

J. M. BRICEÑO GUERRERO

# AMERICA LATINA EN EL MUNDO

*“Este corazón obsesionado que corresponde  
a mi lengua ni a mis costumbres y sobre el  
cual muerden, como garfios, sentimientos  
prestados y palabras de Europa”.*

AIMÉ CESAIRE

## CAPITULO I

### *Acercamiento desde lo más general.*

#### 1

La reflexión filosófica ocurre dentro de un ámbito que la incluye y la sostiene. Se mueve, además, junto con multitud de actividades que la rodean por todas partes, la limitan, la impulsan y la penetran. Es por lo tanto finita, como finito es el pensador. Consideremos algunas de sus limitaciones.

Cuando el hombre se ocupa de temas que van más allá de los intereses y problemas inherentes al quehacer cotidiano, sea por que se refieren a éste desde una perspectiva diferente, sea porque enfoca cuestiones de otro orden más general y teórico; cuando el hombre se enfrenta a sabiendas y adrede con los enigmas que la totalidad y su condición y destino dentro de ella le plantean, volviéndose a la vez, asombrado, sobre su propia reflexión; cuando el hombre, pues, filosofa, se encuentra ya constituido en cierta forma y situado en un complejísimo sistema de relaciones.

#### 2

En efecto, visto en el espacio tridimensional de la experiencia ordinaria, cada hombre es un ente entre entes, un ser vivo, vertebrado mamífero –“bípedo implume” capaz de emitir sonidos articulados. Como individuo encarna las características generales de su especie pero existe en su irreductible singularidad: es uno de los tantos ejemplares de la especie, intercambiable, repetible, y, al mismo tiempo, él solo, concreción única en que se encuentra una vez no más de esa manera todas las fuerzas de la naturaleza. Las consecuencias de la condición biológica del hombre son fáciles de ver. Esta determina hasta cierto punto el tipo de relación que tendrá con los reinos vegetal y animal, los cuales parasita necesariamente para sobrevivir; determina también la acción protectora contra la intemperie y los demás peligros que acechan la vida del cuerpo, “all the ills that flesh is heir to”; determina, en fin, debido a la constitución de los órganos de los sentidos y del sistema nervioso central, la imagen que se va a formar de sí mismo, de los entes que lo rodean y de sus relaciones en el incesante combate que es la vida. Su cuerpo, pues, con todas sus fortalezas y flaquezas, su herencia biológica le habrá determinadas perspectivas y le cierra otras.

#### 3

Es importante observar que los instintos del hombre no tienen la precisión automática que los caracteriza en las abejas, por ejemplo. La conducta humana no está predeterminada instintivamente, sino que deja un amplio margen para la escogencia y creación de los medios a utilizar en el logro de los objetivos vitales. “Nadie nace aprendido” como dice nuestro proverbio. El niño no trae consigo respuestas ya hechas para resolver los problemas que han de presentársele. Tiene que aprender de las generaciones adultas. Pero ese proceso educativo, espontáneo o sistemático, presupone la existencia de la comunidad, sin la cual la existencia del individuo es inconcebible; de ahí la definición del hombre como *zoom politikón*: ente que vive necesariamente en sociedad y ha de crear y modificar sus formas de convivencia. La comunidad posee ya una forma más o menos adecuada de satisfacer sus necesidades: una estructura económica-política, un sistema de creencias y representaciones, un conjunto de hábitos y costumbres que rigen el sentir, el pensar y el hacer de los individuos y del grupo, y, sobre todo, un lenguaje, *conditio sine qua non* para la

existencia de la sociedad humana. A esa determinada constitución de cada colectividad, mantenida por la inercia conservadora de la tradición, llamaremos *cultura*, incluyendo en este termino tanto los productos materiales y estructurales del hacer colectivo, como el estilo de la actividad creadora y de la acción.

Como queda insinuado en la oración anterior, no existe una sola cultura, una sola solución inventada por la especie humana a sus problemas. Antes por el contrario: hay muchas, irreductibles las unas a las otras como etapas de una evolución única, puesto que cada una presenta sus propias líneas de desarrollo. Sólo un rabioso monismo cultural o la insolente arrogancia de una cultura que se crea culminación de un proceso en el cual todas las otras no representan sino etapas superadas, puede desconocer la pluralidad de posibilidades heterogéneas, de direcciones, que se ofrecen a la especie humana en la búsqueda o conservación de su equilibrio vital.

Mediante el proceso educativo, las generaciones en formación se integran a la vida social con la ayuda y protección de las generaciones adultas. Cada cultura tiende a *formar* a los individuos que en su seno nacen para que se adapten a la vida social y ocupen un lugar dentro de su organización, reemplazando progresivamente a las generaciones en decrepitud. Para comprender hasta el qué punto el individuo está *formado* por la cultura en que ha sido educado o *inducido*, es necesario recurrir a la comparación de sociedades diferentes. Así se evita el error de atribuir a la “naturaleza humana” fenómenos que sólo son explicables en el ámbito de la cultura. Que nos basten dos ejemplos:

Si bien la pubertad es un fenómeno biológico que corresponde a un cierto grado de desarrollo orgánico y maduración funcional, la adolescencia en cambio es un fenómeno cultural que no se presenta en absoluto en ciertas sociedades, y en aquellas en donde sí se presenta reviste características diversas y tiene duración variable de acuerdo con el tipo de organización.

Aunque las tendencias sexuales son comunes a todos los hombres durante cierto lapso de la vida, el amor es un fenómeno cultural. De los sentimientos, ritos, ceremonias, instituciones, tabúes y palabras que lo constituyen puede decirse lo mismo que se ha dicho sobre la adolescencia.

Resulta pues evidente que, de las diferentes y múltiples posibilidades abiertas por la indeterminación original de la conducta humana, cada cultura ha realizado algunas y ha excluido las demás. De modo que la cultura a que pertenece cada individuo es de máxima importancia en su manera de concebir y vivir sus relaciones consigo mismo, con los demás y con el mundo.

#### 4

¿Quiere decir esto que el margen de indeterminación observable en el hombre como ser vivo viene a ser rellenado por un determinismo cultural? Consideremos que tanto el hombre como la cultura existen en el tiempo y se hallan en perpetuo devenir. El cambio es inevitable, no sólo en cuanto el contenido sino también, aunque más lentamente, en cuanto a la estructura. A menos de atravesar períodos estacionarios o de muy lenta evolución, individuo y cultura se enfrentan continuamente a problemas para cuya solución no bastan las formas adquiridas, es necesario utilizarlas de manera diferente o inventar otras. Se establece así un diálogo, a veces de extrema violencia entre las formas establecidas con su tendencia a mantenerse, a conservar su integridad, a salvaguardar la coherencia que de ellas resulta, y, por otra parte, las fuerzas que promueven el cambio para adaptarse a nuevas

circunstancias, para no perecer en el dogal de estructuras que, o bien han perdido su dinamismo por esclerosis y no ponen en juego todos los recursos de que disponen o bien resultan, por su propia naturaleza, incapaces de responder adecuadamente al desafío de los nuevos problemas. En ese diálogo, las decisiones del individuo, su toma de posición y su actividad creadora revisten singular importancia, pueden significar la diferencia entre la derrota o el triunfo, la libertad o la esclavitud, la supervivencia o la aniquilación. O, para no usar “esas grandes palabras que nos hacen tan infelices” (James Joyce), digamos con humildad que puede significar la diferencia entre un problema resuelto antes de pasar a los siguientes o el estancamiento en aporías aparentes. Es el campo de la personalidad.

## 5

Estos tres aspectos de la condición humana el biológico, el cultural y el de la personalidad pueden iluminarse por analogía al considerar el lenguaje, “espejo viviente del universo” como lo llamara Leibniz. En efecto: para hablar es necesario, por una parte, disponer de la base psicofísica del habla (aparato de fonación, órganos articulatorios, determinado tipo de cerebro), y, por la otra, haber aprendido un idioma, el cual pertenece a la herencia cultural, no a la biológica cada idioma costa de un vocabulario limitado (concreción de las representaciones y conceptos de la comunidad), y de una sintaxis que lo rigen (concreción del *modus cogitandi* colectivo); estos dos últimos aspectos de todo idioma, junto con los del orden musical, son el resultado de la idiosincrasia y experiencias históricas del pueblo que los creó y se transmiten como cosa ya hecha a las generaciones en formación. De tal manera, que las posibilidades de expresión del hablante están limitadas por su constitución anatómico fisiológica y por la constitución de la lengua que ha aprendido; si la primera es defectuosa o esta lesionada o enferma, no puede hablar correctamente o no puede hablar en absoluto; si no obedece a las leyes de la segunda, no puede ser comprendido por nadie o sus relaciones de comunicación lingüística se ven seriamente afectadas y disminuidas.

No obstante, lo que dice no está determinado: Sin disponer de recursos biológicos sobrehumanos y sin faltar a las leyes de su lengua, Dostoiewski nos conmueve, como un puñetazo detrás del corazón, con la sobrecogedora profundidad de sus mensajes; en el “El Príncipe de Homburg” nos muestra Kleist la máxima belleza arquitectónica que puede alcanzar una obra de teatro; sucumbimos ante el encanto sencillo de Tu-Fu, y quien no ha errado con asombro y angustia por el laberinto que nos tiende el humorismo religioso de Kafka.

