

Antropología filosófica
Ernst Cassirer

[1. El aparato simbólico]

El hombre, como si dijéramos, ha descubierto un nuevo método para adaptarse a su ambiente. Entre el sistema receptor y el efector, que se encuentran en todas las especies animales, hallamos en él como eslabón intermedio algo que podemos señalar como sistema "simbólico". Esta nueva adquisición transforma la totalidad de la vida humana. Comparado con los demás animales el hombre no sólo vive en una realidad más amplia, sino, por decirlo así, en una nueva dimensión de la realidad. Existe una diferencia innegable entre las reacciones orgánicas y las respuestas humanas. En el caso primero, una respuesta directa e inmediata sigue al estímulo externo, en el segundo la respuesta es demorada, es interrumpida y retardada por un proceso lento y complicado de pensamiento. A primera vista semejante demora podría parecer una ventaja bastante equívoca; algunos filósofos han puesto sobre aviso al hombre acerca de este pretendido progreso. El hombre que medita, dice Rousseau, "es un animal depravado": sobrepasar los límites de la vida orgánica no representa una mejora de la naturaleza humana sino su deterioro.

Sin embargo, ya no hay salida de esta reversión del orden natural. El hombre no puede escapar de su propio logro, no le queda más remedio que adoptar las condiciones de su propia vida; ya no vive solamente en un puro universo físico sino en un universo simbólico. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana. Todo progreso en pensamiento y experiencia afina y refuerza esta red. El hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como si dijéramos, cara a cara. La realidad física parece retroceder en la misma proporción que avanza su actividad simbólica. En lugar de tratar con las cosas mismas, en cierto sentido, conversa constantemente consigo mismo. Se ha envuelto en normas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos o en ritos religiosos, en tal forma que no puede ver o conocer nada sino a través de la interposición de este medio artificial. Su situación es la misma en la esfera teórica que en la práctica. Tampoco en ésta vive en un mundo de crudos hechos o a tenor de sus necesidades y deseos inmediatos. Vive, más bien, en medio de emociones, esperanzas y temores, ilusiones y desilusiones imaginarias, en medio de sus fantasías y de sus sueños. "Lo que perturba y alarma al hombre —dice Epicteto—, no son las cosas sino sus opiniones y figuraciones sobre las cosas."

Desde el punto de vista al que acabamos de llegar podemos corregir y ampliar la definición clásica del hombre. A pesar de todos los esfuerzos del irracionalismo moderno, la definición del hombre como animal racional no ha perdido su fuerza. La racionalidad es un rasgo inherente a todas las actividades humanas. La misma mitología no es una masa bruta de supersticiones o de grandes ilusiones, no es puramente caótica, pues posee una forma sistemática o conceptual; pero, por otra parte, sería imposible caracterizar la estructura del mito como racional. El lenguaje ha sido identificado a menudo con la razón o con la verdadera fuente de la razón, aunque se echa de ver que esta definición no alcanza a cubrir todo el campo. En ella, una parte se toma por el todo: pars pro toto. Porque junto al lenguaje conceptual tenemos un lenguaje emotivo; junto al lenguaje lógico o científico el lenguaje de la imaginación poética. Primariamente, el lenguaje no expresa pensamientos o ideas sino sentimientos y emociones.

Y una religión dentro de los límites de la pura razón, tal como fue concebida y desarrollada por Kant, no es más que pura abstracción. No nos suministra sino la forma ideal, la sombra de lo que es una vida religiosa genuina y concreta. Los grandes pensadores que definieron al hombre como animal racional no eran empiristas ni trataron nunca de proporcionar una noción empírica de la naturaleza humana. Con esta definición expresaban, mas bien, un imperativo ético fundamental. La razón es un término verdaderamente inadecuado para abarcar las formas de la vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad, pero todas estas formas son formas simbólicas. Por lo tanto, en lugar de definir al hombre como un animal racional, lo definiremos como un animal simbólico. De este modo podemos designar su diferencia específica y podemos comprender el nuevo camino abierto al hombre: el camino de la civilización.

[2. El aprendizaje del lenguaje]

Por otra parte, es evidente en el desenvolvimiento mental de la psique individual la transición de una forma a otra, de una actitud meramente práctica a una actitud simbólica; pero este paso constituye el resultado final de un proceso lento y continuo. No es fácil distinguir las etapas individuales de este complicado proceso si apelamos a los métodos usuales de la observación psicológica. Pero disponemos de otro camino que nos puede proporcionar la visión del carácter general y de la importancia extraordinaria de esta transición. La naturaleza misma, por decirlo así, ha realizado un experimento que proporciona una luz inesperada sobre lo que se debate. Se trata de los casos clásicos de Laura Bridgman y de Helen Keller, dos criaturas ciegas y sordomudas que aprendieron a hablar gracias a métodos especiales. Aunque los dos casos son bien conocidos y han sido tratados con frecuencia en la bibliografía psicológica, creo conveniente traerlos a colación una vez más porque representan, acaso, la mejor ilustración del problema general que nos viene ocupando. La señora Sullivan, maestra de Helen Keller, ha registrado la fecha exacta en que la niña empezó a comprender realmente el sentido y la función del lenguaje humano. Reproduzco sus palabras:

Tengo que escribirle algunas líneas esta mañana porque ha ocurrido algo verdaderamente importante. Helen ha dado el segundo paso en su educación. Ha aprendido que cada cosa tiene un nombre y que el alfabeto manual es la llave para todo lo que desea conocer. Esta mañana, mientras se estaba lavando, deseó conocer el nombre del "agua." Cuando desea conocer el nombre de algo señala en su dirección y acaricia mi mano. Yo deletreé, "a-g-u-a" y ya no pensé más en el asunto hasta después del desayuno... Mas tarde fuimos a la fuente e hice que Helen tuviera la mano bajo el grifo en tanto que yo daba a la bomba. Mientras salía el agua fría y llenaba la jarra deletreé "a-g-u-a" sobre la mano abierta de Helen. La palabra, que se juntaba a la sensación del agua fría que caía sobre su mano, pareció ponerla en marcha. Retiró la jarra y se quedó como extática. Su cara parecía resplandecer. Deletreé "agua" varias veces. Se inclinó hacia el suelo y preguntó por su nombre y señaló hacia la fuente y , dando rápidamente la vuelta, preguntó por mi nombre. Deletreé "maestra". Al volver a la casa se hallaba muy excitada y aprendió el nombre de todos los objetos que tocaba, de suerte que en pocas horas ha añadido treinta nuevas palabras a su vocabulario. A la mañana siguiente anduvo como un hada radiante. Volaba de objeto en objeto preguntando por el nombre de cada cosa y besandome de pura alegría...

