

## CAOS Y LENGUAJE: EXAMEN DE UNA TESIS DE CASSIRER

RAMÓN CASTILLA LÁZARO

### *I. El lenguaje como demiurgo*

En marzo de 1919, en una carta remitida seguramente a Wilhelm Stern, anuncia Ernst Cassirer que ha desviado su atención de las ciencias de la naturaleza para dirigirla hacia las del espíritu y, en especial, a la filosofía del lenguaje. Poco después, en 1923, sale de la imprenta el primer volumen de su *Philosophie der symbolischen Formen*, que está dedicado al lenguaje, como indica el subtítulo del libro. Aquí sostiene Cassirer que el lenguaje es una "forma simbólica" que constituye o hace surgir un mundo propio a partir de un caos de impresiones sensibles:

Así muestra [...] el proceso de formación del lenguaje cómo el *caos* de las impresiones inmediatas se aclara e ilumina *sólo* porque lo "nombramos" y porque lo penetramos con la función del pensar lingüístico y de la expresión lingüística. En este nuevo *mundo* del signo lingüístico alcanza también el mundo de las impresiones una "permanencia" completamente nueva en virtud de una nueva articulación espiritual. La diferenciación y separación, la *fijación* de ciertos momentos del contenido mediante el fonema no sólo designa en ellos, sino que también les presta una determinada cualidad intelectual, en virtud de la cual se elevan ahora sobre la mera inmediatez de las cualidades sensibles. Así, el lenguaje se convierte en un medio [...] por el cual se lleva a cabo para nosotros el progreso desde el mundo de las meras sensaciones al mundo de la intuición y al de la representación. [PSF I, p.20]<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Traducimos de *Philosophie der symbolischen Formen*, Erster Teil: Die Sprache, Oxford: Bruno Cassirer (1954), 2a. ed. De aquí en adelante, todas las traducciones que figuren en el presente estudio serán propias mientras no se indique lo contrario. También los subrayados serán todos propios aunque alguna vez puedan coincidir fortuita-

El texto precedente afirma no sólo que el lenguaje articula un mundo a partir de un caos de sensaciones, sino también que le confiere permanencia a dicha articulación, es decir, fijeza o duración. La atribución de esta doble hazaña se reitera en numerosos pasajes como el siguiente:

Pues no es la tarea del lenguaje repetir simplemente determinaciones y diferencias ya presentes en la representación, sino, primero, establecerlas y hacerlas cognoscibles como tales. Y así, por doquier, es mediante la libertad espiritual *como empieza a aclararse el caos* de las impresiones sensibles y a revestir para nosotros una forma *fija*. Sólo cuando afrontamos configurativamente la impresión fluyente, siguiendo alguna de las direcciones de la simbolización, es cómo aquélla gana para nosotros *forma y duración*. [PSF I, p. 43]

El lenguaje, en cuanto forma simbólica, es, según lo anterior, el que introduce duración en ese caos de sensaciones, el cual, diacrónicamente, no sería más que un río heraclíteo de vivencias que fluirían sin repetición idéntica, de no ser, precisamente, por la intervención de los símbolos:

¿De qué manera logra el lenguaje escapar al *río heraclíteo del devenir*, en el que ningún contenido retorna de manera verdaderamente idéntica? [...] El comienzo del pensar y del hablar no está simplemente en captar y nombrar diferencias cualesquiera en la sensación o en la intuición, sino en trazar espontáneamente ciertas líneas divisorias [...] mediante las cuales se destacan formas individuales, claramente definidas, de la serie *fluyente y siempre igual* de la conciencia. [PSF I, p. 251]

*Caos, río heraclíteo...* Esto tiene que parecer demasiado, aunque no lo vean así quienes, al igual que Cassirer, siguen la tradición de Hamann, Herder y Humboldt. Pero la fantástica idea del caos prelingüístico de sensaciones no es exclusiva de una tradición germánica. Saussure también sostuvo que el pensamiento es caótico por naturaleza y se reduce a una masa amorfa si se abstrae de la palabra. Y esta idea, que reaparece

---

mente con los originales, que normalmente no se tienen en cuenta. *Fonema* es aquí la traducción de *Sprachlaut* o sonido del habla. Usamos, pues, *fonema* en el sentido corriente y recogido por la Real Academia, prescindiendo de si puede o no entenderse en el sentido de Sapir, el de Jakobson o el de algún otro lingüista. No se tiene en cuenta la terminología de Saussure (*significante, significado, significación*) porque presupone la tesis debatible de que el pensamiento, "caótico por naturaleza", es una "masa amorfa", "una nebulosa", si se abstrae de su expresión por la palabra (cf. *Cours de linguistique générale*, cap. IV).

en Whorf a través de Sapir, se ha dado también en la tradición analítica británica:

La imagen de la realidad como masa amorfa, todavía no articulada en objetos discretos, resulta así, ser correcta [...]. Sirve para subrayar que, al aprender el uso de términos contables generales y de nombres propios, tenemos que aprender el criterio de identidad asociado a ellos [...]. Tal imagen corrige la concepción ingenua encontrada, por ejemplo, en Mill [...]: porque esta concepción presupone que el mundo se nos presenta dividido en objetos discretos que sabemos reconocer cuando los encontramos nuevamente, con anticipación a nuestra adquisición de toda comprensión del lenguaje en absoluto<sup>2</sup>.

En Cassirer, *caos* y *río heraclíteo* no son, simplemente, metáforas entusiastas y efímeras, sino expresiones frecuentes<sup>3</sup> que parecen exclusivamente encaminadas a designar lo que restaría del mundo de cosas y propiedades, estados y procesos si fuese posible sustraerle la constitución ontológica ejercida por el lenguaje, pues esa clase de mundo es, según Cassirer, la que el lenguaje constituye<sup>4</sup>.

Si todas las formas simbólicas que Cassirer menciona al principio (mito, lenguaje, arte, religión y ciencia)<sup>5</sup> hacen surgir cada una su propio

---

<sup>2</sup> M. Dummett, *Frege's Philosophy of Language*, Harvard University Press (1981), 2a. ed., pp. 577–8. Posteriormente Dummett ha abandonado esta idea de una realidad pre-lingüística como masa amorfa al admitir un proto-pensamiento sublingüístico incluso en los animales. Ahora concede, entre otras cosas semejantes, que un perro, p. ej., es capaz de reconocer el lugar donde escondió un hueso... Cf. *The Origins of Analytical Philosophy*, Harvard University Press (1993), p. 138.

<sup>3</sup> La idea del *caos* de impresiones sensoriales se repite doctrinalmente por lo menos en *PSF I* (pp. 43, 47, 251, 252 y otras), en *PSF II* (pp. 39 y 78), en *WWS* (p. 114), en *STS* (pp. 60, 61, 101) en *CC* (p. 27). La idea del río heraclíteo, o de la serie de vivencias que fluye siempre igual, aparece por lo menos en *PSF I* (pp. 251, 253), en *PSF II* (pp. 41, 78), en *PSF III* (pp. 18, 134, 135, 165), en *WWS* (p. 94).

<sup>4</sup> Cf. *PSF I*, pp. 236, 238 y *passim*, *WWS*, p. 82, *PSF III*, p. 71. Las enumeraciones que da Cassirer varían ligeramente de un caso a otro. En conjunto, menciona: cosas y propiedades, estados, procesos y actividades, personas, relaciones espaciales y temporales.

<sup>5</sup> En 1923, Cassirer nombra sólo las cinco formas mencionadas arriba, si bien hasta 1929 únicamente estudia las tres primeras. Con el tiempo, va añadiendo más (técnica, historia, Estado, derecho ...), sin que sea fácil encontrar —si lo hay— el principio que permite derivar y enumerar las formas simbólicas. Este tema, que no se abordará aquí, ha atraído la atención de varios autores. Un ejemplo de ello es el volumen colectivo compilado por Braun, Holzhey y Orth *Über Cassirers "Philosophie der symbolischen Formen"*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (1988).

mundo, el resultado es una pluralidad de mundos, y todos, de alguna manera, se constituyen operando sobre un caos de impresiones sensoriales. Como se verá *in extenso* más adelante, esta afirmación es lo que Cassirer considera desde un principio una ampliación del sistema kantiano (*PSF I*, pp. 27–52). En 1924 lo expresa escuetamente tras aludir a la noción kantiana de síntesis:

La *Filosofía de las formas simbólicas* toma este pensamiento crítico fundamental, en el que estriba el “giro copernicano” de Kant, *para ampliarlo*. No sólo busca las categorías en la esfera teórico-intelectual, sino que parte de que tales categorías deben estar activas dondequiera se forma una “imagen del mundo” característica y típica *desde el caos* de las impresiones. Cada una de estas imágenes es posible sólo mediante actos específicos de objetivación, de transformación de las meras “impresiones” en “representaciones” determinadas y configuradas en sí. [*PSF II*, p. 39]

Pero la ampliación más bien parece una anexión: si ha de ser la palabra lo que tenga que incidir sobre un caos para que éste se articule y fije en la imagen de un cosmos lingüístico, entonces debemos interpretar que esta filosofía no les reconoce a las condiciones de posibilidad kantianas suficiente capacidad para constituir un mundo de cosas, propiedades y eventos sin la ayuda del lenguaje. Ciertamente que el caos en cuestión puede ser no sólo un amasijo de sensaciones, sino también una “rapsodia de percepciones”: (*PSF II*, pp. 27 y *passim*). Pero, aun cuando quepa apuntar que las percepciones —por muy rapsódica que sea su serie— tienen más estructura que las meras sensaciones, Cassirer sitúa su rapsodia también al nivel del caos: todo lo que se eleva sobre tal nivel es para él obra de alguna forma simbólica. Desde esta concepción, se siente autorizado a asegurarnos que el mito y el lenguaje no actúan acogiendo y configurando un mundo previamente dado que, como tal, ya poseería estructura, para entonces imprimirle desde fuera otra forma adicional, procedente del espíritu. Lo que en verdad ocurre es que

la operación característica del espíritu comienza mucho antes. Un análisis más agudo revela que lo aparentemente dado ha pasado previamente por determinados actos, ya sean de la “*apercepción*” lingüística, ya de la *mítica*, ya de la *lógico-teorética*. [Lo dado] se muestra, ya en su naturaleza aparentemente sencilla e inmediata, como condicionado y determinado por alguna función primaria y donadora de significado. En esta formación “primaria”, no en aquella secundaria, reside todo lo que

constituye el *verdadero secreto de cada forma simbólica* y lo que, siempre de nuevo, debe despertar el asombro filosófico. [*PSF II*, p. 117]<sup>6</sup>

## **II. La renuencia a la autocrítica**

Que el lenguaje constituye un mundo propio a partir de un caos de sensaciones es, pues, la tesis indiscutiblemente radical de Cassirer acerca del lenguaje. Es la *tesis del caos*, como aquí se la llamará unilateralmente por razones de economía y de énfasis. No es, sin embargo, una conclusión que se desprenda del desarrollo detallado de la filosofía de Cassirer. Aunque éste reclama para la palabra una configuración del caos de impresiones, también hace constataciones y admisiones que van recortando y debilitando su idea de un lenguaje demiúrgico ya desde un principio, o sea, desde 1923, de tal suerte que, aunque presentándolo como energía mundiformante, *sit venia verbo*, adeuda o anula las premisas que habrían de servir para asignarle la exclusividad y profundidad que tantas veces proclama. Este debilitamiento de su tesis radical lo va produciendo de forma implícita, sin reconocer abiertamente lo desmesurado de dicha tesis, sin revocarla o enmendarla expresamente. Aunque pasan los años, sigue aludiendo a ideas y temas de *PSF* como si nada hubiese cambiado en sus escritos y todo retuviese vigencia. Todavía en una publicación de 1942, la función simbólica aparece como “supuesto de todo lo que sea captar ‘objetos y realidades’” (*CC*, p. 51), y nuevamente se retrocede hasta el caos:

La conciencia del lenguaje, la conciencia incipiente del símbolo, va imprimiendo su sello a la percepción y a la intuición, a medida que ella misma se fortalece y se extiende. Ambas se “objetivan” a medida que la

---

<sup>6</sup> El tema de las relaciones entre mito y lenguaje según Cassirer no se va a abordar aquí, pero conviene señalar que se trata de una cuestión compleja y nebulosa. Cassirer manifiesta reiteradamente que el mito vive en el fenómeno de la expresión, que precede a la distinción entre yo y cosa (cf., p. ej., *PSF III*, p. 71). Aunque en el mundo mítico dominan la metamorfosis y la fluidez, no por ello carece de estructura (*PSF II*, p. IX), si bien no conoce todavía la articulación en cosas y propiedades, que es aportación del lenguaje (*PSF III*, p. 71). “El lenguaje —indica— no pertenece exclusivamente al mito; en él obra desde el primer momento otra fuerza, la fuerza del logos” (*WWS*, p. 196; cf. también *PSF II*, p. 33). El mundo del lenguaje acaba desplazando al del mito (*PSF II*, p. 1). Sin embargo, ¿cómo conviven al principio? Cassirer subraya que, en esa convivencia, el lenguaje aporta configuración y fijación mediante los nombres de los dioses (*PSF II*, p. 33; *WWS*, p. 136), pero observa repetidamente que el mundo del mito es un conjunto fluido y metamórfico de fuerzas y efectos (*PSF II*, p. 3), dando a entender que el lenguaje tardaría en constituir su mundo de cosas y propiedades. Mientras tanto, ¿cómo opera ese lenguaje carente de ... mundo lingüístico?

energía del lenguaje logra iluminar, diferenciar, organizar el sombrío e indistinto *caos* de los simples estados psíquicos. [CC, p. 27]<sup>7</sup>

Es sólo en 1944 cuando Cassirer esboza un breve y vago gesto de rectificación. En el Prefacio de *An Essay on Man* hace notar, primero, que su *Filosofía de las formas simbólicas* es una obra planeada y escrita 25 años antes. Añade entonces:

Desde aquel tiempo, el autor ha proseguido su estudio de la materia. Ha conocido hechos nuevos y se ha tenido que enfrentar a nuevos problemas. Hasta los mismos problemas viejos son vistos por él *desde un ángulo diferente* y aparecen con una *iluminación distinta*. Por todas esas razones me decidí a partir otra vez y escribir un libro enteramente nuevo<sup>8</sup>.

En este libro nuevo, sin embargo, no se corrige abierta y expresamente ningún error anterior<sup>9</sup>. Hablar de “un ángulo diferente” (que también podría ser complementario) no es retractarse ni señalar diferencia alguna. Las llamadas a *PSF* se siguen haciendo aquí sin revocar nada. Ciertamente, el vocablo *caos*, en cuanto término alusivo a esa materia sensorial que recibiría configuración y fijación de las formas simbólicas, ha desaparecido, pero sin comentarios. El único *mea culpa* que ofrece Cassirer —“iluminación distinta”— no deja de ser breve y oscuro.

### **III. La cortedad de las críticas**

La renuencia de Cassirer a la rectificación explícita es digna de notarse. Y también son notables las actitudes mayormente acríicas, retraídas y quizá distraídas con que ha sido acogida por estudiosos y lectores la tesis radical de Cassirer.

---

<sup>7</sup> Citamos de *Las ciencias de la cultura*, traducción de Wenceslao Roces, México: Fondo de Cultura Económica (1951), p. 51. El original en alemán se titula *Zur Logik der Kulturwissenschaften* y apareció en la revista *Göteborgs Högskolas Arsskrift*, vol. 38 (1942), pp. 1–139.

<sup>8</sup> *An Essay on Man*, New Haven: Yale University Press (1944), p. VII. En adelante: *EM*.

<sup>9</sup> Al contrario: Cassirer llega a decir como advertencia general: “Para una discusión y un análisis más próximos de los problemas implicados, debo pedirles [a los lectores] que retrocedan a las descripciones detalladas de mi *Filosofía de las formas simbólicas*” (*EM*, p. iii). El hecho, sin embargo, es que hay grandes diferencias que no consisten, precisamente, en una cantidad mayor de detalles.

En 1928, Heidegger publica una reseña de *PSF II*, el volumen que Cassirer dedica al mundo del mito<sup>10</sup>. Heidegger registra dos veces la idea del caos, pero la menciona sin aceptarla ni rechazarla en sí misma. La primera vez observa que la concepción de un caos de sensaciones configurado activamente para formar un cosmos es una idea que proviene del neokantismo de Cohen<sup>11</sup>. La segunda vez advierte que la idea de un caos receptor de formas, tal como aparece en Cassirer, es insuficiente, por no tener en cuenta el problema de la trascendencia y del ser-en-el-mundo como condición de posibilidad de toda recepción pasiva de impresiones sensibles (col. 1010). Ciertamente, la reseña no deja de exponer las líneas generales del mito según Cassirer; pero lo que más parece importarle a Heidegger es oponer al neokantismo su propia concepción de la subjetividad o del ser-ahí humano [*menschliches Dasein*], como prefiere decir. Lo necesario —piensa el autor de *Sein und Zeit*— sería ver el mito desde una ontología radical del *Dasein* a la luz del problema del ser; en cambio, sostener, como sostiene Cassirer, que el espíritu sólo se conoce en sus exteriorizaciones, y sostenerlo sin indagar más, es renunciar a la pregunta por la constitución ontológica del *Dasein* y por el sentido en que éste se aprehende a sí mismo dando un rodeo a través del mundo (col. 1011). La concepción del lenguaje de Cassirer (que difiere de la esbozada en *Sein und Zeit*) la pasa por alto Heidegger.

