

## Consideraciones preliminares sobre la pregunta acerca del origen del lenguaje. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

Introducción y traducción de Miguel Ángel Ramírez Cerdón<sup>1</sup> y Javier Fabo Lanuza<sup>2</sup>

### Introducción

El discurso que traducimos a continuación data de 1850 y fue leído por Schelling en la Academia Prusiana de las Ciencias. Lleva por título *Vorbemerkungen zu der Frage über den Ursprung der Sprache* y trata sobre la cuestión del lenguaje; concretamente, sobre el problema clásico acerca de su origen humano o divino. Se percibe una clara resonancia con el título de Herder publicado en 1772: *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, al que Schelling hace una clara alusión en su discurso. Éste fue redactado como respuesta a la pregunta formulada por la Academia de las Ciencias de Berlín acerca del origen del lenguaje, y le valió a su autor el primer galardón.

Ello no impidió que, ya en su momento, fuera objeto de numerosas críticas y recensiones. El que más de medio siglo vuelva a ser objeto de comentario por parte de Schelling puede deberse a la relación que la temática del lenguaje guarda con el tipo de asuntos que le ocupaban al final de su vida. Por aquel entonces, el filósofo de Leonberg llevaba nueve años trabajando como profesor en la Universidad de Berlín, donde impartía sus lecciones sobre la *Fundamentación de la Filosofía Positiva (Grundlegung der Positiven Philosophie)*. Su proyecto filosófico era coronar estos estudios con una Filosofía racional pura que, sin embargo, nunca llegó a concluir definitivamente, y de la que no ha llegado a nosotros más que un boceto en la sección introductoria de la *Filosofía de la Mitología*.

Independientemente de la relación que la cuestión del lenguaje pudiera tener con la filosofía tardía de Schelling, es probable que su discurso responda también a las obligaciones académicas impuestas por la Universidad alemana a los profesores numerarios; por lo que su lectura permite arrojar luz sobre el funcionamiento de las Academias de las ciencias durante los siglos XVIII y XIX. Junto con los concursos sobre problemas filosóficos sin resolver convocados con asiduidad por estas instituciones, sabemos que

solían abrir también debates sobre diversas cuestiones de interés para la época, cuya organización encomendaban a reconocidos expertos en la materia. Este era sin lugar a dudas el caso de Schelling, que había sido presidente de la sede bávara entre 1827 y 1842, y al que la Universidad había encomendado ya este tipo de discursos con anterioridad. De entre los más célebres, cabe destacar quizá el pronunciado en 1807 “Sobre la relación de las Artes Plásticas con la Naturaleza”, con motivo de la fundación de la Academia de Bellas Artes de Múnich.

El presente discurso sobre la cuestión del lenguaje debe encuadrarse, por tanto, en el contexto de este tipo de debates suscitados entre científicos y académicos de renombre del momento, en los que Schelling participó activamente, y cuyo más señalado testimonio es seguramente la dura controversia que mantuvo en torno al año 1812 con el entonces presidente de la Academia bávara, Friedrich Heinrich von Jacobi, al calor de la célebre polémica sobre el ateísmo (*Atheismusstreit*) que, por aquel entonces, se había cobrado ya la cátedra de Fichte en Jena, y que amenazaba con incendiar todo a su paso hasta erradicar el peligroso influjo que la especulación filosófica tenía sobre la cultura alemana.

Esta era, ciertamente, la opinión de Jacobi, para quien toda filosofía está abocada a desembocar en el spinozismo y, con ello, en el panteísmo y en el ateísmo. Al intentar establecer un conocimiento racional y objetivo sobre la naturaleza de Dios, la filosofía acaba identificando a Dios con la abstracción de la sustancia, desembocando en un mero concepto extramental completamente alejado del ser personal del que hablan las religiones. La única manera de recuperar la relación íntima con ese Dios personal es, por tanto, a través de la dimensión subjetiva del individuo y, más concretamente, del sentimiento (*Empfindung*).