Todas las cosas tienen que tener ahora un nombre. Adonde quiera que vayamos pregunta con ansiedad por el nombre de cosas que no ha aprendido en casa. Se halla ansiosa por deletrear con sus amigas y mas ansiosa todavía por enseñar las letras a cualquiera que encuentre. Elimina los signos y las pantomimas que utilizaba antes en cuanto dispone de palabras que los suplan y la adquisición de una nueva palabra le produce el mayor gozo. Nos damos cuenta de que su cara se hace cada día ms expresiva.

Imposible describir en forma más impresionante el paso decisivo que conduce del uso de signos y pantomimas al empleo de palabras. ¿Cuál fue el verdadero descubrimiento de la criatura en este momento? Helen Keller aprendió antes a combinar una cierta cosa o suceso con un cierto signo del alfabeto manual. Se estableció una asociación fija entre estas cosas y ciertas presiones táctiles. Pero una serie de tales asociaciones, aunque se repitan y amplíen, no implica la inteligencia de lo que es y significa el lenguaje humano, para llegar a esta inteligencia la criatura tiene que hacer un descubrimiento nuevo, mucho más importante.

Tiene que comprender que cada cosa tiene un nombre, que la función simbólica no se halla restringida a casos particulares sino que constituye un principio de aplicabilidad universal que abarca todo el campo del pensamiento humano.

[3. Mitos de los antepasados y la inmortalidad]

Lo que caracteriza a la mentalidad primitiva no es su lógica, sino su sentimiento general de la vida. El hombre primitivo no mira a la naturaleza con los ojos de un naturalista que desea clasificar las cosas para satisfacer una curiosidad intelectual, ni se acerca a ella con intereses meramente pragmáticos o técnicos. No es para él ni un mero objeto de conocimiento ni el campo de sus necesidades prácticas inmediatas. Estamos acostumbrados a dividir nuestra vida en las dos esferas de la actividad práctica y la teórica y al hacer esta división fácilmente olvidamos que existe, junto a las dos, otra capa más baja. El hombre primitivo no es víctima de tal olvido. sus pensamientos y sus sentimientos continúan encauzados en este estrato original. Su visión de la naturaleza no es puramente teórica ni meramente simpática: si descuidamos este punto no podremos abordar el mundo mítico. El rasgo fundamental del mito no es una dirección especial del pensamiento o una dirección especial de la imaginación humana; brota de la emoción y su trasfondo emotivo tiñe sus producciones de su propio color específico. En modo alguno le falta al hombre primitivo capacidad para captar las diferencias empíricas de las cosas, pero en su concepción de la naturaleza y de la vida todas estas diferencias se hallan superadas por un sentimiento ms fuerte: la convicción profunda de una solidaridad fundamental e indeleble de la vida que salta por sobre la multiplicidad de sus formas singulares. No se atribuye a sí mismo un lugar único y privilegiado en la jerarquía de la naturaleza. La consanguinidad de todas las formas de la vida parece ser un supuesto general del pensamiento mítico, las creencias totémicas representan uno de los rasgos más característicos de la cultura primitiva. La vida religiosa y social de las tribus más primitivas —por ejemplo, las tribus aborígenes de Australia, que han sido estudiadas y descritas detalladamente por Spencer y Gill— se halla gobernada por concepciones totémicas. Y en etapas mucho más avanzadas, en la religión de naciones muy civilizadas, encontramos un sistema muy complejo y elaborado de culto zoolátrico. En el totemismo el hombre no sólo se considera como descendiente de cierta especie animal; un vínculo tanto actual y real como genésico conecta toda su vida física y toda su existencia social con sus antepasados totémicos. En muchos casos esta conexión es sentida y expresada como identidad. El etnólogo Karl von den Steinen cuenta que los miembros de cierto clan totémico de una tribu de la India afirmaban que eran una misma cosa que el animal del que derivaban su origen: expresamente declaraban ser animales acuáticos o papagayos rojos. Nos cuenta Frazer que entre las tribus dieri de Australia el cabecilla de un tótem, que consistía en una clase particular de simiente, era nombrado por su pueblo como siendo la planta misma que produce la semilla. Vemos por estos ejemplos cómo la creencia firme en la unidad de la vida opaca las diferencias que desde nuestro punto de vista parecen innegables e imborrables, pero no vayamos a suponer que estas diferencias son completamente ignoradas. No son negadas en un sentido empírico pero se consideran "insignificantes" en un sentido religioso. Para el sentir mítico y religioso la naturaleza se convierte en una gran sociedad, la sociedad de la vida. El hombre no ocupa un lugar destacado en esta sociedad; forma parte de ella pero en ningún aspecto se halla situado más alto que ningún otro miembro. La vida posee la misma dignidad religiosa en sus formas más humildes y más elevadas; los hombres y los animales, los animales y las plantas se hallan al mismo nivel. En las sociedades totémicas encontramos plantas tótem junto a animales tótem y el mismo principio de la solidaridad y unidad continua de la vida si pasamos del espacio al tiempo. Vale no sólo el orden de la simultaneidad sino también en el de la sucesión. Las generaciones de hombres forman una cadena