Un buen número de años después, Quine alude a ideas de Cassirer sobre el lenguaje, pero se limita a ver en sus textos un relativismo lingüístico que favorecería su propia tesis de la indeterminación de la traducción<sup>12</sup>. Nelson Goodman, por su parte, celebra en 1978 a Cassirer

---

<sup>10</sup> *Deutsche Literaturzeitung*, 21. Heft (1928), cols. 1000–1012.

<sup>11</sup> “Die Analyse der mythischen Denkform beginnt mit einer allgemeinen Kennzeichnung der Weise, in der dem mythischen Bewusstsein Gegenstände entgegenstehen. Als Leitfaden dient das Gegenstandsbewusstsein der mathematischen Physik nach der Auffassung der *Cobenschen* Kantinterpretation: aktives Formen eines passiv gegebenen ‘Chaos von Empfindungen’ zu einem Kosmos” (cols. 10001).

<sup>12</sup> Cf. *From a Logical Point of View*, Harvard University Press (1953), p. 61, y *Word and Object*, The M.I.T. Press (1960), p. 77. Hay pasajes de Cassirer (sobre todo en *PSF D*) que se pueden leer como expresión de relativismo lingüístico. Sin embargo, no parecen responder a las intenciones más profundas del autor: su insistencia en el progreso del signo, en la esencia general del lenguaje y en la marcha histórica hacia la ciencia indican que el relativismo es transitorio. Según Eric H. Lenneberg, en el *Essay on Man*, Cassirer ha abandonado la idea de que cada lenguaje tiene su *modus cogitandi* específico. Cf. “A Note on Cassirer’s Philosophy of Language”, *Philosophy and Phenomenological Research*, XV (1955), pp. 512–22.

como creador de muchos mundos, pero, al igual que Quine, no se ocupa de la tesis del caos<sup>13</sup>.

En la Alemania de la postguerra, J. Habermas interpreta correctamente las intenciones de Cassirer al atribuirle la doctrina de que los símbolos son el medio de efectuación trascendental y al interpretar que, según esto, los objetos ya no aparecen constituidos tan sólo por las categorías y las formas de la intuición kantianas, lo cual significa que, en consecuencia, la filosofía de las formas simbólicas “reemplaza a la crítica de la razón pura” y “tiende con ello a un análisis lógico del lenguaje en actitud trascendental”<sup>14</sup>. Esta actitud trascendental ante el lenguaje no parece suscitar críticas en el Habermas de 1967, ya que consigna sin reparos ni comentarios que, para Cassirer, preguntarse por una realidad fuera de las formas simbólicas es un problema mal planteado. Lo que a Habermas le interesa objetar es otro género de cuestiones, como, p. ej., que el proceso histórico en que se van constituyendo las formas simbólicas de Cassirer permanece cerrado a su enfoque de las ciencias de la cultura (p. 11). No hay, pues, una crítica de la tesis del caos. Pero esta ausencia no significa que Habermas haya quedado conquistado por el radicalismo lingüístico de Cassirer: en su controversia posterior con Gadamer tacha de insuficiente la hermenéutica y le opone la epistemología genética de Piaget, con su teoría de las raíces no-lingüísticas del pensamiento operativo<sup>15</sup>.

Un volumen colectivo de publicación relativamente reciente tampoco permite hablar de que se haya emprendido un examen crítico de la concepción trascendental del lenguaje de Cassirer<sup>16</sup>. Lo que en sus páginas se percibe es el interés en situar esa concepción dentro del conjunto de las formas simbólicas, en relación con la idea de una filosofía de la cultura o, también, con la distinción entre ciencias naturales y ciencias de la cultura. La idea del caos de sensaciones apenas si se examina, y en general, cuando se alude a ella, se la menciona acriticamente. Cuando se la estudia como tema fundamental, se le oponen reparos leves que tratan

---

<sup>13</sup> *Ways of Worldmaking*, Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company (1978).

<sup>14</sup> “Zur Logik der Sozialwissenschaften”, *Philosophische Rundschau*, Beiheft 5, Februar (1967).

<sup>15</sup> “Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik”, en: Apel *et. al.*, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp (1971), 130.

<sup>16</sup> *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, herausgegeben von H.-J. Braun, H. Holzhey und E. W. Orth, Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag (1988).



de dejarla en pie. Pero esto último ya es una excepción, representada por el ensayo de Thomas Göller “Zur Frage nach der Auszeichnung der Sprache in Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen*” (pp. 137–155). Aquí, al igual que en su libro *Ernst Cassirers kritische Sprachphilosophie*<sup>17</sup>, Thomas Göller expone detalladamente la concepción del lenguaje de Cassirer y también la acepta y defiende. Sus escasas críticas no están dirigidas contra la visión trascendental del lenguaje, sino más bien contra detalles o niveles superiores del edificio de Cassirer, que no se van a considerar aquí. Göller consigna sin reparo alguno expresiones como “caos” y “serie fluyente y siempre igual de impresiones”.

Al parecer, las reacciones adversas a la visión del lenguaje como configuración de un caos de sensaciones son escasas. Y por eso, en gran medida, se publica el presente estudio<sup>18</sup>. No obstante, cabe señalar todavía dos críticas. Una de ellas, que se tendrá en cuenta más adelante, es de Karl H. Hamburg, quien observa que Cassirer no llega a fundamentar su concepción trascendental de las formas simbólicas (*infra*, VI). La otra crítica se debe a Rudolf Arnheim, quien parece provenir, no de la filosofía del lenguaje, sino de la psicología de la *Gestalt*, esa corriente que tantos descubrimientos ha hecho sobre aspectos de la percepción y del pensamiento en los que no se nota el menor asomo de influencia del lenguaje<sup>19</sup>. Arnheim identifica y ataca frontalmente la tesis del caos. Aducir su protesta con un buen número de sus mismísimas palabras es importante y, también, gratificante:

---

<sup>17</sup> Würzburg: Königshausen + Neumann (1968).

<sup>18</sup> En el fondo, el presente examen de Cassirer data de 1964 y es el contenido del capítulo XVIII, §§ 4 y 5 de la tesis doctoral *Zu Husserls Sprachphilosophie und ihren Kritikern*, Freie Universität Berlin, 1966. El actual texto incluye cambios y muchas adiciones, pero su comparación con el de 1966 permite comprobar que la crítica de Cassirer es en el fondo la misma.

<sup>19</sup> Whorf mismo tuvo que restringir su relativismo lingüístico al verse frente a los hallazgos de la *Gestalt*, o sea, frente al “descubrimiento de que la percepción visual es básicamente la misma para todas las personas normales [...] y que se conforma a leyes definidas, un buen número de las cuales son bastante bien conocidas”, (*Language, Thought, and Reality*, Cambridge: The M.I.T. Press (1964). La primera edición de este libro es de 1956, y el pasaje citado fue escrito hacia 1940. Cassirer hace en 1944 una declaración semejante a la de Whorf: “La moderna psicología de la *Gestalt* [...] ha mostrado que los procesos perceptuales más simples implican elementos estructurales fundamentales, ciertos patrones o configuraciones. Este principio rige para el mundo humano y el animal” (*EM*, p. 38). Pero en 1944 Cassirer ya ha abandonado tácitamente la tesis radical del caos.

The delicate influence of language on perceptual thinking has been caricatured by the one-sided approach of certain linguistic determinists. They describe sensory experience as a shapeless raw material, confined to a disorderly variety of particular instances. No generalization is said to be possible within perception itself. In an absurd reversal of what actually takes place, verbal concepts are described as a set of given moulds to which the amorphous raw material is fitted and which thereby impose order on the chaotic reality we would face otherwise. Words are said to segregate one thing from the next, discover similarities and differences, establish genera.

[...]. In our time, Ernst Cassirer and the linguists Edward Sapir and Benjamin Whorf have propounded the theory more or less radically [...]. Vision, according to Herder, “presents us with every thing at once and frightens the novice by the infinite expanse of its simultaneity”. Some hundred and fifty years later, Cassirer echoes this view by speaking of the “rhapsody of perception” [...]. The world of sight appears as a colorful nightmare, truly the invention of men of words<sup>20</sup>.

#### IV. *Simbolismo natural y simbolismo artificial*

Para orientarse rápidamente en la filosofía del lenguaje de Cassirer manteniendo a la vez puntos de referencia que resultarán decisivos, conviene partir ahora de su distinción entre “simbolismo natural” y “simbolismo artificial”. Se trata en resumen de lo siguiente según la Introducción de *PSF I*:

Simbolismo “artificial”, “mediato” o “arbitrario” es la respectiva manera de simbolizar, propia de cada una de las formas de la cultura —mito, lenguaje, ciencia—, donde la espontaneidad del espíritu hace surgir en cada caso un mundo propio. El principio unitario de las formas de la cultura, el *símbolo*, es una creación o formación por cuyo medio “un determinado contenido sensible se convierte en portador de un ‘significado’ espiritual” (*PSF I*, p. 27). El símbolo, además, sólo es posible “si las singularidades sensibles no quedan solas en sí mismas, sino que se insertan en un todo de la conciencia, recibiendo únicamente de él su sentido cualitativo” (*ibid.*). El sentido o significado del contenido sensible se debe así a las “relaciones fundamentales” o conexiones que constituyen la unidad de la conciencia. Algunas de las maneras más fundamentales de conexión entre los contenidos sensibles son las siguientes: la yuxtaposición, tal como se da en la forma del espacio, la sucesión, tal

<sup>20</sup> *Visual Thinking*, Berkeley: University of California Press (1969), pp. 236–7.

como se representa en la forma del tiempo, la conexión de las determinaciones del ser, de suerte que una es aprehendida como 'cosa' y la otra como 'propiedad', o de acontecimientos que se suceden, de manera que uno aparece como causa del otro: todas estas cosas son ejemplos de tales relaciones originarias (p. 28). Estas relaciones son las que el sensualismo trató inútilmente de explicar a partir del contenido inmediato de las impresiones, pero cinco notas de una flauta —para tomar el ejemplo de Hume— sólo dan la representación del tiempo si se presupone tácitamente la ordenación de lo consecutivo. Las relaciones originarias son "cualidades" irreductibles de la conciencia (*ibid.*).

Puesto que todo contenido sensible tiene que estar inscrito en la totalidad formada por las relaciones originarias y puesto que también nos remite a esa totalidad, el fundamento del simbolismo puede ser definido como la "representación" de un contenido en y por otro (p. 32). En virtud de este (amplio) concepto de representación podemos decir que no sólo la palabra representa algo, sino que la función de representar la ejerce ya cualquier contenido que no sea una sensación pura o bruta, completamente abstraída o desconectada de la totalidad de la conciencia. (Así, p. ej., el color representa la cosa porque se da inserto en la relación sustancia-accidente). "Representación" es, pues, la ley universal de todos los contenidos mentales, ley que impera por ser la mente un todo estructural. Representación es la función que hace que haya sentido:

Porque todo ser singular de la conciencia debe su determinación a que, en él, la totalidad es representada y puesta a la vez. Sólo en la representación y por medio de ella resulta posible lo que llamamos donación y "presencia" de un contenido. [p. 33]

De conformidad con lo anterior se puede decir que los "fundamentos últimos" del signo en general radican en la representación. Esta es el simbolismo *natural* en que se basa el *artificial*, i.e., el que opera en las distintas formas culturales:

Al "simbolismo natural", a esa representación del todo de la conciencia, que está necesariamente contenida o, al menos, bosquejada en cada momento y fragmento de la conciencia, hay que retrotraerse si se quiere comprender el simbolismo artificial [...] que la conciencia se forja en el lenguaje, el arte y el mito. [p. 41]

El simbolismo artificial no se comprende, pues, sin el natural, sin la representación. "La fuerza y la obra de los signos 'mediatos' sería un enigma si no tuviera su 'última raíz' en la esencia misma de la concien-

cia". La "función fundamental" del significar no es nada que se genere por primera vez en la institución del signo singular. Lo que entonces se hace es sólo "fijarla y aplicarla a un caso singular" (p. 42). Si para ello se usa una sensación o una percepción, es porque la conciencia se sirve de éstas como medios destinados a expresar un significado. Entonces la función de la representación se lleva a cabo de una manera libre (p. 42). El signo o símbolo artificial se caracteriza así por su libertad. Y en esta libertad estriba su alejamiento de la plenitud propia de lo dado sensorialmente (p. 44). Este alejamiento, esta "distancia" que media entre el signo y la mera existencia inmediatamente dada es para el signo "la condición de su visibilidad y lo que lo hace consciente al espíritu" (p. 138).

### ***V. La presunta insuficiencia del simbolismo natural***

Lo recién expuesto acerca del "simbolismo natural", en el cual se basaría el artificial, no contradice esencialmente a la tradición kantiana, ni da pie para afirmar sin más que el lenguaje sea el órgano llamado a hacer surgir el mundo de cosas y propiedades, estados y sucesos a partir de un caos de impresiones sensoriales. Si, como se acaba de ver, el simbolismo natural coincide con las formas de la intuición y con las categorías, entonces parece lógico inferir que, p. ej., la acidez de un limón se conocería para Cassirer mediante las condiciones de posibilidad kantianas, pero sin necesidad del lenguaje. Más aún, si se admite con Cassirer que el simbolismo artificial tiene su base en el natural, entonces también parece lógico suponer que el lenguaje debería elevarse sobre un mundo prelingüístico o sublingüístico que se iría constituyendo simplemente en virtud del simbolismo natural. Este mundo —claro está— sería para un neokantiano un mundo debido a la "espontaneidad" de la conciencia, pero, si se prescinde de la comunicación, parece que podría surgir sin necesidad del lenguaje. Para Cassirer, sin embargo, este mundo debe ser claramente imposible. Al menos, esto es lo que se desprende de la tesis del caos y de sus enunciados de estilo más general. Y así, en su opúsculo sobre "Mito y lenguaje" destaca que sus consideraciones en torno a estas dos formas simbólicas se dirigieron "desde el comienzo" a captarlas como formas espirituales que "no tienen como supuesto un mundo de objetos dado y dividido según notas o caracteres ya acabados, sino que más bien son las que crean esta articulación y, justamente, posibilitan la posición de notas" (WWS, p. 131). No ocurre tan sólo que cada forma simbólica hace surgir su propio mundo, sino que fuera de esas formas, no hay ni mundo ni realidad. Esta concepción radical aparece docu-

mentada una y otra vez, tanto en la obra capital de Cassirer (*PSF I*, pp. 14, 43, 48 y otras; *PSF II* pp. 138, 140 y otras) como en escritos posteriores. Parece, por tanto, que si la realidad sólo pudiese ser vista a través de las formas simbólicas, la hipotética sustracción de dichas formas acarrearía —si fuese posible— la eliminación de toda configuración de los entes. Esta consecuencia ha sido afirmada por Cassirer:

La pregunta de qué sea el ente fuera de estas formas de visibilidad y visualización, y de cuál sea su constitución, esa pregunta debe enmudecer. Pues para el espíritu sólo es visible lo que ofrece una determinada configuración; pero todo contenido de ser brota sólo en una determinada manera de ver, en una donación ideal de forma y sentido. [*WWS*, p. 79]

De ésta y otras formulaciones semejantes se desprende que Cassirer no reconoce más opciones que el ser en sí no mediado por la conciencia constituyente, es decir, el realismo inmediato e ingenuo, o el ser constituido por mediación de las formas simbólicas. Y puesto que el primer extremo se da por rechazado, el único aceptable resulta ser el segundo. De dónde sale esta disyuntiva exclusiva, esto es cosa que Cassirer no se detiene a esclarecer. Simplemente, opera con ella una y otra vez. Un mundo previamente dado a las formas simbólicas equivale para Cassirer al realismo ingenuo, a la creencia en una realidad configurada sin la menor intervención de la mente (*PSF I*, pp. 6, 124; *WWS*, pp. 77, 82). Una realidad ya configurada, con la cual tendría que concordar toda verdad aportada por las formas simbólicas no podría ser —sin que verdaderamente se nos informe por qué— otra cosa que una realidad absolutamente inmediata. Esta sencilla lectura ya la hizo, hacia 1949, W.M. Urban:

There are only two ways of solving the problem of language and reality. The first of these assumes a reality known independently of language and its categories, a hypothetical pure experience to be discovered by stripping off language. The second way proposes an exactly opposite method and proceeds upon opposite presuppositions. Instead of attending to get back of the forms of thought and language to a hypothetical pure experience he [Cassirer] assumes that experience is never pure in this sense and that intuition and expression are inseparable<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> "Cassirer's Philosophy of Language", en: P. A. Schilp (ed.), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, p. 407.

