá, la posición de Kant frente a este objeto de estudio durante esos periodos es considerablemente más sencilla de abordar y de delinear. De este modo, puesto que el contenido de estas posturas nos es más asequible, y dado que éstas “rodean” cronológicamente el periodo que más nos importa (a saber, el crítico), aproximarse antes a estas posturas nos permitirá valernos de la última ventaja metodológica de la que se disponía. En efecto, una vez que se ha hablado de la postura de Herder y que se ha procurado formular sus principales objeciones frente a Kant, y una vez que se ha esbozado el estado de la cuestión y las posturas de Kant frente al lenguaje en los dos otros periodos de su pensamiento, no

quedará sino afrontar la cuestión del lugar del lenguaje en las obras críticas. Por supuesto, todo este proceso servirá para tratar dicha cuestión de un modo más preciso y profundo.

A continuación, pues, abordaré la postura de Kant frente al lenguaje durante los periodos precrítico y tardío de su pensamiento.

Kant frente al lenguaje: el periodo precrítico

Estudiar las reflexiones de corte lingüístico que podemos encontrar en las obras del periodo precrítico nos brinda dos ventajas: en primer lugar, hacerse una idea de cómo fue inicialmente concebido el lenguaje (o si lo fue) en el pensamiento de Kant; de esta manera, podremos saber si la tematización de lo lingüístico, o la ausencia de ésta, fue algo que aconteció desde un primer momento en sus obras. En segundo lugar, suponiendo que existe una tematización tanto en el periodo precrítico como en el crítico, podría realizarse un balance de semejanzas y diferencias entre ambos planteamientos, lo cual sería de gran utilidad para perfilar con mayor detalle la postura de Kant durante ese segundo periodo.

Procederé a exponer la postura de Kant frente al lenguaje durante el periodo precrítico. En cuanto a las obras en las que me basaré, me enfoco en *Sobre la nitidez de los principios de la teología natural y la moral* (de 1764)⁷⁷ y en *Sueños de un visionario* (de 1766), pues me parece que es en estas obras que las primeras reflexiones de Kant sobre el lenguaje resultan más concisas y distinguibles. Quizás podría hacerse notar desde este punto que las alusiones más notables de Kant a lo lingüístico no se dieron desde sus obras más tempranas. Después de todo, *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* se publicó en 1749⁷⁸.

⁷⁷ Por brevedad, de ahora en adelante me referiré a esta obra como *Untersuchung* en razón de su título en alemán: *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*. Es quizás justo mencionar que la tradición angloparlante ha preferido llamarla, también a modo de abreviatura, *Prize Essay*, en razón de que fue la entrada con la que Kant participó en un concurso creado por la Academia Prusiana para responder a la pregunta de si los principios metafísicos (incluidos los de la teología y los de la moral) podían ser probados con la misma claridad que los geométricos.

⁷⁸ Si bien es justo mencionar que, en razón de que las obras más tempranas versan principalmente sobre ciencia natural, esto resulta particularmente comprensible.

En la *Untersuchung*, el tema del lenguaje aparece en el marco de una discusión sobre el método. Al inicio de este ensayo, Kant discute los diversos modos en que las matemáticas y la filosofía llegan a sus definiciones: las matemáticas lo hacen por medio de una síntesis⁷⁹; la filosofía, por medio de análisis⁸⁰. Kant comienza esta discusión porque le interesa investigar la nitidez de los principios matemático-geométricos y metafísicos; así, la pregunta por el método gracias al cual estas disciplinas llegan a sus conceptos resulta relevante. Y es en este contexto que se da la tematización del lenguaje en la obra. En este sentido, podríamos pensar que la pregunta que guía a Kant aquí en sus reflexiones lingüísticas es la siguiente: ¿cómo se ve afectada la claridad de los razonamientos filosóficos por el tipo de signos que usa?

Quizás resulte más claro que ésta es la pregunta que orienta las inquietudes lingüísticas de la *Untersuchung* a partir de un tratamiento un poco más detallado de lo que Kant piensa ahí que ocurre con la filosofía. Según nuestro autor, una primera diferencia metódica fundamental entre la geometría y la filosofía, especialmente de cara a su claridad, es que los razonamientos filosóficos se valen de palabras:

Vergleicht man hiemit das Verfahren der Weltweisheit, so ist es davon gänzlich unterschieden. *Die Zeichen der philosophischen Betrachtung sind niemals etwas anders als Worte*⁸¹, die weder in ihrer Zusammensetzung die Theilbegriffe, woraus die ganze Idee, welche das Wort andeutet, besteht, anzeigen, noch in ihren Verknüpfungen die Verhältnisse der philosophischen Gedanken zu bezeichnen vermögen. Daher man bei jedem Nachdenken in dieser Art der Erkenntniß die Sache selbst vor Augen haben muß und genöthigt ist, sich das Allgemeine *in abstracto* vorzustellen, ohne dieser wichtigen Erleichterung sich bedienen zu können, daß man einzelne Zeichen statt der allgemeinen Begriffe der Sachen selbst behandle. (AA 2: 278-279)⁸².

⁷⁹ En este punto del tratado, Kant define la síntesis como la “combinación arbitraria de conceptos [die *willkürliche Verbindung* der Begriffe]” (AA 2: 276). “Arbitrario” tiene aquí un sentido de “hecho a voluntad”. Una idea semejante parece estar presente en la *Crítica de la razón pura* cuando Kant distingue entre el conocimiento matemático y el filosófico, así como cuando explica cómo se construyen los conceptos matemáticos. Cfr. A707/B735 y A757/B758.

⁸⁰ Cfr. AA 2: 276.

⁸¹ El subrayado es mío.

⁸² “Si uno compara el procedimiento de la filosofía [con el de la geometría], se aprecia que éste es por completo diferente. Los signos de la reflexión filosófica no son sino las palabras. Éstas no muestran en su agrupación los conceptos parciales de los que la idea completa, indicada por la palabra, se compone; tampoco son capaces de

Para el Kant de la *Untersuchung*, las explicaciones de la filosofía sólo pueden ser lingüísticas, en el sentido de que los signos de los que éstas se valen son las palabras. No obstante, el problema de este tipo de signos es que, por decirlo de algún modo, una palabra no representa de un modo completo aquello de lo que es signo, ni la combinación de palabras acaba de mostrar las relaciones que hay entre aquellas cosas de las que la combinación es signo. En geometría, basta con el dibujo de un círculo y de un par de líneas que lo intersecan para dar razón de la norma universal que rige las relaciones entre ambos⁸³; estas relaciones pueden concretarse en una sola figura. Por supuesto, la geometría también podría expresar sus razonamientos verbalmente. Sin embargo, las conclusiones de estos razonamientos pueden hacerse evidentes por medio de un solo signo⁸⁴. Esto no ocurre con la filosofía; en este campo, las palabras son un mero medio para facilitar la reflexión sobre los objetos, no un signo acabado de éstos y de sus relaciones. En geometría, es suficiente con atender a los signos sin tener que concentrarse en los objetos o conceptos universales de los que son signos; en filosofía, uno siempre debe concentrarse en ello y el uso de signos únicamente lo facilita.

Puede que lo anterior quede más claro si atendemos a la distinción que hace Kant aquí entre *in concreto* e *in abstracto*⁸⁵. En geometría, las reglas universales que rigen a las figuras se dan *in concreto*: el concepto universal puede ser mostrado en una sola figura; en este sentido, dicho concepto se concretiza en ella y le resulta más asequible al pensamiento. En cambio, en los razonamientos filosóficos el concepto universal meramente se da *in abstracto*: nunca termina por concretarse en las palabras que usamos para describirlo, sino que éstas nos son solamente una ayuda para pensarlo abstractamente. Esto cobra aún más sentido si atendemos a lo que se dijo al inicio de esta sección: la geometría procede por medio de síntesis; la filosofía, por medio de análisis. La geometría sintetiza en un signo un concepto universal; la filosofía analiza, por medio de signos, un tal concepto⁸⁶.

señalar, en sus conexiones, las relaciones mutuas de los pensamientos filosóficos. Es por ello que, en cada reflexión en este tipo de cognición, uno debe tener la cosa misma frente a los ojos, y es necesario representarse el universal *in abstracto* sin poder servirse del importante apoyo de tratar con signos individuales en lugar de con el concepto universal de la cosa misma”. La traducción es mía.

⁸³ El ejemplo es de Kant. Cfr. AA 2: 278.

⁸⁴ Cfr. AA 2: 278.

⁸⁵ Cfr. AA 2: 278-279.

⁸⁶ Cfr. también AA 2: 291

Una primera conclusión que podríamos extraer es que, para el Kant de la *Untersuchung*, existe una diferencia entre el pensamiento y el lenguaje. Si Kant afirma que una palabra no muestra de un modo completo al concepto, es claro que el concepto y la palabra no pueden ser exactamente lo mismo. Un segundo pasaje que apoya esta conclusión es el siguiente:

Weil aber bei sehr ähnlichen Begriffen, die dennoch eine ziemliche Verschiedenheit versteckt enthalten, öfters einerlei Worte gebraucht werden, so muß man hier bei jedesmaliger Anwendung des Begriffs, wenn gleich die Benennung desselben nach dem Redegebrauch sich genau zu schicken scheint, mit großer Behutsamkeit Acht haben, ob es auch wirklich einerlei Begriff sei, der hier mit eben demselben Zeichen verbunden worden (AA 2: 284-285)⁸⁷.

En efecto, Kant aquí enfatiza que, de cara a los errores que a veces se cometen en filosofía, uno debe ser precavido y cuidar que las palabras que uno utilice de hecho se correspondan con los conceptos a los que uno pretende aludir. Esta precisión metodológica parece indicar que, para Kant, las palabras y los conceptos son diferentes; de lo contrario, resultaría complicado, si no es que imposible, cometer el error que aquí Kant acusa, lo cual volvería innecesaria su recomendación. Y parece ser que él no la encontraba innecesaria.

Finalmente, que Kant no pensaba que las palabras y los conceptos fueran lo mismo es algo que también podría concluirse a partir del siguiente pasaje:

Ich antworte⁸⁸ aber: dergleichen Bestimmungen einer Wortbedeutung sind niemals philosophische Definitionen, sondern wenn sie ja Erklärungen heißen sollen, so sind es nur

⁸⁷ “Pero como para conceptos muy similares (entre los cuales, no obstante, se da escondidamente una considerable diferencia) son usadas las mismas palabras, uno debe, en cada uso de un tal concepto e incluso cuando la denominación misma sea adecuada según el uso lingüístico, prestar precavida atención a si un mismo concepto ha sido realmente vinculado con una misma palabra”. La traducción es mía.

⁸⁸ Kant se refiere al hecho de que en este punto del tratado está anticipando una posible objeción, a saber, la afirmación de que los filósofos también brindan definiciones sintéticas. Como puede apreciarse en el pasaje, Kant descarta la objeción afirmando que las supuestas definiciones de los filósofos son, más bien, definiciones gramaticales y no definiciones filosóficas, pues meramente explican el significado de los términos que ellos mismos crean en lugar de determinar las notas características de un objeto del mundo.

grammatische. Denn dazu gehört gar nicht Philosophie, um zu sagen, was für einen Namen ich einem willkürlichen Begriffe will beigelegt wissen. (AA 2: 277)⁸⁹.

La idea de fondo parece ser que no en todos los casos determinar el significado de una palabra (definición gramatical; *grammatische Erklärung*) es lo mismo que determinar el contenido de un concepto (definición filosófica; *philosophische Definition*); de esta manera, podríamos pensar que una palabra no es lo mismo que un concepto. Además, por supuesto, de que se distingue explícitamente entre concepto y nombre (*Name*) hacia el final del pasaje.

Así, podemos pensar que Kant no sostiene aquí una postura según la cual el pensamiento y el lenguaje son exactamente lo mismo. Ahora bien, si tal es el caso, ¿cuál piensa el Kant de la *Untersuchung* que es la relación entre las palabras y los conceptos, entre el pensamiento y el lenguaje?

Como quizás ha podido verse a partir de la distinción entre *in concreto* e *in abstracto*, Kant piensa que las palabras sirven para facilitar la reflexión sobre conceptos universales. Así, encontramos afirmaciones como la siguiente:

Dagegen helfen die Worte, als die Zeichen der philosophischen Erkenntniß, zu nichts als der Erinnerung der bezeichneten allgemeinen Begriffe. Man muß ihre Bedeutung jederzeit unmittelbar vor Augen haben. (AA 2: 291-292)⁹⁰.

Si bien es claro que el Kant precrítico pensaba que las palabras ayudaban al pensamiento a acercarse a los conceptos, aún queda en duda cuál sería la naturaleza de la ayuda prestada. En otras palabras, y si se me permite valerme de expresiones herderianas, ¿el pensamiento *necesita* apoyarse en las palabras? Aunque éstos sean diferentes, ¿existirá, para el Kant precrítico, una “dependencia esencial” entre el pensamiento y el lenguaje?

Me parece que es en este punto que *Sueños de un visionario* se vuelve importante para la presente investigación. Algunos pasajes de esta obra son de gran ayuda para discernir qué clase de respuesta se podría dar a la pregunta planteada. En el marco de una discusión

⁸⁹ “Mas yo respondo: tales determinaciones del significado de una palabra no son nunca definiciones filosóficas; si han de ser llamadas “definiciones”, hay que decir que sólo son gramaticales. Pues no se requiere de filosofía alguna para decir qué nombre se ha de fijar a un concepto arbitrario”. La traducción es mía.

⁹⁰ “Por otra parte, las palabras, en cuanto que signos de la cognición filosófica, ayudan sólo a recordar el concepto universal señalado. Uno debe tener siempre inmediatamente en la consciencia su significado”. La traducción es mía.

sobre el lugar del alma en el cuerpo (que, como se sabe, apunta a mostrar ultimadamente que el concepto de “espíritu” es subrepticio), Kant hace la siguiente observación:

Die Ursache, die da macht, daß man die nachdenkende Seele vornehmlich im Gehirne zu empfinden glaubt, ist vielleicht diese. *Alles Nachsinnen erfordert die Vermittelung der Zeichen*⁹¹ für die zu erweckende Ideen, um in deren Begleitung und Unterstützung diesen den erforderlichen Grad Klarheit zu geben. Die Zeichen unserer Vorstellungen aber sind vornehmlich solche, die entweder durchs Gehör oder das Gesicht empfangen sind [...] (AA 2: 325-326)⁹².

Según este pasaje, todo acto de reflexionar (*Nachsinnen*) requiere (*erfordert*) del uso de signos. Además, principalmente nos valemos de los signos que obtenemos de la vista y el oído; especialmente la aclaración de que éstos son obtenidos también mediante el oído (*durchs Gehör*) parece ser una fuerte indicación de que las palabras son uno de los tipos de signo de los que aquí habla Kant.

En este punto es conveniente hacer algunas precisiones. En efecto, es aquí donde la postura del Kant precrítico frente al lenguaje se torna un tanto menos clara. Después de todo, ¿responde lo anteriormente expresado a la pregunta que se ha planteado? ¿Basta ello para afirmar que, para el Kant precrítico, existe una suerte de “dependencia esencial” entre el pensamiento y el lenguaje? Tal no parece ser exactamente el caso.

En primer lugar debe hacerse notar que, en el pasaje citado, Kant no dice textualmente que sea el pensamiento el que requiere de signos, sino la reflexión. Sin embargo, podría defenderse que ahí “reflexión” significa “pensamiento”, del mismo modo en que “alma reflexiva” (*nachdenkende Seele*) podría ser entendido como “alma pensante”. No obstante, incluso si lo anterior fuera aceptado, aún quedan motivos para creer que Kant no tenía una postura según la cual hubiera una “dependencia esencial” entre pensamiento y lenguaje. Al menos no en el mismo sentido en el que lo creía Herder. Pues, en segundo lugar, incluso si se acepta que la alusión al sentido del oído es una prueba de que las palabras son un tipo de

⁹¹ El subrayado es mío.

⁹² Según la traducción de Chacón y Reguera: “Esta es probablemente la causa que hace que parezca que el alma pensante se sienta primordialmente en el cerebro: toda reflexión exige la mediación de signos para las ideas que se evocan con el fin de proporcionarles, con su compañía y apoyo, el grado de claridad necesaria. Los signos de nuestras representaciones, sin embargo, se reciben principalmente a través del oído o la vista [...]”.

signo del cual podría valerse el pensamiento, la alusión al sentido de la vista abre otras posibilidades. Como he mostrado, Kant distingue en la *Untersuchung* entre los signos de los que se vale el geómetra y aquéllos de los que se vale el filósofo. Tal vez cuando alude Kant al sentido de la vista está preservando la opción de que algunos signos no sean palabras. Después de todo, las figuras del geómetra son signos visuales no-verbales y no-auditivos. Si aceptáramos el caso de las figuras geométricas, ya no podríamos decir que *todos* los signos son lingüísticos (pues habría signos visuales no-auditivos no-verbales) ni que *todo* pensamiento depende del lenguaje (en el sentido de que el razonamiento geométrico se valdría de signos no-lingüísticos).

Me parece que mucho depende de cómo entienda uno la relación entre signo y lenguaje. Como expuse en el capítulo anterior, un modo de entender que, para Herder, el pensamiento se articule en usos de palabras, es considerar que el pensamiento se articula en términos de significados y que los significados son usos de palabras; en este sentido, un concepto significativo requeriría de los usos de palabras para ser tal. Pero ésta no parece ser una idea que el Kant precrítico y Herder compartan. Kant piensa, más bien, que los conceptos y las palabras se vuelven significativos por modos distintos. Un primer pasaje que podría esgrimirse a favor de esta interpretación, a partir de la *Untersuchung*, es el siguiente:

In der Philosophie überhaupt und der Metaphysik insonderheit haben die Worte ihre Bedeutung durch den Redebrauch, außer in so fern sie ihnen durch logische Einschränkung genauer ist bestimmt worden (AA 2: 284)⁹³.

Quizás cabría decir que esa determinación a través de la “limitación lógica” es un modo de especificación del significado que más bien atiende al contenido de los conceptos; en otras palabras, que es un método más sutil para determinar un significado y, en esa medida, versa más sobre conceptos que sobre palabras.

No obstante, no es necesario pensar que Kant sostiene aquí exactamente esa postura. Me parece que, si se lee este pasaje a la luz de aquel otro, también previamente citado, que aparece en AA 2: 284-285, así como de cara a la distinción entre definición gramatical y

⁹³ “En la filosofía en general y en la metafísica en particular adquieren las palabras su significado a través del uso lingüístico; esto a menos que éste haya sido determinado con mayor exactitud a través de la limitación lógica”. La traducción es mía.

definición filosófica⁹⁴, uno puede apreciar que, cuando menos, los procedimientos para elucidar el significado de un término y aquéllos usados para el significado de una palabra son distintos. Probablemente la noción central aquí es la de “uso lingüístico” (*Redegebrauch*). Como se ve en AA 2: 284, Kant piensa que la palabras adquieren su significado por el uso; no obstante, también advierte que el uso lingüístico no basta para asegurar que un término está adecuadamente conectado (*verbunden*) con un concepto. Así, en tanto que lo que determina el significado de una palabra no es lo mismo que lo que la une a un concepto, podríamos pensar que el significado de una palabra y el contenido de un concepto se determinan de diversa manera.

Un punto de *Sueños de un visionario* es de utilidad para esclarecer este asunto. Al momento de explicar su noción de “concepto subrepticio”, Kant dice lo siguiente:

Wenn der Begriff eines Geistes von unsern eignen Erfahrungsbegriffen abgesondert wäre, so würde das Verfahren ihn deutlich zu machen leicht sein, indem man nur diejenigen Merkmale anzuzeigen hätte, welche uns die Sinne an dieser Art Wesen offenbarten, und wodurch wir sie von materiellen Dingen unterscheiden (AA 2: 320)⁹⁵.