única y no interrumpida, las etapas anteriores de la vida están preservadas por la reencarnación; el alma de un antepasado aparece en el recién nacido en un estado rejuvenecido. El presente, el pasado y el porvenir se funden uno en otro sin que haya una línea neta de separación; los límites entre las generaciones se hacen inciertos. El sentimiento de la unidad indestructible de la vida es tan fuerte e inmovible que repugna y niega el hecho de la muerte. En el pensamiento primitivo jamás se considera la muerte como un fenómeno natural que obedece a leyes generales; su acaecimiento no es necesario sino accidental. Depende, siempre, de causas singulares y fortuitas; es obra de hechicería o de magia o de alguna otra influencia personal hostil. En su descripción de las tribus aborígenes de Australia subrayan Spencer y Gillen que los nativos no se dan cuenta jamás de lo que llamamos muerte natural. Si un hombre muere es que ha sido muerto necesariamente por otro o acaso por una mujer y, más tarde o más temprano, ese hombre o esa mujer serán atacados. La muerte no ha existido siempre; se introdujo por un suceso particular, por la falta de un hombre o por algún accidente. Muchos relatos míticos se refieren al origen de la muerte. La idea de que el hombre es mortal por naturaleza y esencia parece extraña por completo al pensamiento mítico y al religioso primitivo. A este respecto existe una diferencia notable entre la creencia mítica en la inmortalidad y las formas posteriores de una creencia puramente filosófica. Si leemos el Fedón de Platón nos daremos cuenta de todo el esfuerzo que hace el pensamiento filosófico para proporcionarnos una prueba clara e irrefutable de la inmortalidad del alma humana. En el pensamiento mítico el caso es bien distinto. La carga de la prueba corresponde a la parte contraria. Si algo necesita prueba no es el hecho de la inmortalidad sino el de la muerte y el mito y la religión primitiva nunca admiten estas pruebas, pues niegan enfáticamente la posibilidad real de la muerte. En cierto sentido, todo el pensamiento mítico puede ser interpretado por una negación constante y obstinada del fenómeno de la muerte. En virtud de esta convicción acerca de la unidad compacta y de la continuidad de la vida el mito tiene que eliminar este fenómeno; la religión primitiva representa acaso la afirmación más vigorosa y enérgica de la vida que podemos encontrar en la cultura. En una descripción de los textos más antiguos de las Pirámides dice Breasted que la nota principal y dominante es una protesta insistente y hasta apasionada contra la muerte. "Se podría decir que son el testimonio de la primera rebelión suprema de la humanidad contra la gran oscuridad y silencio de donde nadie vuelve. Jamás encontramos la palabra muerte en los textos de las Pirámides más que en sentido negativo o aplicada a un enemigo. Una vez y otra escuchamos la afirmación recalcitrante de que el muerto vive."

En su sentimiento individual y social el hombre primitivo se halla inspirado por esta seguridad. La vida del hombre no encuentra límites definidos en el espacio o en el tiempo, se extiende sobre todo el reino de la naturaleza y sobre toda la historia humana. Herbert Spencer defendió la tesis de que se ha de considerar el culto a los antepasados como la fuente primera y el origen de la religión. En todo caso representa uno de los motivos religiosos más generales. Pocas razas parece haber que no practiquen en una forma u otra algún género de culto a la muerte— Uno de los deberes religiosos más altos del superviviente consiste en proveer al antepasado muerto de alimento y de otras cosas útiles para mantenerlo en el nuevo estado en que ha ingresado. En muchos casos el culto a los antepasados viene a ser el rasgo general que caracteriza y determina toda la vida religiosa y social. En China este culto a los antepasados, sancionado y regulado por la religión oficial, es concebido como la única religión que, puede tener el pueblo. Significa —como dice De Groot, en su descripción de la religión china—, que los lazos familiares con el muerto no se rompen y éste continúa ejerciendo su autoridad y dispensando su protección— Los muertos son los patronos divinos naturales del pueblo chino, los dioses domésticos que protegen contra los espectros y promueven así la felicidad... Es el culto a los antepasados el que, consiguiendo para el hombre la protección de los miembros difuntos de la familia, le proporciona riqueza y prosperidad. Por esto, todo lo que posee es posesión real de los muertos, éstos continúan cohabitando con él y las leyes de la autoridad paternal y patriarcal consideran que los antepasados son los propietarios de todo lo que una criatura posee... Tenemos, pues, que considerar el culto a los padres y a los antepasados como el verdadero corazón de la vida religiosa y social del pueblo.

China es el país clásico del culto a los antepasados y en él podemos estudiar todos sus rasgos fundamentales y sus consecuencias especiales; sin embargo, el motivo religioso general que se halla en la base del culto a los antepasados no depende de condiciones culturales o sociales particulares. Lo encontramos en ambientes culturales muy diversos; en la antigüedad clásica tropezaremos con el mismo motivo en la religión romana y también en este caso ha acuñado el carácter. En su conocido libro *La ciudad antigua*, Fustel de Coulanges nos ofrece una descripción de la religión romana en la que trata de demostrar que toda la vida social y política de los romanos lleva las huellas del culto a los manes. El culto a los antepasados siguió siendo siempre una de las características básicas y dominantes de la religión romana. Por otra parte; uno de los rasgos más señalados de la religión de los indios americanos, en el que participan casi todas las tribus que se extienden de Alaska a la Patagonia, es su creencia en la vida después de la muerte basada sobre la creencia, igualmente general, de la comunicación entre los vivos y los espíritus de los muertos. Todo esto nos da a entender de una manera clara que hemos llegado a topar con una característica realmente universal, irreductible y esencial de la religión primitiva. Y no es posible comprender este elemento en su verdadero sentido mientras sigamos pensando que las religiones tienen su origen en el temor. Hay que buscar una fuente más profunda si se pretende comprender el vínculo común que traba el fenómeno del totemismo con el del culto a los antepasados. Es cierto que lo santo; lo sacro; lo divino contiene siempre un elemento de temor: es; al mismo tiempo, un *mysterium fascinosum*, y un *mystenum tremendum*. Si nos atenemos a lo dicho, si juzgamos la mentalidad del hombre primitivo tanto por sus acciones como por sus representaciones y credos, veremos que estas acciones suponen un motivo diferente y más fuerte. La vida del hombre primitivo se halla amenazada por peligros desconocidos desde todos los costados y a cada momento. El antiguo dicho *primus in orbe deos fecit timor* contiene, por lo tanto; una interna verosimilitud psicológica; pero parece como si en las etapas primeras y más bajas de la civilización