Hay que interpretar, pues, que, para Cassirer, el mundo no está dado 'inmediatamente', y ello no sólo porque su estructura presupone las condiciones de posibilidad kantianas, sino también porque tales condiciones no son suficientes para constituir mundo alguno. Esta interpretación queda confirmada por la distinción que hace Cassirer entre "cualidad" y "modalidad" de las relaciones fundamentales que integran el inventario del simbolismo natural. Mientras que la cualidad sería, p. ej., la yuxtaposición espacial o la causalidad, su modalidad sería la manera concreta o peculiar en que una conexión se inserta en un contexto omnicomprendivo de formas, de tal suerte que ese contexto (mito, lenguaje, ciencia) haría surgir una determinada imagen del mundo. "Modalidad" significa a lo largo de *PSF* "articulación del mundo", "imagen del mundo", "manera específica de configuración del mundo" (cf. *PSF I*, pp. 9, 11, 18, 30; *PSF III*, pp. 7, 17). En consecuencia, para caracterizar el uso concreto y efectivo de una determinada cualidad o conexión fundamental se requiere indicar el sistema total, la modalidad en que está inserta (*PSF I*, p. 31). Así por ejemplo, aunque el tiempo es "tanto un elemento del conocimiento teórico-científico como un componente esencial de determinadas creaciones de la conciencia estética", se trata de algo diferente cuando se pasa de una a otra de estas formas simbólicas, porque "es un modo respectivamente propio de la sucesión el que domina en la conciencia de las leyes naturales [...] y en la aprehensión de la masa rítmica de una configuración fónica" (*PSF I*, pp. 29-30). En tanto el lenguaje es una determinada modalidad de las relaciones fundamentales, puede decirse que es no sólo la manera como el simbolismo artificial hace uso del natural, creando un sistema de signos primariamente fónicos, sino que también es un uso especial o modalidad del simbolismo natural, uso merced al cual se constituye el mundo de cosas y propiedades, estados y procesos, mundo que, de no ser por los signos lingüísticos, no existiría.

Sin embargo, ¿con qué derecho se afirma que este mundo no existiría para la mente si no existiera el uso significativo del fonema? ¿Cómo se demuestra que esa "articulación" atribuida al lenguaje depende por completo de un sistema de sonidos? La doble respuesta, meramente asertiva, de Cassirer consiste en asegurarnos que el uso del fonema imprime articulación y fijación al caos de sensaciones. Esta respuesta, con ligeras va-

riaciones, se repite una y otra vez, en *PSF* y en publicaciones posteriores<sup>22</sup>.

## VI. ¿Deducción trascendental?

Más de una vez se ha afirmado en la literatura filosófica que la concepción del lenguaje propugnada en la filosofía de las formas simbólicas es una concepción *trascendental*, y no cabe duda de ello por lo que respecta a la intención que la anima. El hecho, sin embargo, es que no se puede localizar en la obra de Cassirer una demostración formal, una argumentación identificada o identificable como deducción trascendental del lenguaje en cuanto forma simbólica creadora de un mundo específico desde un caos de sensaciones. Lo que se encuentra, aparte de ejemplos y descripciones, es la tesis, el aserto repetido, de que el lenguaje crea un mundo propio, al igual que toda otra forma simbólica crea el suyo, de tal suerte que no habría objetividad alguna fuera del lenguaje y de las formas simbólicas en general. De esto, sin embargo, no hay demostración alguna, y esta ausencia es lo que ha percibido y señalado Karl H. Hamburg cuando, tras aludir a la función universal y objetivante asignada a las formas simbólicas, se pregunta por la correspondiente demostra-

---

<sup>22</sup> Dada la circunstancia, todavía por documentar, de que muchos pasajes de nuestro autor desmienten implícitamente esta concepción, tal vez convenga insistir en que la sigue sosteniendo. Por eso no será excesivo dar una lista de referencias larga, pero no tan larga ni insistente como podría serlo si fuese completa: (1) El signo no es "envoltura exterior" del pensamiento, sino su "órgano esencial"; todas las formas fundamentales de creación espiritual hacen valer su modo de aprehender y configurar solamente mediante la creación de un determinado substrato sensible [*PSF I*, p. 18]. (2) El fonema no sólo ejerce la función de designar los contenidos de la conciencia, "sino que les otorga una determinada cualidad intelectual, en virtud de la cual se elevan sobre la simple inmediatez de las llamadas cualidades sensibles" [*PSF I*, p. 20]. (3) "La articulación de los fonemas se convierte en el medio para la articulación del pensamiento" [*PSF I*, p. 132]. (4) "La expresión simbólica es la que crea la posibilidad de la retrovisión y la previsión, porque mediante ella no sólo se llevan a cabo determinadas separaciones dentro del conocimiento, sino que también se las fija como tales" [*WWS*, p. 107]. (5) "Sólo saliéndole al paso a la impresión que fluye, en alguna dirección de la institución de signos, logra aquélla alguna forma y duración" [*PSF I*, p. 43]. (6) "El lenguaje vive en un mundo de denominaciones, de símbolos fónicos [...] y es fijando la unidad y determinidad de esas denominaciones como la multiplicidad de las vivencias sensibles [...] llega primero a una relativa firmeza, a una especie de detención. El nombre es el que introduce el primer momento de constancia y duración en esa multiplicidad" [*PSF III*, p. 18]. (7) Sin el lenguaje el mundo sería "un río heraclíteo del devenir" [*PSF I*, p. 251], un "pasajero sueño de imágenes" [*PSF III*, p. 134], una "serie fluyente y siempre igual de fenómenos" [*PSF I*, p. 251 y *III*, p. 165].

ción, para constatar entonces que la afirmación general de Cassirer “en vez de ser demostrada explícitamente, constituye su compromiso filosófico básico con el punto de vista de Kant”<sup>23</sup>.

Kant, sin embargo, partió del contenido de la ciencia para preguntarse por sus condiciones de posibilidad<sup>24</sup>. Cassirer, en cambio, no parte análogamente del mundo de cosas y propiedades para luego encontrar regresivamente que el simbolismo natural (las formas de la intuición y las categorías) es insuficiente y que el simbolismo artificial del lenguaje es absolutamente indispensable. Su punto de partida no es el mundo propiamente dicho, sino el lenguaje, y su tesis, desprovista siempre de demostración, viene a decir que el mundo reflejado en esa forma simbólica es obra exclusiva de dicha forma.

Pero la aseveración de que Cassirer no presenta ninguna prueba formal de su tesis radical no implica que esta tesis no deba ser examinada aquí como un discurso a favor de una influencia, mayor o menor, del lenguaje. Ni mucho menos implica que Cassirer no creyera conocer las premisas generales que integran su tesis del modo más inmediato.

Una de esas premisas, que engloba borrosamente a las demás (y que hoy no tiene nada de insólito en la filosofía del lenguaje), ya se ha mencionado. Aparece al comienzo de la Introducción de *PSF I* y, comprensiblemente, se repite a lo largo del texto:

*el signo no es una mera envoltura accidental del pensamiento, sino su órgano necesario y esencial. No sirve sólo a la finalidad de comunicar un contenido de pensamiento [...], sino que es un instrumento sólo en virtud del cual se forma ese contenido y adquiere su completa determinación. [p. 18]*

---

<sup>23</sup> Cf. “Cassirer’s Conception of Philosophy”, en Schilp, ed., *The Philosophy of Ernst Cassirer*, p. 86. La decisión de tomar el lenguaje y, en general, los símbolos como punto de partida la cuestiona Hamburg cuando, después de exponer que Cassirer se pregunta por una función mediadora para las múltiples direcciones del espíritu, observa: “La respuesta, en la forma del propuesto concepto de símbolo, no es objeto de argumentación alguna, sino que es presentada como efectiva y como reconocida en cuanto tal por Hertz, respecto a la ciencia física, y por otros pensadores, tales como Hilbert (lógica matemática), Humboldt (lingüística comparativa), Helmholtz (óptica fisiológica) y Herder (religión y poesía)”, [p. 88]

<sup>24</sup> Kant no partió del lenguaje, y Cassirer cree tener que reprochárselo: “das Problem und Thema einer Philosophie der Sprache wird in ihm [en el sistema kantiano] kaum jemals nur genannt und angedeutet” (“Die kantischen Elemente in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie”, en: *Festschrift für Paul Hensel*, Greiz i. V. (1923), p. 107.



Otra premisa, que pone al lenguaje como punto de partida necesario —y que excluye sin más toda información proveniente de una introspección o reflexión sin símbolos— consiste en afirmar:

El lenguaje parece poder definirse y pensarse completamente como un sistema de signos fonéticos [...]. El contenido del espíritu se descubre sólo en sus exteriorizaciones; la forma ideal se reconoce sólo en la totalidad de los signos sensibles de los cuales se sirve para su expresión. [pp. 18–9]<sup>25</sup>

Este aserto, que Cassirer restringirá en 1944<sup>26</sup>, figura inmediatamente después de una alusión a Hertz, Leibniz y el pensamiento matemático, pensamiento que es, notoriamente, un ejemplo muy favorable para encontrar una relación de dependencia entre determinados conceptos y sus signos. Pero Cassirer no trata de explicar el porqué o el cómo de esta dependencia ni se detiene a considerar otros tipos de ejemplos menos favorables. En un primer momento, incluso llama *milagro* o *maravilla* [*Wunder*] al hecho de que el cuerpo sensible del signo se haga portador de un significado (p. 27). Sin embargo, más adelante advierte que la fuerza y el rendimiento de los signos “arbitrarios” o artificiales deja de ser un enigma cuando se considera que tiene sus “fundamentos últimos” en la función de la *representación*, propia del simbolismo natural y constitutiva de la esencia misma de la conciencia (p. 41)<sup>27</sup>. En resumen, pues:

El hecho de que algo individual y sensible como el fonema pueda convertirse en portador de un significado espiritual sólo puede compren-

---

<sup>25</sup> En *PSF II* se repite esta afirmación en relación con la totalidad de las formas simbólicas. Cassirer las caracteriza como “expresiones” de la actividad autónoma del espíritu, sosteniendo que, en sí, dicha actividad escapa a la reflexión libre y permanece “oculta a sí misma”. Se capta en sus expresiones. “Sólo en esta especie de proyección puede [el espíritu] contemplarse a sí mismo”. [p. 259]

<sup>26</sup> En *EM* polemiza con el conductismo reconociendo el valor de la introspección y su necesidad para definir el campo de la psicología humana. Sin embargo, añade que sólo permite conocer la experiencia individual (p. 2).

<sup>27</sup> A diferencia de Cassirer, H.-G. Gadamer persiste en hablar de “milagro”, sosteniendo que la unidad de palabra y cosa o de sentido y sonido verbal es el “misterio”, “el gran milagro del lenguaje”. Al ser del lenguaje —dice— se le hace más justicia con el “pensamiento cristiano de la Encarnación” que con cualquier concepción instrumental. No se trata simplemente de que la palabra interna se hace carne y se exterioriza, ya que siempre ha sido palabra, sino de que la palabra interna alcanza la perfección del pensar cuando el entendimiento se dice a sí mismo lo que piensa. *Wahrheit und Methode*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (1960), pp. 386–99.

derse porque la fundamental función del significar misma ya está presente y opera antes [...] del signo individual, de tal modo que al instituirlo no es creada primeramente, sino sólo fijada y aplicada a un caso individual. [*PSF I*, p. 42]

Con este argumento, sin embargo, se demuestra a lo sumo la posibilidad del signo fonético, posibilidad que, por lo demás, ya está dada en su facticidad. Lo que no se demuestra es el carácter esencial y necesario que se le atribuye en la constitución de un mundo de cosas y propiedades. Por ello, si Cassirer cree justificado hablar aquí de “una especie de ‘deducción’ crítico-gnoseológica [...] del concepto de *representación*” (p. 41), debe estar claro que no se refiere ni puede referirse a una deducción trascendental del lenguaje como condición de posibilidad de un mundo específico, sino, más bien inversamente, a que el lenguaje está condicionado y posibilitado por la función de la representación<sup>28</sup>.

En consecuencia, la que hemos llamado primera premisa de Cassirer ha quedado sin demostrar y la segunda ha quedado expuesta a restricciones. La tercera, por su parte, corre una suerte peor. Cassirer mismo se encarga de quebrantarla, si bien lo hace tácitamente, sin la menor advertencia al lector.

La tercera premisa no es otra que una característica o componente de la que hemos llamado ‘tesis del caos’. Consiste en atribuir la constitución del mundo de cosas, propiedades y procesos *exclusivamente* al lenguaje, con lo cual se descartan las actividades no lingüísticas en cuanto incapaces de constituir total o parcialmente esa misma clase de mundo. El texto de *PSF I* dice, como ya se ha subrayado, que “el caos de las impresiones inmediatas sólo se aclara y articula para nosotros porque lo ‘nombramos’ y penetramos con la función del pensar lingüístico y de la expresión lingüística” (p. 20). De manera semejante, el ensayo “Sprache und Mythos” (de 1924) puntualiza

que la articulación del mundo en cosas y sucesos, en entidades duraderas y perecederas, en objetos y procesos, no subyace a la formación del

---

<sup>28</sup> En *PSF III* lo repite: “Wir gehen vielmehr von dem Problem des ‘objektiven Geistes’, von den *Gestalten*, in denen er besteht und da ist, aus, aber wir bleiben bei ihnen nicht als blosses Faktum stehen, sondern versuchen, durch eine rekonstruktive Analyse, zu ihren elementaren Voraussetzungen, zu den “*Bedingungen ihrer Möglichkeit*”, zurückzudringen” (p. 67). Retroceder desde las configuraciones del espíritu objetivo, i.e., desde los símbolos, a sus condiciones de posibilidad no es poner los símbolos como condiciones de posibilidad, sino buscar las condiciones de posibilidad de los símbolos.

lenguaje, sino que es *solamente el lenguaje* mismo el que conduce a esta articulación. [WWS, p. 82]

Esta exclusividad del lenguaje no sólo queda sin demostración, sino que empieza a debilitarse en el texto mismo de 1923, donde se admite que los primeros conceptos lingüísticos tienen un sentido *teleológico* (p. 260), lo cual implica, como pronto se verá, que el mundo de la acción y del trabajo es en gran medida el mismo mundo del lenguaje. La debilitación de la exclusividad avanza considerablemente en *PSF II*, donde el uso de herramientas o útiles se pone como origen de la concepción de objetos. Desde el momento en que el hombre sustituye la magia por el empleo de útiles, se produce, según Cassirer, una crisis en que el mero deseo se somete a condiciones objetivas, estableciéndose así una distancia entre el sujeto y el objeto en virtud de los medios instrumentales empleados para alcanzar su meta, y de aquí surge, poco a poco, la intuición empírica concreta de un mundo de cosas con “propiedades” y estados reales. [*PSF II*, p. 256]

Esto lo escribe Cassirer antes de publicarse *Sein und Zeit*, pero después de haber leído a E. Kapp y a Ludwig Noiré, a quienes hace referencia<sup>29</sup>. En *PSF III*, que ya acusa la lectura de *Sein und Zeit*, se reconoce, entre otras cosas, la existencia de un espacio pragmático, constituido por la praxis y los intereses vitales y que es la manera “primaria” de vivir el espacio (p. 173). Este reconocimiento de una praxis prelingüística o no lingüística continúa en el ensayo “Form und Technik”, que data de 1930. Aquí se niega que la acción inmediata, en que el hombre se sirve sólo de sus miembros, haya alcanzado aún el distanciamiento entre la voluntad y su meta, distanciamiento que se requiere para la objetivación (pp. 61–2), la cual se establece en el manejo de útiles, posibilitando así la intuición del mundo de *objetos* (p. 59). También el texto de este ensayo acusa la lectura de *Sein und Zeit*. Pero, a diferencia de Heidegger, que no reconoce *propiedades* en el ser-a-la-mano [*Zubandenes*]<sup>30</sup>, Cassirer cree que

<sup>29</sup> Ernst Kapp, *Grundlinien einer Philosophie der Technik*, Braunschweig (1877) y Ludwig Noiré, *Das Werkzeug und seine Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte der Menschheit*, Mainz (1880).

<sup>30</sup> Según *Sein und Zeit*, el útil no posee propiedades, sino sólo aptitudes o inaptitudes para la obra a que se destina (§ 18, p. 83). Cuando pasa a ser objeto o ente-ante-los-ojos [*Vorhandenes*] se emboza o encubre el “como hermenéutico”, el “para qué” del útil, que, después de esta pérdida, ahora se mira “de manera nueva” (§.69, p. 361), de suerte que “únicamente ahora se abre el acceso a tal cosa como las propiedades” (§ 32, p. 158). Ahora bien si el “como hermenéutico” se ha retirado, embozado o encubierto,

el útil se da como una cosa dotada de propiedades, si bien sostiene asimismo que la intuición del útil (un hacha, un martillo) no es la visión de una pura cosa con características o notas, sino, necesariamente a la vez, la visión de su uso, de suerte que el objeto queda determinado como algo en la medida en que está destinado a algo: no hay puras propiedades, sino un todo de magnitudes vectoriales (p. 64). El significado propio de la herramienta consiste en ser un medio fundamental para el proceso de objetivación, del cual sale “el mundo del ‘lenguaje’ y el de la ‘razón’”, escribe Cassirer citando a Noire (p. 65).

Obviamente, todo esto equivale a negar implícitamente la exclusividad lingüística del mundo de objetos, propiedades y eventos.