Aunque Schelling es consciente de la necesidad de entablar una relación subjetiva con Dios, no está, sin embargo, de acuerdo con que dicha relación deba establecerse a través del sentimiento. En su lugar,

<sup>1</sup> Colaborador Honorífico en el Dto. Filosofía y Sociedad (UCM)  
E-mail: [miguelramirezcerdon@gmail.com](mailto:miguelramirezcerdon@gmail.com)  
ORCID: 0000-0003-3034-7462

<sup>2</sup> IES Ignacio Ellacuría  
E-mail: [javierfabo@gmail.com](mailto:javierfabo@gmail.com)  
ORCID: 0009-0008-5337-9516

propone el saber (*Wissenschaft*) como única vía para trascender la esfera de las creencias individuales y, por tanto, puramente particulares y contingentes en la que permanece encerrado el mundo emocional, sin perder la conexión con la subjetividad del individuo. Desde este punto de vista (que fue también el de sus homólogos idealistas), es más bien el sentimiento el que, precisamente por permanecer anclado a la subjetividad finita, se ve incapaz de elevarse al punto de vista infinito que requiere la relación con lo Absoluto. Así es como Schelling pretende salir indemne de la acusación de ateísmo, volviendo dicha acusación contra el propio Jacobi.

Pues bien, es en el seno de esta polémica donde la cuestión del lenguaje adquiere una relevancia crucial, tal y como muestra la discusión entre Herder y Hamann acerca de la procedencia divina o humana del lenguaje, que Schelling traspone someramente en su discurso. Su origen se remonta, sin embargo, al *Cratilo* de Platón, donde asoma por primera vez en el marco del diálogo mantenido por Sócrates y Hermógenes. De un lado, Hermógenes defiende el carácter convencional del lenguaje. Según esta postura ampliamente difundida entre los sofistas de la época, el lenguaje no sería más que un artificio humano, fruto de la convención y el acuerdo entre los hombres en torno al significado de las palabras. Más complicada de fijar es la postura de Sócrates, que parece inclinarse por la posición contraria: el lenguaje tendría una estructura universal y sería, por tanto, algo esencialmente divino; siempre y cuando sea utilizado para expresar un discurso verdadero, como en el caso de la filosofía. Cuando nombran la verdadera esencia de las cosas, los nombres son agradables a los dioses quienes, en palabras de Sócrates, “emplean los nombres en su sentido propio”.

El debate reaparece en el siglo XVIII, de la mano de Herder y Hamann, en el marco de la primera recepción de la *Crítica de la razón pura*. La cuestión del lenguaje emerge ahí en estrecha conexión con las que rodean a la fundamentación del sistema; “sensibilidad” y “entendimiento”, “entendimiento” y “razón”, “naturaleza” y “espíritu”, “necesidad” y “libertad”, “finitud” e “infinitud”, etc. son algunas de las dicotomías que, como si de una gran veta se tratara, atraviesan la filosofía crítica resquebrajando su interna arquitectura.

Al establecer este tipo de escisiones, la crítica kantiana no sólo limita la acción del entendimiento finito a los meros fenómenos, sino que declara la incapacidad del mismo para elevarse a las Ideas de la razón, lo que necesariamente desemboca en la crítica de la “teología racional” y (a ojos de los más suspicaces) en el ateísmo tan ferozmente combatido por Jacobi. Este duro dictamen sobre la teología es, en efecto, lo que levantará ampollas en la sensibilidad romántica de la época que, en su nostálgica búsqueda de lo sagrado, no se va a conformar con la solución del deísmo ilustrado, ni tampoco con la antigua fórmula del teísmo medieval. Inspirándose en Lessing y

Spinoza, tanto Hamann como Herder van a reivindicar la unidad absoluta de la naturaleza y del espíritu, de lo finito y de lo infinito, en definitiva, de lo humano y de lo divino, sobre la que no tardará en cernirse la sombra del panteísmo que en su día envolvió a sus primeros precursores.

Para entender por qué la cuestión del lenguaje cobra importancia en esta problemática propia del primer romanticismo es preciso apuntar algo que pasa desapercibido en la moderna filosofía del lenguaje, pero que fue el foco de atención para los primeros filósofos que abordaron este tema: el poder (mágico y alquímico) del lenguaje para unir los extremos opuestos de lo finito y lo infinito, de lo humano y de lo divino. Como no podía ser de otra manera, ello supone un claro obstáculo para las conclusiones de la filosofía crítica, que pretende asentarse sobre distinciones que violentan la continuidad de la experiencia y la vivencia romántica de lo Absoluto en la que se concilian los extremos más opuestos.