hubiera encontrado el hombre una fuerza nueva con la cual poder hacer frente y eliminar al temor a la muerte. Le oponía su confianza en la solidaridad, en la unidad compacta indestructible de la vida, precisamente el totemismo expresa esta convicción profunda de una comunidad de todos los seres vivientes, que debe ser preservada y fortalecida por los esfuerzos constantes del hombre; por la ejecución estricta de ritos mágicos y de prácticas religiosas. Uno de los méritos mayores del libro de W. Robertson-Smith sobre la religión de los semitas consiste en haber subrayado este punto. Así le fue posible relacionar el fenómeno del totemismo con otros de la vida religiosa que, a primera vista; se juzgan de un tipo diferente. Hasta las supersticiones más crudas y crueles aparecen a una nueva luz cuando son miradas desde este ángulo. Algunos de los rasgos más notables y constantes de todo el paganismo antiguo —nos dice—, empezando desde el totemismo de los salvajes; encuentran su explicación suficiente en el parentesco físico que une a los miembros humanos y sobrehumanos de la misma comunidad religiosa y social ... El vínculo indisoluble entre los hombres y sus dioses es el mismo vínculo de parentesco de sangre que en la sociedad primitiva constituye el eslabón entre hombre y hombre y el principio sagrado de obligación moral. Vemos así que hasta en sus formas más rudas la religión era una fuerza moral... Desde los primeros tiempos la religión, distinta de la magia o de la hechicería, se dirigía a seres emparentados y amigables que podían estar enfadados con su pueblo durante algún tiempo pero también ser aplacados, pero no por los enemigos de sus servidores o por los miembros renegados de la comunidad... En este sentido la religión no es hija del terror, y la diferencia entre ella y la amenaza salvaje de enemigos invisibles es absoluta y fundamental tanto en las primeras como en las últimas etapas de desarrollo.

Los ritos funerarios que encontramos en todas partes tienden hacia el mismo punto. El temor a la muerte representa, sin duda, uno de los instintos humanos más generales y más profundamente arraigados. La primera reacción del hombre ante el cadáver ha debido de ser el abandonarlo a su suerte y huir de él con terror, pero semejante reacción la encontramos sólo en unos cuantos casos excepcionales. Muy pronto es superada por la actitud contraria, por el deseo de detener a evocar el espíritu del muerto. Nuestro material etnológico nos muestra la lucha entre estos dos impulsos pero parece que, por lo general, acaba por dominar el segundo. Es cierto que encontramos también diversos intentos para evitar que el espíritu del muerto retorne a la casa: se esparcen cenizas detrás del cadáver a medida que es conducido al sepulcro, a fin de que el espíritu se despiste. Se ha explicado la costumbre de cerrar los ojos de los muertos como un intento para cegar el cadáver y evitar así que vea el camino por el cual es conducido a la tumba; pero en la mayoría de los casos prevalece la tendencia contraria. Los supersticiosos tratan con todas sus fuerzas de retener el espíritu en la vecindad. Muy a menudo el cuerpo es enterrado en la misma casa, que se convierte así en su habitáculo permanente. Los espíritus de los difuntos se convierten en los dioses domésticos y la vida y la prosperidad de la familia dependen de su socorro y favor. Cuando muere el padre se le implora para que no se marche. "Siempre te quisimos —dice una canción recogida por Tylor—, y hemos vivido mucho tiempo juntos bajo el mismo techo; 4no lo abandones ahora, vuelve a tu casa! Es dulce para ti y limpia; y aquí estamos nosotros, que te quisimos siempre; y aquí tienes el arroz preparado para ti, y agua; 4vuelve a casa, vuelve a casa, vuelve de nuevo a nosotros!." (Ernst Cassirer, Antropología filosófica, Ed. FCE, México D.F. 1977, pp.127-135)

[4. El arte como forma simbólica]

Lo mismo que las demás formas simbólicas, tampoco es el arte mera reproducción de una realidad acabada, dada. Constituye una de las vías que nos conducen a una visión objetiva de las cosas y de la vida humana. No es una imitación sino un descubrimiento de la realidad. Claro que no descubrimos la naturaleza a través del arte en el mismo sentido en que el científico usa el término "naturaleza". El lenguaje y la ciencia representan los dos procesos principales con los cuales aseguramos y determinamos nuestros conceptos del mundo exterior. Tenemos que clasificar nuestras percepciones sensibles y subsumirlas bajo nociones y reglas generales a los efectos de proporcionarles un sentido objetivo. Semejante clasificación es el resultado de un esfuerzo persistente hacia la simplificación. También la obra de arte implica, de la misma manera, semejante acto de condensación y de concentración. Cuando Aristóteles trató de describir la diferencia real entre poesía e historia insistió sobre este proceso. "Lo que un drama nos proporciona —afirma—, es una acción única que es en sí misma un todo completo, con toda la unidad orgánica de una criatura viva; mientras que el historiador no tiene que tratar de una acción sino de un periodo y de todo lo que ocurrió en él a una o varias personas, por muy desconectados que hayan podido ser los diversos sucesos".