Pero no es necesario recurrir a los genios de la literatura para probar este punto. El más humilde hablante hace que las formas lingüísticas sirvan a sus necesidades expresivas y hasta provoca mutaciones que pueden generalizarse.

Quizás haga falta otro ejemplo: Estoy sentado ante mi mesa de trabajo escribiendo; es media noche; frente a mí, libros, notas, fichas, lápices, una estilográfica, un tintero, ceniceros, una rosa amarilla en un florero, muchas hojas de papel en blanco algunas con sus caminos ya ocupados por la entrecortada caravana de las letras.

Huesos, músculos y tendones sostiene el cuerpo en la posición de escribir; su vida vegetativa continua su curso, respiro, la sangre circula, multitud de procesos fisiológicos se efectúa en la oscura intimidad de las vísceras, la mano obedece dócilmente los impulsos nerviosos. Es obvio que sin este cuerpo no podría escribir.

Pero esta habitación, estos muebles, estos libros, estos útiles de escritorio son productos del esfuerzo de multitud de generaciones y pueblos, presuponen una complicadísima organización social, presupone la cultura en sus estadios anteriores y su existencia actual; si careciera de ella, yo no hubiera tenido la oportunidad de aprender a leer y escribir, de pasar por la primaria, por el bachillerato, por la universidad; faltándome ella no hubiera podido dar un paso sin tropezar y caer para siempre. Es obvio que, de no ser por la cultura, yo no podría estar aquí, sentado ante mí mesa de trabajo, escribiendo.

Sin embargo, con el mismo cuerpo y la misma formación cultural, yo podría estar ahora en otros lugares, entregado a la lujuria, a la embriaguez y la ira o al ocio estéril de las esquinas y los cafés. Yo no estoy escribiendo porque tengo determinado cuerpo y determinada cultura, aunque sin ellos no podría hacerlo, pues ni siquiera existiría; estoy aquí, porque he decidido que el recogerme a clarificar ciertos conceptos resulta más valioso que el sombrío deambular irresponsable por el laberinto sonambúlico del tiempo.

## 6

La condición biológica y cultural del hombre lo limita y lo libera.

Lo limita, porque las múltiples formas de existencia, dadas efectivamente o imaginables piedra, pez, ave, árbol, insecto, rumiante, planeta, galaxia, arcángel, divinidad griega, hoja de hierba, poema, grito, anhelo oscuro, bala de fusil, mandrágora le ha tocado precisamente la condición humana con todas sus ventajas dolorosas. No dispone de mecanismos automáticos que le aseguren la vida en un *habitat* determinado, como la espiroqueta pálida o el ruiseñor, sino que tiene que inventar la cultura con sus propios esfuerzos y recrearla y reconstruirla constantemente; como el Jasón de Anouihl ha de rehacer penosamente, después de la tragedia, su frágil andamiaje de hombre.

Lo libera, porque sólo dentro de la limitación puede haber libertad. “En la noche del absoluto”, escribió Hegel, “todas las vacas son negras”. El *ápeiron*, al manifestarse, deja de ser *ápeiron*, pues tiene que crear o adoptar formas, y ¿qué es la forma sino un límite? Lo característico de todo ente es estar limitado, de lo contrario no sería. Descendiendo a un plano más concreto, observamos que no puede haber libertad dentro de la sociedad sin un sistema de leyes. Continuando esta catábasis analógica, consideremos que ningún juego puede existir sin reglas; dos jugadores de ajedrez no podrían jugar si el número, el tipo y los movimientos posibles de las piezas no estuvieran determinados; podrían abolirse las reglas tradicionales e inventar otras, pero se trataría entonces de otro juego con reglas propias.

Sin olvidar que toda comparación llevada hasta sus últimas consecuencias y verificada en todos sus detalles resulta absurda y ridícula, podemos comparar la condición humana con un juego muchas de cuyas reglas se desconocen todavía, aunque otras múltiples, en el transcurso de siglos de investigación, hayan sido ya desentrañadas y se sospeche el esquema general.

Si, como lo afirma Ham en “El Fin de la Partida”, de Becquet, se trata de un antiguo juego desde siempre perdido, o, como lo vocean los adoradores de la técnica científica, de una marcha triunfal por la vía recta e incesante del progreso, es cuestión que concierne más bien a la psicología y la fisiología, pues el pesimismo y el optimismo, como actitudes ligadas al funcionamiento de las glándulas endocrinas, no tiene valor cognoscitivo en ninguna investigación racional digna de tal adjetivo.

Hasta qué punto interviene en ese juego el azar y la suerte es cuestión que habría de tratarse por separado. En todo caso, podemos afirmar que en su desarrollo y estilo mucho

dependa de su habilidad de los jugadores y que el papel de marioneta es, en gran parte, voluntario.

## 7

El “juego” se complica cuando consideramos la multiplicidad y diversidad de las culturas. Raro es el pueblo que haya podido creer y desarrollar su cultura sin interferencias. Tarde o temprano ha llegado siempre la hora del conflicto con otros pueblos. Desde el entendimiento amistoso que oculta o propicia sutiles interpenetraciones, pasando por la guerra fría, hasta la conflagración armada con fines de exterminio o esclavización, se extiende una gama de relaciones variables que conducen al genocidio, a la esclavitud, al imperialismo, etc.; casi nunca a la coexistencia pacífica, siguiendo un principio que podría formularse con el fragmento N° 53 de Heráclito en su más superficial interpretación

“La Guerra es Madre de todas las cosas y Reina: a los unos ha señalado como Dioses; a los otros como hombres; a unos esclavos, a otros libres hace”.

Entendamos, naturalmente, por guerra no sólo el conflicto armado, sino también todas las demás manifestaciones, incluyendo las más sutiles, del encuentro entre poderes antagónicos.

Los recuerdos que se conservan en todas las tradiciones y con mayor presión la historiografía, así como la observación del mundo en el momento actual, nos muestran que algunos pueblos han desarrollado grandes culturas poderosas que logran absorber a otras e imponerse por diferentes medios.

El momento actual sobre nuestro planeta nos muestra algo más. Si en otro tiempo fue posible para ciertos pueblos desarrollar su cultura sin interferencias extrañas y pasar décadas, acaso siglos de aislamiento, hoy en día tal cosa es absolutamente imposible. Todas las naciones del mundo son interdependientes y lo que sucede en cualquiera de ellas repercute en toda las demás.

Es más: está ocurriendo un proceso de homogenización cultural que hace pensar en una humanidad futura totalmente unificada, apoyada sobre las mismas estructuras y regida por un solo gobierno. Pero ese proceso *no* ocurre como fusión progresiva de los diferentes grupos, por superación de contradicciones en síntesis cada vez más amplia, *sino* que se nos presenta como claro predominio y universalización de *una* cultura.

Más concretamente: de las muchas culturas que el mundo han sido, *una*, la occidental, se impone a nuestra atención con urgencia impostergable. Nacida en Grecia y desarrollada por los pueblos del occidente de Europa, esa cultura ha extendido su influencia por doquier en los últimos siglos. La Unión Soviética y los Estados Unidos de América, las mayores potencias militares de hoy, no han hecho sino desarrollar hasta sus últimas consecuencias ciertos aspectos de la Europa occidental que en ella no pasaban del estado espermático o, cuando más, embrionario. Altas culturas como la azteca y la incaica sucumbieron ya para siempre ante su empuje. Antiguas culturas como la hindú, la china, la árabe, la japonesa que otrora deslumbraran por la múltiple y variada plenitud de sus creaciones, van cediendo terreno con mayor o menor rapidez.

Los pueblos de culturas más simples y recursos bélicos menores indios de América, negros de África, esquimales, todos los que el pacífico rodea paternalmente han sido en algunos casos exterminados, en otros esclavizados, siempre utilizados como instrumentos, y ahora, en todo caso, clasificados como “subdesarrollados”; el mismo epíteto se aplica a los pueblos de grandes cultural no occidentales que aún existen.

Podría preguntarse, y la pregunta es ya retórica, ¿qué rincón del mundo hay donde no haya penetrado en alguna forma la cultura occidental?

## 8

En esta perspectiva, la posición de Venezuela y más ampliamente de Iberoamérica es especial. Nuestros países caen bajo la categoría de “subdesarrollados”, pero están emparentados con la cultura occidental por mestizaje. Desde sus comienzos han adquirido formas institucionales europeas; primero de los españoles por imposición, luego de otros países por libre imitación.

Esas formas, empero, no han calado profundamente, y así nos encontramos con un modo de vida colectivo esquizoide, a veces esquizofrénico, que por una parte presenta leyes e ideas de admirable concepción racional, y por la otra, una conducta social orientada por oscuros criterios clánicos y empresas de todo orden en las cuales predomina la afectividad sobre el intelecto y campea libremente la magia.

No hay instituciones ni formas lingüísticas de expresión adecuadas a la idiosincrasia nuestra; tanto las unas como las otras le han sido impuestas desde afuera, no han sido su propia creación, ni siquiera las ha modificado suficientemente; por lo tanto tiende a romperlas y a buscar formas propias, con la voluntad ciega y violencia surgida de la imperiosa necesidad de devenir lo que es. Pero no puede.

Así, la lengua americana, que trata de nacer continuamente, es reprimida por la circunstancia de que el idioma ha sido fijado y continúa siendo mantenido y fortalecido en sus formas por los poderosos medios de difusión característicos de la cultura occidental: la imprenta y los aparatos comercializados de telecomunicación, así como la educación sistemática.