Para la experiencia romántica, el lenguaje no es una mera sucesión de sonidos o de signos, sino la manifestación de la razón encarnada en la esfera de la existencia sensible. Ello resulta claro en Herder, para quien el lenguaje es el resultado de la actividad espiritual humana que se eleva a la consideración libre y desinteresada de las cosas; pero todavía más para Hamann, que considera el lenguaje como la revelación misma de la realidad y, por tanto, de Dios mismo entendido como naturaleza y como espíritu. Según esta visión, ciertamente próxima la del panteísmo romántico, el lenguaje es el *Lógos* o *Verbum* divino encarnado, la razón misma entendida como autorrevelación del Ser absoluto.

La diferencia entre Herder y Hamann residiría (como señala Schelling) en la cuestión acerca del origen (humano o divino) del lenguaje: mientras que, para el primero, el lenguaje no sería más que un instrumento o artificio humano al servicio de la razón, fruto del ingenio dirigido a suplir la carencia en el hombre del instinto que guía con mano segura a los animales; para el segundo sería más bien la razón misma expresándose en la existencia sensible y, por tanto, la expresión del ser divino que se encarna y revela en la realidad.

Llama la atención que, a la hora de exponer estos planteamientos tan contrarios, Schelling no se decante netamente por ninguno de ellos. Más bien parece como si pretendiera dibujar una antinomia a partir de la cual poder extraer una síntesis dialéctica capaz de reconciliar los aspectos opuestos del lenguaje: el aspecto material presente en la estructura gramatical y fonológica, y el aspecto inmaterial referente a la capacidad del lenguaje de albergar el sentido y la verdad del discurso. Parece seguir con ello la estela de Wilhelm von Humboldt, quien ya había esbozado esta posición intermedia en sus primeros trabajos sobre el lenguaje en torno a los años 20 del siglo XIX. En la pieza clave de este engranaje (*Sobre el origen de las formas gramaticales y su influencia sobre el*

*desarrollo de las ideas* de 1822), el polímata de Postdam establecía ya que el lenguaje tenía esta facultad doble de estar articulado de un modo histórico en función del carácter evolutivo de la gramática, sin dejar de tener por ello, al mismo tiempo, la capacidad de expresar ideas por medio de la estructura sintáctica propia de cada lengua.

El hecho de que Schelling no cite expresamente a Humboldt no impide constatar la evidente cercanía que mantiene con su planteamiento. Lo mismo cabe decir de las implicaciones teológicas (y no meramente lógicas o epistemológicas) que la cuestión del lenguaje adquiere en sus primeros instigadores, a las que Schelling apenas alude en su discurso, pero que están sin lugar a dudas en el foco de interés de su idealismo. Especialmente significativo a este respecto es el caso de Hamann, para quien el lenguaje es la expresión de una revelación de lo divino en el hombre, pero también el de Herder, que considera el lenguaje como la expresión del espíritu en el ámbito de la cultura que se configura y despliega históricamente. En ambos casos, el resultado es una postura típicamente panteísta, que identifica lo infinito con la totalidad de lo finito (entendido como naturaleza o como espíritu), y en la que la cuestión del lenguaje cobra todo el alcance de una teofanía de corte cristológico.

Este enfoque cristológico es, en efecto, lo que influirá profundamente en Schelling, quien tomará, sin embargo, una clara distancia frente al panteísmo de sus predecesores. Si algo permite pensar el fenómeno del lenguaje es la unidad sintética de los opuestos, sin caer en la fusión panteísta que anula la diferencia entre los mismos a fuerza de sumergirlos en la identidad más abstracta. Lo puro y lo empírico se sintetizan en el lenguaje como lo divino y lo humano en la figura de Cristo, o como lo ideal y lo sensible en la obra de arte, cuya secreta alquimia Schelling considera muy próxima a la de la religión. Ambas manifestaciones del espíritu apuntan, en efecto, al “bello vínculo” platónico buscado por el filósofo idealista a lo largo de toda su obra, la cual se configura desde el principio como un intento de cerrar la brecha abierta en el sistema kantiano entre la Filosofía de la Naturaleza y la Lógica (o Filosofía trascendental): en un primer momento a través del Yo trascendental, siguiendo la senda habilitada por la *Crítica de la razón pura* y continuada por Reinhold y Fichte, pero en un segundo momento (tras el fracaso de 1801), a través de la *Filosofía del Arte*, siguiendo el camino insinuado por Kant en su *Crítica del juicio* y explorado por Schiller en sus *Cartas para la educación estética del hombre*.