En este aspecto la belleza, lo mismo que la verdad, pueden ser descritas en los términos de la misma fórmula clásica: constituye una unidad en la multiplicidad. Pero en los dos casos existe un acento diferente. El lenguaje y la ciencia son abreviaturas de la realidad; el arte, una intensificación de la realidad. El lenguaje y la ciencia dependen del mismo proceso de "abstracción", mientras que el arte se puede describir como un proceso continuo de "concreción". En nuestra descripción científica de un objeto comenzamos con un gran número de observaciones que, a primera vista, no son más que un conglomerado suelto de hechos dispersos; pero, a medida que caminamos, estos fenómenos singulares tienden a adoptar una forma definida y a convertirse en un todo sistemático. Lo que va buscando la ciencia es cierto rasgo central de un objeto dado del cual puedan derivarse todas las cualidades particulares. Si un químico conoce el número atómico de cierto elemento posee la clave para una visión plena de su estructura y constitución. Con este número puede deducir todas sus propiedades características. El arte no admite este género de simplificación conceptual y de generalización deductiva; no indaga las cualidades o causas de las cosas sino que ofrece la intuición de sus formas. Tampoco es esto, en modo alguno, una mera repetición de algo que ya teníamos antes. Es un descubrimiento verdadero y genuino. El artista es un descubridor de las formas de la naturaleza lo mismo que el científico es un descubridor de hechos o de leyes naturales. Todos los

grandes artistas de todos los tiempos se han dado cuenta de esta misión especial y de este don especial del arte. Leonardo de Vinci hablaba de la finalidad de la escultura y de la pintura en términos de *saper vedere*. Según él, el pintor y el escultor son los grandes maestros en el reino del mundo visible, porque la percepción de las formas puras de las cosas en modo alguna es un don instintivo, un don de la naturaleza. Hemos podido tropezar con un objeto de nuestra experiencia sensible ordinaria miles de veces sin haber visto jamás su forma. Estamos bastante perdidos si se nos pide que describamos, no cualidades de los objetos físicos, sino su pura forma y estructura visuales. El arte llena este vacío. En él vivimos en el reino de las formas puras y no en el del análisis y escrutinio de los objetos sensibles o del estudio de sus efectos. Desde un punto de vista verdaderamente teórico podemos suscribir las palabras de Kant cuando dice que la matemática es el orgullo de la razón humana; pero tenemos que pagar un precio muy elevado por este triunfo de la razón científica. La ciencia significa abstracción y la abstracción representa, siempre, un empobrecimiento de la realidad. Las formas de las cosas, tales como son descritas por los conceptos científicos, tienden a convertirse, cada vez más, en meras fórmulas de una simplicidad sorprendente. Una fórmula única, como la ley de la gravitación de Newton, parece comprender y explicar toda la estructura de nuestro universo material, parece como si la realidad no sólo fuera accesible a nuestras abstracciones científicas sino que éstas la podrían agotar. Tan pronto como nos acercamos al campo del arte vemos que se trata de una ilusión, porque los aspectos de las cosas son innumerables y varían de un momento a otro. Sería vano cualquier intento de abarcarlos con una simple fórmula. El dicho de Heráclito de que el sol es nuevo cada día es verdad para el sol del artista si no lo es para el sol del científico. Cuando el científico describe un objeto lo caracteriza con una serie de números, con sus constantes físicas y químicas. El arte no sólo tiene un propósito diferente sino un objeto diferente. Si decimos que dos artistas pintan el mismo paisaje describimos nuestra experiencia estética muy inadecuadamente. Desde el punto de vista del arte, esa pretendida igualdad es ilusoria, no podemos hablar de una misma cosa como asunto de los dos pintores. El artista no retrata o copia un cierto objeto empírico, un paisaje con sus colinas y montañas, con sus ríos y escarpadas; lo que nos ofrece es la fisonomía individual y momentánea del paisaje; trata de expresar la atmósfera de las cosas, el juego de luces y sombras. Un paisaje no es el mismo al amanecer, al mediodía, en un día de lluvia o de sol. Nuestra percepción estética muestra una variedad mucho mayor y pertenece a un orden mucho más complejo que nuestra percepción sensible ordinaria. En la percepción sensible nos damos por satisfechos al captar los rasgos comunes y constantes de los objetos que nos rodean; la experiencia estética es incomparablemente más rica, está preñada de infinitas posibilidades que quedan sin realizar en la experiencia sensible ordinaria. En la obra del artista estas posibilidades se actualizan; salen a la luz y toman una forma definida. La circunstancia del carácter inexhaustible del aspecto de las cosas es uno de los grandes privilegios y uno de los encantos más profundos del arte.

El pintor Ludwig Richter nos cuenta en sus memorias que una vez, en Tívoli, él y tres amigos salieron a pintar el mismo paisaje. Todos estaban decididos a no desviarse de la naturaleza deseando reproducir lo que veían con la mayor fidelidad posible. No obstante, el resultado fue cuatro cuadros totalmente diferentes, tan diferentes entre sí como las personalidades de los artistas. De esta experiencia deducía el pintor que no existe lo que se llama visión objetiva y que la forma y el color son siempre captados a tenor del temperamento individual. Tampoco los más resueltos campeones de un naturalismo riguroso y sin compromisos pueden ignorar o negar este factor. Emilio Zola define la obra de arte como "un rincón de la naturaleza visto a través de un temperamento". Con la palabra "temperamento" no se alude a la mera singularidad o idiosincrasia. Cuando estamos absortos en la contemplación de una gran obra de arte no sentimos una separación entre el mundo subjetivo y el objetivo; no vivimos en la realidad plena y habitual de las cosas físicas ni tampoco vivimos, por completo, en una esfera individual.

Más allá de estas dos esferas detectamos un nuevo reino, el de las formas plásticas, musicales o poéticas, y estas formas poseen una verdadera universalidad.