Para poder hablar y escribir correctamente, hemos de situarnos en el sistema simbólico de otros pueblos. Eso conduce a la falta de autenticidad; de ahí se explica la sonoridad hueca de nuestra poesía, su tono declamatorio. Nuestros escritores no son personas sino personajes, actores de un extraño teatro grotesco en que, obligados a no ser ellos mismos, juegan a ser otros, pero al hacerlo revelan su profunda fisura, su radical esquizofrenia.

El que no se haya estudiado el español de América desde un punto de vista sintáctico no es un accidente. Los cambios incipientes que pugnan por romper el equilibrio sintáctico anuncian el advenimiento de un sistema nuevo que es necesario reprimir. En una lengua nueva, inventada por nuestros pueblos con los materiales recibidos pero fundidos y transfigurados con su aliento, tendríamos expresión verdadera, seríamos lo que tendemos a ser y no podemos por la invicta y quizá invencible presión del contradictorio armazón en cuya intrincada complicación nos debatimos.

Pero cada vez que esta problemática surge e intenta articularse intelectualmente, es yugulada por otra más imperiosa y urgente: estamos en pleno campo de acción de la cultura occidental y en momentos de acelerado proceso de occidentalización. No es la hora de las idiosincrasias locales, sino de las formas universales; entre nosotros la estación no es propicia para el arte, sino para la técnica, ni para la reflexión filosófica sino para la ciencia. Eso parece derivarse de nuestra posición en el laberinto actual del mundo.

El imperativo fundamental es: *Hay que occidentalizarse plenamente*. Nadie lo dice, pero está detrás de todas las consignas y las nutres, se presupone, por sabido se calla. El fin,

aunque tácito, es claro: se discrepa con respecto a los medios y su rapidez. *Hay que occidentalizarse plenamente y a la mayor brevedad posible.*

## 9

Pero, ¿qué significa occidentalizarse? Occidentalizarse significa racionalizar todas las formas de convivencia y todas las formas de trato con el mundo, es decir, ponerse a tono con una tendencia que ha marcado profundamente a la cultura occidental, sobre todo en los últimos siglos.

Pero, ¿qué significa *racionalizar* todas las formas de convivencia y todas las formas de trato con el mundo? Significa someterlas a medida, cálculo y previsión. En su aspecto teórico, mediante el desarrollo del conocimiento concebido como ciencia, o mejor; ciencias: ciencias de la naturaleza y ciencias de la cultura; ciencias nomotéticas y ciencia idiográficas. En su aspecto práctico, mediante el desarrollo de la técnica que busca el dominio de la naturaleza para ponerla “al servicio del hombre”, y el dominio del hombre para ponerlo al servicio de concepciones ideales sobre el deber ser.

Saber para transformar de acuerdo con proyectos claramente elaborados, con la peculiaridad de que la transformación se hace en base a cálculos precisos, por organización matemática encaminada a resultados computables.

Simplificación de la realidad por complicación de la razón, o sea CIENCIA, precedida y seguida por transformación consciente del mundo y de la sociedad en función de esquemas racionales, o sea TÉCNICA. He aquí los dos grandes fundamentos de la cultura occidental. Como veremos, corresponden a una interpretación muy particular del pensamiento y de la realidad, a una actitud axiológica especial ante lo humano y su problemática.

## 10

Nuestros políticos, intelectuales y maestros comprenden la necesidad de occidentalizarse plenamente y a la mayor brevedad posible, pero la conciben bajo otra perspectiva como progreso, adelanto, modernización creen con candorosa ingenuidad que la especie humana sólo tiene un buen camino y que los pueblos de la cultura occidental son hermanos mayores que han avanzado más rápidamente en él. Han internalizado la imposición exterior de las circunstancias históricas hasta el punto de confundirla con sus propios deseos; tal recurso no deja de ser útil para orientar las energías psíquicas y hacer lo inevitable con entusiasmo de voluntario. Sólo que las resistencias de la propia idiosincrasia no pueden ser silenciadas y se manifiestan de manera enmascarada, logrando, por lo tanto, mayor efectividad en su labor negativa de entorpecimiento. A este último fenómeno nos hemos referido más extensamente en otro trabajo. (*La filosofía y nosotros*).

A nuestros políticos, intelectuales, maestros y agitados estudiantes de todas las tendencias es frecuente oírlos hablar, discurrir, explicar, vociferar (en gran confusión semántica) sobre la urgente necesidad de la reforma agraria, de la industrialización, de modernizar la educación, de la sustitución de nuestras formas clánicas de convivencia por formas racionales, de cambiar las estructuras político económicas atrasadas que tenemos por otras, revolucionarias y salvadoras. En palabras nuestras: quieren racionalizar todas las formas de convivencia y todas las formas de trato con el mundo, sirviéndose de la técnica occidental.



En cambio, no es frecuente que comprendan lo siguiente:

Esa maravillosa técnica occidental, redentora de todos nuestros males, es imposible sin la ciencia occidental. De manera que habría necesidad de aprender todo lo que ya es conocimiento asegurado y fundar y arraigar tradiciones de investigación científica; de lo contrario, quedaríamos relegados al papel de operarios, de manejadores de máquinas, de aplicadores de procedimientos cuyo secreto conservarían otros pueblos. ¿No sería aceptar una forma refinada de esclavitud y un dorado envilecimiento?

La ciencia es imposible sin una actitud particular hacia el mundo y el hombre, sin una concepción especial de ellos, en suma, sin una mentalidad que se encuentre a sí misma en el ejercicio del método científico. La mentalidad que creó la cultura occidental es la misma que creó la ciencia, tal como hoy la comprendemos; ésta es parte esencial de aquélla.

La occidentalización de las formas de vida exige la técnica occidental; la técnica occidental exige la ciencia; la ciencia exige una mentalidad que no es la nuestra: *ergo* la occidentalización exige un cambio de mentalidad.

Ante esta situación, surge un problema de doble faz cuyo efecto, para la óptica intelectual, se asemeja al que nos producen ciertos dibujos de figuras geométricas en que los ángulos parecen, alternativamente, entrantes o salientes. En efecto, cabe preguntar por una parte: En ese proceso de homogeneización de la cultura humana por universalización de la occidental, ¿quedarán anuladas para siempre las posibilidades a que da lugar la peculiar idiosincrasia de cada pueblo? Transformar la idiosincrasia de un pueblo para que adopte patrones culturales que le son extraños, ¿no es una forma abyecta de genocidio? Por otra parte, sin embargo, ¿es que podemos elegir? La cultura occidental es corruptible y perecedera no hay reino, poder ni gloria terrestre capaz de resistir los ultrajes del tiempo ; pero, ¿no está la estrella de occidente alta y en ascenso sobre el horizonte del mundo, y no conduce o arrastra a todos los pueblos de la tierra en una forma que recuerda la frase de Séneca *ducunt volentem fata, nolentem trabunt?*

En este libro no enfocaremos este problema, el más importante del mundo actual, pero este problema constituye el lugar, el horizonte y la motivación de nuestro trabajo. Perseguimos dos fines: a) hacer a grandes rasgos una descripción *ad usum victimarum* de lo occidental, especialmente de la *Weltanschauung* científico-técnica y de sus métodos de pensamiento; b) distanciar lo occidental como occidental, la problemática actual como problemática actual, nuestro tiempo como nuestro tiempo: la distancia que crea toda mirada lúcida quizá permita liberar la reflexión filosófica para lo que le es propio, más acá de sus límites, y descubrir la abertura secreta que nos comunica con la supraintelectual y con lo eterno. Todo esto, con el objeto de plantearnos con mayor claridad el problema implícito en el título de esta obra.

## CAPITULO II

### *La mentalidad mística y la mentalidad lógica*

Los pueblos del continente europeo “descubrieron” a los otros pueblos y a los otros continentes. Es interesante lo que sintieron y lo que pensaron al ponerse en contacto con comunidades humanas tan diferentes de las propias.

Los relatos de los descubridores, conquistadores, colonizadores, misioneros, comerciantes y simples aventureros, rebosan de asombro. Lo insólito de la constitución psíquica y social de los pueblos recién descubiertos produjo un choque en sus concepciones y en sus esquemas de interpretación amenazando con desmantelarlos. No era para menos: encontraron sociedades en las cuales el canibalismo o la caza de cueros cabelludos era normal, tribus que degollaban a hermosas doncellas en grandes ceremonias a divinidades oscuras o asesinaban ritualmente al propio dios; padres que infligían a sus hijos pavorosas heridas que lo marcaban para toda la vida con horrendas cicatrices o deformaciones y amputaciones; hijos que abandonaban a sus ancianos padres en parejas desolados, a fin de que fuesen víctimas de la intemperie o de fieras salvajes; aldeanos que ingerían colectivamente poderosos venenos para identificara un culpable; mujeres que después de numerosos partos no sospechaban relación alguna entre el acto sexual y el embarazo; países en los cuales la *impotentia co-eundi* de los reyes traía como ineluctable consecuencia la esterilidad de la tierra; sacerdotes que pretendían regular los fenómenos meteorológicos con palabras o simulacros o alimentar al sol agonizante con corazones recién sacados del pechos enemigos; un incomprensible respeto por animales cuya carne hubiera proporcionado deliciosos banquetes; piadosas señoras que practicaban la prostitución por motivos religiosos... Y como si todo fuera poco, los bárbaros se negaban a aceptar los preceptos y prácticas de la única religión verdadera, y desdeñaban con maligna ingratitud y absurda testarudez el uso de los recursos médicos y técnicos que la generosidad del civilizado les suministraba.