Al igual que el lenguaje, el arte nos sitúa ante una configuración sensible dirigida a expresar la esencia íntima de las cosas, proporcionando un puente de unión entre la pureza del pensamiento lógico y la realidad del mundo empírico. Lo mismo vale, en efecto, para la palabra; no quizá para la palabra aislada, pero sí para la que expresa verdad en su conexión con el conjunto de signos y sintagmas que conforman el lenguaje, y en cuya organización cabe reconocer una

suerte de “organismo” o “vida” que recuerda inevitablemente a lo que la teología cristiana denomina la “vida del espíritu”, y en el Evangelio de San Juan recibe el nombre de “Verbo” (*Lógos*).

La cuestión del lenguaje conecta así con el arte, pero también con la religión, cuya historia está íntimamente unida a la de la expresión artística; al fin y al cabo, la obra de arte ha sido concebida desde su nacimiento como un instrumento al servicio de lo sagrado, cuando no como algo sagrado en sí mismo. No podía ser de otra manera, habida cuenta que el arte es, en realidad, un lenguaje destinado a expresar aquello que los conceptos del entendimiento finito no pueden apresar en la rígida rejilla de sus categorías. No es, por tanto, una mera casualidad que el discurso sobre el lenguaje que traducimos a continuación fuera pronunciado en 1850, época en la que Schelling trataba de concluir (sin éxito) la conexión sistemática entre la Mitología y la Revelación por medio de una exposición de la Filosofía racional pura.

Al margen de esta función arquitectónica, la cuestión del lenguaje había aparecido, sin embargo, con anterioridad en la obra de Schelling. Ya en su *Filosofía del Arte*, el filósofo idealista afirmaba que la capacidad del lenguaje para mantener una relación dual con el contenido universal, en función de si el orden de la expresión cae del lado simbólico, donde la idea es lo que aparece de plano en su contacto con la materialidad de la enunciación lingüística, o del lado de la alegoría, donde lo que resurge es el plano sensible que trata de elaborar contenidos racionales, sin abandonar el plano de la sensación. Schelling mantendrá estas diferenciaciones de la expresión lingüística en una de sus obras tardías, la *Filosofía de la Mitología*, para introducir un término nuevo, tomado del poeta Coleridge: se trata del término “tautología”, con el que pretende expresar el poder de la imaginación para elaborar representaciones capaces de integrar ambas formas de expresión racional, la simbólica y la alegórica.

Así es como aparece en el lenguaje la función unificadora que Schelling acabará atribuyendo al arte y, finalmente, a la Idea. A ella corresponderá en último término abrir el plano de la verdad trascendental puesto en juego por medio de la expresión sensible del lenguaje. Lo que de esta manera se hace valer en los últimos escritos de Schelling no es sólo una profunda conexión con Platón, a quien debemos la introducción del problema del lenguaje en la historia de la filosofía, sino también con el idealismo de Hegel, para quien la Idea era también la máxima expresión de lo Absoluto. Sea como fuere, lo cierto es que si algo prevalece en el itinerario filosófico del autor es la continuidad del mismo presupuesto idealista que anima sus primeros escritos, y que continúa inalterado a pesar de las sucesivas modificaciones: el del ideal platónico del “bello vínculo”, que aparece reformulado en el idealismo postkantiano bajo la forma de la síntesis suprema entre lo puro y lo empírico, del sujeto y el objeto, de lo lógico y lo real, etc., y

constantemente dirigido por la inquebrantable confianza en el poder de la conciencia, es decir, del Yo trascendental, para alcanzar el fundamento absoluto del sistema.

### **Sobre la traducción**

La edición de referencia utilizada para la elaboración de esta traducción es el compendio de obras completas de Schelling compuesto por Manfred Schröter en 1966 y publicado en la editorial C.H. Beck / R. Oldenburg. Consideramos oportuno señalar las limitaciones que el traductor encuentra a la hora de trabajar con este tipo de textos, compuestos para ser leídos

ante un auditorio, y en los que nunca puede darse por hecho, por tanto, que toda la información relevante se encuentre consignada en la tinta y el papel. Tampoco deben subestimarse los importantes matices que las pausas, la entonación y demás recursos del orador que pudieran haber introducido en el mensaje principal. Contar con estos matices hubiera sido particularmente interesante para calibrar mejor la valoración que Schelling hace de la posición de Hamman, en la que parece intuirse cierta ironía. Esta dificultad no ha podido ser solventada cotejando ninguna otra traducción ya que, más allá de ciertas menciones en la literatura secundaria, el discurso no está disponible a día de hoy en ninguna otra lengua diferente del alemán.