Kant distingue rigurosamente entre lo que llama "universalidad estética" y la "validez objetiva" que corresponde a nuestros juicios lógicos y científicos. En nuestros juicios estéticos, sostiene, no nos hallamos interesados con el objeto en cuanto tal sino con la pura contemplación del mismo. La universalidad estética significa que el predicado de belleza no está restringido a un sujeto especial sino que se extiende a todo el campo de los sujetos juzgadores. Si la obra de arte no fuera más que el capricho y la locura de un artista, no poseería comunicabilidad universal. La imaginación del artista no inventa arbitrariamente las formas de las cosas, nos muestra estas formas en su verdadera figura, haciéndolas visibles y reconocibles. Escoge un determinado aspecto de la realidad, pero este proceso de selección es, al mismo tiempo, de objetivación.

Una vez que hemos entrado en su perspectiva, nos vemos obligados a mirar el mundo con sus ojos. Parece como si jamás hubiéramos visto el mundo con esta luz peculiar y, sin embargo, estamos convencidos de que esta luz es algo más que un vislumbre momentáneo; por virtud de la obra de arte se ha convertido en duradero y permanente. Una vez que la realidad nos ha sido revelada en esta forma particular, seguimos viéndola en tal forma. Es difícil, por lo tanto, mantener una distinción neta entre las artes objetivas y las subjetivas, entre las representativas y expresivas. Los frisos del Partenón o una misa de Bach, la madona de la Sixtina de Miguel Ángel o un poema de Leopardi, una sonata de Beethoven o una novela de Dostoievski no son ni puramente representativos ni meramente expresivos. Son simbólicos, en un sentido nuevo y más profundo. Las obras de los grandes poetas —de un Goethe, un Hölderlin, un Wordsworth, un Shelley— no nos ofrecen *disjecti membra poetae*, fragmentos dispersos e incoherentes de la vida del poeta. No son, sencillamente, un brote momentáneo de un sentimiento apasionado sino que revelan una unidad y continuidad profundas. Por otra parte, los grandes escritores trágicos y cómicos —Eurípides y Shakespeare, Cervantes y Molière— no nos entretienen con escenas desgajadas del espectáculo de la vida; en sí mismas estas escenas no son más que sombras fugitivas. Pero he aquí que,

de pronto, comenzamos a ver tras esas sombras y a encaramos con una nueva realidad. A través de sus nos su visión de la vida humana en conjunto, su grandeza y su flaqueza, su sublimidad y lo que tiene de grotesco.

"El arte —escribe Goethe— no debe tratar de emular a la naturaleza en su amplitud y profundidad. Se ciñe a la superficie de los fenómenos naturales pero posee su propia hondura, su propio poder; cristaliza los momentos más altos de estos fenómenos superficiales reconociendo en ellos el carácter de legalidad, la perfección de la proporción armónica, el ápice de la belleza, la dignidad de lo significativo, la altura de la pasión."

Esta fijación de los momentos más altos de los fenómenos no es una imitación de cosas físicas y tampoco un rezumar de sentimientos poderosos, sino una interpretación de la realidad, pero no a través de conceptos sino de intuiciones; no a través del medio del pensamiento sino de las formas sensibles. (Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, Ed. FCE, México D.F. 1977, pp. 213-219)

[5. El lenguaje como forma simbólica]

Los psicólogos coinciden en subrayar que, sin una visión de la verdadera naturaleza del lenguaje humano, nuestro conocimiento del desarrollo de la psique humana será fragmentario e inadecuado. Subsiste todavía una considerable incertidumbre respecto a los métodos de una psicología del lenguaje. Ya estudiemos los fenómenos en un laboratorio psicológico o fonético o nos apoyemos en métodos exclusivamente introspectivos, sacamos siempre la misma impresión de que estos fenómenos son tan evanescentes y huidizos que desafían todos los esfuerzos de estabilización. ¿En qué consiste entonces esa diferencia fundamental entre la actitud mental que atribuimos a una criatura sin habla —un ser humano antes de la adquisición del lenguaje o un animal— y esa otra textura de la mente que caracteriza a un adulto que ha dominado por completo su lengua materna?

Cosa curiosa: es más fácil contestar a esta pregunta sirviéndose de ejemplos anormales del desarrollo del lenguaje. Las consideraciones que hicimos de los casos de Helen Keller y Laura Bridgman ilustraron el hecho de que con la primera comprensión del simbolismo del lenguaje tiene lugar una revolución real en la vida del niño. Desde este momento toda su vida personal e intelectual asume una forma completamente nueva. De una manera general podemos describir el cambio diciendo que el niño pasa de un estado más subjetivo a otro estado más objetivo, de una actitud puramente emotiva a una actitud teórica. Lo mismo podemos observar en la vida de cualquier niño normal, aunque en un grado mucho menos espectacular. El niño mismo posee un claro sentido de la significación del nuevo instrumento para su desarrollo mental. No se contenta con que le enseñen en forma puramente receptiva sino que toma una parte activa en el proceso del lenguaje, que es, al mismo tiempo, un proceso de objetivación progresiva. Los maestros de Helen Keller y Laura Bridgman nos han contado con qué seriedad e impaciencia las dos criaturas, una vez que comprendieron el uso de los nombres, continuaban preguntando por el nombre particular de cada objeto en su contorno. También es éste un rasgo general en el desarrollo normal del lenguaje. "Con el comienzo del mes veintitrés —dice D. R. Major—, el niño ha desarrollado una manía de nombrar cosas, de comunicar a otros sus nombres o de llamar nuestra atención sobre las cosas que está examinando. Mirará, señalará o pondrá su mano sobre una cosa; dirá su nombre y mirará a sus compañeros." Semejante actitud no sería comprensible si no fuera por el hecho de que el nombre tiene que realizar una función de importancia capital en el desarrollo mental del niño. Si, cuando está aprendiendo a hablar, un niño no tuviera más que aprender un cierto vocabulario, imprimir en su mente y en su memoria una gran masa de sonidos artificiales y arbitrarios, nos hallaríamos en presencia de un proceso puramente mecánico. Sería verdaderamente laborioso y cansado, y requeriría un esfuerzo demasiado consciente para que lo hiciera sin cierta resistencia, pues lo que se le pedía estaría totalmente desconcertado de sus necesidades biológicas reales. El hambre de nombres que aparece a cierta edad en todo niño normal y que ha sido descrita por todos los que estudian la psicología infantil, prueba lo contrario. Nos advierte que nos hallamos frente a un problema bien diferente. Cuando aprende a nombrar cosas, no añade una lista de signos artificiales a su conocimiento previo de objetos empíricos acabados, más bien, aprende a formar el concepto de estos objetos, a entenderse con el mundo objetivo.