Pero el asombro hubo de transformarse en intento de comprensión. Si el ser humano necesita explicarse lo cotidiano, lo mismo le ocurre *a fortiori* con lo insólito. Y se lo explicaron. Surgieron y se propagaron las más peregrinas hipótesis aceptadas como verdades de hecho o de razón. La variadísima gama de explicaciones iba de la que negaba a los salvajes, primitivos o bárbaros la condición humana, el alma, la razón, hasta la que, más distante y romántica, idealizando la lejanía, proyectando frustraciones y anhelos propios, les atribuía la bondad y felicidad del hombre puro, no corrompido aún por la sociedad. Esta situación interpretativa prevalece todavía en no reducidos sectores de la opinión pública europea. Para satisfacer, una explicación no necesita ser verdadera: basta con que sea inteligible y acalle preguntas cuya seria consideración impondría grandes esfuerzos intelectuales; para éstos no se encuentran en ninguna parte numerosos voluntarios.

Sin embargo, el tema ha sido objeto de serias investigaciones por parte de científicos cuya solvencia académica y buena fe no hemos de poner en tela de juicio.

Consideremos aquí la obra de tres sabios cuyo interés auténtico por comprender a los primitivos, los llevó a dedicar años de estudio y reflexión a tan ardua tarea. Ellos no son: Sir James George Frazer, Henri Wallon y Lucien Lévy-Bruhl. La obra de los tres es polifacética; concentremos la atención sobre un tema clave: cómo conciben y cómo interpretan la mentalidad de los pueblos llamados primitivos.

Aclaremos ante todo nuestra posición al respecto: las sociedades primitivas no son sencillas, es decir, no son primitivas, si por ser primitivo se entiende el estar comenzando, el no haber logrado todavía un desarrollo en cierta forma prefigurado para toda la humanidad, o el haberse detenido en un estadio de conato frustrado, como un botón que no ha alcanzado la plenitud de la rosa por falta de tiempo de maduración o por circunstancias adversas. Las sociedades primitivas han encontrado, sin duda, una manera adecuada de solucionar el problema de la supervivencia, de lo contrario habrían perecido. Sus fundamentos y manifestaciones presentan una complejidad y una diferenciación tales, que sólo largos siglos de hacer cultural pueden hacer comprensibles. Además, ninguna prueba existe de que los pueblos africanos o precolombinos de América, o esquimales, aparecieran sobre la superficie del planeta con posterioridad a los europeos. Comprobada la insuficiencia unilateral de las explicaciones geográficas y el carácter supersimplificante y estéril de los modelos biomorfos, no resulta absurdo considerar la hipótesis de una pluralidad de mentalidades, debida no a condiciones geográficas o biológicas, ni a diferencias de edad histórica, ni al mayor o menor atraso en la ascensión de una pretendida escala evolutiva unitaria de la especie, sino más bien a la forma idiosincrásica de interpretar, valorar y utilizar la luz del Ser que “ilumina a todo hombre que viene ha este mundo”.

Esperamos clarificar este punto de vista en el curso de la exposición siguiente, cuyo objeto indirecto y primordial es ir mostrando al lector el *modus cogitandi* y el *modus operandi* de los sabios de la cultura occidental.

### 1

Sir James George Frazer (1854-1941) dedicó más de treinta años al estudio de la mitología universal, y publicó los resultados de sus investigaciones en el famosísimo libro “The Golden Bough”, cuya edición monumental en inglés (doce volúmenes) apareció entre 1907 y 1914<sup>1</sup>.

En este libro se refiere repetidas veces en forma explícita al problema de la mentalidad primitiva, y expone sus concepciones al respecto con admirable claridad, utilizándolas como sistema de referencia explicativo.

Distingue en esa mentalidad dos modos de pensar fundamentales:

i) Porque le resulta difícil diferenciar lo natural de lo sobrenatural, el salvaje concibe el mundo como “impregnado de fuerzas espirituales” y “funcionando en gran parte merced a ciertos agentes sobrenaturales que son seres personales que actúan por impulsos y motivos semejantes a los suyos propios, y, como él, propensos a modificarlos por apelaciones a su piedad, a sus deseos y temores”<sup>2</sup>

Esta concepción le hace creer que su poder de influir sobre la naturaleza no tiene límites, pues mediante oraciones, promesas y amenazas a los dioses puede determinar a su favor el curso de los acontecimientos. Como cree, además, que los dioses suelen encarnar en las personas, llega a la idea de hombre-dios y no le resultaría extraño que un dios lo eligiera a él como vehículo de encarnación; en tal caso, tendría a su disposición todos los medios necesarios para asegurar su bienestar y el de sus semejantes.

---

<sup>1</sup> Aquí utilizamos la tercera edición en español: James George Frazer, La Rama Dorada, Fondo de Cultura Económica, México, 1956, traducción de Elizabet y Tadeo Campuzano.

<sup>2</sup> Frazer, op. cit., p. 33.

En esta concepción ve Frazer la raíz de la religión a la cual define como “una propiciación o conciliación de los poderes superiores al hombre, que se cree dirigen y gobiernan el curso de la naturaleza y de la vida humana”<sup>3</sup>. Distingue en ella dos elementos, uno teórico: creencia en poderes más altos que el hombre; otro práctico: intento del hombre para propiciarlos o complacerlos. Del uno surgen todas las formas de teología, desde la implícita hasta la más elaborada. Del otro surgen todas las ceremonias y ritos religiosos.

ii) El hombre salvaje posee, junto a la anterior, otra concepción del mundo, probablemente más antigua, en la cual Frazer encuentra “el germen” o “rudimentos de la idea moderna de ley natural, o sea, la visión de la naturaleza como una serie de acontecimientos que ocurren en orden invariable y sin intervención de agentes personales”<sup>4</sup>. Se refiere a la magia, y le agrega el adjetivo *simpatética*, porque “establece que las cosas se actúan recíprocamente a distancia mediante una atracción secreta, una simpatía oculta, cuyo impulso es transmitido de la una a la otra por intermedio de lo que podemos concebir como una clase de éter invisible”<sup>5</sup>.

La *magia simpatética* es un término general que comprende la magia homeopática y la magia contaminante, basadas, respectivamente, en la ley de semejanza y la ley de contacto o contagio. Estas leyes son los principios de pensamiento sobre los que se funda la magia. Según el primero, lo semejante produce lo semejante o los efectos semejan a sus causas. Según el segundo, las cosas que una vez estuvieron en contacto se influyen recíprocamente a distancia, cuando todo contacto físico ha cesado. “Del primero de estos principios, el denominado ley de semejanza, el mago deduce que puede producir el efecto que desee sin más que imitarlo; del segundo principio, deduce que todo lo que haga con un objeto material afectará de igual modo a la persona con quien ese objeto estuvo en contacto, haya o no formado parte de su propio cuerpo. Los encantamientos fundados en la ley de semejanza pueden denominarse de magia imitativa u homeopática, y los basados en la ley de contacto o contagio podrán llamarse de magia contaminante o contagiosa”<sup>6</sup>.

Al igual que en la religión, distingue Frazer en la magia dos aspectos, el uno teórico: la magia como sistema de leyes naturales que determinan el acaecer en todo el mundo; el otro práctico: la magia como conjunto de reglas que los humanos deben cumplir a objeto de conseguir sus fines.

Cuando el mago se dedica a sus practicas, cree implícitamente que las leyes mencionadas tienen validez y vigencia universales,”tácitamente da por seguro que las leyes de semejanza y contagio son de universal aplicación y no tan sólo limitadas a las acciones humanas”<sup>7</sup>.

En la magia práctica distingue Frazer un aspecto positivo: la hechicería, y otro negativo: el tabú. La magia positiva o hechicería tiene por objeto producir lo que se desea; la negativa o

---

<sup>3</sup> *Ibíd.*, p. 76

<sup>4</sup> *Ibíd.*, p. 33.

<sup>5</sup> *Ibíd.*, p. 35.

<sup>6</sup> *Ibíd.*, p. 34.

<sup>7</sup> *Ibíd.*

tabú se propone evitar lo que se teme. “Mas ambas consecuencias, la deseable y la indeseable, se suponen producidas de acuerdo con las leyes de semejanza y de contacto”<sup>8</sup>.

Si a estas alturas alguien objetara a Frazer el atribuir a los *salvajes* distinciones tan preciosas como *teórico, práctico, positivo, negativo*, que ya supone un cultivo occidental del pensamiento y del lenguaje, no lo tomaría por sorpresa. En efecto, Frazer explica que el mago primitivo conoce solamente al aspecto práctico de la magia, pues hay dos operaciones lógicas que nunca ejecuta: analizar los procesos mentales sobre los cuales se basa su práctica, y buscar los principios entrañados en sus acciones. “Razona exactamente como digiere sus alimentos, esto es, ignorado por completo los procesos fisiológicos y mentales necesarios para una u otra operación: en una palabra, para él la magia es siempre una técnica, nunca una ciencia... Queda para el investigador filosófico descubrir el camino seguido por el pensamiento que fundamenta la práctica del mago; desenredar los hilos en que reducido número forman la embrollada madeja; aislar los principios abstractos de sus aplicaciones correctas”<sup>9</sup>. Ese *investigador filosófico* es, en este caso, el mismo Frazer.