### **VII. El material lingüístico y su interpretación**

No hay en Cassirer ninguna deducción trascendental del lenguaje. Y tampoco se puede ver en el material lingüístico que presenta e interpreta una ilustración plausible de la tesis del caos. Un examen sumario en dos etapas permite objetar (1) que Cassirer no logra poner de manifiesto el lenguaje como función constituyente del mundo de la intuición y la percepción, y (2) que tampoco logra presentarlo como órgano esencial del pensamiento conceptual. Además, en cada una de estas dos etapas se puede documentar que, con sus propios análisis y descripciones, Cassirer se ve obligado a veces a restringir e incluso a negar, implícita o explícitamente, su concepción del lenguaje como función protoconstituyente del mundo de cosas, propiedades y eventos.

#### **(1) Intuición, percepción y lenguaje**

Según Cassirer, la estructura fenoménica del mundo de la intuición y la percepción es “el lugar donde la fuerza de configuración lingüística se muestra del modo tal vez más nítido y decisivo” (*PSF III*, p. 19). Para comprobar cómo Cassirer cree hacer patente esta fuerza puede servir su exposición relativa a la estructuración del espacio propia de las tres formas de la déixis (yo, tú, él) que, según Brugmann, cabe distinguir en los comienzos de las lenguas indoeuropeas. La déixis del “tú”, que aparece reflejada en la raíz indoeuropea \**to*, sería la encargada de separar al yo

---

y si las propiedades son algo totalmente nuevo, el ente-a-la-mano y el ente objetual no parecen tener *nada* en común. ¿En qué se basa Heidegger para suponer que se trata del mismo ente? Cassirer elude esta dificultad al declarar que el útil se da como cosa dotada de propiedades, y *a la vez* como destinado a algún uso.

de todo lo que se le enfrenta, estableciendo así la oposición sujeto/objeto. El desarrollo ulterior de la articulación lingüística habría introducido, dentro del círculo total así delimitado, nuevas diferenciaciones tales como “esto” y “aquello”, “aquí” y “allí”, “cercano” y “lejano”. De esta manera se habría logrado una articulación del mundo de la intuición espacial que, en sus consecuencias espirituales, es de una importancia inabarcable. Porque ya está creado el marco dentro del cual podrán insertarse todas las demás diferenciaciones. [*PSF I*, p. 154]

Pero ¿cuál es la obra *del lenguaje* que el análisis acabado de extractar puede hacernos visible? El análisis no es precisamente una demostración de que sea la palabra la que “en el flujo incesante de los fenómenos sensibles” articula espacialmente el mundo, posibilitando así los “primeros puntos fijos de la orientación” (*PSF III*, p. 165). Análisis como éste muestran que hay algún reflejo de la articulación del mundo en la estructura y evolución del lenguaje; pero el hecho de que una obra constituyente se refleje en el lenguaje no implica que sea la palabra la que, antes que nada y necesariamente, posibilite tal obra. Bien es verdad que la palabra fija o contribuye a fijar a su manera lo que ya ha sido articulado y fijado por operaciones prelingüísticas o no-lingüísticas, de suerte que ahora el fonema evoca y ayuda a manipular mentalmente esa articulación espacial recogida en el lenguaje. Pero nada de esto —por muchos ejemplos análogos que se añadan— es suficiente para probar que diferencias como las expresadas mediante “aquí”, “allí”, “cerca” o “lejos” no hayan surgido estableciendo relaciones meramente perceptuales entre mi cuerpo y el mundo de cosas y personas que lo rodean, y considerando, además, p. ej., la distancia que separa mi cuerpo de otro, o la que tengo que recorrer con alguna finalidad. Cassirer se guía por las “exteriorizaciones”, pero no aplica ni insinúa un método capaz de demostrar qué es lo que viene posibilitado por el fonema; no demuestra, p. ej., que, cuando una cosa está detrás de mí, sólo llego a saberlo porque la palabra “detrás” es la que se ha encargado de establecer previamente esta articulación, y no, más bien, porque, sin palabras, soy capaz de dividir perceptualmente el mundo en lo que está ante mis ojos, por un lado, y lo que se encuentra relativamente invisible a mis espaldas, por otro. Si esta capacidad muda no existiera en absoluto, tampoco existiría el espacio pragmático<sup>31</sup>. Lo

---

<sup>31</sup> Ni tampoco el espacio perceptual [*perceptual space*] que Cassirer distingue después en *EM* (p. 43). Aquí afirma Cassirer tres espacios: el perceptual, el de la acción y el simbólico. Este último es abstracto y distingue al hombre de los animales.

objetado hasta aquí no equivale, sin embargo, a una negación de que el significado de los pronombres o de otros signos deícticos, sea un significado de *palabras* e imprima con ello al discurso sobre el espacio una coloración lingüística, haciendo, p. ej., que 'aquí' como significado lingüístico, no sólo sea, a veces, el sitio en que estoy, sino también el lugar desde el cual hablo. Pero esto no implica que absolutamente todo 'aquí' empiece a existir para mí gracias a ese vocablo u otro equivalente. ¡Como si el tacto, las cinestesis, las operaciones vitales, la memoria y la reflexión tuvieran que esperar dormidas e inoperantes a la llegada de unos fonemas para recibir sólo entonces la "donación" del aquí! ¡Como si el sordomudo fuese totalmente ajeno a esta relación espacial<sup>32</sup>. Por lo demás, el propio Cassirer parece reconocer implícitamente que lo que hace el lenguaje es crear los medios de expresión de la articulación espacial, no esta articulación misma:

En sus partículas déicticas crea [el lenguaje] los primeros medios de *expresión* de la cercanía y la lejanía y determinadas diferencias espaciales fundamentales. También éstas son vistas *sub specie* del sujeto hablante y desde un particular "punto de situación" —la diversidad de dirección del que habla hacia el interpelado parece ser una de las diferencias más tempranas que se notan y se fijan lingüísticamente. [*PSF III*, pp. 176–7]

Por lo que atañe al tiempo, Cassirer empieza subrayando, como es comprensible, que aquí la tarea del lenguaje es más compleja que en la formación de las determinaciones y designaciones espaciales. Las partes de la representación del espacio —observa— parecen combinarse por sí mismas para formar un todo, mientras que, en el caso del tiempo se excluyen mutuamente: el ahora, el antes y el después no se pueden dar "simultáneamente" y se marcan o pronuncian mucho menos (*PSF I*, p. 170). Para evidenciar sumariamente la obra del lenguaje, Cassirer pasa a documentar cómo

en el progreso que va desde el sentido del tiempo [*Zeitgefühl*] al concepto del tiempo se distinguen tres etapas diferentes que también son de una importancia decisiva para el *reflejo* que la conciencia del tiempo encuentra en el lenguaje. En el primer peldaño, la conciencia está dominada únicamente por el contraste entre el "ahora" y el "no ahora"

---

<sup>32</sup> Un sordomudo que cruza la calle para ir a la acera de enfrente ¿sería entonces incapaz de saber que ha permutado su 'aquí' y su 'allí'? ¿No sabría de dónde a dónde se habría trasladado? ¿No sabría nunca que está ... donde está? Sobre Cassirer y el caso de los sordomudos véase *infra*, VIII.

[...], en el segundo comienza a diferenciarse la acción acabada de la inacabada [...], hasta que al final se obtiene el concepto puro de determinación temporal. [*PSF I*, p. 174]

En la ejemplificación de este progreso, *PSF I* aduce numerosos materiales (mayormente de los idiomas llamados ‘primitivos’), que están destinados a hacer visible la diversidad y, sobre todo, el progreso en la *expresión* del tiempo. Pero, como ya se desprende de los términos “expresión” y “reflejo”, falta por ver si se llega más allá y se logra presentar el lenguaje como articulación primera e incompañada de las relaciones temporales. Un ejemplo sencillo es el idioma schambala, que, según Roehl, utiliza los mismos adverbios para referirse al “ayer” y al “mañana”.

El concepto del tiempo —llega a decir Roehl antes que Whorf— les es ajeno a los schambala, sólo conocen, justo, la intuición del tiempo<sup>33</sup>.

Aunque resulte difícil imaginarse la vida de estos hablantes del schambala<sup>34</sup>, tranquiliza comprobar cómo se les reconoce la intuición del tiempo en cuanto dada previamente al lenguaje. De otro modo, se estaría postulando el absurdo de un caos atemporal de sensaciones que, no obstante, recibiría su articulación de una *sucesión* de fonemas. Pero, naturalmente, esta monstruosidad no se le puede atribuir a Cassirer. Además, Cassirer tampoco trata de afirmar una ausencia casi total de distinciones temporales, sino que, por el contrario, consigna cómo en los idiomas llamados primitivos se da una riqueza inabarcable de “formas temporales”<sup>35</sup>. De lo que se trata, no obstante, es de que no son formas temporales estrictas o puras, sino diferencias modales o cualitativas, caracteres inseparables de la acción, ya que cada clase de suceso tiene su tiempo “para sí” (p. 180). Falta el tiempo abstracto *qua* forma general que abarca todo acontecer y lo sitúa en una relación inequívoca del ‘antes’ y del ‘después’. Este tiempo es otra cosa muy diferente (*PSF I*, p. 183). Pero, finalmente, son los números los que vienen a aportar el fundamento de la medida del tiempo astronómico (p. 183).

---

<sup>33</sup> *Versuch einer systematischen Darstellung der Schambalaspache*, Hamburg (1911); citado por Cassirer en *PSF I*, p. 177.

<sup>34</sup> ¿Es que no distinguen lo que hicieron ayer de lo que piensan hacer mañana, después que acabe la noche y salga el sol?

<sup>35</sup> En el sotho, según Endeman, hay 38 formas temporales afirmativas, 22 para el potencial, 4 para el optativo y 40 formas condicionales. Incluso en el schambala hay unas mil formas verbales del indicativo activo, según Roehl (*PSF I*, p. 179).

Una vez se llega a esta etapa con ingredientes matemáticos se puede esperar que Cassirer aborde plenamente la cuestión, no esclarecida, de si hay una vinculación esencial o prácticamente indisoluble entre el pensamiento de cierto nivel y sus signos. Pero nuevamente nos encontramos con que no da un paso en esta dirección y se contenta con la comparación de materiales lingüísticos. Lo que hace, en resumen, es poner de manifiesto la expresión o el reflejo del pensamiento *en* el lenguaje, no la articulación del pensamiento *por* el lenguaje. No ofrece ningún argumento destinado a evidenciar (1) que lo que no se expresa no se piensa o (2) que lo que existe para la mente es el resultado de la expresión. Este doble defecto se hace sentir también en la larga exposición dedicada a los números, la cual no se va a examinar aquí. A pesar de ser extraordinariamente detallada e instructiva acerca del paso a los números abstractos desde los números vinculados a partes del cuerpo o a clases determinadas de cosas, no trata de esclarecer cómo, por qué y hasta qué punto los signos numéricos son necesarios fuera de la comunicación<sup>36</sup>.

Al final del capítulo III, *PSF I* afirma varias veces la tesis de que el mundo de cosas, propiedades, estados, actividades, eventos y personas es obra del lenguaje (pp. 233, 236, 238). Nuevamente se opera con la disyuntiva exclusiva aplicada ya en la Introducción: (1) o un mundo dado inmediatamente sin la actividad configuradora de la mente, o (2) un mundo totalmente configurado por las formas simbólicas. La disyuntiva se aplica ahora al problema histórico del orden de precedencia en la génesis de las partes de la oración y, en particular, al problema de si lo primero en la evolución histórica fue el nombre o el verbo. Este tipo de

---

<sup>36</sup> A diferencia de Cassirer, Husserl trata de hacer comprensible el rendimiento del lenguaje matemático: en aritmética, p. ej., los números quedan reducidos a meras fichas de juego, con las cuales se puede operar mecánicamente (sin intelección), lo cual convierte el manejo de los signos en un enorme ahorro de fuerzas intelectuales. Husserl omite considerar que la invención de los signos (compárense los números romanos con los arábigos), así como el descubrimiento de las reglas mecánicas, no son obra del lenguaje matemático mismo, sino de las inteligencias creadoras y descubridoras. Incluso sostiene Husserl que la morfología lógico-sintáctica tiene su sostén en la palabra o discurso, a la cual está ligada la razón virtualmente por completo (*Formale und transzendentale Logik*, § 1). No obstante, siempre se niega a decidir si la vinculación del "pensamiento superior" al lenguaje es esencialmente necesaria o no (*Logische Untersuchungen II*, Inv. I, § 2, Inv. VI, § 15). Cassirer, por su parte, se ocupa extensamente del pensamiento matemático en *PSF III* y en *EM*, pero su exposición es más bien histórica y no trata de esclarecer el carácter indispensable del signo para el pensamiento matemático. Ni Husserl ni Cassirer se preguntan cuántas vivencias del *eureka* habrán precedido a los múltiples estratos y logros del lenguaje matemático.



problema lo llama Cassirer “dilema del método”, dilema cuyo supuesto sería la concepción errónea del lenguaje como *copia* de una realidad independiente y previamente dada:

Si se permanece sobre el terreno de la teoría de la copia [*Abbildtheorie*] y se acepta, por tanto, que la finalidad del lenguaje sólo puede estar en designar superficialmente diferencias dadas en la representación, entonces tiene un buen sentido preguntarse si lo que el lenguaje ha destacado primero son cosas o actividades, estados o propiedades. [p. 236]

Pero Cassirer descarta sin más la idea de un mundo articulado con alguna independencia del lenguaje y afirma, como única opción restante, la articulación lingüística del mundo en cuestión. Refiriéndose al “dilema del método”, observa: el problema cobra enseguida otro sentido cuando se reflexiona que “cosas” y “estados”, “propiedades” y “actividades” no son contenidos dados a la conciencia, sino maneras y direcciones de su formación. [p. 236]

Así, el acto de determinar no aprehende primero cosas o actividades como determinaciones en sí de la realidad, sino que la aprehensión se efectúa *sub specie nominis* o *sub specie verbi* (pp. 236–7). Dando tácitamente por sentada la identidad de conocimiento y lenguaje, así como la imposibilidad de un objeto más o menos constituido sublingüísticamente, concluye entonces que el progreso en la articulación de cosas, propiedades, etc., es el progreso del signo:

La denominación no se desarrolla sobre un objeto ya acabado, sino que el progreso del signo y la “distinción” cada vez más nítida de los contenidos de conciencia así lograda es el medio por el cual resultan contornos cada vez más claros del mundo como conjunto de “objetos” y “propiedades”, “cambios” y “actividades”, “personas y cosas”, relaciones espaciales y temporales. [p. 238]

Cassirer afirma que lo que hay no es un orden gramatical de precedencia *a priori*, sino un movimiento oscilante, dependiendo de dónde caiga el énfasis del espíritu. Como ejemplo cita a Humboldt, quien señala que las lenguas malayas dan la impresión de una ausencia casi total del verbo (la cual, también según Humboldt, resulta ser engañosa)<sup>37</sup>. No

---

<sup>37</sup> Al parecer, esas lenguas malayas permiten convertir toda palabra en verbo mediante algún aditamento, y a la inversa, transforman toda expresión verbal en nombre mediante la simple anteposición del artículo determinado (p. 239n).

obstante, Cassirer afirma asimismo que la historia del lenguaje nos inclina a suponer un camino que lleva a la determinación desde un estadio de indeterminación relativa:

Cuanto más atrás nos remontamos en la evolución del lenguaje, más nos vemos conducidos a una fase en que las partes de la oración [...] no se han diferenciado entre sí formalmente ni según su contenido. Una y la misma palabra puede desempeñar funciones gramaticalmente muy diferentes [...]. En particular, la indiferenciación de nombre y verbo es la regla continua que determina la estructura de la mayoría de los lenguajes. [p. 238]

Por eso —apunta Cassirer— es frecuente encontrar (en las lenguas de hotentotes, samoyedos y otros pueblos) una “forma amorfa por así decirlo”, en vez de una distinción nítida de nombre y verbo (p. 239).

Ahora bien, si la gramática de un hablante “primitivo” no articula de forma definida el mundo, ¿cómo distingue, p. ej., entre ‘montaña’ y ‘correr’? ¿No hay que suponer entonces una estructura sublingüística como trasfondo? Y si el progreso en la articulación del cosmos es idéntico al progreso del signo, ¿hay que suponer entonces que a las etapas remotas del lenguaje debe corresponderles un mundo de la percepción difuso y escasamente articulado? Cassirer no se pregunta qué aspecto tendría ese mundo ni qué ocurre entonces con la percepción de la palabra misma. ¿Se aprehende ya como resultado de la actividad fonatoria del hablante o acaso se percibe sólo cuando ya se han formado las categorías gramaticales de actividad y evento? Esto último, ¿sería concebible?