De este modo el niño se halla en un terreno más firme; sus percepciones vagas, inciertas y oscilantes, y sus tenues sentimientos empiezan a cobrar una forma nueva. Podemos decir que cristalizan en torno al nombre como un centro fijo, como un foco del pensamiento. Sin su ayuda cada avance realizado en el proceso de la objetivación correría el riesgo de perderse de nuevo en el próximo momento. Los primeros nombres de que hace un uso consciente pueden ser comparados con un bastón con cuya ayuda un ciego se va abriendo camino. Un lenguaje, tomado en conjunto, se convierte en la puerta de entrada a un nuevo mundo. Todos los progresos en este terreno abren una nueva perspectiva y ensanchan y enriquecen nuestra experiencia concreta. La seriedad y entusiasmo por hablar no se origina en un mero deseo por aprender o usar nombres; marcan el deseo de detectar y conquistar un mundo objetivo. Cuando aprendemos un idioma extranjero podemos someternos a nosotros mismos a una experiencia semejante a la del niño. No basta con adquirir nuevo vocabulario o con familiarizarnos con un sistema de reglas gramaticales abstractas. Todo esto es necesario, pero no más que el primero y menos importante de los pasos a realizar. Si no aprendemos a pensar en el nuevo lenguaje, todos nuestros esfuerzos serán estériles; en la mayoría de los casos nos resulta muy difícil conseguir este propósito. Lingüistas y psicólogos han planteado a menudo la cuestión de cómo es posible que un niño realice por su propio esfuerzo una tarea que ningún adulto efectúa del mismo modo o tan bien. Acaso podamos contestar a esta cuestión escabrosa considerando de nuevo nuestro análisis anterior. En un estado ulterior y más avanzado de nuestra vida consciente nunca podemos repetir el proceso que nos condujo a la primera entrada en el mundo del habla humana. En la frescura, en la agilidad y elasticidad de la primera

infancia este proceso tiene un sentido bien diferente. Resulta bastante paradójico que la dificultad real consiste mucho menos en aprender el nuevo idioma que en olvidar el idioma anterior. No nos hallamos ya en la situación mental del niño que, por primera vez, se acerca a la captación del mundo objetivo. Para el adulto el mundo objetivo posee una forma definida, como resultado de la actividad del lenguaje que, en cierto sentido, ha modelado todas nuestras otras actividades. Nuestras percepciones, intuiciones y conceptos se han fundido con los términos y formas lingüísticas de nuestra lengua materna. Son menester grandes esfuerzos para romper el vínculo entre las palabras y las cosas; al aprender un nuevo idioma tenemos que realizar semejantes esfuerzos y separar los dos elementos. La superación de esta dificultad señala siempre un importante paso en el aprendizaje de una lengua; cuando penetramos en el espíritu de un idioma extranjero tenemos siempre la impresión de irnos acercando a un mundo nuevo, un mundo ~ que posee una estructura intelectual propia. Es como un viaje de exploración en un país extraño, y la mayor ganancia de semejante viaje la representa que hayamos aprendido a mirar a nuestra lengua materna a una nueva luz. "Quien no conoce idiomas extranjeros tampoco conoce el suyo propio" decía Goethe. Mientras no conocemos idiomas extranjeros ignoramos, en cierto sentido, el nuestro, porque no alcanzamos a ver su estructura específica y sus rasgos distintivos. Una comparación entre diferentes idiomas nos indica que no existen sinónimos exactos; los términos correspondientes de dos idiomas rara vez se refieren a los mismos objetos o acciones, cubren diferentes campos que se cruzan y nos proporcionan visiones multicolores y perspectivas varias de nuestra experiencia.

Esto se ve con especial claridad al considerar los métodos de clasificación empleados en lenguajes diferentes, especialmente si corresponden a tipos lingüísticos diversos. La clasificación es uno de los rasgos fundamentales del lenguaje humano. El acto de designación depende de un proceso de clasificación. Dar nombre a un objeto o a una acción significa subsumirla bajo un cierto concepto de clase; si esta subsunción estuviera ya prescrita por la naturaleza de las cosas, sería única y uniforme. Los nombres que encontramos en el lenguaje humano no pueden ser interpretados de esta forma invariable, no están destinados a referirse a cosas sustanciales, entidades independientes que existen por sí mismas. Se hallan determinados, más bien, por los intereses y los propósitos humanos, que no son fijos e invariables. Tampoco las clasificaciones que encontramos en el lenguaje humano se hacen al azar; se basan en ciertos elementos constantes y recurrentes de nuestra experiencia sensible. Sin semejantes recurrencias no tendríamos punto de apoyo para nuestros conceptos lingüísticos, pero la combinación o separación de los datos perceptivos depende de la elección libre de una trama de referencia. No existe un esquema rígido y preestablecido con arreglo al cual tendrían que llevarse a cabo, de una vez por todas, nuestras divisiones y subdivisiones. Ni siquiera en lenguas muy afines y que concuerdan en su estructura general encontramos nombres idénticos. Como señala Humboldt, los términos griegos y latinos para designar la luna, no expresan, aunque se refieren al mismo objeto, la misma intención o concepto. El término griego (men) denota la función de la luna para medir el tiempo; el término latino (luna, luc-na) denota la luminosidad o brillantez de la vida. De este modo hemos aislado y concentrado nuestra atención en dos rasgos diferentes del objeto, pero el acto mismo, el proceso de concentración, es idéntico. El nombre de un objeto no encierra pretensión sobre su naturaleza, no está destinado a ser NÚF,4 Đ<, a ofrecernos la verdad de una cosa. La función de un nombre se limita siempre a subrayar un aspecto particular de una cosa y, precisamente, de esta restricción y limitación depende su valor. No es función de un nombre referirse exhaustivamente a una situación concreta sino, simplemente, la de destacar un cierto aspecto y morar en él. El aislamiento de este aspecto no es un acto negativo sino positivo, porque en el acto designativo escogemos de entre la multiplicidad y difusión de nuestros datos sensibles ciertos centros fijos de percepción y no son los mismos que en el pensamiento lógico o científico. Los términos del lenguaje corriente no pueden ser medidos con el mismo rasero que aquellos con los que expresamos conceptos científicos. Comparadas con la terminología científica, las palabras del lenguaje común muestran siempre cierta vaguedad; casi sin excepción, son tan distintas y mal definidas que no resisten la prueba del análisis lógico. A pesar de esta deficiencia inevitable, inherente a los términos y nombres de uso diario, son las piedras miliarias del camino que conduce a los conceptos científicos; en estos términos recibimos nuestra primera visión objetiva o teórica del mundo. Semejante visión no está simplemente dada sino que es el resultado de un esfuerzo intelectual constructivo que no podría conseguir su meta sin la asistencia constante del lenguaje.