Según esta explicación, el significado de un concepto puede ser delimitado si uno se remite a las notas empíricas que lo informan; se haría, pues, por medio de la abstracción (*durch Abstraktion*). Por otra parte, incluso los conceptos que no son derivados de la abstracción pueden tener un significado; éste vendría dado por el uso lingüístico:

Dergleichen [erschlichene Begriffe] sind viele, die zum Theil nichts als ein Wahn der Einbildung, zum Theil auch wahr sind, indem auch dunkle Schlüsse nicht immer irren. Der Redegebrauch und die Verbindung eines Ausdrucks mit verschiedenen Erzählungen, in denen jederzeit einerlei Hauptmerkmal anzutreffen ist, geben ihm eine bestimmte Bedeutung, welche folglich nur dadurch kann entfaltet werden, daß man diesen versteckten Sinn durch

⁹⁴ Los pasajes son, pues, AA 2: 284-285 y AA 2: 277.

⁹⁵ Según la traducción de Chacón y Reguera: “Si el concepto de espíritu fuera abstraído de nuestros propios conceptos de experiencia, entonces el procedimiento para esclarecerlo resultaría fácil, pues sólo habría que señalar en tal género de seres aquellos caracteres que nos mostraran los sentidos y mediante los que los diferenciamos de las cosas materiales.”.

eine Vergleichung mit allerlei Fällen der Anwendung, die mit ihm einstimmig sind, oder ihm widerstreiten, aus seiner Dunkelheit hervorzieht. (AA 2: 321)⁹⁶.

A mi parecer, el punto sería el siguiente: según el Kant de *Sueños de un visionario*, el contenido o significado de un concepto, *stricto sensu*, tendría que haber sido derivado de la experiencia por medio de la abstracción. Por otra parte, un concepto subrepticio o una palabra podrían haber obtenido su significado meramente a partir del uso lingüístico. En este sentido, en tanto que un concepto y una palabra no son los mismos, los modos por los que cada uno de ellos se vuelve significativo tampoco habrían de ser, de suyo, los mismos.

Así, las palabras y los conceptos se vuelven significativos de diferente modo; la fórmula “el contenido de un concepto o el significado de una palabra consiste en el uso que se da a esa palabra” no aplica aquí. Por ende, en el Kant precrítico no cabría decir que el hecho de que el pensamiento se articule en términos de significado involucra decir que se articula en términos de usos de palabras. De este modo, todo pensamiento puede requerir de la mediación de signos sin que esto implique que todo el pensamiento depende del lenguaje. El pensar sólo depende de las palabras de un modo parcial, pues hay modalidades del pensamiento, como el razonamiento geométrico, que no requieren de palabras, sino meramente de signos, algunos de los cuales son no-verbales y no-auditivos.

Como se ha visto, la postura del Kant precrítico frente al lenguaje es abordable desde distintos frentes. Considero que sería prudente enunciar a continuación algunas de las conclusiones que se han extraído a lo largo del análisis precedente:

- I. Existe una tematización del lenguaje en el Kant precrítico. Ésta, aunque no ocupa el papel principal, ocurre de cara a algunos de los temas más importantes que son tratados en las obras en las que aparece.
- II. La tematización del lenguaje se da principalmente en razón de discusiones metodológicas o epistemológicas.

⁹⁶ Según Chacón y Reguera: “Así hay muchos [conceptos] que, en parte, no son más que una ilusión de la imaginación y, en parte, son también verdaderos, puesto que incluso las inferencias oscuras no siempre resultan equivocadas. El lenguaje usual y la conexión de una expresión con diferentes contextos en los que constantemente se encuentra una misma característica fundamental le otorgan un significado determinado que, en consecuencia, sólo puede ser desvelado si se saca de la oscuridad ese sentido oculto mediante una comparación con todos los usos que concuerdan con él o que le contradicen”.

- III. Para el Kant precrítico, no son lo mismo palabra y concepto, como tampoco lo son lenguaje y pensamiento.
- IV. El pensamiento filosófico requiere de la mediación de las palabras. Los razonamientos geométricos se bastan con signos no-verbales y no-lingüísticos. Así, no todo pensamiento necesita del lenguaje.
- V. Otros tipos de pensamiento meramente requieren de la mediación de signos en general. Todo pensamiento requiere de la mediación de algún tipo de signo.
- VI. El contenido de un concepto se determina indicando o remitiendo a sus notas empíricas características. El significado de una palabra se determina atendiendo a los usos que se le da a esta palabra.

Con todo esto en mente, éste parece ser un buen punto para desarrollar cuál es la postura del Kant tardío frente al tema del lenguaje.

Kant frente al lenguaje: el periodo tardío

Analizar el periodo tardío del pensamiento de Kant presenta sus propias dificultades, aunque también ofrece especiales beneficios de cara a la presente investigación. Antes de discutir las dificultades, quisiera expresar ahora cuáles serán las obras en las que me basaré para mi estudio. Éstas serán la *Dohna-Wundlacken Logik*, la *Wiener Logik*, el *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*⁹⁷ y la *Antropología en sentido pragmático*. Una vez más, el motivo por el que me enfocaré en estas obras es que, a mi parecer, ahí las reflexiones del Kant tardío sobre el lenguaje son particularmente explícitas.

Comencemos pues con algunas de las dificultades que conlleva el presente estudio. Una primera dificultad es el tipo de obras que utilizo; esto aplica principalmente para las lecciones de lógica. Dichas lecciones son transcripciones de las clases que daba Kant, realizadas por sus distintos alumnos. Así, uno podría preguntarse qué tan apropiado es valerse de ellas para esclarecer el pensamiento del autor; en otras palabras, queda en duda qué tanto

⁹⁷ Por brevedad, de ahora en adelante me referiré a esta obra como *Entdeckung*.

puede uno apoyarse en transcripciones (las cuales, por su propia naturaleza, podrían ser inexactas, además de que en las clases Kant se veía forzado a usar los manuales aprobados para cada asignatura; en el caso de las lecciones de lógica, el de Meier) en tanto que éstas quizás no sean el reflejo más prístino del pensamiento de Kant. Considero que este apuro no es incapacitante. Si se me permite la expresión, creo que basta con tomar la cosa como es: quizás unas transcripciones no puedan servir para dar un reporte enormemente detallado y plenamente exacto del pensamiento de Kant frente al lenguaje, pero sí nos permiten darnos una idea de en qué dirección iban sus reflexiones al respecto. Algo que ayudaría a reducir nuestro margen de error sería valerse de la mayor cantidad de pasajes posible; en efecto, me parece correcto afirmar que, al momento de tratar con transcripciones, un único pasaje o sentencia no es suficiente para declarar que la postura de Kant en las lecciones de lógica era ésta o aquella. Aludir a una mayor diversidad de fragmentos será más útil para este fin.

Una segunda dificultad es la datación de algunas de las obras. En el caso de la *Wiener Logik*, por ejemplo, las lecciones transcritas habrían sido dadas alrededor de 1780 (esto es, al inicio del periodo crítico) según una cierta traducción al inglés⁹⁸. No obstante, la datación tradicional ubica estas lecciones alrededor de 1790 (esto es, al inicio del periodo tardío). El punto es relevante, pues de ello depende que la *Wiener Logik* pueda o no ser considerada como una obra perteneciente al periodo tardío del pensamiento de Kant y, por ende, que lo que ahí sea dicho pueda ser utilizado en el presente capítulo.

El traductor de la edición en inglés suscribe la datación ofrecida por Tillmann Pinder⁹⁹. Según esta versión, la *Wiener Logik* está “relacionada de modos complejos”¹⁰⁰ con otras lecciones, como la *Pölitz Logik*, la *Hoffman Logik* y la *Hechsel Logik*; estos últimos textos, por su parte, podrían ser más fácilmente ubicados como pertenecientes al año 1780 o alrededor del mismo. Esta versión también se apoya en la idea de que la datación de Lehmann (esto es, la “versión tradicional”) carece de “evidencia interna” suficiente¹⁰¹ como para defender su validez.

⁹⁸ Cfr. Young (1992: pp. 19 y 25).

⁹⁹ Cfr., por ejemplo, Pinder (2000).

¹⁰⁰ Cfr. Young (1992: p. 25).

¹⁰¹ Cfr. Young (1992: p. 25).

Forster ofrece un contraargumento convincente frente a la postura antes mencionada. Según este autor, existen cinco buenos motivos para suponer que la *Wiener Logik* pertenece al periodo tardío del pensamiento de Kant¹⁰²:

- i. A pesar de que la *Wiener Logik* tenga ciertas similitudes con otras lecciones de lógica, es particularmente semejante a la *Entdeckung* en el modo en el que trata la relación entre el juicio¹⁰³ y las palabras. Este punto, además, sólo aparece en estas dos obras, por lo que tendría sentido que fueran próximas temporalmente.
- ii. Los juicios estéticos son un tema reiteradamente discutido en la *Wiener Logik*. Y las aseveraciones ahí realizadas son enormemente cercanas a las hechas en la *Crítica del juicio*. Así, es probable que las lecciones de la *Wiener Logik* pertenezcan a la misma época.
- iii. La *Wiener Logik* tiene ecos muy claros¹⁰⁴ de la respuesta que dio Kant a los ataques que Eberhard dirigió a la *Crítica de la razón pura* en razón de la segunda edición de esta obra. Por otra parte, la respuesta más explícita de Kant a estos ataques la hizo en la *Entdeckung*.
- iv. La *Wiener Logik* parece aludir¹⁰⁵ al edicto de Wöllner, expedido en 1788, sobre la censura de libros que se expresen de modo heterodoxo en cuanto a temas de religión y moral.

¹⁰² Para una exposición un poco más detallada de estos argumentos, cfr. Forster (2012: pp. 491-493).

¹⁰³ Esto es, de un juicio particular (*Urteil*), no de la facultad de juzgar (*Urteilkraft*). Este punto lo trataré más adelante.

¹⁰⁴ Cfr. AA 24: 864 y AA 24: 868-870.

¹⁰⁵ A saber, “Es ist demnach Unrecht, im Staate zu verbiethen, daß Menschen Bücher schreiben, und etwa z. B. über Religionssachen urtheilen sollen. Denn da wird ihnen das einzige Mittel genommen, das ihnen die Natur gegeben, nämlich ihr Urtheil an fremder Vernunft zu prüfen. Die Freyheit im Stillen zu denken geben die Leute, die so despotisch tyrannisiren. Aber das ist nur das Schlimmste, daß sie das Niemand wehren können. Denken kann ich immer, was ich will. Aber was den logischen Egoismus betritt, so muß man doch auch einräumen, daß, da die menschliche Natur darauf gewiesen ist, dieses äußere criterium zu gebrauchen, ich auch ein Recht habe, meinen Gedanken oeffentlich vorzutragen“ (AA 24: 874-875). Una versión en español podría ser la siguiente: “Consiguientemente es reprochable prohibir en el Estado que las personas escriban libros y que juzguen al respecto de asuntos como, por ejemplo, la religión. Pues entonces se les ha quitado el único medio que la naturaleza les ha dado, a saber, poner a prueba su juicio con la razón ajena. Los que muy despóticamente tiranizan son los que dan la libertad de pensar en silencio, y ello sólo porque no pueden evitárselo a ninguno: yo siempre puedo pensar lo que quiera. Pero en lo que concierne al egoísmo lógico, se debe aceptar que, como

- v. Podría interpretarse que Kant alude¹⁰⁶ en la *Wiener Logik* a la idea de que su filosofía de la historia es mejor que la de Herder. Por su parte, los libros de la principal obra de filosofía de la historia de Herder, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, no comenzaron a aparecer sino hasta 1784.

En este trabajo suscribo la postura de Forster; por ende, consideraré que la *Wiener Logik* es una obra perteneciente al periodo tardío de Kant. Ahora que he tratado brevemente cuáles son algunas de las principales dificultades del presente estudio, así como las soluciones que a mi parecer se les podría dar, considero adecuado proceder con el estudio mismo.

Como cabría esperar (aunque esto también ocurre en la *Entdeckung*), en las lecciones de lógica el tema del lenguaje aparece en el marco de discusiones sobre juicios, proposiciones y conceptos. Hasta donde estas transcripciones nos dejan ver, Kant adelanta ahí una postura según la cual el pensamiento *requiere* del lenguaje como medio. Así, encontramos pasajes como el siguiente en la *Wiener Logik*:

Er zeigt¹⁰⁷, wie wir einen Gebrauch machen können vom Urtheile der Sinnlichkeit, folglich muß man, um zu wählen, eine Menge von Kenntnißen gesammelt haben. *Unsere Erkenntniß hat ein gewißes Mittel nöthig, und das ist die Sprache*¹⁰⁸. Es ist aber dies Mittel vielen Veränderungen unterworfen¹⁰⁹ (AA 24: 812)¹¹⁰.

Como puede verse, Kant en este pasaje afirma que la cognición (*Erkenntniß*) tiene al lenguaje como medio necesario. La aserción de que este medio está sometido a diversos cambios (los cuales, todo parece indicar, se deberían al uso lingüístico y a las modificaciones semánticas y gramaticales que éste introduce) parece indicar que este medio es imperfecto.

la naturaleza humana está llamada a usar este criterio externo, yo también tengo derecho a exponer mis pensamientos en público”. La traducción es mía.

¹⁰⁶ Cfr. AA 24: 831 y AA 24: 891.

¹⁰⁷ Kant se refiere aquí al gusto (*Geschmack*); esta afirmación se da en el marco de una discusión sobre la relación entre el gusto y la facultad de juzgar. Cfr. AA 24: 812.

¹⁰⁸ El subrayado es mío.

¹⁰⁹ No deja de ser interesante que, para contrarrestar estos cambios a los que el lenguaje está sujeto, Kant sugiere escribir en una lengua muerta (cfr. AA 24: 812). Kant abunda un poco más al respecto en la *Dohna-Wundlacken Logik*: además de que difícilmente sufrirán cambios por el uso lingüístico, de las lenguas muertas ya hemos designado todas las reglas. Cfr. AA 24: 693.

¹¹⁰ “Se muestra cómo nosotros podemos hacer uso del juicio de la sensibilidad; consecuentemente, uno, para escoger, debe haber recopilado un gran número de cogniciones. Nuestra cognición tiene necesidad de un cierto medio, y éste es el lenguaje. Este medio, no obstante, está sujeto a muchos cambios”. La traducción es mía.

Kant en otros puntos alude a la idea, vista antes en textos del periodo precrítico, de que la polisemia de los términos del lenguaje natural puede conducir al error. Así, por ejemplo, dice lo siguiente en la *Dohna-Wundlacken Logik: Homonyma, Ausdrücke, die vielerlei bedeuten, sind Beweise der Armut einer Sprache* (AA 24: 780)¹¹¹. También en la *Dohna-Wundlacken Logik* Kant dedica algunas líneas a especificar los diversos modos en los que el uso inapropiado de palabras puede conducirnos a errores conceptuales. Habla, por ejemplo, de *termini inanes* (palabras que no aluden a concepto alguno) y de *terminus familiaris* (una palabra o expresión que sólo tiene sentido en su uso en la “vida común”)¹¹². Por otra parte, la sugerencia de que uno debería escribir en lenguas muertas parece indicar que la influencia de dicha imperfección puede ser moderada. A su vez, al momento de enunciar su definición de *Logomachie* (el conflicto debido a entender palabras incorrectamente), Kant dice que este tipo de conflicto nunca dura mucho, que uno siempre termina por descubrirlo¹¹³.

Tenemos, pues, que para Kant el lenguaje es un medio necesario para la cognición. Es un medio imperfecto, pero sus imperfecciones pueden ser mitigadas. Aquí vale la pena volver a la relación entre palabra, juicio y proposición. En la *Wiener Logik*, Kant dice lo siguiente:

Gut ist es, wenn wir für unsere Begriffe immer ganz eigentümliche Worte haben können, und uns nicht mit Umschreibungen behelfen dürfen. So sind Urtheil und Satz dem Redebrauch nach wirklich so unterschieden. Wenn aber die Logici sagen: ein Urtheil ist ein Satz in Worte eingekleidet: so heißt das nichts, und diese Definition taugt gar nichts. *Denn wie werden sie Urtheile denken können ohne Wörter?*¹¹⁴ (AA 24: 934)¹¹⁵.

Es claro cómo, al inicio del pasaje, Kant reitera la idea de que la ambigüedad de las palabras puede conducirnos al error. Como es claro también que se ofrece un nuevo modo de refrenar los efectos de las imperfecciones del lenguaje: procurar valerse de un único término para un único concepto. También aparece aquí el planteamiento de que el juicio y la

¹¹¹ “Homónimos: las expresiones que significan muchas cosas son prueba de la pobreza del lenguaje”. La traducción es mía.

¹¹² Cfr. AA 24: 781.

¹¹³ Cfr. AA 24: 781.

¹¹⁴ El subrayado es mío.

¹¹⁵ “Si podemos tener siempre palabras particulares para nuestros conceptos y no tener que arreglárnoslas con paráfrasis, ello es bueno. Así, el juicio y la proposición son realmente diferentes del uso lingüístico. Cuando los lógicos dicen, no obstante, que una proposición es un juicio revestido de palabras, esto no significa nada y esta definición de nada sirve. ¿Pues cómo podrían ellos pensar juicios sin palabras?”.

proposición (*Satz*) son distintos del uso lingüístico. Sin embargo, también está presente la idea de que, a pesar de que juicio, proposición y uso lingüístico no sean la misma cosa, los primeros *requieren* de las palabras *para ser pensados*. Una idea muy semejante puede encontrarse también en la *Dohna-Wundlacken Logik: Mit Worten muß man es [ein Syllogismus] ja allemal ausdrücken, laut oder sachte* (AA 24: 781)¹¹⁶, así como en la *Entdeckung*:

Die Logiker thun gar nicht recht daran, daß sie einen Satz durch ein mit Worten ausgedrücktes Urtheil definiren; denn wir müssen uns auch zu Urtheilen, die wir nicht für Sätze ausgeben, in Gedanken der Worte bedienen (AA 8: 193-194)¹¹⁷.

Se puede apreciar de inmediato que, de cara a nuestra investigación, la relación entre silogismo, proposición, juicio y lenguaje es fundamental.

Para esclarecer en qué consiste la relación antes planteada, me parece que vale la pena aludir a lo que ya se ha revisado sobre el Kant precrítico. Para el Kant de *Sueños de un visionario* y de la *Untersuchung*, como se ha visto, los razonamientos filosóficos requieren de las palabras; no obstante, otros tipos de pensamiento, como el razonamiento geométrico, meramente requiere de signos (que bien pueden ser no-verbales). Uno podría estar tentado a pensar que en el Kant tardío ocurre la misma cosa: silogismos y proposiciones requieren de palabras, pero no así otros tipos de razonamiento. Sin embargo, éste no parece ser el caso. Especialmente a partir de AA 8: 193-194 podemos ver que, para el Kant tardío, *todo* pensamiento requiere del lenguaje como medio.

A favor de esta interpretación está, en primer lugar, la afirmación de que también tenemos que usar palabras para juicios que no consideraríamos proposiciones; esto parece ampliar el campo de acción de las palabras más allá de los razonamientos filosóficos. Encontramos igualmente, en segundo lugar, la diversidad de términos que utiliza Kant al momento de hablar de una dependencia en las palabras; como se ha visto, Kant dice que nuestra cognición requiere del lenguaje como medio, así como afirma que los juicios

¹¹⁶ “Con palabras tiene uno siempre que expresarlo [un silogismo], sea en voz alta o en silencio”. La traducción es mía.

¹¹⁷ “Los lógicos ciertamente no aciertan cuando definen a la proposición como un juicio expresado por medio de palabras, pues también para los juicios que no tenemos por proposiciones nos valemos de palabras en el pensamiento”. La traducción es mía.

requieren de palabras para ser pensados y las proposiciones y los silogismos para ser expresados. Está también lo que dice en los prolegómenos de la *Wiener Logik* sobre la gramática y el entendimiento (*Verstand*): *Sonst ist Grammatik freylich eine Verstandeslehre. Denn wie unsre Seele Begriffe verbindet: so müssen auch die Wörter verbunden werden* (AA 24: 790)¹¹⁸. A lo largo de las lecciones de lógica se plantean diversas analogías entre la lógica y la gramática; no obstante, en el pasaje anterior parece afirmarse algo que va más allá de la analogía: la idea de que la gramática es una suerte de doctrina del entendimiento (*Verstandeslehre*) en tanto que puede decirnos cosas importantes sobre el mismo.