Cassirer no llega a demostrar que la articulación del mundo de la percepción en cosas, propiedades, etc., sea una obra realizada por el lenguaje a partir de un caos de impresiones. Cuando afirma que las designaciones lingüísticas no se desarrollan sobre un objeto ya acabado, está llamando “objeto”, no a todo lo que se encuentra ante el sujeto percipiente, sino a la parte del contenido objetual que ha ingresado en la gramática o en el vocabulario. En ninguna parte da una demostración de que ese contenido sería imposible sin el lenguaje. Y al señalamiento de este *non sequitur* repetido, o al de las interrogantes sin respuesta, cabe añadir los enunciados que contradicen la tesis del caos. En primer lugar, Cassirer reconoce la existencia de un espacio pragmático, que llama “la manera primaria” de vivir la espacialidad y que atribuye a la praxis y a los intereses vitales del hombre, pero no al lenguaje (*PSF III*, p. 173). En segundo lugar, reconoce que determinaciones tales como “cercanía” y

“lejanía”, “semejanza” y “desemejanza” se manifiestan *por sí mismas* en los fenómenos sensibles, de suerte que la formación de conceptos lingüísticos “se une a ellas” (*PSF III*, p. 499). Además, admite que las designaciones lingüísticas presuponen maneras de ver aplicadas con anterioridad:

Es seguro que, para designar lingüísticamente formaciones del mundo de la percepción o del mundo de la intuición, es imprescindible que éstas sean reunidas antes bajo cierta manera de ver, pero por otro lado, esta manera de ver recibe precisamente su constancia y duración mediante la fijación en el sonido del habla. [*PSF III*, p. 270]

Aquí la obra del fonema queda reducida a la fijación y designación. Y aunque la fijación por el fonema —que no está exento de fugacidad heraclíteica— se identifica con “la” fijación —como si fuese la única posible—, también se admite que el simbolismo del lenguaje no tendría “ni asidero ni punto de apoyo” si no fuese porque la percepción “entraña un elemento simbólico originario” (p. 270).

## (2) Pensamiento y lenguaje

Por lo que atañe al “pensamiento”, Cassirer parte de la tesis de Sigwart, según la cual los conceptos obtenidos por *abstracción* presuponen la formación de otros conceptos anteriores efectuada ya por el lenguaje. La teoría tradicional de la abstracción implica, según Sigwart, que los objetos cuyo concepto general se abstrae ya son conocidos por una idea o noción común que separa el círculo de semejanza de unos objetos de la totalidad de los otros objetos. Por lo tanto, dicha teoría

sólo tiene sentido [...] ante la tarea de enunciar qué hay de común entre las cosas que de hecho designamos con las mismas palabras, mediante el uso general del lenguaje, y de hacer preciso, a partir de aquí, el significado fáctico de la palabra”<sup>38</sup>.

Declarando su acuerdo con Sigwart, Cassirer afirma que la abstracción “sólo puede llevarse a cabo con aquellos contenidos que en sí ya están determinados de alguna manera, que ya están articulados intelectiva y lingüísticamente” (*PSF I*, p. 251; también *WWS*, p. 94). Y esos contenidos de las denominaciones verbales son el resultado de una

---

<sup>38</sup> *Logik I*, p. 230; citado por Cassirer en *PSF I*, p. 250.

“formación primaria” que se efectúa a partir del *río heraclíteo* de sensaciones. De aquí la pregunta:

¿De qué manera logra el lenguaje escapar del flujo heraclíteo del devenir [...], oponérsele, por así decirlo, y destacar determinaciones firmes? Aquí reside el secreto propiamente dicho de la “predicación”, como problema lógico y lingüístico a la vez. El comienzo del pensar y del hablar no consiste en que ciertas diferencias dadas en la sensación o en la intuición sean simplemente captadas y nombradas, sino en que se trazan autónomamente determinadas líneas divisorias [...], en virtud de las cuales se destacan ahora, de la serie fluyente y siempre igual de la conciencia, figuras singulares claramente articuladas. [*PSF I*, p. 251]

El principio y motivo de esta concentración de la atención no es tanto un observar teórico y estático cuanto un interés activo en el mundo, pues sólo lo que es referido a los centros del querer y del obrar llega a ser observado y provisto de una nota (*WWS*, p. 107). Solamente lo que es “significativo” para la actividad llega a ser destacado de la “serie fluyente de las impresiones, recibiendo lingüísticamente también el sello de la significación” (*PSF I*, p. 260). Así se explica que los primeros conceptos lingüísticos tengan un sentido “teleológico” (p. 260). Un ejemplo de ello es el hecho de que ciertas tribus indias empleen la misma palabra para designar las actividades de danzar y de trabajar, y ello no porque no exista entre ambas actividades una diferencia visible que se impone a la observación inmediatamente, sino porque, para esas tribus, la danza y la labranza tienen la misma finalidad de procurar la vida (*WWS*, pp. 108–9).

Después de esta formación cualitativa y teleológica se pasa a crear, no ya conceptos específicos y genéricos, sino “conceptos de variedades”. Así, por ejemplo, los primitivos pobladores de Tasmania carecían de un término para expresar la idea general de árbol, pero en cambio poseían numerosas palabras para designar, cada una, un tipo de acacia, de caucho, etc. (*PSF I*, p. 263)

Cassirer documenta las distintas maneras de formar conceptos con gran riqueza de material lingüístico, sosteniendo que dicha formación va de la mano con el desarrollo del lenguaje y que la mayor o menor generalidad de los conceptos se refleja de manera propia en la forma interna de cada idioma. Pero, dado que el reflejo lingüístico de la vida, con sus diferencias culturales o históricas, no implica por sí solo que sea el lenguaje el que hace al pensamiento, este carácter de reflejo puede interpretarse también en el simple sentido de que el pensamiento va acuñán-

dose lingüísticamente. Por eso resulta innecesario examinar todo el material lingüístico que presenta Cassirer. Lo que hay que preguntarse es si demuestra que los conceptos del lenguaje serían imposibles sin el fonema.

Una dificultad en tal demostración consiste en que también a los conceptos cualificadores se les atribuye su generalidad, aunque ésta no haya podido surgir comparando predicados, como señala Sigwart y, con él, Cassirer. Ahora bien, la comprobación de esa generalidad presupone alguna actividad de comparación. Y el hecho de que los conceptos entrañados en el lenguaje reposen, como dice Cassirer, en una aprehensión de notas debida a cierto interés, a cierta actitud teleológica, no demuestra en modo alguno que ese interés sea suscitado originariamente por su designación lingüística, esto es, por la palabra. Más bien se podría decir lo contrario: que la formación y el uso de la palabra se deben a alguna necesidad de nombrar lo interesante. Y respecto a la generalidad de estos conceptos cabe pensar igualmente que no se deriva *ab initio* del uso de una misma palabra, sino al revés. No se encuentra por ninguna parte la prueba de que la formación de los conceptos primarios sea posible sólo por el empleo del signo lingüístico. Ni el contenido destacado por el interés, ni la generalidad que tiene al convertirse en concepto se explican como obra imposible sin el lenguaje, y más bien parece ser el lenguaje el que presupone estas actividades. Cassirer lo admite al decir:

Parecemos encontrarnos en el peldaño inferior de la escala espiritual dondequiera que la comparación y ordenación de objetos parte únicamente de alguna semejanza de las impresiones sensibles que ellos causan [...]. Las cosas más diversas por su contenido pueden ser reunidas en una "clase" tan pronto presentan alguna analogía de su forma sensorialmente perceptible. En las lenguas melanesias [...] existe la tendencia a usar prefijos especiales para aquellos objetos que se caracterizan por su forma alargada o redondeada. En virtud de esta tendencia, las expresiones, p. ej., que designan el Sol y la Luna son unidas en uno y el mismo grupo lingüístico que las de la oreja humana [e igualmente] las de peces de determinada forma, canoas, etc. [*PSF I*, p. 270]

En contextos como el anterior, Cassirer le atribuye al fonema la función de fijar el concepto primario. Quizá explique esta fijación el que el empleo de una designación conocida pueda mover al oyente a buscar y conocer algún objeto semejante a objetos ya familiares y participantes de la designación. Pero yendo mucho más lejos, Cassirer llega a decir que los aspectos del objeto fijados por el fonema desplazan a los otros. Ba-

sándose en idiomas primitivos que, p. ej., incluyen lingüísticamente la mariposa entre las aves o presentan el rayo como serpentiforme, afirma:

Pues lo mismo que lo no designado no “existe” en absoluto para el lenguaje, lo mismo que tiene la tendencia a *oscurecerse* por completo, así también, todo lo designado de igual forma tiene que parecerle [al lenguaje] sencillamente *homogéneo*. La igualdad del aspecto retenido en la palabra hace retroceder más y más toda la restante heterogeneidad de los contenidos de la intuición, hasta, finalmente, hacerla *desaparecer* por completo. [WWS, p. 154]

Exageraciones aparte, la concepción de Cassirer parece compatible no sólo con el efecto iluminador de muchas metáforas, sino también con la posibilidad de que el niño en vías de adquisición del lenguaje sea movido, por la igualdad o semejanza de una designación que oye, a percatarse de objetos que él, por sí solo, habría pasado por alto. Pero es el niño el que tiene que representarse las igualdades y semejanzas sugeridas por el lenguaje. Esta comprobación proviene de una facultad anterior al lenguaje e independiente de él, y Cassirer mismo lo admite cuando escribe:

A las sencillas relaciones fundamentales de “semejanza” o “desemejanza” [...], tal como se pueden evidenciar en los fenómenos sensibles mismos, se une el lenguaje. [PSF III, p. 499]

Así, pues, cuando Cassirer insiste en que el niño, al aprender los nombres, “no aumenta su saber anterior” en el sentido de “añadir sencillamente una serie de signos artificiales que designan cosas fijas y experimentables”, sino que aprende a “formar conceptos de esas cosas y a orientarse con su ayuda en el mundo objetivo” (WWS, p. 169), cuando quiere hacer comprensible el “hambre de nombres infantil” aduciendo que “el nuevo horizonte de la ‘cosa’ emerge en la conciencia infantil” por la palabra (PSF III, p. 141), nos da una información insatisfactoria que pasa por alto la objeción sencilla e inmediata de que preguntar por el nombre de algo presupone forzosamente que se tiene algún conocimiento de ese algo. Y tampoco explica por qué el uso artificial de un conjunto de fonemas ha de ser lo que posibilite la emergencia de la cosa ante la mente, cuando ya el simbolismo natural ejercía la función de la *representación* dentro de la percepción sensible (cf., p. ej., PSF III, pp. 144, 147). Para eliminar esta última dificultad, Cassirer arguye que la representación es la *raíz común* al lenguaje y a la percepción, añadiendo entonces:

El conocimiento de la significación idéntica del nombre y el conocimiento de identidades de cosas e identidades de propiedades se desarrollan y despliegan el uno con el otro: pues ambos son distintos aspectos de ese viraje que experimenta la conciencia cuando entra bajo el dominio de la pura "función de la representación". [*PSF III*, p. 141]

Esta indicación, sin embargo, no aclara el asunto. Habría que explicar cómo y por qué los dos tipos de conocimiento se desarrollan el uno con el otro, siendo así que, en uno de ellos, la representación es obra del simbolismo natural y en el otro se debe al artificial. Aun admitiendo una influencia retroactiva del lenguaje sobre ciertos niveles superiores del pensamiento, aludir simplemente a una "raíz común" es nivelar diferencias mediante una metáfora que no logra reclamar para la palabra el "nuevo horizonte de la 'cosa'".

Cassirer arguye que la pregunta relativa a si la articulación del mundo intuitivo precede o sigue al surgimiento del lenguaje es una pregunta "mal planteada", ya que no es posible mostrar "causa" ni "efecto", "anterioridad" o "posterioridad" (*PSF III*, pp. 133-4). Sin embargo, la negación de la causalidad no proyecta aquí ninguna luz, mientras que la negación de todo tipo de anterioridad o posterioridad conflige con la afirmación de su existencia (*PSF III*, p. 270). Pero lo más importante es que la anterioridad de la cosa no se puede excluir sin más en el nivel elegido por Sigwart y Cassirer, donde no se opera con una abstracción ejercida sobre predicados aportados por el lenguaje, sino sólo con la aprehensión de notas y la constatación de semejanzas. Aquí, mientras la cosa parece concebible sin la palabra, ésta, si se la piensa sin relación con la cosa, queda reducida a un fenómeno auditivo o fonatorio (aunque tenga resonancias afectiva o lúdicas). Sería inútil recurrir a una simultaneidad inicial de palabra y cosa, basándose, p. ej., en el gorjeo temprano del niño prelingüístico. En esta etapa, lo que encontramos no es la palabra, sino la voz. Antes de que ésta llegue a ser palabra, el niño ha desarrollado una inteligencia sensomotora y es capaz de identificar objetos y de perseguirlos cuando se desplazan o se ocultan<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> Desde hace mucho tiempo, J. Piaget ha insistido en que la inteligencia humana se desarrolla al principio con independencia del lenguaje. Antes de que las dos capacidades se hayan unido, el niño puede dominar operaciones intelectuales para las cuales no posee expresión. Antes de los 18 meses de edad, ya posee el concepto de objeto permanente en una cierta localización espacial y sabe buscarlo de manera consecuente. Cf., p. ej., *Le langage et la pensée chez l'enfant*, Neuchâtel-Paris: Delachux & Niestlé (1923), y "Le langage et la pensée du point de vue génétique", *Acta Psych.*, 10 (1954).

### VIII. Casos llamativos

Aunque Cassirer va recortando desde el principio su visión del lenguaje como demiurgo, no por ello deja de argumentar *ad majorem linguae gloriam* cuando esto le parece oportuno. En su mayoría, los casos que incluye son importantes. Pero decir que argumenta no siempre es lo más apropiado. A veces incurre en contradicciones. Con relativa frecuencia, sus consideraciones provocan interrogantes elementales que él no disipa o no parece prever. Cuando cita, no siempre se sabe si escribe tan sólo historiográficamente o si, además, aprueba o rechaza lo citado. Y a veces, cuando parece aprobarlo, vuelve a suscitar preguntas que quedan sin respuesta.

Un ejemplo temprano de esto último es su comparación de las etimologías griega y latina del nombre *Luna*. Esta comparación la toma de Humboldt y la trae a colación en varias de sus obras. En 1923 la usa para algo más que ilustrar simplemente cómo la imagen lingüística del mundo puede variar de un idioma a otro:

Cuando la Luna se designa en griego como "la medidora" (Μην) y en latín como "la luciente" (*luna, luc-na*) hay aquí una misma intuición sensible, puesta bajo conceptos significativos complementemente diversos y *determinada* por ellos. [PSF I, p. 257]

Ahora bien, ¿qué es lo que se debe inferir de este doble ejemplo? Aunque las etimologías pueden influir mucho, poco o nada<sup>40</sup>, no son prueba fehaciente de que toda designación entrañe una etimología dotada de la virtud de *determinar* y prefigurar la aprehensión de las intuiciones. ¿Qué hay de 'luz' (o 'lucir') y de 'medida' (o 'medir')? ¿Dirigen tam-

---

<sup>40</sup> Influyen mucho en los filósofos (y quizá a la inversa), ya se sabe. Pero cuando una etimología se ignora por completo, resulta imposible imaginar cómo podría influir en el hablante o el oyente. Millones de personas usan adecuadamente vocablos como *oriente, occidente, chofer, asesino* o *negocio* sin que obre en ellos la más mínima influencia de una etimología que desconocen. Y aunque la conozcan, ¿puede sostenerse seriamente que la etimología de *asesino* influye aperceptivamente en la mente de su usuario? Hockett ya ha señalado cómo en chino, el equivalente de 'tren' (de ferrocarril) es *hwōche*, donde *hwō* significa 'fuego' y *che* 'carro' o 'vehículo', mientras que *dyànli-hwōche*, designa el tren eléctrico, pero sin que la idea de fuego, incluida en la palabra, obligue al usuario a pensar que la locomotora escupe fuego, (cf. "Chinese versus English", en: Hoijer, ed., *Language in Culture*, The University of Chicago Press (1954), p. 111). Finalmente, y suponiendo que la etimología de *hamburger* dirija bien o mal la apercepción, ¿qué dirían Cassirer o Humboldt de un dislate etimológico como *cheeseburger*?



bién la apercepción por incluir a su vez otra etimología, y así hasta el infinito? Cassirer, naturalmente, lo habría negado y habría observado que no siempre es cuestión de etimologías<sup>41</sup>. Y seguramente habría añadido que toda designación lingüística dirige la apercepción de un modo u otro.

Esto último, como ley general, es lo que afirma, p. ej., H. Gipper, seguidor de Weisgerber, quien, a su vez, se ha inspirado en Humboldt y Cassirer. En opinión de Gipper, el ver algo como determinado, i.e., el interpretarlo “como...”, es un proceso dirigido por nuestros conocimientos, por nuestra experiencia “y por el lenguaje”<sup>42</sup>. Refiriéndose a una línea circular (aprehensible como rueda, como balón, como vocal, como bola de billar, etc.) sostiene que sólo llega a ser la apercepción de un objeto “cuando se han dado los correspondientes conceptos lingüísticos” (p. 22).

Sin embargo —cabe objetar—, un niño prelingüístico o preverbal reconoce una bola y suele interpretarla sin más como un objeto que se presta a rodar deleitosamente bien. Y un chimpancé mediocre que percibe una banana sabe normalmente de qué se trata, sin la ayuda de palabras mediadoras ni de ningún Premack. Y aunque estos pensamientos sean “humildes”, como diría H. H. Price, también hay otros atribuidos a la inteligencia práctica, que son muy complejos: el del guardabosques o el cazador furtivo que apunta con cuidado y dispara certeramente, el del piloto que aterriza bien su avión, el del jugador de tenis, el del mecánico, etc.<sup>43</sup> En casos como éstos, el pensamiento puede y suele llevarse a cabo sin la presencia de palabras en la conciencia<sup>44</sup>.