## Consideraciones preliminares sobre la pregunta acerca del origen del lenguaje

Leído en la sesión magistral de la Academia de las ciencias, en Berlín, a 25 de noviembre de 1850

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

Mi intención es comunicar algunas consideraciones preliminares (*Vorbemerkungen*) sobre la investigación acerca del origen del lenguaje. Consideraciones preliminares. Pues una consideración como la que se plantea en la pregunta misma del presente tratado (así como la resolución de la misma que también se pretende) difícilmente se dejaría encerrar en los estrechos límites de un trabajo académico. Puede parecer llamativo que, en este momento, en el que las investigaciones sobre las lenguas comparadas abarcan una extensión tan asombrosa y obtienen tan brillantes resultados (en parte ya alcanzados, en parte por alcanzar), la filosofía parezca retroceder a aquella pregunta general, que se ha discutido (*erörtert*) desde Platón hasta la época romana tardía (testimonios de ello se encuentran en Sexto Empírico y Aulus Gellius, entre otros). La misma pregunta ha sido tema de concurso en la Academia en tiempos más modernos, ochenta años después de nuestros predecesores, una vez que los ingleses, franceses y alemanes se hubieran ocupado en rivalizar por ella. Con qué éxito esto ha ocurrido bien puede discutirse brevemente. Como es sabido, el escrito de Herder fue culminado, mientras que alguien, sin mala intención, y precisamente emparentado espiritualmente con él, se expresó de manera poco edificante, tan pronto como éste apareció impreso. J. G. Hamann se ha pronunciado no menos de tres veces sobre el tema de concurso de Herder. Primero, a través de una recensión que se hizo hueco en los *Periódicos ilustrados y políticos de Königsberg*, luego a través de una pseudoenmienda de esta recensión que apareció poco después en los mismos *Periódicos*. Ambos [testimonios] datan del año 1772, y fueron reimprimos en el tomo IV de la edición completa muniquesa donde, sin embargo, en la redacción de los primeros escritos, se cometió una grave negligencia. Herder apuesta por el origen puramente humano del lenguaje, y dice que “no hay un origen más elevado [para el lenguaje], ni siquiera en los escritos orientales”. (Entre ellos es mencionado, como indica a continuación, la *Biblia*, y muy particularmente el *Génesis*; como si la Academia berlinesa de entonces no hubiera hecho adecuadamente referencia a la *Biblia*). Pues este [origen bíblico], prosigue Herder, otorga manifiestamente al lenguaje su origen humano, a través [del pasaje bíblico] de la donación de los nombres a los animales. Al respecto de estas palabras (donación de los nombres a los animales), Hamann tenía anotado junto al texto (en un ejemplar que yo tuve la ocasión de ver): “A 1 de abril S. *Syncellus apud fabricium in Cod. Pseudepigr.* V. T. T. 1, p. 13”. La impresión muniquesa está hecha con toda probabilidad a partir de ese mismo

ejemplar, pero [también] la anotación (omitiendo de la cita), que viene en el texto con fecha del 1 de abril, como fecha de la donación de los nombres, o como si el propio Herder la hubiera añadido, quien de otra manera no hubiera estado en condiciones de ironizar contra sí mismo.

Una recopilación de las primeras impresiones de los escritos de Hamann, que raramente están sin anotaciones al margen procedentes del puño y letra del autor, se encuentra indiscutiblemente ahora en la Biblioteca real local [de Berlín], donde han llegado junto con la colección de libros de Jacobi. Quizá podría encontrarse ahí algún otro [escrito] no incluido (o inadecuadamente incluido) en la edición muniquesa.

Un tercer [escrito] de Hamann relacionado con el tema de concurso, que se titula “Ideas filológicas y dudas sobre un tema de concurso académico”, permaneció inédito por deseo de Herder, y salió a la luz por primera vez en la edición muniquesa. Aquí dice Hamann, entre otros (si bien no es la posición más sólida): “¿No hubo mi amigo Herder (al que llama después incluso el más digno de sus amigos) de marchar hacia algo incierto, luchar como contra algo que se desvanece en el viento para, en los límites académicos de la meta fijada, ir tras la joya del anunciado premio? Como un astuto administrador de una injusta riqueza, [Herder] no tiene para poner a la base de su tratado más que las revelaciones [caídas del cielo] y [contenidos legados por las] tradiciones de sus centurias, [ni tampoco] para construir su demostración [más que] arena, madera, heno, rastrojos, algo chapurero en definitiva— pero no obstante todo según la más nueva manera de construir de su siglo” (*Obras*, tomo IV, p. 66).