Hagamos una pregunta respetuosa a Sir James: Después de haber descubierto tan limpiamente los principios de pensamiento que fundamentan y orientan la actividad del mago, aunque éste los desconozca; después de haber aislado e identificado los pocos hilos con que se teje la trama, en apariencia tan complicada de la magia, ¿podría usted decirnos qué opinión le merecen, cómo los valora?

La respuesta de Sir James es clara y contundente: “La magia es un sistema espúreo de leyes naturales, así como una guía errónea de conducta: es una ciencia falsa y una técnica abortada”<sup>10</sup> “La magia homeopática está fundada en la asociación de ideas por semejanza; la magia contaminante o contagiosa está fundada en la asociación de ideas por contigüidad. La magia homeopática cae en el error de suponer que las cosas que se parecen son la misma cosa; la magia contagiosa comete la equivocación de presumir que las cosas que estuvieron una vez en contacto siguen estándolo”<sup>11</sup>. Los dos grandes principios de la magia no son, pues, sino dos interpretaciones equivocadas de la asociación de ideas –se confunde el orden de las ideas con el orden de las cosas (pobre Spinosa)-, por lo tanto, su aplicación es ridícula, no consigue lo que se propone. “Y así como la consecuencia deseada no es, en realidad, producida por la observancia de una ceremonia mágica, tampoco lo es la temida por la violación de un tabú... los preceptos negativos que llamamos tabú son exactamente tan vanos y fútiles como los preceptos positivos que denominamos hechicería”<sup>12</sup>. Se trata de “un grande y calamitoso error”, “una gran falacia”<sup>13</sup>, “una concepción por completo errónea de la naturaleza de las leyes que rigen los fenómenos...”<sup>14</sup>.

Hagamos al maestro de nuevo la misma pregunta, pero esta vez con respecto a la religión: ¿Qué opinión le merece la actitud religiosa de los primitivos? La respuesta de Sir James no es menos clara ni menos contundente: “Si la religión implica, primero, la creencia en seres

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 43

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 34. Nos apartamos de la traducción al emplear la palabra técnica en vez de arte; preferimos reservar la palabra arte para las creaciones en que predomina una intención estética.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 34

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p.43.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 75.

sobrehumanos que rigen al mundo y, segundo, la pretensión de atraer su favor, se deduce claramente de ello que el curso de la naturaleza es en alguna forma elástico o variable y que nosotros podemos persuadir o inducir a los poderosos seres que lo gobiernan a que desvíen en nuestro beneficio la corriente de hechos del canal por el que de otro modo fluiría”<sup>15</sup>. Ahora bien, esta implícita elasticidad o variabilidad de la naturaleza se opone directamente a los principios de la ciencia, pues ésta presupone que “los procesos naturales son rígidos e invariables en sus operaciones y que no pueden ser desviados de su curso por persuasión y súplica, ni por amenaza e intimidación”<sup>16</sup>. La religión supone que las fuerzas que rigen al mundo son conscientes y personales, porque “toda conciliación implica que el ser conciliado es un agente personal y consciente y que su conducta es en alguna medida incierta, pudiendo ser inducido a variarla en la deseada dirección por una juiciosa apelación a sus intereses, sus apetitos o sus sentimientos”<sup>17</sup>. Así, repitamos, la religión se sitúa, según Frazer, en antagonismo fundamental con la ciencia, pues ésta da por una juiciosa apelación sentado que “el curso natural no está determinado por las pasiones o caprichos de seres personales, sino por la operación de leyes inmutables que actúan mecánicamente”<sup>18</sup>.

La mentalidad primitiva, pues, está constituida, según Frazer, en base a dos actitudes fundamentales, la una religiosa, la otra mágica, de las cuales se derivan y mediante las cuales se comprenden todas las prácticas, representaciones y modos de convivir que caracterizan a los pueblos primitivos.

Podemos señalar a Frazer una contradicción: la actitud religiosa y la actitud mágica se excluyen; las fuerzas que rigen el mundo son personales o impersonales; se actúa sobre ellas por medio de la súplica y la amenaza o por medio de técnicas basadas en el conocimientos de leyes inmutables ¿Se encuentra esta contradicción en el sistema interpretativo de Frazer o en la mentalidad primitiva misma? Tal problema no escapó a la atención de Frazer quien lo trató como sigue: Esa contradicción existe en la mentalidad primitiva misma y significa un radical conflicto de principios que se manifiesta en “hostilidad implacable con la que en la historia el sacerdote ha perseguido con frecuencia al mago. La altanera presunción del mago, su comportamiento arrogante hacia los más altos poderes y su descocada pretensión de ejercer un imperio semejante al de ellos, no pudo menos de sublevar al sacerdote, que, con un temeroso sentido de la majestad divina y de su humilde posición ante ella, debió ser tales pretensiones y tal conducta como una usurpación impía y blasfema de las prerrogativas que pertenecen sólo a Dios”<sup>19</sup>.

Pero semejante antagonismo sólo se observa muy tarde en la historia de la religión, y cuando las sociedades ya no son primitivas. En general coexisten ambas actitudes en la mentalidad primitiva, de modo que el mismo hombre funge de sacerdote y hechicero, utilizando al mismo tiempo, por una parte oraciones y sacrificios, y por la otra ceremonias y conjuros, es decir, practicando simultáneamente ritos religiosos mágicos. En suma: *el primitivo auténtico no observa o estima en poco “la inconsistencia teórica de su conducta”*<sup>20</sup>. Funde o confunde la magia con

---

<sup>15</sup> *Ibíd.*, p. 77

<sup>16</sup> *Ibíd.*

<sup>17</sup> *Ibíd.*

<sup>18</sup> *Ibíd.*, p. 78

<sup>19</sup> *Ibíd.*,

<sup>20</sup> *Ibíd.*, p. 79

la religión. Como veremos más adelante, esa indiferencia aparente del primitivo hacia la contradicción, interesó profundamente a Lucien Lévy-Bruhl.

Con respecto al desarrollo general de la humanidad, Frazer aventura una teoría evolutiva según la cual las sociedades pasarían por tres etapas o edades: a) la mágica, b) la religiosa y c) la científica. Observa que hace falta cierto desarrollo intelectual para ser religioso, por lo menos haber comprendido la ineficacia de la magia y ser capaz de concebir grandes ideas. Observa también que, mientras la élite de los seres pensantes de una sociedad supera una etapa, la gran mayoría permanece en ella. Advierte que la gran diversidad de religiones afecta principalmente a la parte inteligente y pensadora de la sociedad: "...encontramos subyacente un sólido estrato de conformidad intelectual entre el estúpido, el mentecato, el ignorante y el supersticioso, que constituyen desgraciadamente la inmensa mayoría de la humanidad"<sup>21</sup>. La pluralidad de las religiones es un signo de progreso, pues la magia en todos los tiempos y en todos los lugares es substancialmente semejante en sus leyes y prácticas. Pero es un signo débil: la gran mayoría de los creyentes mezcla la religión, cualquiera que ésta sea, con la magia universal y única. Tiembla el estilo de Frazer al referirse al peligro que significa, para la humanidad civilizada, la existencia permanente, bajo la superficie religiosa y cultural, de un substrato de salvajismo impermeable al progreso. "Parece que nos movemos sobre una corteza delgada que en cualquier momento pueden desgarrar las fuerzas subterráneas que dormitan debajo. De cuando en cuando un murmullo sordo bajo el suelo o un súbito surgir de llamas al aire nos advierte de lo que sucede bajo nuestros pies"<sup>22</sup>.

Pero Sir James George Frazer tiene también una razón positiva para no desdeñar al salvaje. La actitud mágica es, en principio, igual a la actitud científica; ambas se fundamentan sobre la misma concepción de la naturaleza, sólo que la magia corresponde a un estadio de desarrollo en el cual no se han comprendido todavía las verdaderas relaciones entre los fenómenos. Los errores del salvaje no son, pues, "extravagancias voluntarias o locos desvaríos, sino sencillamente hipótesis justificables como tales en la época en que fueron formuladas y que una experiencia más completa ha mostrado como inadecuadas. Tan sólo por las pruebas sucesivas de la hipótesis y la exclusión de lo falso de ellas es como, al fin, se deduce la verdad"<sup>23</sup>.

Detrás de estos juicios está la noción, muy occidental, de que la verdad no es sino la hipótesis que, en un momento dado, nos parece mejor y continúa siendo tal mientras la experiencia y la investigación no revelen hechos que la contradigan o que no puedan ser explicados por ella cuando pertenecen a su campo de acción. Como todo buen científico occidental, Frazer es fiel a esta posición y la sume explícitamente en repetidas ocasiones y diferentes contextos. Así, en el prólogo declara: "Si es exacta o no la interpretación que ofrezco, debe dejarse que lo determine el porvenir. Siempre estaré presto a abandonarla si puede indicarse una mejor"<sup>24</sup>.