Más recientemente, M. Dummett ha admitido que pensamientos prácticos tales como los ejecutados al conducir un automóvil o tripular

<sup>41</sup> En 1944, cuando vuelve sobre el mismo ejemplo de Humboldt, se limita a decir que las dos etimologías de *Luna* denotan dos modos de enfocar un objeto. Ahora ya no dice que estos modos de enfoque determinen la aprehensión del objeto (*EM*, p. 134).

<sup>42</sup> *Denken ohne Sprache?*, Düsseldorf: Schwann (1971).

<sup>43</sup> Véase especialmente H. H. Price, *Pensamiento y experiencia*, México: Fondo de Cultura Económica (1975), cap. IV. Original inglés: *Thinking and Experience*, London: Hutchinson University Library (1953). Véase también F. Kainz, *Psychologie der Sprache*, Erster Band, Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag (1934), pp. 162-5 especialmente.

<sup>44</sup> En estos mismos casos, el partidario tenaz de la primacía del lenguaje recurre a veces al supuesto de un influjo subliminal o subconsciente del lenguaje, una hipótesis tan difícil de refutar como de comprobar, razón, entre otras, para no considerarla aquí. Cassirer no parece operar con esta hipótesis.

una canoa no requieren palabras. Sin embargo, prefiere hablar sobre estos casos en términos de *proto-pensamientos* y *proto-conceptos*. Citando a Frege, asegura que un perro, p. ej., es incapaz de pensar “hay sólo un perro interpuesto en mi camino”, porque el animal no posee el concepto de *uno*<sup>45</sup>. Los proto-pensamientos y proto-conceptos —cree Dummett— tienen como vehículo una imaginación superpuesta a la percepción y son inseparables de la actividad y circunstancia presentes (pp. 122–3). Dummett no aduce argumentos ni autoridades para fundamentar la tesis de este confinamiento al presente —aunque, ciertamente, no son pocos los que lo han afirmado<sup>46</sup>—, pero declara “al menos plausible” que, si bien un perro puede reconocer el lugar donde escondió un hueso, no es capaz de percatarse súbitamente de que olvidó algo en otro lugar (p. 138). Como razón de tal incapacidad aduce que el animal no tiene “memoria de eventos pasados específicos como la que tenemos nosotros” y que esto, a su vez, se debe a que carecen de todo esquema —ya absoluto, ya relativo al presente— para datar eventos, como lo tienen, en cambio, los usuarios del lenguaje (pp. 138–9). Cassirer ya dijo en 1944 esto último o algo muy parecido:

La memoria implica un proceso de reconocimiento e identificación, un proceso ideacional de índole muy compleja. Las impresiones pasadas no sólo deben ser repetidas, también deben ser ordenadas y localizadas, y referidas a diferentes puntos del tiempo. Una localización tal no

<sup>45</sup> *Origins of Analytical Philosophy*, cap. 12. Más exactamente, el perro distinguiría, a su manera, entre ‘uno’ y ‘varios’, pero Frege, según Dummett, observa que el animal no tiene idea del elemento común que hay entre *un* perro y *un* gato (p. 122).

<sup>46</sup> Hay que reconocer que, hasta ahora, los etólogos parecen considerar obvio que los animales no tienen memoria, aunque sí capacidad de reconocer. Véase, p. ej., F. J. J. Buytendijk, *Mensch und Tier*, Hamburg: Rowohlt (1958). Citando a Nietzsche y Rilke, Buytendijk observa que el filósofo y el poeta han sabido siempre que el animal vive sólo en el presente. Refiriéndose a la capacidad de reconocer un lugar anterior, Buytendijk habla de una memoria de lugares [*Ortsgedächtnis*] y refiere cómo una ardilla es capaz de reconocer el lugar donde escondió una nuez, incluso después de haber transcurrido semanas y meses. R. M. Yerkes, sin embargo, se inclina a afirmar que los chimpancés actúan como si fuesen capaces, no sólo de reconocer, sino también de recordar, anticipar, imaginar e incluso servirse de procesos análogos a nuestros símbolos verbales (cf. *Chimpanzees. A Laboratory Colony*, Yale University Press (1943), p. 145; citado por Cassirer, *EM*, p. 51). Como se sabe, Ann y David Premack han ido mucho más lejos que Yerkes y han enseñado a la chimpancé Sarah un lenguaje artificial que incluye nombres, verbos, adjetivos y conceptos abstractos como ‘igual’, ‘diferente’, ‘no’, ‘pregunta’ y similares (cf. “Teaching Language to an Ape”, *Scientific American* (Oct. 1972)).

es posible sin concebir el tiempo como una esquema general, como un *orden serial* que abarca todos los eventos individuales. [EM, pp. 50–1]

Al parecer, tanto Cassirer como Dummett creen que los esquemas del tiempo tienen su origen en el lenguaje. Cassirer, como se expondrá (cf. *infra*, IX), no lo demuestra. Dummett, por su parte, se limita (1) a señalar que los usuarios del lenguaje poseen esquemas temporales para datar y (2) a calificar de “al menos plausible” que los animales no los poseen. Pero, en rigor, el hecho de que los hablantes utilicen esquemas del tiempo, no implica sin más que tales esquemas hayan de provenir fundamentalmente del lenguaje y sean imposibles sin él. Aunque Dummett sostiene que, al igual que el perro, el niño preverbal tampoco puede percatarse repentinamente de que olvidó algo en otro lugar (p. 123), no trata de aclarar si esto ha de atribuirse (1) a la carencia de lenguaje o (2) a un desarrollo todavía deficiente o nulo de la memoria, independientemente del lenguaje. Tampoco aduce Dummett argumentos para excluir —digamos— que un sordomudo pueda situarse imaginativamente en una sucesión de días, con sus noches, obteniendo así sus nociones particulares de ‘hoy’, ‘ayer’, y ‘mañana’. Seguramente, Dummett considera obvio que todo pensamiento que no sea esencialmente lingüístico es un mero proto-pensamiento sublingüístico. Quizá por eso no se formula preguntas como las precedentes y, en cambio, subraya que, aunque los usuarios del lenguaje ingresamos con frecuencia, voluntaria o involuntariamente, en el proto-pensamiento, es difícil decir en qué consiste éste (p. 126).

Las consideraciones de Dummett (y Cassirer) acerca de la memoria no constituyen una argumentación rigurosa, pero, aparte del distingo general entre pensamiento y proto-pensamiento, hay casos particulares, como el de los términos que designan colores o el de la afasia llamada “amnésica” por Gelb y Goldstein, que parecen favorecer más o menos a Cassirer, no al autor de la tesis del caos, desde luego, pero sí al de *An Essay on Man*.

Los términos de colores no son etiquetas aisladas o desconectadas unas de otras, sino componentes de campos léxicos. Como es sabido, sus diferencias en número y en aplicaciones referenciales resultan asombrosas al comparar idiomas muy distantes entre sí, lo cual ha contribuido más de una vez a la idea de que el lenguaje dirige la percepción. En la actualidad, cabe distinguir dos tendencias principales. Una de ellas, universalista, está representada por el libro de Berlin y Kay *Basic Color*

*Terms*<sup>47</sup>, donde, además de otros hallazgos, está el de que, entre los colores “básicos”, hay colores “focales” (i.e., el mejor ejemplo de ‘rojo’, ‘amarillo’, ‘azul’, etc.) que son perfectamente distinguibles por hablantes de unos cien idiomas, aunque su vocabulario difiera mucho en número o en referencia, y aunque el respectivo idioma carezca de palabras para designarlos. La otra tendencia se puede ejemplificar con un experimento de Kay y Kempson<sup>48</sup> en el que parece detectarse un cierto “efecto whorfiano”, consistente en que la apreciación subjetiva de la distancia o semejanza entre colores situados en la frontera del verde y el azul es exagerada y mayor en hablantes del inglés que en hablantes del tarahumara, idioma uztoazteca que sólo posee un término, *siyóname*, para designar tanto las tonalidades verdes como las azules. Este resultado lo interpretan Kay y Kempson como “versión modesta” y “no absoluta” de relativismo lingüístico, admitiendo además (1) que existen constricciones objetivas y fuertes que limitan el número de las diferencias semánticas entre idiomas diversos y (2) que el efecto whorfiano —que sólo se da cuando es *difícil* emitir un juicio— puede ser anulado o bloqueado en circunstancias contextuales apropiadas (p. 77). De los dos estudios resumidos, y de otros anteriores<sup>49</sup>, se desprende una refutación de la que hemos llamado tesis del caos. En particular, la existencia de colores focales apunta a una percepción y discriminación de tonalidades cromáticas que se lleva a cabo sin necesidad de palabras.

Cassirer parece haber considerado el tema de los nombres de colores de manera muy tangencial, y obviamente, no podía conocer las investigaciones relativamente recientes sobre la influencia del lenguaje en este campo. En cambio conoció bien la historia de la afasiología y el fenómeno de la afasia llamada “amnésica”. Para comprobar el modo sorprendente como incorpora la afasia a su doctrina sobre el lenguaje conviene

---

<sup>47</sup> *Basic Color Terms*, University of California Press (1969).

<sup>48</sup> Paul Kay y Willet Kempson, “What is the Sapir-Whorf Hypothesis?”, *American Anthropologist*, 86, núm. 1 (1984), pp. 65–79.

<sup>49</sup> Los trabajos realizados para comprobar la posible influencia del lenguaje en la discriminación de colores han abundado desde que Brown y Lenneberg, en 1958, concluyeron que hay influencia del lenguaje en el reconocimiento de una tonalidad cromática. Hay experimentos y estudios *discrepantes* de Carroll y Cassagrande, de Brown (nuevamente), de Marshall y otros. En 1967 Lenneberg admitió un “efecto levemente influyente [...] bajo circunstancias especiales”, pero observando también que “existe poca evidencia de presión tiránica de las palabras sobre la cognición”. Cf. *Fundamentos biológicos del lenguaje*, Madrid: Alianza Editorial (1975), pp. 396 y 395. El original en inglés es *Biological Foundations of Language*, New York: John Wiley & Sons (1967).

resumir las ideas de Kurt Goldstein (que era primo suyo) y empezar con el caso de Sch., un paciente de A. Gelb y K. Goldstein. A consecuencia de una herida de guerra en el cerebro, Sch. había olvidado los nombres de los colores. Su comportamiento era, en resumen, el siguiente: (1) rara vez recordaba o entendía los nombres de los colores "generales"; (2) entendía, identificaba y designaba correcta y espontáneamente los nombres de los colores de objetos ("tiza", "violeta", "fresa madura"); (3) distinguía rápida y certeramente tonalidades de color entre las muestras que le presentaban; (4) fracasaba, sin embargo, en la tarea de agrupar colores semejantes, pertenecientes a una tonalidad fundamental, y se limitaba a juntar semejanzas demasiado estrechas, cambiando, p. ej., del tono a la brillantez; (5) no asentía si le pronunciaban el nombre correcto, aunque podía repetirlo como si fuese un mero complejo de sonidos sin significado<sup>50</sup>.

El paciente, concluyen Gelb y Goldstein, había perdido la capacidad del comportamiento *categorial* o abstracto, propio de la persona normal, la cual puede clasificar ateniéndose a un color fundamental y pasando por alto la brillantez o la pureza. Su comportamiento era *concreto* y no se limitaba al olvido de la palabra: además, ésta había dejado de designar para él un concepto abstracto. Gelb y Goldstein admiten que suponer la existencia de algún nexo entre el lenguaje y el comportamiento categorial no serviría de mucho, porque todavía no sabríamos nada sobre la naturaleza de ese nexo. En consecuencia, observan:

Los hechos de la patología sólo nos enseñan que la amnesia de los nombres y la falta de comportamiento categorial van la una con la otra, pero no cuál de las dos es primaria y cuál es secundaria, ni si una perturbación depende en absoluto de la otra. Si se atiende uno a los hechos, no encuentra ninguna necesidad de considerar la amnesia de los nombres como la perturbación fundamental. [p. 93]

Gelb y Goldstein se niegan así a afirmar relación de prioridad alguna entre el lenguaje y el pensamiento. Y al suponer que todo se retrotrae a una perturbación fundamental, parecen aludir a un posible tercer factor, del cual se derivaría el fallo en el uso de símbolos y en el comporta-

---

<sup>50</sup> A. Gelb y K. Goldstein, "Über Farbennamenamnesie", *Psychologische Forschungen*, VI (1924), artículo incluido en Goldstein, *Selected Papers*, The Hague: Martinus Nijhoff (1971). Citamos de *Selected Papers*.

miento categorial<sup>51</sup>. De conformidad con esto observan que el olvido de las palabras por sí sólo no aclara nada, ya que los enfermos saben que los colores tienen nombres, si bien éstos se han convertido para ellos en sonidos vacíos. No obstante, después de dar a entender que el sentido normal de 'lenguaje' incluye los conceptos abstractos, razonan:

*Si se toma el significado del lenguaje en este sentido, entonces apenas se podría seguir diciendo que la perturbación lingüística cause el daño de la actitud categorial, pues el poder poseer los sonidos en su alcance significativo como signos de los conceptos no quiere decir otra cosa que poder adoptar un comportamiento categorial. Comportamiento categorial y posesión del lenguaje en su alcance significativo es la expresión de uno y el mismo comportamiento, y ninguna de las dos cosas podría ser causa o efecto. [p. 93]*

Lo anterior equivale a afirmar que lenguaje y comportamiento categorial son una y la misma cosa, lo cual implica que los fallos de clasificación del afásico se deben considerar fallos esencialmente lingüísticos. Con el tiempo, Goldstein se inclina a esta posición de forma cada vez

---

<sup>51</sup> Gelb y Goldstein no dan indicaciones de qué podría ser neurológicamente esa perturbación fundamental. Lord Brain ha aludido a la posibilidad de que dos perturbaciones diferentes se deban a una misma lesión si sus vías, en términos de neuronas, transcurren suficientemente juntas (cf. "Statement of the Problem", en: Reuck y O'Connor, eds., *Disorders of Language*, Boston: Little Brown and Company (1964), p. 7). Análogamente, Messerli y Tissot suponen que la afasia suele incluir desórdenes gnósticos, junto con los práxicos, en virtud de la proximidad de las áreas responsables (zonas perisilvianas del hemisferio izquierdo), vulnerables también independientemente (cf. Lebrun y Hoops, eds., *Intelligence and Aphasia*, Amsterdam: Swets & Zeitlinger B. V. (1974), pp. 66 y 76). De manera semejante, L. A. Vignolo ha sugerido que el fallo lingüístico y el conceptual provendrían de una perturbación simultánea de dos localizaciones en el lóbulo parietal izquierdo ("Beiträge zum Problem der nichtsprachlichen Defekte bei der Aphasie", en: A. Leischner, Hg., *Die Rehabilitation der Aphasie*, Stuttgart: Thieme (1970), pp. 48-58). E. Bay rechaza la sugerencia de Vignolo —e implícitamente las anteriores—, sosteniendo que los procesos lingüísticos y los conceptuales "nunca aparecen perturbados aisladamente" ("Der gegenwärtige Stand der Aphasieforschung", *Der Nervenarzt*, 44 (1973), p. 62. Esta posición de Bay conflige con la de De Renzi y otros ("Impairment in Associating Color to Form, Concomitant with Aphasia", *Brain*, 95 (1972), con la de Zwangwill (cf. Lebrun y Hoops, p. 65) y con la de Messerli y Tissot; estos dos últimos consideran más común encontrar afasia severa e inteligencia bien preservada que déficit intelectual sin afasia, en lesiones del hemisferio izquierdo (cf. Lebrun y Hoops, p. 176).

más decidida, y en 1936 se adhiere explícitamente a Humboldt y Cassirer<sup>52</sup>.

Las descripciones del comportamiento categorial que da Goldstein incluyen características que no siempre parecen ir juntas, razón por la cual no han faltado críticas<sup>53</sup>. Comoquiera que sea, puede comprobarse una exagerada propensión a ver comportamientos concretos en actuaciones suficientemente abstractas, aunque lingüísticamente defectuosas. Refiriéndose a la amnesia de nombres de objetos, da, entre otros, el siguiente análisis:

Cuando un enfermo designa, p. ej., un *portaplumas* como “para escribir”, un *metro* como “para medir”, una *tijera* como “para cortar”, seguro que no quiere decir que estos objetos pertenezcan a un grupo de cosas [...], sino que —como se desprende de su comportamiento totalmente concreto con el objeto— quiere dar a entender que el objeto se puede manejar de determinada manera. Por eso los enfermos acompañan sus manifestaciones lingüísticas con gestos pantomímicos más o menos vivaces que [...] para ellos parecen ser casi más esenciales que su formulación lingüística. [*Selected Papers*, p. 116]

En casos como éstos —interpreta Goldstein—, el paciente no actúa simbólicamente, ni expresa un concepto, sino que se refiere a la

---

<sup>52</sup> En “The Problem of the Meaning of Words” (1936) escribe: “We are reminded of Wilhelm von Humboldt’s saying ‘Language never represents objects themselves but the concepts which the mind has formed in that autonomous activity by which he creates language’” (*Selected Papers*, p. 358). En “Bemerkungen zum Problem ‘Sprechen und Denken’” manifiesta: “Besonders W. von Humboldt und E. Cassirer haben diesen befruchtenden Charakter der Sprache ausdrücklich betont”. A continuación cita a Humboldt: “jede bedeutende Sprache ist ein Mittel zur Erzeugung und Mitteilung von Ideen” (*Selected Papers*, p. 464, reimpresión de Révész, Hg., *Thinking and Speaking. A symposium*, Amsterdam: North Holland (1954)).