Hamann pudo despacharse todavía de manera muy diferente sobre un segundo escrito acabado y aparecido simultáneamente sobre el mismo objeto, motivado en cualquier caso por el tema de concurso berlinés (¿merecía este tratado haber recibido siquiera el accésit?). El autor de ese escrito ([que se encuentra] en la lista de los más conocidos por sus trabajos sobre historia de la filosofía que por su propia filosofía), tenía también un tratado titulado *Intento de una clarificación del origen del lenguaje*, pero que no va más allá de ser una aclaración sobre el origen de los elementos gramaticales (*Redeteile*), [y que] ni siquiera ha abordado una sola vez la cuestión propiamente dicha. Pues como Hamann dice, el origen del lenguaje humano y el descubrimiento de la *partium orationis* se diferencian tanto entre sí como la razón, la lógica y *Barbara Celarent*. “Dejamos a los lectores, que son algo más que alumnos de último curso,

pero (prosigue la recensión de Hamann) tampoco articulistas sobornados, comprobar por sí mismos, qué insípido y poco profundo puede ser el autor en filosofía. Qué ejemplos más soporíferos y obtusos, sin ciencia ni criterio, ¡con su erudito *supellex - quam curta!* En realidad, ignora el lenguaje visto incluso desde el punto de vista de la gramática establecida, de manera que en un término parece no estar ni siquiera adecuadamente criado en su lengua materna (*Ibidem*, p. 5).

Tan poco armónica fue la melodía del primer éxito del concurso berlinés y sus respectivas respuestas. Si, en lo referente a la pregunta, nuestra época ha llegado a ser más comedida (o por lo menos ha rehusado adentrarse en la profundidad propiamente dicha de la misma), ello se debe entender quizá como consecuencia de la circunstancia (que consideramos como el feliz resultado más gratificante de la filosofía más reciente) de que los grandes objetos no pueden ser tratados de aquí en adelante, como antiguamente, capítulo por capítulo separado del contexto general. La filosofía debe o bien desistir o bien esforzarse por ser de hecho aquella obra maestra de orfebrería, de la que dice Goethe que establece miles de conexiones de golpe. Realmente el problema pende, como se puede notar desde los primeros intentos serios por solucionarlo conjuntamente, hacia delante y hacia atrás, con las preguntas más elevadas de toda especulación, de manera que todo aquel que las emprenda pronto tendrá que desistir de ello si no es consciente de haber llegado a una solución satisfactoria sobre cada una de ellas.

Por lo que en lo sucesivo podría ocurrir con la comprensión del problema, insistiría en que, tentativamente (πειραστικως), todas las posibilidades que se ofrecen inmediatamente se muestran agotadas, algunas por ser puramente inventadas, otras por ser respectivamente negadas, corregidas, limitadas o ampliadas las unas por las otras. Así fue abierto el camino hacia lo verdadero y real de la cosa misma. Las siguientes posibilidades no son muy difíciles de reconocer, dado que naturalmente todas han sido ya realmente ensayadas. Los antiguos conocieron sólo una manera de posicionarse frente a la cuestión. La pregunta era: φουσει η θεσει τα ονοματα. Contra ello dice ya J. G. Hamann en la segunda recensión del tema de concurso de Herder que: “A la luz de todos los avances que he podido realizar en este punto, hay aquí como mucho tres encrucijadas: el camino de los instintos, el camino de la invención y el camino de la instrucción (*Unterrichts*). En cada una de estas posibilidades se muestran nuevamente, sin embargo, diferentes posibilidades subordinadas. Así, por lo que a la instrucción respecta, Hamann se expresa con palabras que deben, no obstante, tomarse con precaución o *cum grano salis*, ya que aparecen en la segunda recensión, la cual se da como una enmienda de la primera, y que está supuestamente escrita para el apaciguamiento de Herder. Sobre la hipótesis de la instrucción encontramos las siguientes palabras de