Quizás el último punto quede más claro si se habla brevemente de las nociones de *lógica universal* y *gramática universal*¹¹⁹. Kant explica que existe una lógica universal: la ciencia que, prescindiendo de los contenidos de la cognición, únicamente considera la forma de los conceptos, los juicios y las inferencias¹²⁰; es la ciencia que se ocupa de la forma del entendimiento. De igual manera, una gramática que meramente considerara la forma de todo lenguaje sin atender a su materia (las palabras), sería una gramática universal¹²¹. La lógica como ciencia¹²² se interesa sólo por las reglas de cómo deberíamos pensar, esto es, las reglas que se derivan del uso necesario del entendimiento; la gramática universal sólo atiende a las reglas sin las cuales ningún lenguaje podría existir¹²³. Considero que, a partir de lo anterior, y en razón también de AA 24: 790, puede decirse que el punto es el siguiente: el pensamiento y el lenguaje no son lo mismo; en esta medida, las leyes universales y necesarias que rigen a cada uno tampoco son las mismas (esto es, la lógica universal y la gramática universal no se identifican). Sin embargo, la gramática universal sí nos dice algo sobre los distintos tipos de cognición, pues ésta se vale necesariamente del lenguaje como medio.

¹¹⁸ “La gramática, por lo demás, es una doctrina del entendimiento, por supuesto. Pues así como nuestra alma une conceptos, así también han de ser unidas las palabras”. La traducción es mía.

¹¹⁹ Kant alude a estas nociones en diversos puntos a lo largo de las lecciones de lógica. Por brevedad, me enfocaré en lo que dice al respecto en la *Wiener Logik*. Vale la pena indicar, no obstante, que Kant se expresa de modos enormemente similares al respecto de estas nociones en el resto de las lecciones. Cfr., por ejemplo, AA 9: 11-13 y AA 24: 693.

¹²⁰ Cfr. AA 24: 790-792.

¹²¹ Cfr. AA 24: 790-792.

¹²² Kant distingue en los prolegómenos entre el conjunto de las leyes del entendimiento (*logica naturalis*) y la exposición sistemática de dichas leyes (*logica artificialis*). En la primera, las leyes son observadas, pero uno no es consciente de ellas ni las ha reducido a fórmulas; en la segunda, las leyes son traídas a la consciencia, abstraídas y presentadas. Kant piensa que sólo la *logica artificialis* puede ser considerada una ciencia.

¹²³ Cfr. AA 24: 790-792.

Existen entonces buenos motivos para pensar que, según el Kant de las lecciones de lógica, todo pensamiento depende del lenguaje: se afirma que la gramática es una *Verstandeslehre*, pues versa sobre el medio necesario del entendimiento; es necesario para la cognición, para el pensamiento de juicios y para la formulación de proposiciones y silogismos. En este punto alguien podría preguntarse qué ocurre en las lecciones de lógica con la geometría. Después de todo, era ésta la más notable excepción que permitía afirmar que, para el Kant precrítico, no todo tipo de pensamiento dependía del lenguaje. ¿Juega la geometría algún papel en las consideraciones lingüísticas del Kant de las lecciones de lógica?

Un estudio a fondo y con pretensiones de completud del tema de la geometría en las lecciones de lógica quizás excede los límites del presente trabajo. No obstante, dos puntos deben ser resaltados (siendo el segundo un tanto más importante que el primero): en primer lugar, Kant llega a hablar de la geometría como parte de la filosofía; en segundo lugar, se afirma que la geometría se vale de proposiciones en sus razonamientos.

El primer punto puede ser tratado muy sucintamente. En la *Dohna-Wundlacken Logik*, al momento de discutir los modos en que la filosofía ha sido concebida a lo largo de la Historia, Kant dice que se le ha entendido en ocasiones como un conjunto de diversas ciencias, entre las cuales se encontraba la geometría¹²⁴. Ahora bien, no considero que lo anterior sea fundamental. Tampoco pienso que sería correcto suponer que Kant defiende ahí una postura según la cual la geometría realmente forma parte de la filosofía: claramente su afirmación aparece en un contexto de alusiones históricas. Sencillamente me parece que es una posible muestra de que, para el Kant de las lecciones de lógica, la geometría y la filosofía no están tan alejadas como lo estaban para el Kant de la *Untersuchung*.

El segundo punto, no obstante, es muy relevante. El Kant de las lecciones de lógica piensa que la geometría procede por medio de proposiciones. Esto no necesariamente entra en conflicto con lo dicho en las obras precríticas. Lo que sí se puede decir, no obstante, es que el Kant precrítico se enfoca en los signos en los que la geometría sintetiza sus conclusiones; el Kant tardío, en cambio, en las proposiciones por medio de las cuales la geometría procede. Así, por ejemplo, dice lo siguiente en la *Wiener Logik*:

¹²⁴ Cfr. AA 24: 700.

Diese [practische Sätze] sind verschieden: in Wissenschaften, die nichts als Wissenschaft oder Geschicklichkeit sind, da nimmt man sich gewisse beliebige Absichten, wornach man voraus setzt, was geschehen soll. Z. B. in der Geometrie, wie ich sage, eine gerade Linie zu messen, nimm etc. theoretische Sätze hingegen sagen nicht, wie es geschehen soll, sondern wie die Sache ist. Z. B. Eine gerade Linie ist der kürzeste Weg etc. (AA 24: 901)¹²⁵.

En este pasaje se utilizan ejemplos de geometría para explicar la diferencia entre proposiciones teóricas y prácticas. La idea de fondo parece ser que los razonamientos geométricos, así como la geometría como ciencia, requiere de proposiciones para llevar a cabo su labor. Por otra parte, ciertas secciones en las que Kant habla de la precisión en la cognición y la ciencia podríamos quizás interpretarlas como alusiones a la idea precrítica de que la geometría, debido a los signos de los que se vale, es más clara. Así, por ejemplo, en la *Dohna-Wundlacken Logik* Kant dice lo siguiente:

Eine in Ansehung des Objekts genaue Kenntniss (*exacta*) wird der rohen (*rudi*) entgegengesetzt. [...] Dabei ist nun freilich nichts Festes, und wir müssen uns immer Mühe geben, daß unsre Erkenntnis strikt, genau determiniert sei. Dies ist Vorzug der Geometrie (AA 24: 723)¹²⁶.

En otros puntos Kant dirá que la precisión es meramente una perfección relativa, pues sólo es una regla de la economía (*eine Regel der Sparsamkeit*) que nos ayudaría a no utilizar las fuerzas de la cognición superfluamente¹²⁷.

¹²⁵ “Estas [proposiciones prácticas] son varias: en las ciencias que no son sino ciencia o habilidad uno adquiere ciertos propósitos según los cuales uno supone lo que ha de suceder. Por ejemplo cuando digo, en la geometría, ‘para medir una línea recta, toma...’, etcétera. Las proposiciones teóricas, por otra parte, no dicen lo que ha de suceder, sino lo que la cosa es. Por ejemplo: ‘una línea recta es la distancia más corta...’, etcétera”. La traducción es mía.

¹²⁶ “Una cognición exacta de cara a su objeto (*exacta*) se opone a una tosca (*rudi*). [...] Ahí nada está fijo y debemos esforzarnos para que nuestra cognición sea determinada de un modo estricto y exacto. Éste es el privilegio de la geometría”. La traducción es mía.

¹²⁷ Kant ahonda en este punto en la *Blomberg Logik*: “Die Praecision ist eigentlich nur bloß verhältnißweise eine Vollkommenheit, weil sie bloß dazu dienet, daß man mit seinen Kenntnißen sparsam umgehen, und seine Kräfte bey einem Dinge nicht gar zu überflüßig anwende, und sie also gleichsam da verschwende, wo es nicht nöthig ist, daß man hernach zu anderen nützlichern Erkenntnißen kein Vermögen hat. Die Praecision ist also nichts so anders als eine Regel der Sparsamkeit, die eben daher auch eine gewisse innere Schönheit hat: Sie ist besonders in der Mathematic, in der Geometrie, und in der Mechanic anzutreffen” (AA 24: 140). Una versión en español podría ser la siguiente: “La precisión en realidad sólo es una perfección relativamente, pues meramente sirve para que uno maneje sus cogniciones económicamente y para que no emplee superfluamente sus fuerzas en una cosa y, por ello, las despilfarre ahí donde no es necesario, de tal manera que después uno no tenga ya capacidad para otras cogniciones más útiles. La precisión no es, entonces, sino una regla de la economía

Los pasajes anteriores nos muestran que, para el Kant de las lecciones de lógica, el enfoque está en el proceder, por medio de proposiciones, de la geometría y no tanto en los signos de los que ésta se puede valer para sintetizar sus conclusiones. Y las proposiciones, como hemos visto antes, dependen del lenguaje, como lo hacen también los juicios, los silogismos y la cognición en general. Así, no parece haber evidencia para afirmar que, para el Kant tardío, los razonamientos geométricos son un tipo de pensamiento que no dependería del lenguaje.

Considero que las lecciones de lógica no pueden llevarnos más lejos. Y, de hecho, tampoco se ha llegado tan lejos como sería deseable. Es claro que, para el Kant de las lecciones, existe una íntima relación entre el pensamiento y el lenguaje: se nos dice que la cognición se vale necesariamente del lenguaje como medio y que los juicios necesitan de palabras para ser pensados. Sin embargo, aún no sabemos exactamente en qué consiste esta relación. ¿Qué quiere decir que la cognición necesite usar al lenguaje como medio? Si bien es manifiesto que el pensamiento requiere del lenguaje para el Kant tardío, ¿exactamente en qué sentido lo hace?

Es en este punto que la *Antropología en sentido pragmático* se vuelve relevante para la presente investigación. Ahí en efecto uno puede encontrar una consideración más detallada sobre qué es el lenguaje y cómo funciona, así como sobre su relación con ciertas facultades. El estudio de las lecciones de lógica nos ha permitido ver que el Kant tardío definitivamente considera que existe una íntima relación entre el pensamiento y el lenguaje, así como nos ha dado algunas pistas para saber qué clase de precisiones sería deseable poder llevar a cabo; la *Antropología en sentido pragmático* nos permitirá realizar estas precisiones.

Quizás valdría la pena comenzar mostrando que existe una notable afinidad entre las reflexiones lingüísticas de Kant en las lecciones de lógica y las que podemos encontrar en la *Antropología*. Un primer pasaje que vale la pena citar es el siguiente:

Die Gestalt des Gegenstandes wird durchs Gehör nicht gegeben, und die Sprachlaute führen nicht unmittelbar zur Vorstellung desselben, sind aber eben darum, und weil sie an sich nichts, wenigstens keine Objecte, sondern allenfalls nur innere Gefühle bedeuten, die

(si bien por ello posee una cierta belleza interna). Puede ser encontrada especialmente en las matemáticas, en la geometría y en la mecánica”. La traducción es mía.

geschicktesten Mittel der Bezeichnung der Begriffe, und Taubgeborene, die eben darum auch stumm (ohne Sprache) bleiben müssen können nie zu etwas Mehrerem, als einem Analogon der Vernunft gelangen (AA 7: 155)¹²⁸.

Al momento de hablar del sentido del oído, Kant reitera algunas de las ideas que había expresado en las lecciones de lógica: las palabras (esto es, los “sonidos del lenguaje”, *Sprachlaute*) podrán ser un medio imperfecto, pues no conducen inmediatamente (*unmittelbar*) a la representación; no obstante, son el mejor medio para la designación (*Bezeichnung*) de conceptos. Nótese además que Herder también pensaba que el raciocinio de los sordos quedaba mermado por su condición¹²⁹. Por otra parte, el Kant de la *Antropología* también parece pensar que existe una relación sumamente íntima entre el lenguaje y el pensamiento. Considérese, por ejemplo, cuando dice lo siguiente: *Die Täuschung*¹³⁰ *ist hier nicht zu heben; denn sie liegt in der Natur des Denkens, als eines Sprechens zu und von sich selbst* (AA 7: 167)¹³¹; existen varios otros pasajes en los que Kant habla de esta “naturaleza del pensar” y su relación con el habla. Así, podemos ver que hay concordancia entre lo dicho en las lecciones de lógica y lo que Kant afirma en la *Antropología*. Partiendo de ese punto, veamos ahora qué precisiones nos permite realizar el estudio de esta última obra. Para ello me parece prudente elaborar un muy breve resumen de algunas cuestiones sistemáticas elementales tal y como aparecen en la *Antropología*. Esto sólo a fin de lograr la mayor claridad posible.

La facultad cognitiva de la sensibilidad es la capacidad de representaciones en la intuición. Esta facultad se compone o puede ser dividida en dos capacidades: los sentidos y la imaginación. Los sentidos son la capacidad de intuir en presencia del objeto; se dividen en

¹²⁸ Según la traducción de Granja, Leyva y Storandt: “La forma del objeto no se da mediante el oído, ni los sonidos del lenguaje llevan directamente a representárselo, pero son precisamente por esto —y porque en sí no significan nada, o al menos ningún objeto, sino acaso meros sentimientos internos— los medios más idóneos para designar los conceptos, y los sordos de nacimiento, que precisamente por selo resultan de necesidad mudos (sin lenguaje), no pueden llegar nunca a nada más que un *análogon* de la razón”.

¹²⁹ Esta idea se repite en AA 7: 192-193. Por otra parte, quizás valga la pena mencionar que, un poco más adelante del pasaje citado en el cuerpo del texto, Kant dice que la música es un lenguaje de puras sensaciones, esto es, sin conceptos. Cfr. AA 7: 155.

¹³⁰ La ilusión de la que Kant habla aquí consiste en la creencia de que el cadáver de uno sigue siendo uno, lo cual conduce no al miedo a morir, sino al miedo a haber muerto. Estas ideas aparecen en el marco de una discusión sobre la inconsciencia (*Ohnmacht*) y sobre cómo ésta es una suerte de “anticipo” (*Vorspiel*) de la muerte. Cfr. AA 7: 166.

¹³¹ Según la traducción de Granja, Leyva y Storandt: “Esta ilusión no puede eliminarse, pues radica en la en la naturaleza del pensar, que es un hablar a sí mismo y de sí mismo”.

sentidos externos (aquéllos en los que el cuerpo es afectado por objetos físicos) y sentidos internos¹³² (aquéllos en los que el cuerpo es afectado por la mente y viceversa: en este registro entra todo lo que ocurre a nivel de la concepción temporal del yo empírico y sus representaciones). La imaginación es la capacidad de intuir sin que el objeto esté presente. Una de las capacidades de la imaginación es la de utilizar signos, esto es, la capacidad de designar (*Bezeichnungsvermögen; facultas signatrix*). Ésta consiste en utilizar la representación de algo presente para enlazar representaciones de cosas pasadas; o, como lo dice Kant:

Das Vermögen der Erkenntniß des Gegenwärtigen als Mittel der Verknüpfung der Vorstellung des Vorhergesehenen mit der des Vergangenen ist das Bezeichnungsvermögen. Die Handlung des Gemüths diese Verknüpfung zu bewirken ist die Bezeichnung (*signatio*), die auch das Signaliren genannt wird, von der nun der größere Grad die Auszeichnung genannt wird (AA 7: 191)¹³³.

Como se indica para el final del pasaje, a la actividad del espíritu de realizar este enlace se le llama, en general, “designar”; cuando ésta se realiza del modo más elevado posible, se le llama “señalar” (*signalieren*).

Es importante tener en mente todo lo anterior. Esto es así porque, para el Kant de la *Antropología*, el lenguaje es uno de los distintos modos de ejercer la capacidad de designar¹³⁴; en este sentido, depende de la imaginación. Sabemos que, para el Kant tardío, el lenguaje es un modo de emplear la capacidad de designar por tres motivos: en primer lugar, al momento de distinguir entre signos artificiales y signos naturales, Kant dice que los signos de la

¹³² Nótese que Kant distingue también entre el sentido interno (*sensus internus*) y el sentido interior (*sensus interior*). El primero es la percepción de cómo uno se ve afectado por sus propios pensamientos. El segundo es la capacidad receptiva de ser determinado por ciertas ideas hacia la preservación o rechazo de las condiciones (*Zustände*) de dichas ideas; éste sería el sentido del placer y el displacer. Cfr. AA 7:153 y 161.

¹³³ Según la traducción de Granja, Leyva y Storandt: “La facultad de conocer lo presente, como medio de enlazar la representación de lo previsto con la de lo pasado, es la *facultad de designar*. — La acción del ánimo en que se realiza este enlace es la *designación (signatio)*, que también se llama señalar, y de la cual el grado mayor es lo que se llama *distinción*”.

¹³⁴ La idea de que éste es el modo en el que se considera al lenguaje en la *Antropología* ya estaba presente en Leserre (2003: p. 212).

gesticulación¹³⁵, los caracteres¹³⁶, los tonos¹³⁷, las cifras (*Ziffern*)¹³⁸ y los signos de puntuación (entre otros) pertenecen a los signos artificiales¹³⁹. Tendría sentido entonces que signos más complejos compuestos por estos signos más simples, como las palabras o los textos, se contaran también entre los signos artificiales. Y si utilizar la capacidad de designar es valerse de signos (entre los cuales, por supuesto, se cuentan los artificiales) para enlazar lo pasado por medio de lo presente, usar palabras es un modo de realizar dicho enlace y, por ende, un modo de ejercer la capacidad de designar.

En segundo lugar, Kant explícitamente habla del lenguaje como un modo de llevar a cabo la actividad de la capacidad de designar:

Alle Sprache ist Bezeichnung der Gedanken, und umgekehrt die vorzüglichste Art der Gedankenbezeichnung ist die durch Sprache, dieses größte Mittel, sich selbst und andere zu verstehen. Denken ist Reden mit sich selbst [...], folglich sich auch innerlich (durch reproductive Einbildungskraft) Hören (AA 7: 192)¹⁴⁰.

En este pasaje se nos reitera que la naturaleza del pensamiento es la de “hablar con uno mismo”¹⁴¹. Ahora parecemos tener mejores herramientas para interpretar esta idea: todo hablar es una designación del pensamiento y el mejor modo para designar pensamientos es el lenguaje.

En tercer lugar tenemos las consideraciones de Kant sobre la relación entre el habla y el error:

¹³⁵ Aunque no desarrollaré aquí este punto, me parece interesante la idea de valerse de la inclusión de este tipo de signos para intentar atemperar las afirmaciones de la *Antropología* sobre el estatuto racional de los sordomudos (pues podría afirmarse que éstos utilizan su capacidad de designación por medio del lenguaje de señas).

¹³⁶ Kant usa las palabras *Schriftzeichen* y *Buchstaben*.

¹³⁷ Kant parece estar pensando específicamente en las notas musicales, pues entre paréntesis usa el término *Noten*.

¹³⁸ Kant parece referirse, con este término, a claves privadas o secretas (en el sentido de que sólo determinados individuos conocen su significado), pues los describe como “zwischen Einzelnen verabredete Zeichen bloß fürs Gesicht” (AA 7: 192), esto es, como “los signos meramente visuales convenidos entre individuos” (según la traducción de Granja, Leyva y Storandt).

¹³⁹ Cfr. AA 7: 192.

¹⁴⁰ Según la traducción de Granja, Leyva y Storandt: “Todo lenguaje es designación de pensamientos, y, a la inversa, la forma más eminente de designar pensamientos es la del lenguaje, este máximo medio de entenderse a sí mismo y entender a los demás. Pensar es *hablar* consigo mismo [...], por consiguiente, también *oírse* interiormente (por medio de la facultad de imaginación reproductiva)”.

¹⁴¹ Quizás en este punto valdría la pena recordar que una caracterización del pensamiento como “discurso que el alma tiene consigo misma” ya había parecido en el *Teeteto* (189e).

Aber auch die, so sprechen und hören können, verstehen darum nicht immer sich selbst oder Andere, und an dem Mangel des Bezeichnungsvermögens, oder dem fehlerhaften Gebrauch desselben (da Zeichen für Sachen und umgekehrt genommen werden) liegt es, vornehmlich in Sachen der Vernunft, daß Menschen, die der Sprache nach einig sind, in Begriffen himmelweit von einander abstehen; welches nur zufälligerweise, wenn ein jeder nach dem seinigen handelt, offenbar wird (AA 7: 193)¹⁴².