<sup>53</sup> Roger Brown resume la actitud abstracta, descrita por Goldstein y Scheerer en 1941, como (1) la capacidad de asumir voluntariamente una actitud mental, (2) la de cambiar voluntariamente de aspecto o de situación, (3) la de separar al Ego de su tarea. Brown comenta que queda sin explicar la correlación entre estas tareas y que, no sabiéndose cuál sea su principio común, parece tratarse de una colección de síntomas, una categoría disyuntiva (cf. *Words and Things*, New York: The Free Press (1958), p. 291). Una defensa un tanto tendenciosa de los talentos que suelen ir unidos a actitudes concretas la da Rudolf Arnheim en *Visual Thinking*, donde también sostiene que lo que falta en la actitud concreta es (1) la capacidad de nombrar con palabras el principio inherente a una actitud práctica dada, (2) la de desasirse de las demandas de la situación presente y (3) la de ejecutar operaciones que van a contrapelo de la situación (pp. 189–91). Arnheim no parece tener en cuenta la incapacidad de generalizar, frecuente en los afásicos amnésicos.

“situación perfectamente concreta en la cual se usa, de esta o aquella manera, el objeto presentado” (*ibid.*).

Ahora bien, esta interpretación supone sin más que el paciente se refiere, p. ej., a una sola tijera y a una sola acción de cortar. De otro modo, una pluralidad de tijeras o de posibles acciones de cortar implican seguramente que su comportamiento es abstracto o categorial, aunque no recuerde la palabra. A la vista de un paraguas, el paciente no sabe nombrarlo, pero dice “tengo dos en casa y he tenido tres” (*ibid.*).

La afasia es, desde luego, un campo de investigación extenso e intrincado. Su literatura es difícilmente abarcable, y en ella, si nos atenemos a panoramas relativamente recientes<sup>54</sup>, parece reinar el desacuerdo acerca de si el pensamiento conceptual depende o no esencialmente del lenguaje. Niegan o tienden a negar con diversos matices la dependencia Buysens, Alajouanine y Lhermite, Wepman, Whitaker, Zangwill, Goodglass y otros. La afirman Voinescu y Gehorghita, Bremer, Brihaye y, sobre todo, Bay. Bay es, tal vez, el afasiólogo más cercano a las concepciones de Goldstein y el defensor más insistente de la identidad de pensamiento y lenguaje. Aunque admite una inteligencia práctica en que los símbolos son probablemente innecesarios, sostiene que la afasia genuina, si se prescinde de la disartria, es la incapacidad de entender y formar proposiciones, incapacidad debida a que los conceptos nítidos y bien contrastados no se retienen ni pueden ser actualizados mediante símbolos. En suma, el pensamiento conceptual y el lenguaje son, a sus ojos, dos aspectos del mismo evento (cf. Lebrun y Hoops, eds., pp. 51 y 54). Los conceptos sin representación simbólica los considera vagos e imposibles de manipular (*art. cit.*, *Nervenarzt*, 44 (1973), p. 62).

Si Bay tuviese razón<sup>55</sup>, esto constituiría un argumento fuerte a favor de Cassirer, un Cassirer que se habría desprendido tácitamente de la tesis

---

<sup>54</sup> Véanse, p. ej., Reuck y O'Connor, eds., *op. cit.*, y Lebrun y Hoops, eds., *op. cit.* Estas dos publicaciones colectivas están dedicadas especialmente a las relaciones entre la inteligencia y la afasia.

<sup>55</sup> Pero no está claro que la tenga, según se desprende, entre otros, de uno de los casos que aduce: un paciente que fracasaba en un test consistente en mostrar cómo se usa un cepillo de dientes, ejecutaba perfectamente los correspondientes movimientos en la situación real de su higiene matutina. Para Bay, esta incapacidad prueba que el afásico no puede desarrollar el concepto abstracto de cepillo de dientes (*art. cit.*, *Nervenarzt* 44 (1973), p. 61). Sin embargo, el caso se puede interpretar también como simple incapacidad de salirse de la actitud concreta y real para adoptar la ficticia. Otro caso es el del paciente que exclama “¡No, no puedo!” cuando en un test se le pide que diga *no*. En este caso hay una negativa a salirse de la actitud concreta, pero no un fallo



del caos (reteniendo la de la identidad de pensamiento conceptual y lenguaje), pero que, en 1929, razona mal al tratar de aprovechar los hallazgos expuestos por Gelb y Goldstein en 1924. Cassirer observa primero que en el lenguaje hay relaciones de fundación, en virtud de las cuales la expresión conceptual se basa en la de lo intuitivo y en la de lo sensorial. Hay por ello —dice— casos de equilibrio lábil e inestable, pero no relación de causalidad entre el lenguaje y la percepción, de suerte que no se debe buscar un “antes” ni un “después” (*PSF III*, p. 265). Refiriéndose a la abstracción clasificatoria de un color, en que fracasaba el afásico de Gelb y Goldstein, añade:

Si en este proceso, la nueva forma de la percepción es lo que precede, y la forma lingüística tan sólo le sigue, o si rige el proceso inverso y primero es el lenguaje el que produce esta forma, esta pregunta ya no necesita preocuparnos ahora. Pues, para nosotros, se trata de que no es posible una separación real. [pp. 269–70]

Acto seguido, sin embargo, la argumentación incurre en una contradicción sorprendente, ya que admite explícitamente una anterioridad del pensamiento y sólo deja para la palabra la función de fijar lo estructurado por la percepción:

Seguro que para designar lingüísticamente formaciones del mundo de la percepción, es indispensable que *antes* sean resumidas bajo una determinada manera de ver, pero, por otro lado, esta clase de visión recibe su constancia y duración del lenguaje. [p. 270]

Líneas más abajo añade que “la tendencia a lo ‘universal’ [...] en modo alguno le pertenece [al lenguaje], sino que ya está fundada e incluida en la percepción”, y entonces, admitiendo que toda percepción es selectiva y se dirige a lo universal, concluye:

Así [la percepción] dice y mienta en sí misma algo, y *el lenguaje tan sólo se une a esta primera función* significativa para [...] llevarla a su acabamiento y perfección. [p. 271]

La argumentación de Cassirer acaba así de forma desastrosa, ya que afirma repetidamente la prioridad del pensamiento frente al lenguaje, cuando, de partida, se trataba de mostrar que no hay un “antes” ni un

---

completamente lingüístico (cf. Lebrun & Hoops, p. 52). Estos casos no son prueba inequívoca de que el lenguaje y el pensamiento conceptual sean inseparables, como sostiene Bay. Bay también interpreta la apraxia construccional como inherente a la afasia, en desacuerdo con Voinescu, Poeck y Zangwill.

“después”. Especulando favorablemente a Cassirer, cabe bosquejar el siguiente intento de solución al conflicto: (1) el “antes” atañe sólo a la génesis o formación del concepto, (2) la negación del “antes” y del “después” se refiere al uso posterior del concepto, convertido ya en significado de la palabra, (3) la necesidad de fijar el concepto mediante la palabra presupone que el concepto se disolvería sin ésta. Si Cassirer pensó en este bosquejo de solución o en otro análogo, el hecho es que no lo indica en *PSF III*. Y años después, cuando vuelve sobre la afasia en *EM*, (p. 41), tampoco dice nada al respecto, como si no hubiese nada que corregir.

De lo que sí se habla es de los casos de Helen Keller y Laura Bridgman, “dos criaturas ciegas y sordomudas que aprendieron a hablar gracias a métodos especiales” (*EM*, p. 33)<sup>56</sup>. Para exponer cómo Cassirer incorpora a su filosofía el problema de los sordomudos, basta con referirse brevemente al caso de Helen Keller, cuya maestra relata cómo la niña, en las palabras de Cassirer, “empezó a comprender realmente el sentido y la función del lenguaje humano” (*EM*, p. 33). Dice, entre otras cosas, la maestra de Helen Keller:

ha ocurrido algo verdaderamente importante. Helen ha dado el segundo gran paso en su educación. Ha aprendido que cada cosa tiene su nombre y que el alfabeto manual es la clave para todo lo que quiere conocer [...]. Esta mañana, mientras se lavaba, quiso saber el nombre del agua. Cuando quiere saber el nombre de algo, lo señala y acaricia mi mano. Yo deletreé “a-g-u-a” y no pensé más en el asunto hasta después del desayuno [...]. [Más tarde] fuimos a la bomba de agua e hice que Helen mantuviera la jarra bajo el caño, mientras yo daba a la bomba. Mientras salía el agua fría, llenando la jarra, deletreé “a-g-u-a” en la otra mano de Helen. La palabra, que llegaba tan junta a la sensación del agua fría que caía sobre su mano, pareció sobrecogerla. Retiró la jarra y se quedó como extática [...]. Deletreó “a-g-u-a” varias veces. Se dejó caer al suelo y preguntó por su nombre y señaló hacia la bomba y el arriate y, dando de repente la vuelta, preguntó por mi nombre [...]. Todas las cosas tienen que tener ahora un nombre<sup>57</sup>.

<sup>56</sup> Pero no eran ciegas y sordomudas congénitamente. Helen Keller perdió la vista y el oído a los 19 meses de edad, y por eso fue muda durante largo tiempo hasta que finalmente aprendió a hablar en inglés. El caso de Laura Bridgmann es semejante.

<sup>57</sup> Fragmento de la cita incluida en *EM*, p. 34. Se han añadido nuevas elipsis a las ya practicadas por Cassirer.

El caso es complejo por los muchos factores que lo integran, pero indudablemente, Cassirer admite (1) que Helen Keller era inteligente, aunque ciega y sordomuda, (2) que había aprendido un “alfabeto manual”, (3) que sabía lo que eran el agua y otras muchas cosas, aunque no sabía que tuvieran nombre y aunque su lenguaje artificial era muy escaso, (4) que *lo más importante* que aprendió era que cada cosa tiene su nombre y que la función simbólica abarca todo el campo del pensamiento (*EM*, pp. 34–5). La idea del caos de sensaciones articulado por el fonema no aparece y, con toda seguridad, ha sido abandonada hace mucho. Pero sobre la idea de que el pensamiento depende esencialmente del lenguaje Cassirer tampoco dice nada en esta ocasión, que es, seguramente, la única en que trata el problema de los sordomudos. Ni siquiera se pregunta hasta qué punto la inteligencia del sordomudo precede a la adquisición del lenguaje artificial y lo capacita para aprender después el inglés.

Si Cassirer hubiese vivido para leer los trabajos de Furth, Oléron, Rosenstein y otros, tal vez habría sabido que los sordomudos (o los sordos congénitos que han logrado aprender en parte algún lenguaje) muestran, según estos autores, la misma inteligencia que los hablantes en los tests no verbales. Lenneberg manifiesta al respecto que “no existe una deficiencia general en las habilidades cognitivas fundamentales de los niños sordos congénitos y con serios defectos en el lenguaje al compararlos con los niños que oyen y hablan de modo normal” (*op. cit.*, p. 399). No obstante, hay que consignar que, según varios autores, los sordomudos presentan deficiencia en la interpretación de historietas gráficas, en los *puzzles* geométricos y en el test de las matrices progresivas de Raven, si bien en este último caso lo que hay es un retraso superable con el tiempo. Cassirer nunca da muestras de interesarse en el mundo de los sordomudos ni en la evaluación de su inteligencia preverbal o subverbal. Al tratar el caso de Helen Keller tan sólo cree oportuno subrayar el descubrimiento de que todas las cosas tienen nombre. Luego se limita a añadir:

El principio del simbolismo, con su universalidad, validez y aplicabilidad general, es la palabra mágica, el ¡Abrete, Sésamo! que da acceso al mundo específicamente humano, al mundo de la cultura humana. [*EM*, p. 35]

### ***IX. La idea de fijación y el río heraclíteo***

En la obra de Cassirer no faltan afirmaciones de que la percepción y la formación de conceptos primarios o “cualificadores” deben preceder a su denominación. Se admite repetidamente que estos conceptos son el resultado de destacar algún rasgo contenido ya en la intuición y que en ello estriba la posibilidad de designarlos: “la nueva acuñación intelectual que recibe el contenido es la condición necesaria para que sea designado lingüísticamente” (*PSF I*, p. 255). Sin embargo, aunque se admita aquí que, para designar formaciones de la percepción, se requiere reunir las “antes” bajo una determinada “manera de ver”, también se sostiene que tales formaciones deben a la palabra su *constancia* y *duración*. De no ser por el lenguaje, desaparecerían llevadas por el torrente de la conciencia:

Las unidades así creadas estarían expuestas al hundimiento y a la disgregación si el lazo del lenguaje no las mantuviera juntas. [*PSF III*, p. 270]

Lo que aquí se caracteriza más bien como peligro (cf. “expuestas”) aparece en otros muchos pasajes como condena segura: sin la fijación ejercida por el signo lingüístico sólo tendríamos un río heraclíteo, un flujo incesante de contenidos de conciencia, que nunca retornarían de manera idéntica (*supra*, I). Una vez más:

El lenguaje vive en un mundo de denominaciones [...] y sólo en tanto se atiene a la unidad y determinidad de estas denominaciones [...], la multiplicidad de las vivencias sensoriales llega a una relativa firmeza y a una especie de detención. El nombre es el que introduce el primer momento de constancia y duración en esa multiplicidad. [*PSF III*, p. 18]

Pero si lo recién expuesto es lo que en verdad piensa Cassirer, si esta necesidad absoluta de fijación mediante el signo lingüístico no es una hipérbole (repetida con harta frecuencia), entonces estamos ante un regreso infinito o ante una excepción enigmática, sin base visible en la experiencia y sin el menor esbozo de justificación. Estamos ante un dilema: puesto que el nombre, *qua* cuerpo del signo, es fonema y, por tanto, ingrediente del torrente de la conciencia, la tesis de Cassirer, dada su generalidad, implicaría que la constancia y duración del nombre mismo tendría que provenir de otro u otros nombres, y así *ad infinitum*. Y por otro lado, si el fonema que sirve de nombre no ha de requerir fijación lingüística, ¿por qué esa sucesión de sonidos habría de poseer la virtud

excepcional de escapar al río heraclíteo? ¿Qué hay, en resumen, de la memoria?

Leyendo los pasajes de *PSF I* relativos a cómo la palabra introduce la primera constancia y duración en el río heraclíteo se llega a pensar que el autor no reconoce otra memoria auténtica y efectiva que la que va unida a los signos. El signo parece ser lo único que permite, no sólo reproducir, sino también recordar el contenido reproducido:

cualquier aparente "reproducción" presupone siempre una operación original y autónoma. La reproductibilidad del contenido mismo está *vinculada a la producción de un signo* [...]. Con ello también el concepto mismo de "memoria" gana un sentido más rico y profundo. *Para recordar un contenido, la conciencia debe apropiárselo antes de un modo distinto* al de la mera sensación o percepción. Aquí *no basta la mera repetición* de lo dado en otro punto del tiempo, sino que, en la memoria, se debe hacer valer otro nuevo tipo de aprehensión y formación. Pues cada "reproducción" del contenido entraña un nuevo grado de "reflexión". Ya en cuanto la conciencia no lo toma sencillamente como presente, sino que lo pone ante sí misma y ha dado al contenido una significación ideal transformada. [*PSF I*, p. 23]

En *EM*, la tesis de que la memoria está esencialmente vinculada a los símbolos —como Cassirer prefiere decir ahora<sup>58</sup>— no se afirma ni, mucho menos, se niega claramente. Cassirer cita aquí a Yerkes, indicando que éste se inclina a atribuir memoria y simbolismo a los chimpancés. Sin tomar partido claramente, pero insinuando dudas, Cassirer alega que "incluso si aceptamos las pruebas [*evidence*]", lo importante no es el hecho de procesos ideacionales idénticos en el hombre y los animales, sino su forma, la cual implica un proceso creativo y constructivo, una síntesis que lo reúne todo bajo un foco de pensamiento. El texto de Cassirer incluye referencias a Bergson, Goethe y San Agustín, con la finalidad de indicar las complejidades de la memoria humana. Después, como si quisiera sugerir que no hay memoria sin símbolos, insiste inesperada y redundantemente en que la memoria no es mera copia ni imagen. Al final, no parece que Cassirer se incline a admitir la existencia de memoria sin símbolos (*EM*, p. 51-3).