Esta meta, sin embargo, no puede ser alcanzada en ningún tiempo. La ascensión a niveles más altos de abstracción, a nombres e ideas más generales y comprensivos, es una tarea difícil y laboriosa. El análisis del lenguaje nos provee de una riqueza de materiales para estudiar el carácter del proceso mental que conduce finalmente a la realización de esa tarea. El lenguaje humano progresa de una etapa primera, relativamente concreta, a una etapa más abstracta; nuestros primeros nombres son concretos, se adhieren a la aprehensión de hechos o acciones particulares. Todas las sombras o matices que encontramos en nuestra experiencia concreta son descritos minuciosamente y circunstancialmente, pero no son subsumidos bajo géneros comunes. Hammer-Purgstall ha enumerado en un ensayo los diversos nombres con que se designa al camello en árabe. Encontramos no menos que cinco o seis mil términos y, sin embargo, ninguno de ellos nos proporciona un concepto biológico general. Todos ellos expresan detalles concretos que se refieren a la forma, el tamaño, el color, la edad y la manera de andar del animal. Estas divisiones se hallan muy lejos de cualquier clasificación científica o sistemática, pero sirven a propósitos bien diferentes. En diversos lenguajes de tribus aborígenes americanas encontramos una abundancia sorprendente de términos para una acción particular como, por ejemplo, pasear o golpear que guardan entre sí una relación de yuxtaposición más que de subordinación. Un golpe dado con el puño no puede ser descrito con el mismo término que el que se da con la palma de la mano, y un golpe con un arma requiere un nombre distinto que el golpe con un látigo o con un palo. En su descripción de la lengua bakairi —que se habla por una tribu india del centro del Brasil— Karl von den Steinen nos cuenta que cada especie de papagayo y de palmera posee su nombre particular, mientras que no existe nombre que

expresen el género papagayo o palmera. "Los bakairi se apegan tanto a las numerosas nociones particulares que no les interesan las características comunes. Están sorprendidos por la abundancia del material y no pueden manejarlo con economía. No poseen más que moneda fraccionaria, pero en ella son más bien excesivamente ricos." En realidad no existe una medida uniforme en lo que respecta a la riqueza o pobreza de un determinado lenguaje. Toda clasificación es dirigida y dictada por necesidades especiales, y es claro que estas necesidades varían de acuerdo con las diferentes condiciones de la vida social y cultural del hombre. En la civilización primitiva prevalece necesariamente el interés por los aspectos concretos y particulares de las cosas, el lenguaje humano se conforma a esto y se acomoda a ciertas formas de la vida humana. Para una tribu india no es posible ni tampoco necesario un interés por los universales; le basta y le es más importante distinguir los objetos por ciertas características visibles y palpables. En algunos idiomas, una cosa redonda no puede ser tratada de la misma manera que una cosa cuadrada u oblonga, porque pertenecen a géneros diferentes, que son distinguidos valiéndose de medios lingüísticos especiales, por ejemplo, el uso de prefijos. En las lenguas de la familia bantú encontramos no menos de veinte especies de nombres genéricos. En las lenguas de las tribus aborígenes americanas como, por ejemplo, la de los algonquinos, algunos objetos pertenecen al género animal, otros al género inanimado. También en este caso es fácil de comprender cómo y por qué esta distinción tiene que parecer, desde el punto de vista de la mente primitiva, de un interés particular y de una importancia vital. Se trata de una diferencia mucho más característica y llamativa que la que es expresada en nuestros nombres genéricos lógico-abstractos. Este mismo paso lento de los nombres concretos a los abstractos podemos observar en la designación de las cualidades de las cosas. En algunos lenguajes encontramos una abundancia de los nombres que designan colores; cada forma concreta de un color dado posee su nombre especial mientras que faltan nuestros términos generales, azul, verde, rojo, etc. Los nombres de los colores varían según la naturaleza de los objetos: una palabra para gris se puede usar, por ejemplo, al hablar de la lana y otra para los caballos, otra para el ganado y todavía otra cuando se habla del cabello de los hombres o de otros animales. Lo mismo se puede decir en cuanto a la categoría de los números: se requieren numerales diferentes según los refiramos a clases diferentes de objetos. La extensión a conceptos y categorías universales parece, pues, realizarse lentamente en el desarrollo del lenguaje humano; pero cada nuevo avance en esta dirección conduce a una visión más amplia, a una organización y orientación mejores de nuestro mundo perceptivo. (Ernst Cassirer, Antropología filosófica, Ed. FCE, México D.F. 1977, pp. 195-205)