Me parece que la idea de fondo de este pasaje es la siguiente: que el habla no conduzca a la comprensión puede deberse a que no se estaba realmente designando un pensamiento con las palabras, esto es, no se estaba usando realmente la capacidad de designación, o esta capacidad ha sido usada de un modo erróneo al momento de hablar. Pero estas consideraciones suponen que, en su uso correcto, el lenguaje es en efecto un modo de emplear la capacidad de designación.

Parece claro entonces que el Kant de la *Antropología* entendía el lenguaje como capacidad de designación; esto implica que lo entendía también como uno de los modos de utilizar una de las capacidades de la imaginación. Ahora bien, a raíz del último punto alguno podría preguntarse en qué consiste exactamente el uso “correcto” del lenguaje. Esta duda ha de conducir a una pregunta un tanto más general e incisiva: ¿habla Kant en la *Antropología* de cómo funciona el lenguaje? ¿Podemos encontrar ahí alguna propuesta respecto a qué principios o normas lo rigen?

Kant explica que existen tres tipos de capacidades productivas pertenecientes a la sensibilidad: la capacidad de formar intuiciones en el espacio (*imaginatio plastica*), la de asociar intuiciones en el tiempo (*imaginatio associans*) y la de unir lo diverso en virtud de un origen común¹⁴³. Al momento de hablar de la *imaginatio associans*, Kant define la ley de la asociación:

¹⁴² Según la traducción de Granja, Leyva y Storandt: “Pero tampoco aquellos que pueden hablar y oír se entienden siempre a sí mismos, ni entienden a los demás, y a la deficiencia de la facultad de designar o a su defectuoso empleo (cuando se toman los signos por cosas y viceversa) se debe, primordialmente en las cosas de la razón, que hombres que son unos por el lenguaje disten en los conceptos como el cielo de la tierra; lo que sólo se revela casualmente cuando cada cual obra según el suyo”.

¹⁴³ Cfr. AA 7: 174 y 176-177.

Das Gesetz der Association ist: empirische Vorstellungen, die nach einander oft folgen, bewirken eine Angewohnheit im Gemüth, wenn die eine erzeugt wird, die andere auch entstehen zu lassen (AA 7: 176)¹⁴⁴.

Tiene sentido pensar que la capacidad de designar está particularmente relacionada con la capacidad asociativa de la imaginación y, por ende, con la ley de la asociación. Así, en tanto que el lenguaje es un modo de ejercer la capacidad de designar, éste, en su uso correcto, estaría regido por la ley de la asociación. Que el propio Kant pensaba esto puede verse en el hecho de que se vale de un análisis de la conversación para explicar por qué es importante respetar la ley de asociación¹⁴⁵. El uso incorrecto de aquello que está regido por esta ley consistiría en pasar con demasiada rapidez de una representación a otra, pues esto podría provocar confusión (al no saber exactamente cómo se ha llegado a la representación actual) y violentar a las capacidades de la imaginación.

Antes de resumir las principales conclusiones a las que el presente estudio ha llegado, existe una datación más a la que es importante aludir. Ésta, en efecto, resultará de gran importancia al momento de investigar cuál es la posición de Kant frente al lenguaje durante el periodo crítico. Como se sabe, la *Antropología en sentido pragmático* es el producto de una serie de lecciones que Kant dio desde 1772 hasta 1796. Ya hemos visto que existe coherencia entre las reflexiones de Kant sobre el lenguaje en las lecciones de lógica y la *Antropología*. Además, la *Antropología* fue publicada en 1798. Por estos motivos no me parece erróneo considerar esta obra como perteneciente al periodo tardío del pensamiento de

¹⁴⁴ Según la traducción de Granja, Leyva y Storandt: “La ley de la *asociación* dice: las representaciones empíricas que se han sucedido frecuentemente producen en el ánimo un hábito de hacer surgir una cuando se produce la otra”.

¹⁴⁵ A saber, “Daher muß der, welcher einen gesellschaftlichen Discours anhebt, von dem, was ihm nahe und gegenwärtig ist, anfangen und so allmählig auf das Entferntere, so wie es interessiren kann, hinleiten. Das böse Wetter ist für den, der von der Straße in eine zur wechselseitigen Unterhaltung versammelte Gesellschaft tritt, hiezu ein guter und gewöhnlicher Behelf. Denn etwa von den Nachrichten aus der Türkei, die eben in den Zeitungen stehen, wenn man ins Zimmer tritt, anzufangen, thut der Einbildungskraft anderer Gewalt an, die nicht sehen, was ihn darauf gebracht habe. Das Gemüth verlangt zu aller Mittheilung der Gedanken eine gewisse Ordnung, wobei es auf die einleitenden Vorstellungen und den Anfang eben sowohl im Discurse, wie in einer Predigt sehr ankommt“ (AA 7: 176-177). Según la traducción de Granja, Leyva y Storandt: “De ahí que quien empieza una conversación en sociedad debe comenzar por lo que le está cercano y presente y conducir paulatinamente a lo más alejado, en la medida en que pueda interesar. El mal tiempo es, a este respecto, una buena y habitual ayuda para quien entra de la calle en una reunión hecha para entretenerse recíprocamente. Pues comenzar, por ejemplo, por las noticias de Turquía acabadas de aparecer en los periódicos al entrar a la estancia hace violencia a la facultad de imaginación de los demás, que no ven lo que le ha llevado a ellas. El ánimo requiere para toda comunicación de los pensamientos de un cierto orden, por lo cual son muy importantes las ideas introductorias y el comienzo, tanto en la conversación como en la oratoria”.

Kant. No obstante, lo que la aclaración sobre la composición de dicha obra sí significa es que es plausible que Kant ya haya tenido en mente las ideas sobre el lenguaje de la *Antropología* al momento de desarrollar la filosofía crítica. De esta manera, la relevancia de la *Antropología* es particularmente notable por dos motivos: en primer lugar, nos permite enlazar las reflexiones de las obras tardías con el momento central de la filosofía trascendental (esto es, nos invita a evitar suponer *prima facie* que no existe continuidad alguna entre el periodo crítico y el tardío en lo que respecta a las reflexiones sobre el lenguaje); en segundo lugar, nos permite plantearnos preguntas que ayuden a guiar nuestro estudio de la postura de Kant frente al lenguaje durante el periodo crítico. Éstas serían: ¿podemos encontrar, en el Kant del periodo crítico, consideraciones similares a las realizadas en la *Antropología* (es decir, el planteamiento de alguna relación entre el lenguaje, la imaginación, la designación o la asociación)? Y, si tal es el caso, ¿qué tanta semejanza hay entre las dos versiones de estas consideraciones? ¿Se encuentran ampliadas, reducidas o, en una palabra, modificadas en el periodo crítico?

Dicho todo lo anterior, parece prudente ahora enunciar algunas de las conclusiones a las que se ha podido llegar en el análisis precedente:

- I. Para el Kant de las lecciones de lógica, lenguaje y pensamiento no son lo mismo. Empero, Kant afirma que existe una relación íntima entre pensamiento y lenguaje. Se dice que la cognición (*Erkenntniß*) tiene al lenguaje como medio necesario, que se requiere de palabras para pensar juicios y para expresar proposiciones y silogismos.
- II. También se plantea una estrecha relación entre la gramática y la lógica. Se afirma que la gramática es una doctrina del entendimiento (*Verstandeslehre*).
- III. En la *Antropología* se precisa que el lenguaje es un modo de ejercer la capacidad de designación (*Bezeichnungsvermögen*). Ésta es una de las capacidades de la imaginación, la cual a su vez forma parte de la sensibilidad. Se precisa también que el lenguaje funciona según la ley de la asociación.
- IV. Aunque tanto en las lecciones de lógica como en la *Antropología* haya alusiones a que el lenguaje es un medio imperfecto, se afirma también que es

el medio óptimo para la designación de pensamientos. De igual manera se pueden encontrar pasajes que aluden a la idea de que las imperfecciones del lenguaje son mitigables.

- V. Las fechas durante las cuales fueron dadas las lecciones que eventualmente produjeron la *Antropología* nos permiten suponer que existe algún tipo de semejanza o continuidad entre las reflexiones lingüísticas de Kant en el periodo tardío y en el periodo crítico.

Tras haber esbozado la postura de Kant frente al lenguaje durante los periodos precrítico y tardío, es ahora oportuno proceder al estudio de la postura de Kant durante el periodo crítico.

La postura de Kant frente al lenguaje durante el periodo crítico

Hacia una filosofía del lenguaje en el periodo crítico de Kant

Me parece adecuado establecer brevemente dos cosas antes de comenzar con el análisis del presente capítulo. Quisiera, en primer lugar, esbozar cómo específicamente lo visto en los capítulos previos afectará el modo en el que abordaré ahora el tema del lenguaje en la obra crítica de Kant. En segundo lugar precisaré en qué parte de la obra crítica me enfocaré y por qué. El segundo punto, por supuesto, está en estrecha relación con el primero.

Herder, como se ha podido ver, critica la idea de que en las actividades cognitivas del hombre puedan jugar un papel (o siquiera existan) los conceptos o los juicios *a priori*, pues para este autor el pensamiento depende del lenguaje y éste está mediado social y culturalmente, esto es, se ve siempre afectado de manera importante por factores empíricos. Cómo responder específicamente a las objeciones de Herder es algo que sólo puede hacerse después de efectuar el análisis del presente capítulo; antes de efectuarlo, no obstante, estas críticas nos dirigen al siguiente punto: ¿cuál es la relación entre lo empírico, lo *a priori* y lo lingüístico en la obra crítica de Kant? O, por plantear el problema de otro modo, ¿cómo se relacionan los conceptos empíricos, los conceptos puros y el lenguaje? La postura de Herder, en efecto, se muestra tan intranquila ante esta cuestión que parece adecuado tenerla presente y procurar darle una respuesta.

Las consideraciones realizadas previamente sobre el pensamiento de Kant en los momentos precrítico y tardío sugieren, principalmente, el punto de la continuidad. ¿Acaso el Kant crítico, al modo del precrítico, tematiza el lenguaje desde el punto de vista del método? ¿Aún es aquí relevante la relación entre el razonamiento y los signos del lenguaje (esto es, las palabras)? Por otra parte, de cara a lo visto al analizar el periodo tardío podemos preguntarnos lo siguiente: ¿en verdad subyacen las ideas sobre el lenguaje de la *Antropología* en las consideraciones del Kant crítico? ¿Se sigue pensando aquí que hay una estrecha relación entre el lenguaje y la imaginación, o entre el lenguaje y la sensibilidad en general? La principal utilidad del estudio de los lapsos colindantes, pues, será guiar y especificar el

estudio del periodo crítico; sería prudente proceder atendiendo a las similitudes y diferencias que puedan aparecer en relación con lo ya visto.

Todo lo anterior me lleva a pensar que el momento de la filosofía crítica en el que debe enfocarse la presente investigación es la deducción trascendental de las categorías. Esto por varios motivos. En primer lugar, es difícil pensar en un momento de la obra crítica en el que lo incondicionado resulte más central; es pues indispensable tenerlo en cuenta para vislumbrar cómo se puede responder a las críticas de Herder desde Kant. Además, como se verá a continuación, a partir de la deducción trascendental de las categorías se puede encontrar la postura de Kant sobre la relación entre lo incondicionado, lo empírico y el lenguaje; así, ahí habremos de notar cuáles son las relaciones de continuidad que se plantean entre la postura frente al lenguaje del Kant crítico y la del Kant precrítico y tardío¹⁴⁶.

La pregunta por resolver es entonces la siguiente: ¿cuál es la relación entre el lenguaje, lo *a priori* y lo empírico según la deducción trascendental de las categorías¹⁴⁷?

El lenguaje en la deducción trascendental de las categorías según la versión de la primera edición

Vale la pena hacer un par de aclaraciones doctrinales antes de resaltar las ideas específicas de Kant sobre el lenguaje.

El propio Kant expresa en la *Deducción de los conceptos puros del entendimiento* que el problema que está intentando resolver es cómo los conceptos puros pueden relacionarse

¹⁴⁶ Es obvio que con esto no pretendo decir que todas y cada una de las similitudes y diferencias que existen entre los distintos periodos del pensamiento de Kant son evidentes en la deducción trascendental de las categorías. Meramente digo que algunas de las ideas principales sobre el lenguaje de los otros periodos encuentran en la deducción un punto válido e importante de comparación. Es cierto que hay otros momentos de la *Crítica de la razón pura* en que ideas sobre el lenguaje reaparecen. Así, es en la *Dialéctica trascendental* que Kant vuelve a hablar de los neologismos y de los beneficios de emplear lenguas muertas (cfr. A312/B369); posteriormente, y tocando con ello de nuevo el tema de la ambigüedad de las palabras en tanto que signos, Kant dice, por ejemplo, que *Die deutsche Sprache hat für die Ausdrücke der Exposition, Explikation, Deklaration und Definition nichts mehr, als das eine Wort: Erklärung [...] (A730/B758)*. Según la traducción de Ribas: “La lengua alemana no posee para expresar los términos ‘exposición’, ‘explicación’, ‘declaración’, y ‘definición’ más que la palabra *Erklärung*”.

¹⁴⁷ En lo sucesivo sigo de cerca lo que al respecto de este tema ha dicho Daniel Leser (2003: pp. 214-219).

con objetos: *Ich nenne daher die Erklärung der Art, wie sich Begriffe apriori auf Gegenstände beziehen können, die transzendente Deduktion derselben [...]* (A85/B117)¹⁴⁸. Un poco después es también él mismo quien nos dice que esta empresa implica una dificultad en particular: *wie nämlich subjektive Bedingungen des Denkens sollten objektive Gültigkeit haben, d. i. Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntnis der Gegenstände abgeben [...]* (A89/B122)¹⁴⁹. Como se sabe, parte del modo en el que Kant trata de resolver este problema es adscribiéndole a la imaginación un papel fundamental en el proceso cognitivo. Puesto que resulta importante para comprender su postura sobre el lenguaje, explicaré ahora brevemente el modo en el que entiende Kant la triple síntesis de la imaginación en la deducción trascendental de las categorías según la primera edición de la *Crítica*; me enfocaré particularmente en el papel de la triple síntesis de cara a la formación de conceptos empíricos.

Vale la pena comenzar con un pasaje que nos muestra la idea general de lo que el propio Kant entiende por “síntesis”:

Ich verstehe aber unter *Synthesis* in der allgemeinsten Bedeutung die Handlung, verschiedene Vorstellungen zueinander hinzuzutun, und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntnis zu begreifen (A77/B103)¹⁵⁰.

Tres síntesis tienen lugar en todo conocimiento: la síntesis de aprehensión en la intuición, la síntesis de reproducción en la imaginación y la síntesis de reconocimiento en el concepto. Explicaré cada síntesis a continuación.

Nuestro proceso cognitivo, visto “de abajo hacia arriba”¹⁵¹, comienza con la receptividad. Las intuiciones suministradas por nuestra sensibilidad, no obstante, no vienen

¹⁴⁸ Según la traducción de Ribas: “La explicación de la forma según la cual los conceptos a priori pueden referirse a objetos la llamo, pues, *deducción trascendental* de los mismos [...]”.

¹⁴⁹ Según la traducción de Ribas: “[...] a saber, cómo pueden tener validez objetiva las condiciones subjetivas del pensar, es decir, cómo pueden éstas proporcionar las condiciones de posibilidad de todo conocimiento de los objetos [...]”.

¹⁵⁰ Según la traducción de Ribas: “Entiendo por *síntesis*, en su sentido más amplio, el acto de reunir diferentes representaciones y de entender su variedad en un único conocimiento”.

¹⁵¹ Traduzco así lo que Béatrice Longuenesse llama la *bottom-up interpretation*, la cual por supuesto se opone a una *top-down interpretation*. Cfr. Longuenesse (2005: pp. 40-41). No obstante, mi uso del término es considerablemente más básico que el suyo. Con *bottom-up interpretation* Longuenesse se refiere a la postura según la cual las categorías son derivadas de la experiencia por medio de la inducción, la abstracción y la comparación; la *top-down interpretation*, por otra parte, es la postura según la cual las categorías son “estrictamente” *a priori*: se originan en el entendimiento y son instanciadas por el sujeto en el acto cognitivo. Yo aquí meramente uso la versión traducida del término para referirme al modo en el que expongo el proceso cognitivo según Kant: comenzando con las intuiciones y terminando con la unidad sintética de la apercepción.

ya representadas desde el principio en tanto que variedad. En otras palabras, lo que nos es dado son intuiciones empíricas indeterminadas¹⁵²; es otro momento lo que transforma éstas en una variedad representada como tal¹⁵³. La sensibilidad realiza una sinopsis gracias a la cual las intuiciones que provee contienen una variedad¹⁵⁴; la síntesis de aprehensión recorre esta variedad, la distingue y la representa *qua* variedad unificadamente.

Kant dice que la síntesis de aprehensión va inseparablemente ligada a la síntesis de reproducción¹⁵⁵. Al tratar esta segunda síntesis, Kant comienza por establecer la ley de la asociación, la cual es una ley según la cual *Vorstellungen, die sich oft gefolgt oder begleitet haben, miteinander endlich vergesellschaften, und dadurch in eine Verknüpfung setzen [...]* (A100)¹⁵⁶. La caracteriza, además, como una regla meramente empírica (*ein bloß empirisches Gesetz*). Esta regla empírica, precisamente por ser tal, requiere de un fundamento objetivo. En palabras de Kant, si no existiera este fundamento, *ob wir gleich das Vermögen hätten, Wahrnehmungen zu assoziieren; so bliebe es doch an sich ganz unbestimmt und zufällig, ob sie auch assoziabel wären* (A121-122)¹⁵⁷. A partir del modo en que Kant establece la ley de la asociación podemos pensar que la condición necesaria para que dicha asociación se lleve a cabo es que las representaciones posteriormente asociadas se sucedan o se den en conjunto. Ahora bien, es en este punto que la síntesis de la reproducción parece proceder de un modo particularmente semejante a la de la aprehensión: una cosa es tener una intuición que contenga un conjunto o sucesión y otra es tenerla *qua* conjunto y sucesión. La síntesis de la reproducción, pues, *reproduce* los elementos de la apariencia al modo de un conjunto y los

¹⁵² Esta expresión la tomo de Longuenesse (cfr. 2000: p. 37), a quien por cierto sigo considerablemente en su interpretación del papel de la triple síntesis en la deducción trascendental (cfr. pp. 36-52).

¹⁵³ Así, Kant expresa que *Jede Anschauung enthält ein Mannigfaltiges in sich, welches doch nicht als ein solches vorgestellt werden würde, wenn das Gemüt nicht die Zeit, in der Folge der Eindrücke aufeinander unterschiede* (A99). Siguiendo a Ribas: “Toda intuición contiene en sí una variedad que, de no distinguir el psiquismo el tiempo en la sucesión de impresiones, no sería representada como tal”. Considero, además, que eso es lo que significa la siguiente expresión de Kant: [...] *die Rezeptivität kann nur mit Spontaneität verbunden Erkenntnisse möglich machen* (A97). Según la traducción de Ribas: “La receptividad sólo puede hacer posibles los conocimientos si va ligada a la *espontaneidad*”.

¹⁵⁴ Cfr. A97. Es notoriamente complicado dar cuenta de la noción de Kant de “sinopsis” (*Synopsis*), principalmente porque el propio Kant dedicó muy pocas líneas a esta noción. Waxman define la sinopsis *a priori* como *the sheer capacity for manifold sensory affection* (1991: p. 224). Para un análisis de las múltiples dificultades que implica la noción de “sinopsis” en Kant, cfr. (1991: pp. 221-225).

¹⁵⁵ Cfr. A102.

¹⁵⁶ Según la traducción de Ribas: “Es simplemente empírica la ley según la cual las representaciones que suelen sucederse o acompañarse unas a otras terminan por asociarse y por ligarse entre sí [...]”.

¹⁵⁷ Según la traducción de Ribas: “[...] aunque tuviésemos la facultad de asociar percepciones, seguiría siendo completamente indeterminado y fortuito que el que ellas fuesen, a su vez, asociables”.

repite como sucesión. De este modo, dicha síntesis crea la ocasión de que la ley de la asociación pueda ejercerse¹⁵⁸. La síntesis de la aprehensión ha hecho posible que la síntesis de la reproducción combine lo variado de una representación en un conjunto que pueda ser puesto en sucesión y, posteriormente, asociado con otras representaciones.