---

<sup>58</sup> En *EM* se insiste en que debemos distinguir "cuidadosamente" entre signos o señales y símbolos. Los animales —dice— tienen sistemas complejos de signos, pero éstos forman parte del mundo físico, mientras que el símbolo es parte del mundo del significado humano; no es pues un operador, sino un designador que carece propiamente de ser físico o sustancial y posee un valor funcional (pp. 31-2).

Los dos textos sobre la memoria son recargados y a veces confusos, pero claramente incapaces de fundamentar la tesis radical de la fijación. Lo que esta tesis demanda no es el mero señalamiento de que, con el uso de signos o símbolos, se produce la rememoración consciente y refleja de un contenido. Lo que la tesis requiere es la evidencia de que esa rememoración *solamente* es posible gracias al símbolo y con él. Esto último, sin embargo, no se intenta demostrar ni es obvio. Quien se ha formado, digamos, los conceptos vulgares del agua, jirafa o triángulo, ¿por qué ha de necesitar los respectivos nombres para que esos conceptos no se desvanezcan y desintegren en el río heraclíteo? Y si bien es verdad que la palabra evoca normalmente su contenido semántico, ¿por qué ha de ser indispensable para que ese contenido pueda repetirse y ser reconocido? En definitiva, ¿qué es lo que evoca y fija a la palabra (especialmente en el pensar solitario)? ¿Por qué no se desintegra y hunde también en el río heraclíteo?

### ***X. Regreso infinito y percepción de la palabra***

El dilema expuesto a propósito de la fijación reaparece igualmente con la idea de que el caos de sensaciones se articula por medio de la palabra. De tomarse al pie de la letra las formulaciones radicales de Cassirer, se incurriría en un dilema como el precedente. Por un lado, si todo objeto hubiese de ser articulado por una palabra, que sería su condición de posibilidad, pero también, a su vez, un objeto de percepción, se necesitaría por principio otra palabra articuladora, y así sucesivamente hasta el infinito. Por otro lado, para eludir el regreso infinito hay que admitir que la palabra también es un objeto que se percibe sin otras palabras mediadoras, lo cual impone la pregunta de por qué los otros objetos de la percepción no podrían ser aprehendidos sin palabras.

De hecho, la palabra es un objeto de la percepción que, como tal —y sobre todo en el contexto neokantiano de Cassirer, pero no únicamente en él—, requiere alguna aplicación de las categorías y las formas de la intuición. La palabra posee cualidad, cantidad, orden, etc. En cuanto medio de comunicación oral, aparece inserta en algún sistema de coordenadas espacio-temporales, aparte de que tiene que ser aprehendida como evento producido por un sujeto hablante, de tal suerte que presupone también categorías tales como sustancia, causa, efecto, etc. La palabra imaginada, recordada o escrita no altera esencialmente la necesidad de requisitos tales.

Contra lo recién expuesto se podría esgrimir la idea de que la palabra no es objeto. Merleau-Ponty, p. ej., ha sostenido que la palabra, en cuanto comportamiento corporal, es *pretemática* y *preobjetual*. El sujeto hablante —dice— “se arroja” a hablar sin representarse las palabras que va a pronunciar. En vez de ser un objeto reconocido por una síntesis de identificación, la palabra es una modulación de mi cuerpo como ser-en-el-mundo: yo “atrapé” un día la palabra “granizo”, no descomponiéndola y haciendo corresponder a cada parte de ella un movimiento de articulación y fonación, sino escuchándola como una sola modulación del mundo sonoro<sup>59</sup>.

Dejando a un lado cuestiones sobre cómo lo inicialmente temático llega a convertirse en parcialmente atemático (mecanografía, automovilismo, etc.), el asunto no es tan sencillo como lo ve Merleau-Ponty. Ciertamente, el uso normal de la palabra no la convierte en objeto teórico que se insertaría como sujeto en una proposición para subsumirse bajo conceptos. Normalmente es algo así como un medio que yo no analizo en cuanto objeto y meta de mi pensar. Sin embargo, el que la palabra pueda no ser el tema no implica que no se perciba (o se imagine o se recuerde). Esto —sin la alusión al regreso infinito— es lo que nos confirma una lectura reciente y tardía de H. H. Price:

Yo no reconozco la palabra “gato” diciéndome a mí mismo “esto es la palabra ‘gato’”. Y si lo hiciera, las palabras de esta oración tendrían que ser reconocidas ellas mismas como las palabras que son [...]. En una etapa u otra tenemos que reconocer las palabras “sin rodeos”, sin usar otra vez palabras para reconocerlas. Así, el reconocimiento de las palabras es, él mismo, preverbal [...], lo que se reconoce es, en este caso, verbal, pero el reconocimiento mismo no lo es. Y a menos que reconozcamos las palabras de manera preverbal, no sería posible el reconocimiento verbalizado<sup>60</sup>.

Por lo demás, el aprendizaje de las palabras no parece ser —como convendría a Merleau-Ponty— algo que se atraparía de golpe un día, sino el resultado de esfuerzos repetidos. J. Macnamara escribe al respecto:

<sup>59</sup> *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard (1945), p. 461.

<sup>60</sup> H. H. Price, *Pensamiento y experiencia*, México: Fondo de Cultura Económica (1975), p. 38, traducción de la segunda edición en inglés (1969) por María Martínez Peñaloza. Primera edición: *Thinking and Experience*, London: Hutchinson University Library (1953). Nuestra lectura de Price data de 1996; nuestra argumentación del regreso infinito data de 1963.

La mayoría de los filósofos suponen que la dificultad para el niño consiste en captar los objetos a los que se refieren las palabras; parecen pensar que las palabras son unidades perceptuales mucho más simples. Sin embargo, todo lo que hemos visto sugiere que las palabras presentan un problema perceptual tan grande como los objetos. Merleau-Ponty no da razones para creer que su posición es correcta [...]. Además, un niño no da normalmente pruebas de entender palabras antes de los doce meses, ni de decirlas con significado hasta más tarde. Durante el primer año parece haber estado observando el mundo [...]. Parece sumamente probable que el conocimiento que así adquiere guíe su aprendizaje temprano del lenguaje<sup>61</sup>.

### **XI. Sobre el abandono del radicalismo demiúrgico**

En 1944 ya debe hacer mucho tiempo que Cassirer ha abandonado —en silencio, pero conscientemente— la idea radical del lenguaje como órgano que configura un mundo de cosas a partir de un caos de impresiones sensibles. El término *caos* aparece todavía en una ponencia sobre el espacio<sup>62</sup>, pero brilla por su ausencia en el texto de “Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt”, una conferencia leída en 1932 y traducida prontamente al francés en el *Journal de psychologie normale et pathologique* (XXX (1933)). En esta conferencia, Cassirer vierte, al parecer, todo cuanto puede decir en alabanza del lenguaje, pero también reconoce, siguiendo a J. von Uexküll, que ya los animales poseen su mundo circundante y su mundo interno. Asimismo admite que los animales tienen su espacio de acción, aunque niega que tengan un espacio de representación (es decir, simbólico)<sup>63</sup>. En *EM*, Cassirer destaca los hallaz-

<sup>61</sup> John Macnamara, *Names for Things*, The M.I.T. Press (1984). La alusión a Merleau-Ponty no se relaciona con *Phénoménologie de la Perception*, sino con *La structure du comportement*, donde Merleau-Ponty sostiene que el niño aprende las categorías de los objetos guiándose por las palabras. La alusión a la dificultad y relativa lentitud en el aprendizaje fonético la basa Macnamara en varios estudios sobre el aprendizaje de la pronunciación e identificación de entidades fonológicas por parte del niño (pp. 85–100).

<sup>62</sup> “Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum”, *Vierter Kongress für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* (Beilageheft zur *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, 25 (1931); reimpresión en *STS* (cf. p. 101).

<sup>63</sup> *Bericht über den XII. Kongress der deutschen Gesellschaft für Psychologie* (Jena: G. Fischer (1932)). Citamos de *STS*, p. 137. En la discusión subsiguiente a la lectura de la conferencia, uno de los participantes (Schöle) objetó que se requiere una comparación con el mundo de los sordomudos antes de poder apreciar la aportación del lenguaje en la construcción del mundo de objetos. Al parecer, nadie le hizo caso (cf. *STS*,



gos de Koehler y reconoce que los animales son capaces de inventar útiles para lograr sus propósitos, si bien la inteligencia que así se documenta le parece puramente práctica y diferente de la específicamente humana, en la cual se dan una intelección e imaginación simbólicas (pp. 32-3). No cabe duda de que aquí ya está descartada tácitamente la idea de un caos de impresiones como término *a quo* del lenguaje.

Pero los cambios, conscientes o inconscientes, no son tan tardíos como podría parecer si se pretendiera derivarlos únicamente del reconocimiento de la inteligencia animal. Ya hemos señalado repetidamente cómo incluso en *PSF I* se percibe el debilitamiento de la tesis radical. Su posible abandono se insinúa en *PSF III*, donde la idea del caos prelingüístico se resquebraja bajo la pluma misma del autor, pero sin que éste haga mención de la suerte que ha de correr. Aquí, después de subrayar que la palabra es más simple y plástica que la percepción y las imágenes —por no poseer una masa propia capaz de prestar resistencia al pensamiento conceptual—, añade:

Un pensar sin palabras [...] no se puede negar, pero [...] permanece siempre preso de lo singular en mayor medida que cuando se trata del pensar lingüístico. Sólo en este último es donde el nivel del concepto se destaca clara y determinadamente de la percepción. [p. 386]

En *PSF III* se usa la expresión *caos originario* precisamente para negar la existencia de un amasijo de meras sensaciones (“claro”, “oscuro”, “frío”, “caliente”) en la conciencia infantil. Siguiendo a Koffka, Cassirer admite que el lactante no da muestras de percibir algo tan simple como una mancha azul, pero que sí percibe, hacia la mitad de su primer año, la expresión amable de un rostro y que, ya antes, reconoce la cara de su madre (pp. 75-6). Esto no es completamente nuevo en Cassirer, que, ya en *PSF I* antepone y contrapone la expresión afectiva a la representación de objetos, aunque sin dar señales de querer negar que éstos se constituyan por el lenguaje a partir del caos (cf., p. ej., cap. II). La afirmación de la expresión afectiva no le parece, pues, un obstáculo. Sin embargo, una vez admitido el mundo del trabajo o de la acción (*supra*, VI), una vez reconocido que la simple percepción tiene sentido en sí misma (*PSF III*, pp. 271, 499), y una vez aceptado un pensamiento sin palabras (pp.

---

p. 154). Del texto de *STS* no se desprende claramente que Cassirer estuviese presente. Pero incluso las observaciones sobre Helen Keller (*supra*, VIII) sugieren que no le atraía estudiar el mundo de los sordomudos, sino el simbolismo que llegan a aprender (véase *EM*, p. 35).

270, 386), el 'caos' debe parecer, a lo sumo, algo muy limitado y relativo, no un amasijo total y absoluto de impresiones inmediatas y fluyentes, *a partir del cual* se iría constituyendo el mundo de cosas, propiedades, etc., por obra exclusiva del lenguaje (*supra*, I y VII). De hecho —que sepamos— el vocablo *caos* se usa en *PSF III* sólo limitada y negativamente. Es, además, un término que Cassirer no emplea en 1933 (*STS*, pp. 121–51), aunque lo usa todavía en 1931 (*STS*, p. 101) e incluso en *CC* (p. 27), que se publicó en Suecia en 1942, un año después de haberse trasladado su autor a EE. UU. Puesto que el texto definitivo de *CC* debe ser posterior a 1933, a juzgar por sus referencias bibliográficas<sup>64</sup>, nos encontramos con un caos que desaparece, con razón, en 1933 y, sin embargo, reaparece o resucita bastante más tarde (inesperadamente, aunque tal vez muy relativizado). Pero, después de todo lo visto ya, y teniendo en cuenta *EM*, lo mejor será no esforzarse en seguirle más la pista.

La concepción de un pensamiento esencialmente lingüístico y de una inteligencia simbólica que Cassirer defiende y presupone en *EM*, no es una temática que se vaya a tratar aquí. Lo que sí parece digno de mención es que, en 1944, Cassirer ha llegado a una posición similar a la que hoy mantienen neurólogos como Bay y filósofos como Dummett, por sólo mencionar dos nombres entre otros posibles. Tanto Bay como Dummett admiten, según se ha expuesto (*supra*, VIII), una inteligencia práctica y sublingüística, a la que oponen una inteligencia esencialmente dependiente del lenguaje. Un examen de esta posición, con sus muchos pros, sus muchos contras y su abundante literatura, representaría una labor aparte y de considerable magnitud, que ni siquiera se puede bosquejar aquí. En cuando a Cassirer mismo, tampoco se tratará de extraer de *EM*, en unión a obras anteriores, debidamente depuradas, una filosofía del lenguaje más moderada y coherente que la criticada hasta aquí. Sería un trabajo diferente, para un autor diferente.

## **XII. Epílogo**

La que hemos llamado "tesis del caos" ha resultado ser una doctrina insostenible y, en realidad, condenada al hundimiento desde su principio mismo. Pero, aunque esta afirmación se aproxime a un epitafio, también forma parte de un epílogo que incluye otras consideraciones. Cuando se piensa especialmente en el material lingüístico presentado e interpretado

---

<sup>64</sup> En *CC*, Cassirer hace referencia a obras de diversos autores publicadas en 1934, 1935, 1938, 1940 o incluso en 1941.

en los capítulos III a V de *PSF I*, se tiene la impresión de que, en el fondo, lo más importante para Cassirer es ejemplificar cómo el mundo de cosas, propiedades y eventos se va *reflejando* en un buen número de idiomas. De aquí la abundancia y repetición de vocablos y frases como “mostrarse”, “dar expresión”, “designaciones”, “progreso de los signos” y otras semejantes. Bien es verdad que, para el Cassirer anterior a *EM*, el espíritu sólo se conoce en sus exteriorizaciones y que esto impone como método estudiar el reflejo del espíritu en los símbolos. Pero ese estudio no es una prueba concluyente de que el mundo de cosas y propiedades surja del caos mediante la institución de símbolos, es decir, de signos artificiales. En general, parece como si, una y otra vez, Cassirer cediese al impulso de anteponer la erudición y la visión panorámica de la cultura al análisis penetrante y a la demostración rigurosa, de suerte que sus textos, en vez de transparentar un verdadero esfuerzo por dar fundamento a su filosofía del lenguaje, vienen a ser una muestra del espíritu objetivado en los símbolos. Esta impresión concuerda con lo que Cassirer declara hacia el final de la Introducción de *PSF I*:

Pero las consideraciones siguientes no están dirigidas a esta generalísima significación lógica de la función representativa. En ellas se perseguirá el problema de los signos, no hacia atrás, [yendo] a sus últimos “fundamentos”, sino hacia delante, en su *despliegue y configuración concretos [...] en los distintos territorios de la cultura* (p. 41).

En consonancia, el estudio del lenguaje en la filosofía de las formas simbólicas se encamina a integrarse en una morfología de la cultura, cuya realización ya parecía haberse convertido en la gran pasión y el gran proyecto de la vida intelectual de Cassirer<sup>65</sup>. Este, indudablemente lo sentía así cuando, en 1920 guiado por F. Saxl, visitó por primera vez la biblioteca que A. Warburg había reunido en Hamburgo después de 30 años de búsqueda y recolección. Allí aparecían juntos, en desorden y mescolanza aparentes, libros de filosofía con libros de astrología, magia y folklore, o con libros de literatura y religión. F. Saxl consigna la emoción expresada por Cassirer con las siguientes palabras:

This library is dangerous. I shall either have to avoid it altogether or imprison myself here for years. The philosophical problems involved

---

<sup>65</sup> Según D. Gawronsky, Cassirer concibió repentinamente la idea y el plan de la filosofía de las formas simbólicas en 1917. Cf. “Cassirer: His Life and His Work”, en Schilp, ed., p. 25.

are close to my own, but the concrete historical material which Warburg has collected is overwhelming<sup>66</sup>.

*Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras*

### ABREVIACIONES DE LAS OBRAS DE CASSIRER

*CC* = *Las ciencias de la cultura*, México: Fondo de Cultura Económica, 1965; traducción de Wenceslao Roces. Original en alemán: "Zur Logik der Kulturwissenschaften", *Göteborgs Högskolas Arsskrift*, vol. 38, 1942.

*EM* = *An Essay on Man*, New Haven: Yale University Press, 1944.

*PSF I* = *Philosophie der symbolischen Formen*. Erster Teil: *Die Sprache*, Oxford: Bruno Cassirer, 1954. Primera edición: 1923.

*PSF II* = *Philosophie der symbolischen Formen*. Zweiter Teil: *Das mythische Denken*, Oxford: Bruno Cassirer, 1954. Primera edición: 1924.

*PSF III* = *Philosophie der symbolischen Formen*. Dritter Teil: *Phänomenologie der Erkenntnis*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1958. Primera edición: 1929.

*STS* = *Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927–1933*, herausgegeben von E. W. Orth und J. M. Krois, unter Mitwirkung von M. Werle, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985.

*WWS* = *Wesen und Wirkung des Symbolsbegriffs*, Oxford: Bruno Cassirer, 1956.

---

<sup>66</sup> F. Saxl, "Ernst Cassirer", en Schilp, ed., p. 48.