Los supuestos axiológicos de la tesis frazeriana no son difíciles de ver. Según él, la ciencia es algo maravilloso y deseable; el dominio de la naturaleza por medio de la técnica occidental debe ser aspiración congénita de todos los hombres; los pueblos pasan de la barbarie a la

---

<sup>21</sup> *Ibíd.*, p. 82.

<sup>22</sup> *Ibíd.*, p. 83.

<sup>23</sup> *Ibíd.*, p. 312

<sup>24</sup> *Ibíd.*, p. 12.

civilización mediante el conocimiento, que se acrecienta a medida que las nuevas experiencias e investigaciones van haciendo descartar las hipótesis obsoletas para lograr consecuencias cada vez más adecuadas a la realidad y, por lo tanto, de creciente eficacia en la aplicación técnica.

Considerando que la mayoría de las culturas humanas no han producido tales pensamientos y que muchas han florecido por milenios sin inventar la ciencia y su aplicación técnica, podría pensarse después de leer a Frazer que sus integrantes han sido menos inteligentes que los europeos, menos capaces, inferiores.

Para esa aparente inferioridad se nos ocurren dos explicaciones de las ya exploradas por pensadores que se sitúan en el mismo plano que Frazer: a) el hombre apareció en diversos lugares separadamente (poligénesis), agregando que en algunas apareció muy tardíamente, de manera que negros, amarillos, indios, esquimales, etc., habiendo venido después que los occidentales, no han tenido tiempo de desarrollarse y descubrir el camino correcto de la humanidad, b) habiendo surgido simultáneamente en diversos lugares o habiéndose dispersado a partir de un centro único (monogénesis), las diferencias se deben a la variedad de circunstancias exteriores que cada grupo humano hubo de enfrentar.

Pero ambas posibilidades son en extremo problemáticas y nos lleva al misterio de los grandes orígenes, terreno sobre el cual aún no pisa con pie firme la ciencia occidental. La alternativa que presenta esas dos posibles explicaciones no se puede dirimir lógicamente porque no se trata de cuestiones de razón. Tampoco se puede dirimir empíricamente porque el estado actual de los medios de investigación no permite pronunciar un juicio definitivo. Una pregunta tiene sentido para la ciencia cuando se dispone de recursos que hagan fructífero un intento de respuesta.

Cualquiera de las explicaciones, sin embargo, aceptada como verdadera, cumple una función muy práctica: justifica todas las penetraciones imperialistas y esclavizantes, haciéndoles aparecer como cruzadas civilizadoras. ¿Cómo no ayudar a los hermanos menores, más jóvenes, de menor experiencia? O también, ¿cómo no ayudar a los hermanos a quienes han tocado circunstancias difíciles o no poner a su disposición los medios de dominio sobre ellas que nosotros, más afortunados, hemos logrado inventar?

Cabe otra explicación, menos escrupulosa, más sinceras: Son inferiores congénitamente; por lo tanto, deben servir a la razas superiores. Su debilidad militar y técnica antes los occidentales es señal inequívoca de incapacidad natural para las formas más altas de la cultura, no así para las más bajas, de manera que pueden y deben ser utilizados como esclavos para las faenas más groseras, mientras se inventan *robots* que lo superan en eficiencia; luego pueden ser eliminados. Son subhombres.

Por descabellada y falsa que sea esta última explicación, la mayoría de los lectores saben que ha sido expuesta y defendida, bajo diversas formas, por solemnes de profesoras y grandilocuentes demagogos. Deben ser, además, que muchos los sostienen actualmente en la teoría o en la práctica o en ambas como verdad indiscutible<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> Piénsese en las ideologías totalitarias de la segunda guerra mundial y en sus supervivencias actuales.



## 2

Henri Wallon<sup>26</sup>. Nunca es desatinado recordar a Platón; pero al exponer la tesis de Henri Wallon sobre la mentalidad primitiva, se impone el recuerdo del libro sexto de *La República*, hacia el final, cuando Sócrates explica la línea dividida, laberinto lineal, al decir de Jorge Luis Borges, en que se han perdido muchos filósofos.

Frecuentemente se ha comprado a los primitivos con los niños y se han señalado semejanzas asombrosas. El pensamiento sincrético, por ejemplo. Se ha llegado incluso a insinuar, cuando no a afirmar rotundamente, que el niño de la sociedad civilizada pasa en su desarrollo por la etapa del primitivismo como repetición ontogenética de un período ya superado filogenéticamente.

Henri Wallon reconoce esas semejanzas, pero rechaza esa interpretación, por considerar que se trata de una coincidencia, en base a las siguientes razones: a) Ni el niño ni el primitivo manejan los instrumentos del pensamiento moderno; pero el primero no lo hace por no haber alcanzado todavía el grado de desarrollo, maduración y socialización necesario para asimilar los aspectos más intelectuales de su cultura, mientras que el segundo, con el desarrollo, la maduración y la socialización propias del adulto normal, no dispone de esos instrumentos porque su cultura no los ha creado ni importado, antes por el contrario le ofrece esquemas de pensamiento y de acción en que privan otras actitudes y otros criterios. “La situación del primitivo y la del niño pueden coincidir a veces en que al primitivo le faltaban instrumentos que usa el pensamiento moderno, mientras que el niño no sabe utilizarlos todavía por falta de aprendizaje y sobre todo de maduración”<sup>27</sup>. b) el niño es menos evolucionado que el primitivo, porque sus sistemas de pensamiento son más rudimentarios y de precaria coherencia. El niño no puede dar razón de las cosas y acontecimientos, lo cual se pone de manifiesto cuando se le interroga para que dé explicaciones. Además —y esto es aún más importante— carece de un sentido esencialmente característico de la mentalidad primitiva: el sentido de lo sobrenatural, el “poder de crear ficciones que dan al mundo sensible un doble mítico y a los datos de lo real una envoltura de virtualidades diversas”<sup>28</sup>. Las ilusiones inciertas y los oscuros terrores del niño tiene su origen en los cuentos de los adultos. Para él sólo existe la experiencia actual; la imagen, la representación son pasos hacia lo irreal; no distingue los planos de la realidad vivida y de la realidad imaginada<sup>29</sup>. Con el primitivo sucede todo lo contrario: las cosas tienen una existencia sensible y una existencia imaginaria; la imaginaria es fuente de eficiencia y posee más realidad porque domina a la otra como la causa al efecto<sup>30</sup>.

Comparando al adulto primitivo con el adulto civilizado, observa Wallon que no hay diferencia de nivel, sino más bien de material y técnicas ideológicas. Hay similitud de función entre el mundo de la magia y del mito por una parte, y el mundo de la ciencia por la otra. Ambos tienden a explicar lo real por lo imaginario o concebido y a modificar las condiciones de la vida y de la sociedad mediante técnicas originadas en el plano de la

---

<sup>26</sup> Utilizamos principalmente la obra de Henri Wallon. *De l'Acte à la Pensée: Essai de Psychologie comparee*, Edit. Flammarion, Paris.

<sup>27</sup> Wallon, op. cit., pp. 99-100.

<sup>28</sup> *Ibíd.*, p. 102.

<sup>29</sup> *Ibíd.*, p. 105.

<sup>30</sup> *Ibíd.*, p. 106.

representación. “En el primitivo la tentativa de explicar lo visible por lo invisible no es una especie de aberración que lo alejaría de lo real, y que, a diferencia de nuestro esfuerzo orientado hacia el conocimiento científico, lo haría preferir lo sobrenatural a la naturaleza. *Es la condición indispensable de todo esfuerzo intelectual si su fin es superar los datos de la experiencia simplemente vivida y descubrir, detrás de los efectos a los cuales nos mezcla nuestra actividad propia, las causas de donde resultan o de donde podrán sacarse los procedimientos para actuar sobre ellos de manera diferente al simple reaccionar inmediato con recursos solamente sensomotores*”<sup>31</sup>.

Comentando el testimonio de Mme. Parker “Cuán interesantes me resultaron los paseos con los negros! Cada cresta, cada llano, cada curva del terreno tenía su nombre y, en general, su leyenda”, citado por Lévy-Bruhl para oponer al pensamiento experimental de nuestros días la superposición que hace el primitivo de lo invisible sobre lo visible, escribe Wallon: “Ante esos mismos aspectos del suelo, un geólogo puede producir el mismo asombro contando de qué revoluciones terrestres han sido testigos. Entre el mundo mítico y el mundo de la ciencia hay similitud de función. El uno y el otro son el mundo de las causas, subyacente, o mejor, mezclando al mundo de los objetos sensibles”<sup>32</sup>. La explicación mágico-mítica y la explicación científica se encuentran igualmente alejadas de la experiencia inmediata.

Wallon se opone también enérgicamente a los que pretenden ver en la mentalidad primitiva un predominio de la afectividad. Equivaldría a negarle todo carácter intelectual. “La afectividad no puede ser asimilada de ninguna manera a un orden intelectual. Se opondría a la actividad clasificadora y discriminativa de la inteligencia. Es verdad que nunca falta completamente en la actividad intelectual, pero es más o menos desplazada por las relaciones objetivas que el conocimiento tiene a introducir en las cosas. Si deja de ser simple estimulante o ayuda intuitiva para pasar al primer plano, oscurece inevitablemente el trabajo intelectual e impone un orden diferente al del conocimiento”<sup>33</sup>.