Es en razón de lo previamente expuesto que Kant distingue entre la imaginación productiva y la imaginación reproductiva. Ambas se distinguen por su relación con lo empírico: la síntesis productiva de la imaginación tiene lugar *a priori*; la síntesis reproductiva, por otra parte, se basa en condiciones empíricas¹⁵⁹. Kant dice lo siguiente:

Nun nennen wir die Synthesis des Mannigfaltigen in der Einbildungskraft transzendental, wenn ohne Unterschied der Anschauungen sie auf nichts, als bloß auf die Verbindung des Mannigfaltigen a priori geht [...] (A118)¹⁶⁰.

Longuenesse interpreta este “dirigirse a ligar *a priori* la diversidad” del siguiente modo: la síntesis de la imaginación es productiva (y constituye, además, la función trascendental de la imaginación) en la medida en que se aplica sobre las formas puras de lo variado, a saber, el espacio y el tiempo¹⁶¹; así, *produce* las formas sensibles bajo las cuales las apariencias pueden darse según afinidad. La afinidad, por su parte, es el fundamento objetivo reconocible *a priori* que nos permite presentarnos los fenómenos como sensibles, asociables y sometidos a reglas¹⁶². En otras palabras, la afinidad es el fundamento objetivo de la ley de la asociación, que es una regla meramente subjetiva y empírica, como había quedado estipulado¹⁶³.

¹⁵⁸ En este punto sigo muy particularmente la interpretación de Longuenesse. Cfr. (2005: pp. 39-42).

¹⁵⁹ Cfr. A118.

¹⁶⁰ Según la traducción de Ribas: “Llamamos trascendental a la síntesis de lo diverso en la imaginación cuando, sin distinción de intuiciones, se dirige sólo a ligar a priori la diversidad”.

¹⁶¹ Un pasaje que habla especialmente a favor de la interpretación de Longuenesse es el siguiente: *Würde ich aber die vorhergehende (die ersten Teile der Linie, die vorhergehenden Teile der Zeit, oder die nacheinander vorgestellten Einheiten) immer aus den Gedanken verlieren, und sie nicht reproduzieren, indem ich zu den folgenden fortgehe, so würde niemals eine ganze Vorstellung, und keiner aller vorgenannten Gedanken, ja gar nicht einmal die reinsten und ersten Grundvorstellungen von Raum und Zeit entspringen können* (A102; el subrayado es mío). Según la traducción de Ribas: “Si mi pensamiento dejara escapar siempre las representaciones precedentes (las primeras partes de la línea, las partes antecedentes del tiempo o las unidades representadas sucesivamente) y no las reprodujera al pasar a las siguientes, jamás podría surgir una representación completa, ni ninguno de los pensamientos mencionados. Es más, ni siquiera podrían aparecer las representaciones básicas de espacio y tiempo, que son las primarias y más puras”.

¹⁶² Cfr. A122.

¹⁶³ Para una explicación un tanto más detallada de este punto de la interpretación (es decir, sobre lo que “imaginación productiva” significa), cfr. Longuenesse (2005: p. 44).

Posteriormente acontece la síntesis del reconocimiento en el concepto. Es importante notar el doble significado del término “concepto” (*Begriff*) que parece hacerse patente en este punto de la *Crítica*. Al momento de hablar de la síntesis del reconocimiento en el concepto, Kant dice que *dieser Begriff*¹⁶⁴ *besteht lediglich in dem Bewußtsein dieser Einheit der Synthesis* (A103)¹⁶⁵. Además, poco después Kant afirma también lo siguiente: [...] *muß doch immer ein Bewußtsein angetroffen werden, wenn ihm gleich die hervorstechende Klarheit mangelt, und ohne dasselbe sind Begriffe, und mit ihnen Erkenntnis von Gegenständen ganz unmöglich* (A104)¹⁶⁶. Es de notar que la idea de “concepto” que aparece en A103 es considerablemente distinta respecto de la definición que Kant ofrece posteriormente¹⁶⁷.

A partir de lo anterior, considero que una exposición sucinta del modo en que funciona la síntesis del reconocimiento en el concepto sería la siguiente. Las representaciones reproducidas en la síntesis previa deben no ser olvidadas, esto es, deben permanecer en la memoria; además, deben ser reconocidas en tanto que relacionadas unas con otras. Se da, pues, el *reconocimiento* de una suerte de identidad general bajo la cual se subsumen las intuiciones¹⁶⁸. Sin embargo, como hemos visto Kant piensa que este reconocimiento depende de que se tenga consciencia del propio acto unificado de síntesis¹⁶⁹. Así, con la síntesis del

¹⁶⁴ Kant se refiere aquí al concepto de “número”.

¹⁶⁵ Según la traducción de Ribas: “[...] este concepto consiste únicamente en la conciencia de esa unidad de la síntesis”.

¹⁶⁶ Según la traducción de Ribas: “[...] siempre tiene que haber una conciencia, aunque carezca de especial claridad. Sin conciencia no puede haber conceptos ni es, por tanto, posible conocer objetos”.

¹⁶⁷ A saber: [...] *eine objektive Perzeption ist Erkenntnis* (cognitio). *Diese ist entweder Anschauung oder Begriff* (intuitus vel conceptus). *Jene bezieht sich unmittelbar auf den Gegenstand und ist einzeln; dieser mittelbar, vermittelt eines Merkmals, was mehreren Dingen gemein sein kann* (A320/B377). Siguiendo a Ribas: “[...]; una percepción objetiva es un conocimiento (cognitio). El concepto es, o bien intuición, o bien concepto (intuitus vel conceptus). La primera se refiere inmediatamente al objeto y es singular; el segundo lo hace de modo mediato, a través de una característica que puede ser común a muchas cosas”.

¹⁶⁸ Nótese, por ejemplo, el siguiente pasaje: *Der Sinn stellt die Erscheinungen empirisch in der Wahrnehmung vor, die Einbildungskraft in der Association (und Reproduction), die Apperception in empirischen Bewußtsein der Identität dieser reproductiven Vorstellungen mit den Erscheinungen, dadurch sie gegeben waren, mithin in der Recognition* (A115). Siguiendo a Ribas: “El sentido representa empíricamente los fenómenos en la percepción; la imaginación en la asociación (y en la reproducción); la apercepción en la conciencia empírica de la identidad que existe entre esas representaciones reproductivas y los fenómenos a través de los cuales se nos habían dado las primeras, es decir, en el reconocimiento”.

¹⁶⁹ Esto parece pensar Kant cuando dice lo siguiente: *Vergesse ich im Zählen: daß die Einheiten, die mir jetzt vor Sinnen schweben, nach und nach zueinander von mir hinzugetan worden sind, so würde ich die Erzeugung der Menge, durch diese sukzessive Hinzutuuung von Einem zu Einem, mithin auch nicht die Zahl erkennen* (A103). Siguiendo a Ribas: “Supongamos que, al contar, olvido que las unidades que ahora flotan ante mis sentidos han sido sucesivamente añadidas por mí. En este caso no reconoceré, a través de la adición sucesiva, unidad por unidad, la producción del conjunto global, ni, por tanto, el número [...]”. Por otra parte, la idea de

reconocimiento se intenta poner en relación la unidad de la identidad general de ciertas representaciones con la unidad y consciencia de un mismo acto de sintetizar¹⁷⁰.

Detengamos aquí la exposición; ésta me permitirá presentar ahora de un modo muy conciso la concepción del lenguaje que aparece en la deducción trascendental según la versión de la primera edición. Aparece la siguiente mención del lenguaje y su funcionamiento en el siguiente pasaje:

[...] würde ein gewisses Wort bald diesem, bald jenem Dinge beigelegt, oder auch eben dasselbe Ding bald so bald anders benannt, ohne daß hierin eine gewisse Regel, der die Erscheinungen schon von selbst unterworfen sind, herrschte, so könnte keine empirische Synthesis der Reproduktion stattfinden (A101)¹⁷¹.

Me parece que la mención del lenguaje nos lleva a dos conclusiones. La primera es que el fin de esta mención es mostrar la necesidad de una cierta estabilidad para que pueda acontecer una síntesis del tipo empírico, sea esto en el caso del lenguaje o en el conocimiento en general. Así como el lenguaje sería imposible sin una cierta regularidad en el uso lingüístico, el conocimiento sería imposible sin una cierta regularidad en la experiencia. El habla se usa en este pasaje para ejemplificar cómo una cierta estabilidad es necesaria para el uso empírico de la razón.

La segunda conclusión es que esta alusión nos muestra cómo entendía Kant en la *Crítica* el lenguaje y su funcionamiento. Considero que, en razón de este pasaje y del sitio en el que aparece (a saber, la explicación de la síntesis de la reproducción en la imaginación), el lenguaje ha de ser entendido en la primera edición de la *Crítica* como un modo de aplicación

que la consciencia del acto de sintetizar es una condición para el reconocimiento de una identidad general de representaciones reproducidas es explicada por Longuenesse del siguiente modo: *In each of its first two steps, we saw that sensory receptivity and empirical reproduction, which by themselves would be quite scattered and random, had as their necessary concomitant a (more or less obscurely conscious) unified and unifying activity of the mind or faculties of representation. Kant thus prepared the way to show, as he does when we reach the third step, that the recognition of representations under a concept is possible only if the activities described in the first two steps were always already oriented toward this goal* (2000: p. 51; el subrayado es de Longuenesse).

¹⁷⁰ Como se sabe, posteriormente este punto será puesto a su vez en relación con las categorías, las cuales serán entendidas como *allgemeinen Funktionen der Synthesis* (A112), esto es, como “funciones universales de la síntesis” (traducción de Ribas).

¹⁷¹ Según la traducción de Ribas: “[...] si se asignara una palabra unas veces a una cosa y otras veces a otra, o se denominara una misma cosa unas veces sí y otras de otro modo, sin que hubiese en esta esfera cierta regla a la cual estuviesen sometidos los fenómenos en sí mismos, entonces no habría síntesis empírica de reproducción”.

o instancia de la imaginación reproductiva. En efecto, esto se nota no sólo por el hecho de que Kant habla explícitamente en el pasaje de la síntesis de la reproducción, sino que se sabe también porque éste aparece al momento de discutir aquella “regla meramente empírica” que es la ley de la asociación. Así, el lenguaje es una instancia de aplicación de la imaginación reproductiva y se ve regida por la ley mencionada; por ende, como se ha visto al momento de exponer la síntesis de la reproducción, éste requiere de un fundamento objetivo para poder tener lugar. El lenguaje, pues, aparece como una instancia más del uso empírico de la imaginación que ultimadamente habrá de ser puesto en relación con las condiciones *a priori* del conocimiento para hacerse posible y comprensible. El uso productivo de la imaginación, entre otras cosas, posibilita la estabilidad que el acto de denominar requiere.

Esta concepción del lenguaje es particularmente semejante a la que se puede encontrar en las obras del periodo tardío. Así como en la *Antropología* se habla del lenguaje como un uso de la capacidad de designación, que es una de las capacidades de la imaginación, en la *Crítica* el lenguaje es considerado como un modo de emplear la imaginación reproductiva. En ambos periodos está presente la idea de que el lenguaje se rige por la ley de la asociación. Sin embargo, como ha notado Leserre¹⁷², en la *Crítica* parece existir una precisión que en la *Antropología* está ausente: en el periodo tardío meramente se habla de cómo la ley de la asociación rige el modo en que asociamos representaciones; en el periodo crítico se habla además de cómo la otra función de la imaginación, a saber, la imaginación productiva, posibilita una estabilidad que permite que la ley de la asociación se ejerza. En otras palabras, en la *Antropología* la discusión parece versar sobre la relación entre representaciones y palabras; en la *Crítica*, sobre la relación entre cosas, representaciones y palabras.

Quizás valdría la pena volver a presentar y comentar un pasaje de la *Antropología* que ya he antes citado:

Alle Sprache ist Bezeichnung der Gedanken, und umgekehrt die vorzüglichste Art der Gedankenbezeichnung ist die durch Sprache, dieses größte Mittel, sich selbst und andere zu

¹⁷² Cfr. Leserre (2003: p. 217).

verstehen. *Denken ist Reden mit sich selbst [...], folglich sich auch innerlich (durch reproductive Einbildungskraft) Hören* (AA 7: 192)¹⁷³.

Lo primero que debe hacerse notar es que en la *Antropología* se habla también del papel de la imaginación reproductiva de cara al habla. La exposición previamente realizada sobre el modo en que funciona este tipo de imaginación en la *Crítica* permite elaborar ahora una explicación bastante precisa de la idea central del pasaje. Anteriormente había dicho que pensar es hablar con uno mismo en la medida en que hablar consiste en designar pensamientos y que el mejor medio para designar pensamientos es el lenguaje. Pero es la última parte del pasaje, por supuesto, la que ahora nos es más clara: ese “escucharse a uno mismo mediante la imaginación reproductiva”. Provista la estabilidad en la experiencia por los factores *a priori* del conocimiento, la imaginación reproductiva puede aplicar la ley de la asociación y asignarle a ciertos objetos o representaciones ciertos signos. A su vez, es la imaginación reproductiva la que permite, por decirlo de algún modo, *descifrar* el sentido de los términos. Dada una cierta regularidad en las cosas, y dada también la regularidad de que cierta cosa vaya acompañada de cierto nombre, la imaginación reproductiva faculta la adquisición de signos artificiales creados y asignados por los demás o por nosotros mismos. Este tipo de imaginación, pues, resulta vital en ambas partes del proceso: la creación y establecimiento de signos artificiales, por un lado, y el hacer estos signos comprensibles para nosotros, por el otro.

Así como difiere el enfoque de la deducción trascendental en la primera edición del que aparece en la segunda, son distintas también las concepciones del lenguaje que en ambas versiones aparecen. Una vez más, éstas son diferentes *en cuanto a su enfoque*: como se verá a continuación, el modo de comprender el lenguaje en la segunda edición no contradice, sino que complementa, al que se hizo patente en la primera. En seguida mostraré cuál es la concepción del lenguaje que aparece en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*.

¹⁷³ El subrayado es mío. Me permito repetir también la traducción de Granja, Leyva y Storandt: “Todo lenguaje es designación de pensamientos, y, a la inversa, la forma más eminente de designar pensamientos es la del lenguaje, este máximo medio de entenderse a sí mismo y entender a los demás. Pensar es hablar consigo mismo [...], por consiguiente, también oírse interiormente (por medio de la facultad de imaginación reproductiva)”.

El lenguaje en la deducción trascendental de las categorías según la versión de la segunda edición

Un modo coloquial en el que se suele explicar la diferencia entre los enfoques de las dos ediciones de la *Crítica* en cuanto a la deducción trascendental es el siguiente: en la primera edición, el énfasis está en “la parte intermedia” del proceso (a saber, el “puente” que tiende la imaginación); en la segunda edición, en “los extremos”, especialmente en aquél que se encuentra “más arriba”¹⁷⁴: la originaria unidad sintética de la apercepción. Una vez más, considero que es importante exponer algunos puntos doctrinales de esta versión de la deducción para después mostrar sucinta y claramente la concepción del lenguaje que aquí aparece. Es esto lo que haré a continuación.

Dada la naturaleza del problema que Kant está intentando resolver en la deducción, difícilmente resultará sorpresivo que la noción de “síntesis” juegue aquí de nuevo un rol preponderante. En la segunda edición Kant hablará desde el principio de la síntesis como un acto de la espontaneidad del sujeto y la relacionará con el entendimiento¹⁷⁵:

[...] denn sie ist ein Aktus der Spontaneität der Vorstellungskraft, und, da man diese, zum Unterschiede von der Sinnlichkeit, Verstand nennen muß, so ist alle Verbindung, wir mögen uns ihrer bewußt werden oder nicht, es mag eine Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung, oder mancherlei Begriffe, und an der ersteren der sinnlichen, oder nicht

¹⁷⁴ Con esta expresión no sólo vuelvo a aludir a mi uso laxo de aquéllas de Longuenesse (*bottom-up interpretation* y *top-down interpretation*; cfr. Longuenesse, 2005: pp. 40-41), sino que aquí las palabras son del propio Kant: *Also müssen wir diese Einheit (als qualitative § 12) noch höher suchen, nämlich in demjenigen, was selbst den Grund der Einheit verschiedener Begriffe in Urteilen, mithin der Möglichkeit des Verstandes, sogar in seinem logischen Gebrauche, enthält* (B131; el subrayado es mío). Según la traducción de Ribas: “En consecuencia, tenemos que buscar esa unidad (como unidad cualitativa, § 12), más arriba todavía, es decir, en aquello mismo que contiene el fundamento de unidad de diversos conceptos en los juicios y, consiguientemente, el fundamento de posibilidad del entendimiento, incluso en su uso lógico”.

¹⁷⁵ Inicialmente resulta un tanto desconcertante el hecho de que, a diferencia de la primera edición, Kant aquí atribuya la función de síntesis al entendimiento en vez de a la imaginación. Pero hay buenos motivos para pensar que ambas ideas son compatibles. Longuenesse, por ejemplo, piensa que en cierto sentido también se puede entender en la primera edición que la síntesis sea un acto del entendimiento; esto en la medida en que ahí “del entendimiento” sea entendido como “bajo la unidad de la apercepción”. Cfr. Longuenesse (2005: pp. 62-63).

sinnlichen Anschauung sein, eine Verstandeshandlung, die wir mit der allgemeinen Benennung *Synthesis* belegen würden [...] (B130)¹⁷⁶.

Como se hace notar de inmediato, la síntesis ha de ser entendida en términos de enlace o combinación (*Verbindung*). Y la combinación, por su parte, en términos de unidad. Esto no es la expresión de una mera idea asequible incluso por sentido común¹⁷⁷; de hecho, Kant dice que es la representación de la unidad la que posibilita el concepto mismo de “combinación”:

Aber der Begriff der Verbindung führt außer dem Begriffe des Mannigfaltigen, und der *Synthesis* desselben, noch den der Einheit desselben bei sich. Verbindung ist Vorstellung der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen. Die Vorstellung dieser Einheit kann also nicht aus der Verbindung entstehen, sie macht vielmehr dadurch, daß sie zur Vorstellung des Mannigfaltigen hinzukommt, den Begriff der Verbindung allererst möglich (B130-131)¹⁷⁸.

Ahora bien, alguno podría pensar que esta unidad posibilitante es la categoría de unidad. Sin embargo, Kant piensa que, en tanto que todas las categorías se basan en funciones lógicas de juicios, y en tanto que en éstos se piensa ya una combinación, la unidad provista por las categorías requiere, a su vez, de una unidad superior¹⁷⁹. Ésta es la unidad “más alta” a la que he aludido anteriormente: la originaria unidad sintética de la apercepción.

¹⁷⁶ Según la traducción de Ribas: “En efecto, es un acto de la espontaneidad de la facultad de representar. Como esta facultad ha de llamarse entendimiento, para distinguirla de la sensibilidad, toda combinación (seamos o no conscientes de ella, trátase de combinar lo vario de la intuición o varios conceptos, sea, en el primer caso, combinación de la intuición sensible o de la no sensible) constituye un acto intelectual al que daremos el nombre general de *síntesis*”.

¹⁷⁷ A saber, la idea un tanto intuitiva de que hablar de combinación es referirse a un cierto conjunto como *un todo*.

¹⁷⁸ Según la traducción de Ribas: “Pero el concepto de combinación incluye, además de los conceptos de diversidad y de síntesis de ésta, el de unidad de esa diversidad. Combinar quiere decir representarse la unidad sintética de lo diverso. La representación de tal unidad no puede surgir, pues, de la combinación, sino que, al contrario, es esa representación la que, añadiéndose a la representación de la diversidad, hace posible el concepto de combinación”.