Hamann: “Lo humano se suprime por sí solo; pues ciertamente toda instrucción presupone ya lenguaje; lo mismo cabría decir cuando se formó el lenguaje común por convención, fijación (*Festsetzung*) (θεσει) y acuerdo. Lo místico es ambiguo, antifilosófico, antiestético (aparece ahí de manera bastante evidente la parodia de las sentencias de Herder). Resta solamente la instrucción animal”. Si se la quiere tomar al pie de la letra (como si acaso el lenguaje humano se hubiera desarrollado a partir de una imitación y paulatina humanización de los sonidos animales), también esta opinión repugnaría entonces al genio de Hamann, a lo cual debe presuponerse un sentido distinto del que yace bajo la superficie de las palabras. Sólo el ermitaño de Königsberg (o como a él mismo le gustaba ser llamado, el Grande del norte), querría quizá hablar al amigo por simple placer, adaptarse a su modo de pensar tanto como fuera posible; pues [Hamann] parece querer justificarse inmediatamente en sus recensiones a los tratados de Tiedemann y Herder en un cuarto ensayo propiciado por el tema de concurso de Berlín (también de 1772), titulado *El caballero rosacruz, última voluntad y testamento del divino y humano origen del lenguaje*, y donde parece querer justificarse nuevamente desde otra perspectiva, contra afirmaciones particulares relacionadas con la consabida enmienda. En este cuarto ensayo procede Hamann *in alia omnia*, y parece querer sostener (en su planteamiento [*Auseinandersetzung*] poco desarrollado y comprensible, así como de manera abiertamente contradictoria) un origen a la vez divino y humano del lenguaje.

Para no conformarnos con estas consideraciones previas meramente literarias, quisiera abordar ahora las tres hipótesis, las únicas indiscutibles que, tras los puntos tratados, pueden esperarse en conjunto a modo de conclusión general, recorriéndolas de la manera esbozada y utilizándolas, según la recomendación platónica, como peldaños y medios de elevación hacia la verdadera teoría. Aquí tengo sin embargo que hacer la confesión de que una elaboración ulterior como ésta resulta ahora absolutamente imposible a causa de diferentes inconvenientes. Debería surgir el deseo vivo de poder elevar, de algún modo y desde alguna parte, el valor de las mismas en la recapitulación de las anotaciones literarias expuestas. A este respecto, me vino en el momento propicio el recuerdo de que para este tipo de exposiciones no son consideradas únicamente las aportaciones de los propios miembros, sino por supuesto también las de los extraños, bien entendido que, hasta ahora, la producción desconocida sólo está permitida cuando le era reconocida un alto y apreciado valor, cuando el inédito de un siglo anterior pertenecía a un célebre o, por qué no decirlo, a un gran nombre como el de Leibniz. Tal es lo que se me ofrecía comunicar [antes], [pero] ciertamente no ahora; cuando [el asunto en cuestión] podía ser considerado, si bien no como algo notable, sí al menos como una rareza o curiosidad; pues es manifiesto que [dicho asunto] no pertenece al tiempo

más reciente, el cual creyó poder apartarlo con ánimo tan ligero, como una generación anterior apartó del camino el distintivo exterior del estamento cultivado, y también el adorno esencial de los mismos, el conocimiento de las lenguas clásicas antiguas, el cual, por el contrario, pertenece más bien a un tiempo en el que los hombres no renunciaban todavía a ejercitarse en la poesía latina. Pues es un poema latino (precisamente sobre el origen del lenguaje) al que debemos ciertamente atenernos: el poema de Lucrecio, que es el único que ha versado sobre la poesía didáctica y filosófica de la antigua Roma, y también sobre la pregunta por el origen del lenguaje, tomando prestado esos giros y expresiones (pero con los cuales espero

encontrarme, en cualquier caso, con ventaja en mi propio trabajo). A aquellos a quienes el contenido pudiera no bastarles, quizá la exposición oral tenga algún encanto. Para quienes resulte [en cambio] indiferente, el contenido ejercerá siempre por lo menos alguna conexión [conceptual]. Yo me conformo con hablar de la exposición oral, pues la poética bien pudiera ser la cuestión si el poema entrara en lo positivo y decidiera la discusión, en lugar de conformarse con la enumeración de las posibles opiniones. Permítaseme mencionar todavía una virtud de los participantes: su concisión. Concluyan así, tras unos debidos *favete linguis*, las pequeñas anécdotas que cierran mi exposición de hoy.