Ahora bien, el primitivo procede también intelectualmente, sin lo cual no sería humano; la distinción que hace entre lo natural y lo sobrenatural, entre el mundo de los sentidos y las potencias que en él se manifiestan, es prueba de su intelectualidad. “He ahí una distinción inicial indispensable al ejercicio del pensamiento”<sup>34</sup>.

Comprenderemos mejor la posición de Wallon si consideramos la forma en que se refleja en su pensamiento el esquema platónico a que nos hemos referido. Henri Wallon distingue netamente entre inteligencia práctica e inteligencia teórica; entre la inteligencia que informa la acción inmediata en presencia de situaciones concretas y la inteligencia que se expresa, se fija, se transmite bajo la forma del pensamiento; entre la inteligencia de situaciones y la inteligencia que opera sobre representaciones; entre la realidad vivida y la realidad imaginada, entre las situaciones concretas y el pensamiento que necesita del lenguaje; entre lo real y lo mental.

Entiende Wallon por inteligencia la actividad que tiende a superar conflictos y contradicciones. Demasiado amplia, esta definición se precisa a medida que el autor expone su pensamiento. Los conflictos de la inteligencia práctica oponen al deseo, que impulsa al

---

<sup>31</sup> *Ibíd.*

<sup>32</sup> Henri Wallon, *Le réel et le mental*, Journal de Psychologie, París, maijuin 1935, p. 467.

<sup>33</sup> Henri Wallon, *De l'Acte à la Pensée*, pp. 112-113.

<sup>34</sup> *Ibíd.*, p. 107.

animal directamente hacia su presa, circunstancias a seleccionar y utilizar por combinación; los de la inteligencia discursiva ocurren entre la intuición mental que tiende a expresarse globalmente y un material de locuciones o de fórmulas entre las cuales hay que escoger y poner el orden que conviene. “La distribución en el tiempo de lo que se presenta en un comienzo como simple intuición momentánea, es, sin duda, la operación más crítica del lenguaje y del pensamiento discursivo”<sup>35</sup>.

En cierto sentido, los conflictos a superar son, pues, análogos. Veamos ahora más detenidamente las diferencias.

a) La inteligencia práctica se despliega sobre el campo sensomotor y varía según la complejidad de las funciones que es capaz de efectuar; las relaciones geométricas que parece captar y las relaciones mecánicas que pone en juego al actuar no son un dato bruto de los sentidos ni un producto inmediato de su contacto con las cosas, pues suponen un poder de organización y constelación. Las relaciones entre los objetos del campo sensorial no están dadas para ser descubiertas: ese campo se modifica según el poder de estructuración del sujeto actuante. Toda estructura captada entre las partes del acto sensorial es ya un acto de inteligencia<sup>36</sup>.

Wallon ve en la *señal* y el *indicio* dos aspectos claves en el desarrollo de la inteligencia práctica. En la *señal*, la parte suscita los efectos del todo; es el caso de los reflejos condicionados de Pavlov, donde no ocurre ninguna asociación atomística y donde no operan ni la representación ni la significación, ya que la *señal*, obtiene su valor de la fusión con la situación de que forma parte; esa fusión se produce por repetición de concomitancia y se disuelve por repetición de no concomitancia<sup>37</sup>.

En el *indicio* tampoco participa la representación: es una anticipación de más largo alcance provocada por un vestigio que, siendo distinto del todo, mantiene con él alguna relación natural. Aunque separado de su objeto por el tiempo y el espacio, el *indicio* le pertenece estrictamente, de manera que no supone desdoblamiento alguno entre la cosa y su imagen (la huella de un antílope y el antílope). “El indicio y la señal no necesitan ser *conocidos* por aquél a quien guían: momentáneamente aislados del conjunto que anuncian, no son aislables y la relación que los une a él no necesita ser formulada, basta que produzca las reacciones apropiadas, el éxito la confirma”<sup>38</sup>.

b) La inteligencia que opera con representaciones y necesita del lenguaje es inconcebible sin la función simbólica, o sea, sin “el poder de encontrar a un objeto su representación y a su representación un signo”<sup>39</sup>. Tiene que haber un desdoblamiento entre lo real y lo mental: he aquí el umbral que ningún antroipoide superior puede franquear; los monos de Koehler no usan representaciones, en su manejo del bastón no hay sino encadenamiento de automatismos y ocasiones, mientras que el bastón mágico utilizado en

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>38</sup> *Ibid.*, cfr. p. 193.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 194.

ceremonias primitivas no deriva su poder de las circunstancias, lo tiene en sí mismo y ocupa el lugar marcado, desempeña función prevista en un aparato ritual penetrado de significaciones simbólicas. “La relación de lo significante con lo significado no puede ser la simple resultante automática de la actividad práctica. No puede surgir por vía de complicación y unificación progresiva de simples combinaciones entre esquemas sensomotores. No puede tampoco suceder por filiación directa a las reacciones inmediatas que suscita el medio. Por muy ingeniosas y complejas que éstas sean, un umbral las separa del pensamiento que procede por representaciones o símbolos”<sup>40</sup>.

La representación es indispensable para pensar las cosas; permite establecer entre ellas mismas y entre ellas y el hombre relaciones nuevas, que no se muestran en la experiencia bruta e individual. La representación permite superar la realidad inmediata al hacer posibles la previsión, la evocación y el juego de combinaciones hipotéticas. Pero siendo diferente de lo que debe expresar, ha de superar numerosas contradicciones: debe separar lo vivido de lo pensado, debe descomponer los objetos por análisis de sus propiedades, debe luego reconstruirlos sintéticamente. Estas operaciones suponen el atribuir a los objetos y a sus propiedades “una existencia en cierto modo anterior y superior a la momentáneamente experimentada por sí mismo o por cualquiera”<sup>41</sup>, es decir, suponen el paso a otro plano, el plano mental donde se opera con *símbolos* y *signos*.

El símbolo y el signo son instrumentos de significación, imponen lo mental a lo real. Sin embargo, difieren notablemente: “El *símbolo* en el sentido estricto del término, es un *objeto* que sustituye otras realidades: cosas, personas, acciones, instituciones, clanes, agrupaciones, etc., cambia su propia realidad contra la que representa, se convierte en significación”<sup>42</sup>. Es, pues, un objeto en función representativa, un objeto en el cual la representación se encuentra alienada, un objeto que podría tener otras funciones además de servir de vehículo a la representación; va del emblema al símbolo matemático; este último puede representar complejas operaciones no efectuadas pero previstas y ordenadas, en su expresión gráfica se asemeja a ciertas formas del lenguaje propiamente dicho.

El *signo* implica el triunfo pleno de la representación; no necesita tener con el objeto vínculo alguno de pertenencia, semejanza o analogía. “Sonoridad hueca o grafismo arbitrario, incomprensible sin la representación que tiene el poder de evocar y de la cual recibe su contenido, su papel y su existencia verdadera (el signo), es un símbolo tan depurado que ya no pertenece al mundo de las cosas; en la misma medida la representación se independiza de su objeto, es artificial, implica un entendimiento con los otros, tiene por matriz la sociedad”<sup>43</sup>.

Resumiendo: la inteligencia discursiva opera sobre el plano de la representación, maneja *signos* y *símbolos* descomponiendo lo intuitivo global en momentos sucesivos, partes o factores. La inteligencia de situaciones opera sobre el plano sensomotor por aprehensión y

---

<sup>40</sup> *Ibíd.*, p. 185.

<sup>41</sup> *Ibíd.*, cfr. p. 186.

<sup>42</sup> *Ibíd.*, p. 194.

<sup>43</sup> *Ibíd.*, p. 195.

utilización global de las circunstancias. Ambas suponen, sin embargo, la intuición de relaciones que tiene por horizonte el espacio. La intuición, envuelta en las relaciones entre el organismo y el medio físico, se sublima y se convierte en esquematización mental<sup>44</sup>.

Wallon considera que la evolución, al llegar al hombre, abandona su eje biológico y continúa en un plano social. Representación, lenguaje y sociedad no pueden separarse. El primitivo es plenamente humano, ha franqueado el umbral de la representación, vive en sociedad, se sirve del lenguaje. Cabe preguntar: Si las diferencias entre el primitivo y el civilizado no se explican por menor humanidad o mayor animalidad del primero, ya que ambos han abandonado el eje biológico de evolución; si no se explican tampoco por diversidad en el tipo de inteligencia, ya que ambos actúan en el plano mental y se sirven del símbolo y del signo como instrumentos del pensamiento; entonces, ¿cómo se explican?

Ilustres investigadores de las sociedades primitivas han observado que los pueblos de mentalidad mágico-mítica presentan en la vida práctica una conducta más acorde con las leyes de la causalidad y la naturaleza de las cosas, de lo que se esperaría a juzgar por sus creencias y representaciones colectivas. Tienen razón, han observado bien, según Wallon, pero “esa subordinación a las condiciones del medio se comprueba también en el comportamiento del animal más elemental. Su existencia no podría ni siquiera concebirse si la estructura de sus órganos o la de sus actos estuviera en desacuerdo con las leyes del universo. Adaptarse en un grado suficiente o desaparecer es una alternativa a la cual no se puede sustraer ningún ser. Pero tomar consciencia de esas leyes y utilizarlas por medio del conocimiento es abandonar el plano de la simple concordancia controlada por la selección y, por ingeniosa que parezca esa adaptación, es pasar a una dimensión diferente donde el material utilizado no es inmediatamente la cosa, sino las imágenes y los símbolos que es posible formar para un propósito bajo el control de la eficacia”<sup>45</sup>. Ese paso hacia otra dimensión ha sido ya cumplido por el primitivo, no menos que por el civilizado.