¹⁷⁹ *Diese Einheit, die a priori vor allen Begriffen der Verbindung vorhergeht, ist nicht etwa jene Kategorie der Einheit (§ 10); denn alle Kategorien gründen sich auf logische Funktionen in Urteilen, in diesen aber ist schon Verbindung, mithin Einheit gegebener Begriffe gedacht. Die Kategorie setzt also schon Verbindung voraus* (B131). Según la traducción de Ribas: “Esa unidad, que precede a priori a todos los conceptos de combinación, no es la categoría de unidad mencionada en § 10, ya que todas las categorías se basan en funciones lógicas en los juicios. Pero resulta que en éstos se piensa ya una combinación y, consiguientemente, una unidad de conceptos dados”. Alejandro Vigo, en razón de una distinción entre unidad cualitativa y cuantitativa hecha un poco después del pasaje citado, explica este punto de la siguiente manera: la unidad cualitativa es aquella que funge como requisito lógico de todo conocimiento. En el enlace categorial se piensa ya una combinación, por

Más adelante Kant afirmará que esta unidad es trascendental¹⁸⁰ y objetiva. La llama “objetiva” en tanto que a través de ella *alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Objekt vereinigt wird* (B139)¹⁸¹. Esta unidad objetiva es contrapuesta con la unidad subjetiva, la cual es una determinación empírica del sentido interno. Puesto que será de relevancia para la exposición de la postura de Kant frente al lenguaje, me permito citar a continuación el pasaje completo:

[...] die [subjektive Einheit] eine Bestimmung des inneren Sinnes ist, dadurch jenes Mannigfaltige der Anschauung zu einer solchen Verbindung empirisch gegeben wird. Ob ich mir des Mannigfaltigen als zugleich, oder nacheinander, empirisch bewußt sein könne, kommt auf Umstände, oder empirische Bedingungen, an. Daher die empirische Einheit des Bewußtseins, durch Assoziation der Vorstellungen, selbst eine Erscheinung betrifft, und ganz zufällig ist (B139-140)¹⁸².

Hay que hacer notar algunos puntos. En primer lugar, el pasaje establece que la unidad subjetiva se da por medio de ley de la asociación. Esto ya habla de una conexión con la imaginación reproductiva. Esta conexión, además, parece hacerse todavía más patente cuando Kant habla de esta unidad en relación con lo simultáneo o sucesivo (*zugleich oder nacheinander*) de algunas representaciones; como dije al momento de hablar de la primera edición, la sucesión o el darse en conjunto de las representaciones es un requisito para que la ley de la asociación tenga ocasión de aplicarse. Finalmente queda por resaltar el hecho de que, en tanto que se da de modo empírico, la unidad subjetiva tiene una validez meramente relativa: es contingente, accidental y depende de las circunstancias particulares del sujeto.

lo cual una cierta noción de unidad debe anteceder a estos mismos enlaces. En tanto que el enlace categorial se expresa a partir de los distintos modos del juicio, y en tanto que un juicio se realiza a partir conceptos, puede decirse que los juicios presuponen la unidad de los conceptos dados. En este sentido se afirma que el enlace categorial presupone un previo enlace de representaciones, y esto en un sentido doble: en el de la unificación de una multiplicidad de representaciones intuitivas o conceptuales en el concepto, y en el de la posible referencia de todas las representaciones al sujeto (cfr. Vigo, 2008: pp. 81, 91 y 97-98). Es interesante notar que el análisis de Vigo pone un fuerte acento en el papel de los conceptos empíricos en el conocimiento en tanto que éstos son necesarios para los juicios objetivos de la ciencia.

¹⁸⁰ Cfr. B136-139.

¹⁸¹ Según la traducción de Ribas: “[La unidad trascendental de apercepción] [...] unifica en un concepto del objeto toda la diversidad dada en una intuición”.

¹⁸² Según la traducción de Ribas: “Esta última unidad [la unidad subjetiva] constituye una determinación del sentido interno a través de la cual se da empíricamente esa diversidad de la intuición en orden a tal combinación. El que pueda yo tener conciencia empírica de la diversidad como simultánea o como sucesiva depende de circunstancias o de condiciones empíricas. De ahí que la unidad de la conciencia mediante asociación de representaciones diga, a su vez, relación con un fenómeno y sea completamente accidental”.

Éste es un buen punto para detener la exposición doctrinal; ya he hablado de los momentos relevantes de cara a la presente investigación. Del lenguaje, una vez más, se hace una mención directa al interior de la propia deducción trascendental de las categorías. El pasaje es el siguiente:

Einer verbindet die Vorstellung eines gewissen Wortes mit einer Sache, der andere mit einer anderen Sache, und die Einheit des Bewußtseins, in dem, was empirisch ist, ist in Ansehung dessen, was gegeben ist, nicht notwendig und allgemein geltend (B140)¹⁸³.

El texto muestra que Kant entendía el lenguaje como un tipo de unidad empírica de la consciencia. Tenemos con esto un cuadro un tanto más amplio de cómo entendía Kant el lenguaje y su funcionamiento en la *Crítica*. La primera edición nos habla de la facultad que se encarga del lenguaje: la imaginación reproductiva. La segunda edición ahonda más en el tipo de producto que es el lenguaje: una unidad empírica de la consciencia. La unidad entre la palabra y la representación es meramente relativa. Una cosa pudo haber tenido otro nombre y un nombre pudo haber acompañado a otra cosa. A diferencia de la unidad objetiva, la cual llega a ser llamada por Kant *das oberste Prinzip alles Verstandesgebrauchs* (B136)¹⁸⁴, el lenguaje, en tanto que unidad subjetiva, es accidental y contingente. Pudo haberse dado de otra manera y su desarrollo particular dependió de las condiciones empíricas concretas que se dieron en su momento.

También ahora pienso que de esta mención del lenguaje podemos extraer dos conclusiones; éstas, de hecho, me parecen considerablemente similares a las que pudieron ser expuestas al momento de discutir la primera edición de la *Crítica*. La primera es que aquí esta mención de nuevo se emplea para hacer una comparación: Kant usa el ejemplo del lenguaje para contrastar una instancia de unidad subjetiva con la unidad objetiva. Es claro que es este último tipo de unidad el que realmente le interesa; el lenguaje meramente aparece aquí para ser contrastado con la unidad sintética de la apercepción en cuanto a su necesidad y validez. Empero, es importante resaltar que aquí el contraste pretende meramente brindar mayor claridad a la exposición. En el acto cognitivo ambas se encuentran en estrecha relación, como desarrollaré más adelante. Baste ahora con decir que la síntesis empírica se

¹⁸³ Según la traducción de Ribas: “Unos ligan la representación de cierta palabra a una cosa, otros a otra; la unidad de la conciencia no es, en lo empírico, necesaria y universalmente válida en relación con lo dado”.

¹⁸⁴ Según la traducción de Ribas: “el principio supremo de todo uso del entendimiento”.

encuentra fundamentada y orientada por la unidad objetiva. La segunda conclusión es, por supuesto, que este punto del texto nos muestra cómo entendía Kant el lenguaje al momento de elaborar la segunda edición de la *Crítica*. Esto es lo que he expuesto hace un instante. Es claro, por lo demás, que esta concepción del lenguaje no se opone a la de la primera edición; por el contrario, en buena medida la expande y complementa. Aunque sin duda la asignación a la imaginación reproductiva daba ya un cierto indicio de ello, la segunda edición asienta definitivamente el modo en el que el Kant crítico entiende la unión existente entre la palabra, el pensamiento y la cosa.

Quizás ese último punto merece aún cierto desarrollo. Ha podido verse que, en la segunda edición, Kant habla específicamente de la relación entre palabras y cosas (*Sache*). Esto, en primer lugar, parece confirmar las sospechas que despertaba la primera edición de la *Crítica*, a saber, que ahí Kant parece reflexionar respecto a la relación entre palabra, pensamiento y cosa y no únicamente respecto a la que existe entre la palabra y el pensamiento. Por otra parte, claramente Kant no se refiere aquí al nouménon con su uso de la palabra *Sache*; en el pasaje este término parece referir al fenómeno o a aquello que un poco antes en la deducción trascendental define Kant como “objeto”: *das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist* (B137)¹⁸⁵.

Aunque por supuesto en la segunda edición se mantienen las semejanzas que la primera tenía con las obras del periodo tardío, considero que la segunda edición de la *Crítica* comparte además una cierta idea con las obras del periodo precrítico: la idea de que las palabras adquieren un significado por el uso. Es cierto que en el pasaje citado Kant no se refiere explícitamente al uso lingüístico como dador de significado. Sin embargo, en la formulación de la frase al modo de “éste hace esto y aquél hace aquello” (*Einer..., der andere...*) sí parece que podemos leer dos ideas:

1. La contingencia del lenguaje en tanto que unidad meramente subjetiva es la razón por la cual existe una diversidad de lenguas¹⁸⁶.

¹⁸⁵ Según la traducción de Ribas: “Objeto es aquello en cuyo concepto se halla unificado lo diverso de una intuición dada”.

¹⁸⁶ Ésta es una idea considerablemente intuitiva. Si la relación de unidad entre una palabra y el objeto que designa fuera necesaria, esto es, si necesariamente sólo una palabra pudiera unirse a cierta cosa, sería

2. La existencia de toda lengua no-individual depende de que haya una pluralidad de hablantes que acepten un cierto modo contingente de unir un término con una cosa¹⁸⁷.

Otros pasajes de la *Crítica* parecen hablar a favor de la idea de que Kant aún sostenía en este periodo de su pensamiento la idea de que los términos adquirirían su significado por medio del uso. Por ejemplo, en la *Dialéctica trascendental* dice lo siguiente:

Bei dem großen Reichtum unserer Sprachen findet sich doch oft der denkende Kopf wegen des Ausdrucks verlegen, der seinem Begriffe genau anpaßt, und in dessen Ermanglung er weder anderen, noch sogar sich selbst recht verständlich werden kann. Neue Wörter zu schmieden, ist eine Anmaßung zum Gesetzgeben in Sprachen, die selten gelingt [...] (A312/B368-369)¹⁸⁸.

La idea de fondo, pienso yo, es que la creación de nuevas palabras falla en la medida en que éstas adquieren su significado en el contexto del uso: las palabras sólo son significativas en tanto que son aceptadas y empleadas de cierto modo por una comunidad, no a partir de una “legalización” (*Gesetzgeben*). Vale la pena decir que en el pasaje citado Kant está justificando su uso del término “idea” de cara al uso que de éste hacía Platón. Este hecho, además, nos otorga otra pista sobre el modo en que, según el Kant crítico, las palabras adquieren su significado: incluso si éste se debe al uso y no a una legalización, éste puede ser orientado por argumentos. Esto nos aparta del ámbito de lo plenamente contingente y empírico.

extremadamente complicado dar cuenta de la enorme multiplicidad de lenguajes que hay. En cambio, afirmar que esta relación de unidad tiene una validez meramente subjetiva permite hacer comprensible la evolución y ramificación de las lenguas.

¹⁸⁷ Así, en cierto sentido todos los hablantes de una lengua serían ese *uno*, ese *einer* de la expresión de Kant: un lenguaje existe en la medida en que diversos hablantes aceptan la unión subjetiva entre cierto término y cierto objeto.

¹⁸⁸ Según la traducción de Ribas: “A pesar de la gran riqueza de nuestras lenguas, el penador tiene a menudo dificultades para encontrar el término que corresponde exactamente a su concepto. A falta del mismo, no puede hacerse entender adecuadamente ni frente a los otros ni frente a sí mismo. Forjar nuevas palabras es una pretensión de legislar en los idiomas, pretensión que raras veces tiene éxito”.

Kant y Herder frente al tema del lenguaje

En las secciones inmediatamente precedentes he desarrollado la postura de Kant frente al lenguaje a partir de lo que al respecto afirma en la *Crítica de la razón pura*, con especial énfasis en la deducción trascendental de las categorías según las dos ediciones. He afirmado que, para el Kant crítico, el lenguaje es un modo de aplicación o instancia de la imaginación reproductiva; más específicamente, es un tipo de unidad subjetiva regida por la ley de la asociación. Ahora bien, esta afirmación puede beneficiarse de ser puesta en diálogo con las objeciones y cuestionamientos que han planteado las fuentes externas, a saber, Herder y los comentaristas cuya postura he expuesto al momento de esbozar el estado de la cuestión. Considero que atender a dichas objeciones y cuestionamientos me permitirá resaltar puntos de la postura de Kant que quizás no fueron tan visibles en los momentos más *ad litteram* de mi análisis. En tanto que son un tanto más generales, comenzaré por atender a los cuestionamientos surgidos a partir de mi resumen del estado de la cuestión. Esto me permitirá beneficiarme de un último punto de contextualización o de visión panorámica. Posteriormente intentaré dar una respuesta, desde lo visto en Kant, a las objeciones de Herder.

Anteriormente he establecido que el estado de la discusión nos remite a tres preguntas principales: 1) ¿hay una tematización relevante del lenguaje en las obras del periodo crítico de Kant? Y si sí, ¿en qué consiste?; 2) a causa de la postura (o de la falta de una) de Kant frente al lenguaje, ¿puede afirmarse que la filosofía trascendental está incompleta o que requeriría de un desarrollo posterior?; 3) ¿es legítimo preguntarse por la postura de Kant frente al lenguaje de cara a la propia filosofía crítica y no meramente a partir de corrientes posteriores de pensamiento?

La respuesta que se dé a 3) parece depender en buena medida de la que se dé a 1). Si la tematización del lenguaje realizada por el propio Kant puede ser considerada como relevante, éste sería un motivo adecuado para indagar al respecto del tema al interior de la filosofía crítica; por otra parte, esa relevancia sólo podría ser descubierta a partir de dicha indagación. Considero que es esta doble perspectiva la que apunta al corazón de la respuesta que debería darse a ambas cuestiones. En ocasiones la importancia o inclusive la existencia de una temática en el pensamiento de un autor no es del todo visible sino hasta que se le ha

buscado expresamente. De cara al asunto del lenguaje en la obra de Kant, bien podría decirse que tal ha sido el caso: quizás la postura de Kant frente al lenguaje ha sido hasta cierto punto ignorada o incomprendida precisamente porque la pregunta al respecto no ha sido siempre planteada con suficiente rigor o seriedad. Sin embargo, es cierto también que los resultados obtenidos a partir de una indagación permiten evaluar críticamente la pertinencia de la indagación misma o de los términos en los que ésta ha sido planteada. Pienso que, en el tema que nos ocupa, esta evaluación crítica arroja una imagen satisfactoria: el lenguaje es abordado por Kant desde diversas perspectivas a lo largo de los distintos periodos de su pensamiento; la caracterización que de éste se hace en la *Crítica de la razón pura* permite relacionarlo con aspectos centrales de la epistemología kantiana, como lo son la imaginación, los juicios objetivos y los conceptos empíricos y puros. Así, considero que el presente estudio muestra que es legítima la pregunta por el lugar del lenguaje en la filosofía crítica de cara a la propia terminología, abanico conceptual e intereses de ésta¹⁸⁹.

En cuanto a la pregunta 2), es importante resaltar que existen diversas perspectivas (sin que éstas necesariamente estén de acuerdo entre sí) desde las cuales podría afirmarse o negarse que un sistema filosófico está incompleto. Es claro que, vista desde un enfoque según el cual la lingüisticidad es la característica antropológica y epistemológica primigenia y absolutamente primordial, la filosofía trascendental está inacabada o es, cuando menos, corregible en cuanto a su exposición. Pero no es claro que tal deba ser forzosamente el caso. Queda en duda, además, que la obra crítica de Kant deba ser juzgada desde dicho enfoque y no otro. E incluso si desde cierta perspectiva tal decisión fuese tomada, ¿las aptitudes deliberativas de dicha perspectiva no también podrían ser puestas en duda? A fin de evadir una discusión metafilosófica ineludiblemente extensa y compleja, quizás valdría la pena atender a los objetivos de la propia filosofía crítica para responder esta pregunta, enfocándonos, en razón del énfasis previamente hecho en la deducción trascendental de las categorías, en la *Crítica de la razón pura*.

Me parece que, aunque sin duda es sucinta en extremo, una posible enunciación del objetivo general de la *Crítica de la razón pura* podría ser la siguiente: ésta, de cara a los

¹⁸⁹ Hablaré un poco más del papel y relevancia del lenguaje en la filosofía trascendental al momento de responder a las últimas dos objeciones de Herder.

avances de la ciencia y al uso práctico de la razón, busca delimitar los alcances del conocimiento humano. Como se sabe, en esta empresa Kant pondrá un acento particular en los aspectos *a priori* del conocimiento; empero, es claro que éstos, en última instancia, son y *han de ser* puestos en relación con los aspectos empíricos de éste. Delimitar el conocimiento humano, sea éste visto desde la perspectiva de la ciencia (especialmente de las ciencias naturales) o desde la de la mera vivencia habitual de cada individuo, implica delimitar también el conocimiento sensible. Para no ser acusada de incompletud desde sus propias pretensiones, la filosofía trascendental debe ser capaz de dar cuenta de los principios que hacen posible hasta el más nimio concepto empírico.

Tanto los intereses como varios puntos doctrinales de la filosofía crítica muestran que tal es el caso. Piénsese, por ejemplo, en los juicios objetivos de la ciencia, una indudable preocupación de la *Crítica de la razón pura*. A diferencia de la matemática, que construye sus propios conceptos¹⁹⁰, las ciencias naturales requieren de conceptos empíricos; en este sentido, los juicios auténticamente objetivos, esto es, aquellos que legítimamente pueden tener pretensiones de verdad y validez sobre objetos de la experiencia, se valen, en los lugares de sujeto y predicado, conceptos empíricos¹⁹¹. Si las ciencias naturales no construyen sus propios conceptos ni pueden valerse únicamente de conceptos puros, habrán pues de emplear conceptos empíricos. Por otra parte, la particularmente sucinta exposición de Longuenesse de la respuesta dada por Kant a una de sus más famosas preguntas (a saber, ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?) acentúa adecuadamente la relación entre los aspectos *a priori* del conocimiento y los conceptos empíricos según la encontramos en Kant¹⁹². Las formas puras de la intuición permiten juicios con pretensiones de verdad justificadas *a priori* (en la medida en que dependen de la forma universal y posibilitante de las intuiciones) que no dependen en su verdad del mero análisis del concepto que ocupa el lugar de sujeto en el juicio. Por otra parte, los contenidos de los conceptos de estos juicios dependen de la capacidad de los conceptos puros de guiar el ordenamiento de nuestras representaciones de objetos. Así, responder a la pregunta de cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*

¹⁹⁰ Cfr. A712–738/B740–766.

¹⁹¹ Sigo aquí la explicación de Alejandro Vigo al respecto. Cfr. Vigo (2008: p. 74).

¹⁹² Para una aclaración un tanto más extensa de lo sucesivo, cfr. Longuenesse (2005: pp. 81-82).

implicó dar cuenta de la relación, involucrada en la experiencia misma, entre lo empírico, las formas puras de la intuición y las categorías.

Lo anterior puede ser puesto en relación con el lenguaje. Como he mostrado anteriormente, el Kant de las lecciones de lógica considera que el lenguaje es un medio necesario para el mero acto de pensar juicios, así como para la expresión de proposiciones y silogismos. Esta idea claramente puede vincularse con lo previamente expuesto sobre los juicios objetivos de la ciencia: éstos, en principio, requerirían también del lenguaje para ser pensados y expresados. La idea de que juicios o proposiciones de cualquier tipo requieran de algún tipo de lenguaje para ser exteriorizados no resulta, pienso, particularmente controversial; la idea de que se requiere de éste hasta para pensarlos, empero, quizás resulta un tanto menos intuitiva. Me parece que dos posibles interpretaciones podrían hacerla un tanto más aceptable. La primera consiste en recuperar el sentido de “lenguaje” de la *Antropología*, a saber, un modo de emplear la capacidad de designación. Podría decirse que dos conceptos, en el mero hecho de formar parte de un juicio, son designados, cuando menos, como sujeto y predicado. Así, en cierto sentido habría necesidad del lenguaje (aunque en un sentido mínimo) para el mero acto de pensar juicios. Ahora bien, ante una pretendida explicación como la anterior podría plantearse una objeción similar a la que se hizo ante la del origen del lenguaje que presentó Herder en su *Ensayo*, a saber, que aquí el sentido de “lenguaje” es tan laxo que lo dicho pierde relevancia en una discusión sobre lo que comúnmente se entiende por “lenguaje”. Lo que podría decirse entonces es que, en todo caso, lo que se requiere son los fundamentos inmediatos del lenguaje mismo, es decir, la función reproductiva de la imaginación y la ley de la asociación que la dirige; éstas serían necesarias, después de todo, para la formación de conceptos empíricos. En este último sentido, decir que el mero pensar juicios requiere del lenguaje significaría que no se puede tener capacidad de adquirir los conceptos empíricos de un juicio sin la capacidad de lenguaje.

Una segunda interpretación posible es que la necesidad del lenguaje no se diga aquí del pensamiento de juicios en sentido absoluto, sino de cara al modo habitual en que éstos son concebidos o empleados. En su *Introduction to Symbolic Logic and Its Applications*, Rudolf Carnap afirma que una de las ventajas del uso de símbolos artificiales en la lógica es que las fórmulas simbólicas, por su brevedad y perspicuidad, son más asequibles

psicológicamente que las expresadas en un lenguaje natural¹⁹³. Quizás la idea de que el mero pensar juicios requiere del lenguaje puede ser entendida en ese sentido: en la formación cotidiana de juicios, las palabras son una suerte de “atajo” o abstracción cuya simplicidad psicológica las presenta como preferibles frente a un repaso pormenorizado de las notas del concepto. Ello, además, ayudaría a dar cuenta de por qué los usos lingüísticos pueden llevar, por ejemplo, a redefiniciones conceptuales (empleadas con cierta independencia del concepto que designan, las palabras en su uso pueden acentuar aspectos adyacentes al sentido original de un concepto y eventualmente incorporarlo a éste).

Independientemente de las problemáticas y detalles que las interpretaciones anteriores conlleven, alguno podría pensar que existe un motivo anterior para rechazarlas: la idea de que, sea por el distanciamiento temporal o por el hecho de ser transcripciones, las afirmaciones de las lecciones de lógica no pueden ser aplicadas al pie de la letra frente a todos los pasajes de la *Crítica*. Aun suponiendo algo así, resulta posible vincular el tema del lenguaje con lo expuesto sobre el modo en que se aborda en la *Crítica* la relación entre los aspectos empíricos y los *a priori* del conocimiento. La caracterización del lenguaje como unidad subjetiva, y en particular su subsunción respecto a la imaginación reproductiva y la ley de la asociación, ya refleja una genuina preocupación por los aspectos empíricos del conocer. Es decir, la mera tematización del lenguaje ya muestra que Kant estaba interesado en incorporar y dar cuenta de momentos empírico-subjetivos en su epistemología; vale la pena recordar, después de todo, que la ley de la asociación es considerada como psicológica.

Aventuro aquí una idea a modo de hipótesis: en ocasiones la postura de que Kant no trató el tema del lenguaje y eso hace de la filosofía trascendental un sistema incompleto parece una instancia de la postura, más común y general, de que Kant omitió o infravaloró los elementos empírico-subjetivos del acto cognoscitivo. Pero la tematización del lenguaje que encontramos en su obra (y en la deducción trascendental de las categorías, por no hablar de otros periodos o textos) muestra que tanto la premisa general como su subalterna son inadecuadas. Sí existe un tratamiento del lenguaje en la filosofía trascendental, y éste se hace particularmente visible y se encuentra especialmente relacionado con el proceso de

¹⁹³ Cfr. Carnap (2014: p. 2). Esto puede verse claramente en un ejemplo que ahí mismo el propio Carnap retoma de la matemática: es menos dificultoso entender “ $(x+y)^3=x^3+3x^2y+3xy^2+y^3$ ” que “la suma de dos números a la tercera potencia es igual a los siguientes sumandos: el primer número arbitrario a la tercera potencia, ...”.

formación de conceptos empíricos y con la unidad subjetiva de la consciencia. Quizás, en efecto, según los intereses teóricos de algunos esta tematización no es lo suficientemente extensa o enfática. No obstante, la pertinencia de las críticas basadas en aquellos intereses está sujeta a una discusión siempre abierta. Y la filosofía trascendental tiene derecho a ser juzgada con sus propios parámetros.

Resumiría mi respuesta a la pregunta 2) del siguiente modo: siempre es desde una cierta perspectiva que se juzga si un sistema está incompleto o no; cuando dicha perspectiva es externa respecto del sistema juzgado, es discutible que ésa sea la óptima en lugar de esta otra o aquélla. Vale la pena, para evitar debates metafilosóficos quizás interminables, juzgar el sistema en cuestión desde sus propios objetivos y estipulaciones. La filosofía trascendental busca dar cuenta de los límites del conocimiento humano; éste, indudablemente, involucra factores empírico-subjetivos. Para Kant son relevantes, por un lado, los juicios objetivos de la ciencia, cuyos conceptos han de ser empíricos; por otro, el papel de los conceptos puros en la organización de contenidos y el de las formas puras de la sensibilidad en el conocimiento sensible. Se dice en las lecciones de lógica que el lenguaje es necesario para siquiera pensar un juicio; así, aquél se hace relevante a la luz de lo dicho sobre los juicios objetivos de la ciencia. Si se desea dejar de lado las lecciones de lógica, la mera tematización del lenguaje aún prueba que en Kant hay atención e interés por los aspectos empírico-subjetivos del conocimiento. Así, es falso que Kant no ha hablado del lenguaje y, por ende, que no ha atendido al segmento más bien psicológico o empírico del conocimiento.

Dicho todo lo anterior, parece prudente ahora atender a las críticas de Herder. Como he establecido anteriormente, éstas son: 1) una consideración del origen y desarrollo del lenguaje hecha *a priori* puede explicar cómo debió darse, pero no cómo se dio de hecho; 2) si la razón se juzga a sí misma y, además, se juzga racionalmente, el resultado no puede ser del todo confiable; 3) no existen los conceptos ni los juicios *a priori*, pues no se puede librar al pensamiento de todo lo empírico ni de la mediación lingüística, que está, a su vez, mediada sensorial y culturalmente, y 4) es por completo imposible pensar en una razón humana que no dependa del lenguaje; el ser humano, incluso en la locura y el sueño, piensa con palabras.

Vale la pena iniciar con la crítica 2), pues la respuesta es concisa. Ésta engloba tres puntos: en primer lugar, de cara al preponderante interés que siente la razón por los objetos

de la metafísica, un estudio de la razón llevado a cabo por ella misma es ineludible¹⁹⁴. En segundo lugar, en efecto esta tarea de autoconocimiento de la razón no es sencilla; empero, ciertos objetivos acotados deben serle asequibles: eliminar las ilusiones y arrogancias que una comprensión inadecuada de ella misma provoca¹⁹⁵, por ejemplo. Y han de serle asequibles porque, en tercer lugar, resultaría cuestionable que la razón pudiese comprender asuntos externos sin siquiera poder decir algo substancial sobre los propios¹⁹⁶. Así, en la empresa de autoconocerse, la razón se ve justificada de tres maneras: por la inevitabilidad de la tarea de cara a sus propios intereses, por lo realizable de ciertos objetivos puntuales y por el sano supuesto de que la razón puede estudiarse con mediana corrección a sí misma si ha podido hacerlo con otras cosas. Por lo demás, podría uno agregar, parecería deseable que los juicios o investigaciones que de la razón se hagan sean, a su vez, ellos mismos racionales. Después de todo, ¿acaso el hecho de que no lo fueran no los volvería ajenos para aquél que más interesado está en conocerlos, a saber, el ser humano?

A continuación responderé a la crítica 1). Se hace notar de inmediato que ésta se fundamenta en una distinción: una cosa es explicar cómo se dio algo de hecho; otra, cómo debió darse. Se da por entendido que el segundo tipo de explicación no coincide necesariamente con el primero. Interpreto, además, que “cómo se dio el lenguaje de hecho” refiere no tanto a su génesis “real” o “verdadera” (con toda la ambigüedad que ello

¹⁹⁴ Cfr. A VIII-IX.

¹⁹⁵ Me parece razonable citar a continuación dos pasajes, pues en ambos es evidente, por un lado, que el mismo Kant encontraba difícil la tarea de autoconocimiento de la razón; por otro, que Kant ahí pone un cierto énfasis en los objetivos puntuales y en los límites de las respuestas que se pueden dar. Primero: [*Diese Gleichgültigkeit ist*] *eine Aufforderung an die Vernunft, das beschwerlichste aller ihrer Geschäfte, nämlich das der Selbsterkenntniß, aufs neue zu übernehmen und einen Gerichtshof einzusetzen, der sie bei ihren gerechten Ansprüchen sichere, dagegen aber alle grundlose Anmaßungen nicht durch Machtsprüche, sondern nach ihren ewigen und unwandelbaren Gesetzen abfertigen könne* (A XI). Según la traducción de Ribas: “[Tal indiferencia] es, por una parte, un llamamiento a la razón para que de nuevo emprenda la más difícil de todas sus tareas, a saber, la del autoconocimiento y, por otra, para que instituya un tribunal que garantice sus pretensiones legítimas y que sea capaz de terminar con todas las arrogancias infundadas, no con afirmaciones de autoridad, sino con las leyes eternas e invariables que la razón posee”. Segundo: *Zwar ist die Beantwortung jener Fragen gar nicht so ausgefallen, als dogmatisch schwärmende Wißbegierde erwarten mochte; denn die könnte nicht anders als durch Zauberkünste, darauf ich mich nicht verstehe, befriedigt werden. Allein das war auch wohl nicht die Absicht der Naturbestimmung unserer Vernunft, und die Pflicht der Philosophie war, das Blendwerk, das aus Mißdeutung entsprang, aufzuheben, sollte auch noch so viel gepriesener und beliebter Wahn dabei zu nichte gehen* (A XIII). Según la traducción de Ribas: “Claro que las contestaciones a esas preguntas no han correspondido a las expectativas del exaltado y dogmático afán de saber. Tal afán sólo podría quedar satisfecho mediante poderes mágicos, de los que yo nada entiendo. Pero tampoco era ése el propósito de la constitución natural de la razón. El deber de la filosofía consiste en eliminar la ilusión producida por un malentendido, aunque ello supusiera pérdida de preciados y queridos errores, sean cuantos sean.

¹⁹⁶ Cfr. A X.

implicaría), sino a su génesis histórica; me parece que hoy en día pensaríamos que dicho estudio correspondería más a la lingüística o a la antropología cultural que a la filosofía del lenguaje.

Uno podría quizás conceder la distinción de explicaciones. Para una exposición más sencilla, propongo aquí la siguiente denominación: el primer tipo de explicación busca dar cuenta del origen “histórico” del lenguaje; el segundo, del origen “trascendental”. Ahora bien, por mucho que ambos orígenes no se identifiquen, es claro que, desde la perspectiva de la filosofía crítica, el origen trascendental habría ejercido enorme influencia en el origen histórico. En qué punto de la historia hubiese surgido el lenguaje humano y qué características hubiese tenido depende, entre otros factores, de qué facultades cognitivas hubieran ya desarrollado los seres humanos en aquel punto. De este modo, si la mera curiosidad no bastaba como justificación, una investigación del origen trascendental del lenguaje muestra de inmediato su pertinencia. Dicha investigación no sería inútil, pues, y parece dudable adscribirle a Kant la pretensión de explicar más bien el origen histórico, por lo que bajo sus propias intenciones tampoco es reprochable el empeño. De hecho, lo verdaderamente curioso es que el mismo Herder parece haber dirigido buena parte de sus esfuerzos a la dilucidación del origen trascendental del lenguaje. Es cierto que sus consideraciones se dirigen en efecto con frecuencia en el *Ensayo* hacia los aspectos más bien históricos o eminentemente lingüísticos (en el anacrónico sentido de “ligados antes a la lingüística que a la filosofía del lenguaje”) de la génesis del habla; por ejemplo, tras haber establecido “el núcleo desde el que Prometeo prende el fuego celeste en el alma humana” (1982a: p. 165), como él dice, dedica varias páginas a la reflexión sobre los elementos que debieron poseer las lenguas primitivas. Habla, por ejemplo, de cómo surgieron antes los sustantivos que los verbos y de que aquéllos imitaban los sonidos de las cosas que nombraban¹⁹⁷. Pero el punto es que antes estableció justamente aquel núcleo: la aparición de la lingüística en el hombre de cara a su racionalidad y al resto de sus facultades cognitivas; el origen trascendental del lenguaje, en otras palabras. Así que ni siquiera desde el propio Herder es coherentemente reprochable el modo en que Kant aborda la cuestión. A lo mucho

¹⁹⁷ Cfr. Herder (1982a: pp. 168-169).

podría decirse que en Herder es más patente el esfuerzo de mostrar el vínculo entre el origen trascendental y el origen histórico del lenguaje¹⁹⁸.

Una versión breve de mi respuesta a la crítica 1) de Herder sería la siguiente. Es quizás posible distinguir entre el origen histórico (datación concreta del advenimiento de las lenguas primitivas y descripción de sus características fonéticas, morfológicas y sintácticas) y el origen trascendental (aparición y funcionamiento de cara a las facultades del conocimiento y sus actos) del lenguaje. El segundo necesariamente tuvo que influir en el primero; así, el estudio del origen trascendental dice algo sobre la realidad del lenguaje en todas sus épocas. Aunado a ello, el propio Herder dedicó varios pasajes a ambos orígenes.

Las críticas 3) y 4) son bastante cercanas; responderé a ambas ahora. La crítica 3) en particular parece basarse en una comprensión inadecuada de las consecuencias que se desprenden de la existencia de elementos *a priori* en el conocimiento. Cuando Herder critica la noción de un concepto *a priori* parece tener en mente, más bien, la idea de un concepto empírico carente de contenido; es decir, la idea de un concepto que, contra lo pretendido por Kant, es formado a partir de la experiencia y dependiente de ella en su validez y que, no obstante, pretende no aludir a ésta en su materia. Es comprensible que esta versión del concepto *a priori* le resulte conflictiva. No obstante, quizás el concepto *a priori* entendido como función de enlace le hubiera parecido menos acérrimamente criticable. Aunque incluso eso puede ser puesto en duda.

Lo anterior, empero, nos conduce a la relación, presente en las críticas 3) y 4), entre los juicios *a priori* y la lingüística. Si el pensamiento se articula en términos de significados y los significados son usos (mediados sensible y culturalmente) de palabras, como sostiene Herder, sería en extremo improbable la existencia de juicios cuya validez no dependiera en algún sentido de la experiencia. Por decirlo de algún modo, es como si Herder hubiera tomado al pie de la letra e interpretado de acuerdo con su postura aquella afirmación presente en las lecciones de lógica de Kant, expuesta anteriormente, de que las palabras son necesarias hasta para pensar juicios; si tal es el caso, parece decir Herder, éstos no pueden

¹⁹⁸ Ahora bien, conviene decir que en *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* Kant sí especula sobre el origen histórico del lenguaje. Cfr. AA 8:110.

ser *a priori* en un sentido fuerte: la experiencia, imbuida en las palabras, termina por ser el factor determinante de la expresión y validez de éstos.

Alguno podría pensar que la *Crítica de la razón práctica* resultaría útil en este punto. Es famoso, después de todo, aquel razonamiento, presente en el prólogo de dicha obra, según el cual una aceptación del método y resultados de las matemáticas es ya un llamado *de facto* a aceptar la presencia de factores *a priori* en el conocimiento¹⁹⁹. Quizás alguno suponga que esta idea puede usarse para encontrar debilidades o incoherencias en las críticas de Herder. No obstante, no estoy convencido de que tal sea el caso. Por un lado, este argumento parece depender en buena medida del tratamiento específicamente humeano de las matemáticas y de las características particulares de su empirismo. Por otro, el modo de Herder de entender las matemáticas no se presta para responder sus críticas desde ahí. En algunos pasajes Herder parece decir que los conceptos matemáticos también requieren una suerte de lenguaje, aunque formal o eminentemente artificial, para su formación:

Cuando se trata de un concepto, nunca debemos avergonzarnos de su heraldo y representante, de la palabra que lo designa. Esta suele indicarnos cómo hemos llegado al concepto, qué significa y qué es lo que le falta. Si el matemático construye sus conceptos por medio de líneas, números, letras y otros signos, aun sabiendo que no es capaz de hacer un punto matemático, de trazar una línea matemática, y que hay otra serie de caracteres que él ha adoptado incluso arbitrariamente, ¿cómo podría desatender el juez de la razón el medio a través del cual esa razón crea, retiene y completa su obra? (1982b: p. 373)²⁰⁰.

Aunque probablemente la afirmación más asertiva de Herder al respecto sea la siguiente:

Finalmente, la universalidad y necesidad de las proposiciones matemáticas no reposan sobre la propiedad negativa de ser independientes de toda experiencia, sino que se basan, por el contrario, en la propiedad eminentemente positiva de ser ciertas, en virtud de su naturaleza, para nuestro entendimiento, es decir, de estar ligadas a la experiencia de la forma más íntima

¹⁹⁹ Cfr. AA 5: 13-14.

²⁰⁰ En Reckermann (1979: p. 20) puede encontrarse una descripción de cómo, a la luz de su relación con la naturaleza y la libertad, el lenguaje de las matemáticas aparece como *Formelsprache*. Ahí mismo se habla de esta caracterización de cara a las críticas de Herder del paradigma Leibniz-Wolff. Por otra parte, para un análisis de los aspectos positivos que veía Herder en las matemáticas, así como de la relación de éstas con la filosofía, cfr. Gjesdal (2017: pp. 24-28).

y de ser ellas mismas experiencia, aun en el caso de que no fueran demostradas (1982b: p. 387).

Por lo demás, en otros puntos resalta el carácter empírico e inclusive plástico de algunos signos y expresiones de las matemáticas²⁰¹. Finalmente, como se ha visto, en la *Metacrítica* llega a caracterizar a la ontología como una *filosofía del lenguaje universal del entendimiento* (1982b: p. 407). Así, no considero que la descripción de Herder de otras disciplinas sea el terreno adecuado a partir del cual responder a sus críticas.

Creo que, desde Kant, habría que responder con precisiones, si bien éstas pueden llegar a ser bastante generales. Por mucho que se les llegue a distinguir por fines propedéuticos o de exposición doctrinal, los aspectos *a priori* del conocimiento y la experiencia se encuentran íntimamente vinculados antes que en cabal oposición. Es el propio Kant quien habla, por ejemplo, de cómo es la experiencia la que desarrolla los conceptos puros y de cómo éstos sólo se muestran como tales a partir de un contraste, efectuado por la misma razón, con los conceptos empíricos²⁰². Ello quiere decir que estos factores no se anulan mutuamente; por usar el fraseo de Herder, no es que “se libre al pensamiento de todo lo empírico”²⁰³ y quede éste vacío e inutilizable. La idea central es más general y profunda: estos factores *a priori* no sólo no impiden, sino que posibilitan y dan sentido a la experiencia. Y a la experiencia específicamente humana, además.

Herder afirma que, como el lenguaje está presente por doquier en el pensamiento humano, conceptos y juicios *a priori* son imposibles. Empero, lo que ha de decirse es que incluso en el conocimiento sensible son distinguibles elementos *a priori* (las formas puras de la sensibilidad, por supuesto). Hasta en los ámbitos más eminentemente empíricos del conocimiento son localizables y distinguibles factores independientes en su validez de la experiencia. En buena medida serían precisamente estos factores, de hecho, los que posibilitarían la intersubjetividad requerida para el intercambio cultural que, según Herder, tan caro papel juega en el proceso de dar significado a las palabras.

²⁰¹ Cfr. Herder (1982b: p. 375 y 412).

²⁰² Cfr. A66/B91. Longuenesse ofrece una interpretación extensa del pasaje; cfr. (2005: pp. 42-43).

²⁰³ Cfr. Herder (1982b: p. 375). Nótese además la generalidad implícita al decir “el pensamiento”.

El gran problema de la crítica 3) es que es tan general que resulta difícil no contestar con generalidades y ortodoxias. Los elementos *a priori* no contrarrestan o anulan la experiencia; proponerlos es, en realidad, un modo de dar cuenta de ella y de sus límites. A su modo, estos elementos están orientados hacia ella. Con esto entramos más específicamente al campo de la crítica 4). En un cierto sentido, muy acotado, existe también en Kant una suerte de “dependencia esencial” del pensamiento en el lenguaje: los juicios requieren de palabras para ser expresados (cuando menos) y comunicados; las palabras como medio también nos permiten inteligir los juicios formulados por otras personas. Como instancia del proceso general de relacionarse con lo empírico y particular, la razón se concretiza en alguna lengua y utiliza signos para exponer sus actos. Empero, los factores *a priori* del conocimiento no son lingüísticos, si bien desembocan en ese ámbito. El lenguaje, como unidad subjetiva, requiere y presupone la unidad objetiva de la autoconciencia.

Me gustaría ofrecer, para cerrar, el siguiente resumen parcial de las respuestas enunciadas en esta sección. Es definitivamente falso que Kant no haya hablado del lenguaje; en todos los periodos de su pensamiento existen consideraciones al respecto. Estas tematizaciones se vuelven relevantes de cara a su conexión con puntos capitales de la filosofía trascendental, como lo son la originaria unidad sintética de la apercepción, la imaginación productiva y la reproductiva, la ley de la asociación y la relación de las formas puras de la sensibilidad y los conceptos puros del entendimiento con la experiencia; esta conexión ha sido frecuentemente omitida por los comentaristas. Las consideraciones hechas a partir de la perspectiva de la filosofía trascendental pueden ser una herramienta útil al momento de investigar el origen histórico del lenguaje; este último, después de todo, dependería en buena medida de las capacidades cognitivas que el ser humano hubiese desarrollado para aquel punto. La filosofía trascendental no presenta los aspectos *a priori* del conocimiento como enemistados con la lingüística humana; por el contrario, los propone como un modo de dar cuenta de ella y la relaciona en general con diversos procesos cognitivos. La filosofía crítica da cuenta de los fundamentos del conocimiento sensible y de la intersubjetividad, ámbitos de fundamental importancia para la mediación que, según Herder, se da en el proceso que siguen las palabras para adquirir un significado. Aunque ambos estén en tajante desacuerdo sobre la justificación, naturaleza y consecuencias de proponer factores *a priori* en el conocimiento, en un sentido acotado podría decirse que

también en Kant existe una “dependencia esencial” del pensamiento respecto del lenguaje: la razón, en su proceder habitual, se expresa en una determinada lengua o por medio de signos, y en diversos actos cognitivos es también de enorme relevancia la ley meramente psicológica de la asociación. Esto no quiere decir, empero, que los fundamentos *a priori* del lenguaje sean ellos mismos lingüísticos. En buena medida, para la intersubjetividad e inteligibilidad del funcionamiento de la lingüisticidad humana, podríamos decir desde Kant, es necesaria aquella pureza.

Conclusiones

En el curso del presente trabajo he indagado acerca de una posible tematización del lenguaje al interior de las obras de Kant; me he guiado por algunas de las críticas que contra dicha posibilidad expresó Herder, así como por las posturas e inquietudes que se manifestaron al momento de esbozar el estado de la discusión al respecto. En este último apartado no me queda sino presentar los resultados obtenidos de un modo conciso y coherente.

El primer hecho que debe ser subrayado es que Kant tematizó explícita y puntualmente el lenguaje en diversas obras a lo largo de su desarrollo intelectual. Así, la lectura de Tullio de Mauro, según la cual en Kant sólo existe un “silencio” respecto al tema de lenguaje, se muestra como inadecuada. El segundo hecho que debe hacerse notar es que estas tematizaciones por parte de Kant no existen de modo “aislado”: aparecen en el contexto de preocupaciones característicamente kantianas, como lo son el funcionamiento y validez de los juicios objetivos de la ciencia, el papel de la imaginación en el conocimiento y la estructuración de los diversos tipos de síntesis. La postura de Natascha Gruber, según la cual el único motivo por el que cabría preguntarse por el lugar (o la falta de uno) del lenguaje en Kant serían las críticas y análisis propias del giro lingüístico del siglo XX, se muestra entonces también como desacertada. La filosofía trascendental misma y su abanico conceptual son capaces de originar cuestionamientos sobre el lenguaje, así como de establecer un contexto teórico dentro del cual éste pueda ser fructíferamente estudiado.

A partir los pasajes principales de las dos ediciones de la *Crítica de la razón pura* a los que he hecho referencia (A101 y B140) se ha podido ver el modo en el que entendía Kant el lenguaje durante este periodo de su obra. El lenguaje aparece aquí como un modo de aplicación de la imaginación reproductiva regido por la ley meramente empírica de la asociación; el lenguaje, como producto, no puede ser sino una unidad empírica de la consciencia. Por medio de un uso eminentemente empírico de la imaginación, en otras palabras, la creación de signos artificiales y su acompañamiento respecto de ciertos objetos está fuertemente influenciada por el contexto del sujeto epistémico, y su validez es relativa.

Respecto de cualquier lengua puede decirse que una palabra pudo haber designado a otra cosa y una cosa pudo haber sido designada con otra palabra. A su vez, este uso de la imaginación regido por una ley empírica requirió, para su comprensión y posibilidad, de elementos *a priori* del conocimiento, como lo son la afinidad, los conceptos puros o la originaria unidad sintética de la apercepción.

Se hace notar que Kant y Herder no parecen estar en desacuerdo sobre si el lenguaje está mediado cultural o contextualmente, sino sobre las consecuencias que de ello se siguen. Para Herder, la mediación cultural de las palabras (aunada a la idea de que el pensamiento depende “esencialmente” del lenguaje) implica que es imposible que existan conceptos o juicios *a priori*. Para Kant, los elementos *a priori* del conocimiento serían precisamente un requisito para dar cuenta de la estabilidad en la experiencia y de la intersubjetividad que dicha mediación cultural o contextual requeriría.

Como he afirmado antes, también en los periodos precrítico y tardío abordó Kant el tema del lenguaje; en buena medida sus reflexiones al respecto en dichos periodos me permitieron delimitar el estudio de su postura en la *Crítica de la razón pura*. Durante el periodo precrítico, Kant tematizó el lenguaje en la *Untersuchung* en el marco de una discusión sobre las diferencias existentes entre el método de la geometría y el de la filosofía, especialmente en razón de los signos de los que cada disciplina se vale; en el caso de la filosofía, éstos serían las palabras. Lo anterior hace particularmente comprensible el cariz de las ideas de Kant ahí presentes: pensamiento y lenguaje no son lo mismo y no todo pensamiento depende del lenguaje, pues algunos tipos de razonamiento (como el geométrico) no requieren de signos lingüísticos; la geometría, piensa Kant, puede bastarse con signos no-verbales. Se problematiza también el hecho de que, según Kant, una palabra no representa de un modo completo aquello de lo que es signo, ni la combinación de palabras acaba de mostrar las relaciones que hay entre aquellas cosas de las que la combinación es signo; el lenguaje, pues, es un medio falible. En *Sueños de un visionario* Kant, además de reiterar esta falibilidad, presenta una breve teoría del significado: los conceptos (en estricto sentido) se vuelven significativos por medio de la abstracción de notas en la experiencia; los conceptos subrepticios y las palabras, por uso lingüístico.

Se aprecia que el Kant precrítico y Herder están de acuerdo en cuanto a la idea de que los usos lingüísticos proveen de significado a las palabras; una vez más, la discrepancia se encuentra en lo que ambos consideran que esto implica. Para Herder, que los usos lingüísticos den significado a las palabras implica que éstos afectan directamente el contenido de los conceptos, y esto en todos los casos. Para Kant, el modo en el que las palabras adquieren su significado no debería trastocar aquél de los conceptos; idealmente, ambos procesos deberían ser distintos, y cuando no lo son en grado suficiente la falibilidad del lenguaje se torna especialmente pernicioso.

Quizás sea el Kant tardío quien presenta mayores coincidencias teóricas respecto del tema del lenguaje con Herder. En obras como la *Dohna-Wundlacken Logik*, la *Wiener Logik* y la *Entdeckung* aparece la idea de que el pensamiento requiere del lenguaje como medio (en AA 24: 812 se dice específicamente que la cognición tiene al lenguaje como medio necesario). Como en las obras precríticas, se afirma que este medio es falible, pero aquí se acentúa con mayor resolución que sus imperfecciones son mitigables. Tanto en la *Dohna-Wundlacken Logik* como en la *Wiener Logik* y en la *Entdeckung* se afirma que el lenguaje es necesario no sólo para expresar juicios, sino también para pensarlos. Se dice también que la gramática es una *Verstandeslehre* en tanto que versa sobre el medio necesario de la cognición. En consonancia con lo anterior (y con ideas del Kant precrítico), en la *Antropología en sentido pragmático* Kant reitera que “los sonidos del lenguaje” (*Sprachlaute*) son un medio imperfecto en la medida en que no conducen inmediatamente a la representación; no obstante, son el mejor medio para la designación de conceptos. En esto último se cifra una de las principales aportaciones de la *Antropología* de cara a la presente discusión: ahí el lenguaje es entendido como uno de los distintos modos de ejercer la capacidad de designar (*Bezeichnungsvermögen; facultas signatrix*), la cual en general consiste en utilizar la representación de algo presente para enlazar representaciones de cosas pasadas; ésta es una de las capacidades de la imaginación. A su vez, en la *Antropología* también se dice que la *Bezeichnungsvermögen* se ve regida por la ley de la asociación.

En las obras lógicas del Kant tardío es particularmente patente aquella idea de tinte herderiano de que el pensamiento tiene al lenguaje por medio necesario (o, por decirlo de otro modo, la de que el pensamiento depende del lenguaje). Por otra parte, es interesante

notar cuán similares llegan a ser algunas ideas de la *Antropología* respecto de otras de las obras precríticas o incluso de la *Crítica de la razón pura* (no hay que olvidar que la *Antropología*, aunque publicada en 1798, surgió a partir una serie de lecciones que Kant dio desde 1772 hasta 1796). Después de todo, el Kant tardío reitera que el lenguaje es un medio imperfecto al tiempo que propone vías para mitigar sus deficiencias. Más relevante es el hecho de que en la *Antropología* también se dice que la lingüística es particularmente cercana a la imaginación y que se ve regida por una ley meramente empírica: la ley de la asociación.

Como he expresado anteriormente, en buena medida el detonante de mi investigación ha sido, en razón de sus acérrimas críticas, Herder y su filosofía del lenguaje. A través de sus tres doctrinas o en ocasión de éstas he podido abordar, con mayor o menor detalle, una serie de problemáticas filosóficas de gran interés, entre las cuales se encuentran las siguientes: la idea de que el pensamiento depende del lenguaje; la idea de que una posible dependencia del pensamiento en el lenguaje puede no ser de todo pensamiento en todo el lenguaje, o en todo sentido; la pregunta de si el lenguaje es eminentemente designativo, expresivo o comunicativo; la relación entre la creación de nuevas palabras y la de nuevos conceptos, así como la que hay entre lenguaje, pensamiento y sensación. Aún queda mucho por decir sobre la filosofía del lenguaje de Herder y un estudio escrupuloso de su obra sería enormemente deseable; empero, ésta es una tarea que por ahora habrá de quedar pendiente.

Ciertamente resultaría difícil afirmar que alguna de las dos posturas, sea la de Kant o la de Herder, es definitivamente superior a la otra. Aunque he procurado mostrar la profundidad del planteamiento kantiano, los méritos de la filosofía del lenguaje de Herder son patentes. Su énfasis en la mediación cultural y sensorial de los procesos cognitivos la vuelve idónea para los estudios interdisciplinarios, y sus interesantes disquisiciones sobre el origen y la naturaleza de la lingüística en el ser humano ciertamente la hacen atractiva; también es cierto que la posibilidad de vincularla con su filosofía de la historia o con sus estudios literarios permitiría aplicarla, de modos particularmente fecundos, en una plétora de ámbitos sobre los que no he hablado en este trabajo. La postura del Kant crítico frente al lenguaje, por otra parte, posee un atributo de incontrovertible utilidad: valerse del andamiaje conceptual de la filosofía trascendental, el cual, sobra decirlo, tanta influencia ha ejercido en

la filosofía posterior. Además, un uso “global” de dicha postura (es decir, uno que intente tomar en consideración lo afirmado por Kant al respecto tanto durante el periodo crítico como durante el precrítico y el tardío) permitiría, muy seguramente, fortalecer o revitalizar varias de las aproximaciones que desde la filosofía de Kant se realizan. Me parece, de hecho, que es alrededor de este matiz que una valoración crítica de ambas posturas habría de girar. Ambas poseen una serie importante de fortalezas; cuánto habrá de brillar cada una, empero, depende en buena medida del ámbito en el que uno desee aplicarla.

No queda, finalmente, sino reconstruir o reiterar la imagen de Kant frente al tema del lenguaje que se ha presentado en este trabajo. Me permito repetirlo por última ocasión: es definitivamente cierto que Kant tematizó el lenguaje en todos los periodos de su pensamiento. En los periodos precrítico y tardío, las reflexiones de Kant sobre el lenguaje son particularmente cercanas a las de Herder: resaltó el papel de los usos lingüísticos en el proceso de adquisición de significado de las palabras y enfatizó la relación entre el lenguaje y el mero acto de pensar juicios, aunado a que denominó al lenguaje el “medio necesario” para la cognición; por otra parte, también es cierto que distinguió entre tipos de signo y que postuló que palabras y conceptos habrían de seguir distintos procesos de adquisición de significado. Aunque breves o puntuales, las tematizaciones de Kant en estos periodos son incisivas y fecundas; estos momentos de la obra de Kant, de cara al tema del lenguaje, no merecen desatención alguna. Por su parte, el Kant de la *Crítica de la razón pura* abordó el lenguaje en uno de los puntos más importantes de la obra: la deducción trascendental de las categorías. Esto en cierta medida ilustra la relación entre la filosofía trascendental y el lenguaje: no es que éste sea omitido, sino que ocupa un lugar específico en el sistema. Los conceptos puros no pueden ser lingüísticos, pero desembocan en lingüisticidad; la originaria unidad sintética de la apercepción no puede ser contextual y relativa, pero da pie a una estabilidad que, a su vez, permite la intersubjetividad y la comunicación. El vínculo entre los elementos *a priori* del conocimiento y la lingüisticidad humana fue el blanco principal de las críticas de Herder. En dicho vínculo, empero, la postura de Kant frente al lenguaje parece engrandecerse en fecundidad y riqueza interpretativa antes que adolecer.

Bibliografía

- Arens, K. (1990). Kant, Herder and Psychology. En K. Mueller-Vollmer, *Herder Today* (págs. 190-206). Berlín-Nueva York: De Gruyter.
- Carnap, R. (2014). *Introduction to Symbolic Logic and its Applications*. (W. H. Meyer y J. Wilkinson, trads.) Nueva York: Dover.
- De Mauro, T. (1970). *Introduzione alla semantica*. Bari: Laterza.
- Forster, M. N. (2002). Herder's Philosophy of Language. Interpretation, and Translation: Three Fundamental Principles. *The Review of Metaphysics*, 56(2), 323-356.
- Forster, M. N. (2004). Introduction. En J. G. Herder y M. N. Forster (ed.), *Philosophical Writings* (M. N. Forster, trad., págs. 7-35). Cambridge: Cambridge University Press.
- Forster, M. N. (2010). *After Herder. Philosophy of Language in the German Tradition*. Oxford: Oxford University Press.
- Forster, M. N. (2012). Kant's Philosophy of Language? *Tijdschrift voor Filosofie*, 74(3), 485-511.
- Gjesdal, K. (2017). *Herder's Hermeneutics. History, Poetry, Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gruber, N. (2008). Sprachphilosophische Überlegungen zu Kants Transzendentalphilosophie. Zum Verhältnis von Sprache und Denken. En M. Fürst, W. Gombocz y C. Hiebaum (eds.), *Analysen, Argumente, Ansätze: Beiträge zum 8. Internationalen Kongress der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie in Graz. Band 2* (págs. 117-125). Frankfurt am Main: Ontos.
- Herder, J. G. (1982a). Ensayo sobre el origen del lenguaje. En J. G. Herder, *Obra selecta* (P. Ribas, trad., págs. 131-232). Alfaguara.
- Herder, J. G. (1982b). Una metacrítica de la "Crítica de la razón pura". En J. G. Herder, *Obra selecta* (P. Ribas, trad., págs. 369-421). Madrid: Alfaguara.

- Herder, J. G. (2004). Fragments on Recent German Literature. En J. G. Herder y M. N. Forster (ed.), *Philosophical Writings* (M. N. Forster, trad., págs. 33-64). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1912a). Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik. En I. Kant, *Werke. Band II. Vorkritische Schriften II: 1757-1777* (págs. 315-373). Berlín: Georg Reimer.
- Kant, I. (1912b). Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral. En I. Kant, *Werke. Band II. Vorkritische Schriften II: 1757-1777* (págs. 273-300). Berlin: Georg Reimer.
- Kant, I. (1913). Kritik der praktischen Vernunft. En I. Kant, *Werke. Band V. Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urteilskraft* (págs. 1-164). Berlín: Georg Reimer.
- Kant, I. (1956). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburgo: Felix Meiner.
- Kant, I. (1966a). Dohna-Wundlacken Logik. En I. Kant, *Kants Vorlesungen. Band I. Vorlesungen über Logik. Zweite Hälfte* (págs. 687-784). Berlín: De Gruyter.
- Kant, I. (1966b). Wiener Logik. En I. Kant, *Kants Vorlesungen. Band I. Vorlesungen über Logik. Zweite Hälfte* (págs. 785-940). Berlín: De Gruyter.
- Kant, I. (1971a). Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte. En I. Kant, *Werke. Band VIII. Abhandlungen nach 1781* (págs. 107-123). Berlín: De Gruyter
- Kant, I. (1971b). Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll. En I. Kant, *Werke. Band VIII. Abhandlungen nach 1781* (págs. 185-252). Berlín: De Gruyter.
- Kant, I. (1972). Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. En I. Kant, *Werke. Band VII. Der Streit der Fakultäten. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (págs. 117-334). Berlín: De Gruyter.
- Kant, I. (1987). *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*. (P. Chacón e I. Reguera, trads.). Madrid: Alianza.
- Kant, I. (2010). *Crítica de la razón pura*. (P. Ribas, trad.). Madrid: Gredos.

- Kant, I. (2014). Antropología en sentido pragmático. (D. M. Granja, G. Leyva y P. Storandt, trads.). Ciudad de México: FCE-UAM-UNAM.
- Leserre, D. (2003). Lenguaje y significado: una argumentación en la Analítica de la Crítica de la razón pura. *ÉNDOXA: Series filosóficas* (17), 207-225.
- Leserre, D. (2011). Kant y la filosofía del lenguaje: recepción y proyección en la filosofía de las formas simbólicas de E. Cassirer. *Cuadernos del Sur* (40), 103-118.
- Longuenesse, B. (2000). *Kant and the Capacity to Judge*. (C. T. Wolfte, trad.) Princeton: Princeton University Press.
- Longuenesse, B. (2005). *Kant on the Human Standpoint*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mosser, K. (2001). Why Doesn't Kant Care about Natural Language? *Dialogue*, 40(1), 25-52.
- Pinder, T. (2000). Zur Edition der neuen Logik-Nachschriften. *Kant-Studien*, 91, 172-177.
- Platón. (2008a). Crátilo. En Platón, *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo* (J. L. Calvo, trad., págs. 339-461). Madrid: Gredos.
- Platón. (2008b). Teeteto. En Platón, *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. (A. Vallejo Campos, trad., págs. 139-317). Madrid: Gredos.
- Prauss, G. (1990). *Die Welt und wir. Erster Band. Erster Teil: Sprache - Subjekt - Zeit*. Stuttgart: J. B. Metzlersche.
- Reckermann, A. (1979). *Sprache und Metaphysik. Zur Kritik der sprachlichen Vernunft bei Herder und Humboldt*. München: Wilhelm Fink.
- Sikka, S. (2004). Herder on the Relation between Language and World. *History of Philosophy Quarterly*, 21(2), 183-200.
- Sikka, S. (2007). Herder's Critique of Pure Reason. *The Review of Metaphysics*, 61(1), 31-50.

- Vigo, A. (2008). Conceptos trascendentales, reflexión y juicio. Sobre el § 12 de la *Kritik der reinen Vernunft*. *Diánoia*, *LIII*(61), 73-110.
- Waxman, W. (1991). *Kant's Model of the Mind*. Oxford-Nueva York: Oxford University Press.
- Young, J. M. (1992). Translator's Introduction. En I. Kant y J. M. Young (ed.), *Lectures on Logic* (J. M. Young, trad., págs. 15-32). Cambridge: Cambridge University Press.