Ante la insistencia de Wallon sobre este punto, el lector podría preguntarse si no hemos interrogado mal y si en vez de “¿Cómo se explican las diferencias entre el salvaje y el civilizado?” no hubiera sido mejor otra formulación, a saber: “¿Hay diferencia entre el primitivo y el civilizado?”. Pero no; hemos interrogado correctamente; Wallon ve muy claramente las diferencias, y ya ha dicho que no son de nivel, sino de material y técnicas ideológicas<sup>46</sup>.

El civilizado y el primitivo se mueven sobre una línea dividida. Danzan, oscilan, agonizan entre lo real y lo mental, pero difieren en cuanto al desarrollo de las formas de pensamiento. La mentalidad primitiva, en su actividad noética y tecnopoyética está orientada por una categoría fundamental: *la categoría de lo oculto*, matriz de todas las demás. Categorías llama Wallon a las formas o principios de donde resultan todas las series de relaciones que el pensamiento es capaz de reconocer o establecer entre las cosas.

Para actuar sobre la realidad, el primitivo se sirve de la categoría de lo oculto y de sus derivadas. Por intermedio de ellas trata de pensar el universo, de *conocerlo*, “suponiéndolo distinto de las situaciones que pertenecen a la experiencia inmediata y bruta, atribuyéndole

---

<sup>44</sup> Ibid., cfr. pp. 247-248.

<sup>45</sup> Ibid., pp. 116-117.

<sup>46</sup> Vide citas 27, 28 y 29.

una realidad más profunda que las apariencias del momento, buscando en él algo más que la simple ocasión de sus propias conductas acostumbradas o improvisadas, imaginándole principios constantes, identificándolo con potencias duraderas, con influencias que hay que sufrir o dominar, con razones sin duda previsibles”<sup>47</sup>.

La categoría de lo oculto liga la acción a simples representaciones, pues pone la causa eficiente, más allá de los efectos observados en seres influibles por medio del rito.

Identificando la representación con el ser, el primitivo comienza a operar mágicamente.

Las nociones míticas corresponden a cierta forma de actuar, “son una manera de agrupar las cosas de la naturaleza, de imaginar, concebir y explicar las fuerzas que actúan sobre ellas, de unir a esas fuerzas las del hombre”<sup>48</sup>; implican técnicas, “técnicas sin duda más sociales que objetivas, más místicas que científicas, pero técnicas bien reguladas que permitían una comparación entre el esfuerzo empleado y el resultado obtenido. Técnicas que fueron indispensables al devenir entonces muy lento, de las sociedades y, en consecuencia, del conocimiento mismo. A través de esas técnicas se elaboraron los cuadros iniciales de la inteligencia y de la reflexión”<sup>49</sup>.

Imagina entonces Wallon que, observando la desproporción que había entre sus concepciones y la realidad observada, comprendiendo la discrepancia entre el resultado deseado la marcha real de los acontecimientos, el hombre primitivo fue cambiando lentamente los cuadros del pensamiento, las categorías, para lograr un ajuste más adecuado entre los conceptos y las cosas, las explicaciones y los acontecimientos, la visión del mundo y el mundo. Así se fue transformando poco a poco el aparato categorial y se fue constituyendo el instrumental lingüístico y lógico de que dispone el civilizado para enfrentarse con el mundo y la vida en su evolucionada actitud científico-técnico.

Manteniéndose en esta perspectiva, afirma Wallon que Aristóteles y Kant se equivocaron<sup>50</sup> cuando creyeron haber encontrado la estructura y el funcionamiento de la razón humana. No hicieron otra cosa, según Wallon, que describir la arquitectura del aparato conceptual creado por el hombre, tal como aquél se presentaba en su tiempo y creyeron al ser humano dotado de una razón estática dada una vez para siempre a la especie, Henri Wallon afirma, por el contrario, que la razón, el intelecto, el pensamiento cambian constantemente y que ese cambio afecta las estructuras más fundamentales y en apariencia permanentes. Afirma, además, que el pensamiento científico actual no significa en modo alguno una plenitud y que el equipo lingüístico-lógico-conceptual del civilizado contemporáneo puede parecer a futuras generaciones tan torpe e inadecuado como ahora aparecen los recursos intelectuales que caracterizaran la mentalidad primitiva<sup>51</sup>.

El pensamiento es común a todos los hombres; es uno para toda la especie; pero su unidad no es formal y estática, sino funcional, dinámica y creadora. Las diferencias entre el pensamiento del primitivo y el pensamiento científico moderno se refieren a las técnicas utilizadas para lograr el conocimiento y el dominio de lo real. En el paso histórico del uno al

---

<sup>47</sup> *Ibíd.*, pp. 111-116.

<sup>48</sup> *Ibíd.*, p. 117.

<sup>49</sup> *Ibíd.*, pp. 117-118.

<sup>50</sup> *Ibíd.* vide: p. 118.

<sup>51</sup> *Ibíd.* vide: p. 117.

otro, entrevé Wallon una *ley de sucesión*<sup>52</sup>, es decir, un progreso sin saltos que se manifiesta en la precisión creciente de las técnicas de medida y en el aumento del poder para prever el curso de los acontecimientos y modificarlos. La concepción más avanzada del mundo en cada época es la que corresponde al estado de desarrollo técnico; cada concepción tiene su parte de verdad de acuerdo con el momento y las circunstancias en que surgió.

“Lo que cambia primariamente en las circunstancias es el conjunto de técnicas que nos permiten hacer penetrar la *medida* más profundamente en lo real”<sup>53</sup>.

“En cada época, la idea que tenemos por explicación inteligible de las cosas se nos confunde con la verdad, por el hecho de que se ajusta a nuestros medios técnicos de modificarlas o de prever su curso”<sup>54</sup>.

No hay, pues, oposición entre la mentalidad primitiva y la civilizada. La segunda es el estado actual de un desarrollo que comenzó en la primera y que no ha terminado todavía, sino que se encuentra en trance de vertiginosa aceleración.

“A menudo los mitos y los ritos no son sino la envoltura mística de las primeras técnicas mentales y, en particular, de las que permitieron reconocer, en el curso o en la estructura de las cosas, ciertas propiedades de los números”<sup>55</sup>.

Los mitos y los ritos son técnicas que: a) permiten constituir la primera armadura de la sociedad, b) al realizar la cohesión de los individuos, significan un potente medio de acción,

c) utilizan y desarrollan las diferenciaciones espaciales que están en la base de todas las medidas y de todas las funciones que fundamentan la existencia social del hombre. “Hay que vivir el espacio dinámicamente y utilizarlo geoméricamente antes de saber sublimarlo en marcos más o menos abstractos para nuestros diferentes sistemas de referencia”<sup>56</sup>. Los ritos mágicos son los primeros pasos de una inteligencia que llega a los cerebros electrónicos y a la cibernética. Para poder hacer cohetes interplanetarios, el hombre tuvo que hacer primero muñecos de cera y clavarles alfileres.

¿Qué diremos de la teoría de Wallon después de haberla expuesto con sincero esfuerzo de objetividad? Haremos tres observaciones globales.

i) Hay una pregunta que Wallon no responde, ni siquiera se formula, a pesar de que se plantea por sí sola dentro de su concepción de la mentalidad primitiva y del paso de ésta a la mentalidad científica. ¿Por qué tantos pueblos no occidentales han vivido milenios sin haber dado ese paso? Si la humanidad se desarrolla en la línea recta desde el rito mágico hasta la precisión métrica en la concepción y trato de la naturaleza, ¿cómo se explica la permanencia de una mentalidad que Wallon llamaría místico-mágica en culturas de asombrosa creatividad? Nuestro admirado psicólogo afirma sencillamente que esos pueblos están atrasados, los ve con profunda simpatía y cree firmemente que tiene derecho a progresar y que ese derecho no debe ser negado ni limitado por las naciones más adelantadas. Es evidente que parte de un juicio de valor no formulado, de un supuesto tácito

---

<sup>52</sup> Henri Wallon: *Le réel et le mental, Enfance* (revue bimestrielle, 3-4 mai-octobre 1959), París, p. 370.

<sup>53</sup> Wallon: *De l'Acte...*, p. 396.

<sup>54</sup> *Ibíd.*, pp. 396-397.

<sup>55</sup> *Ibíd.*, p. 397.

<sup>56</sup> *Ibíd.*

que podría expresarse de la manera siguiente: En el desarrollo rectilíneo y único de la humanidad, la cultura occidental, con su ciencia y su técnica, representa la vanguardia del progreso y el camino que ha abierto debe ser seguido, con necesidad intrínseca, por todos los pueblos de la tierra.

ii) Hay una idea que a Wallon no se le ocurrió nunca con claridad, aunque pudo entreverla a veces, ya que surgía de la naturaleza misma de su investigación: El tipo de conocimiento conceptual y la precisión métrica característicos del estilo científico y técnico en occidente se enfocan y actúan sobre un aspecto del universo, de modo que en el caso óptimo de lograr la máxima perfección dentro de su orientación y sus líneas de desarrollo, no agotarían ni siquiera esquemáticamente la totalidad. Además, la empresa científico-técnica de occidente tiene su origen y su alimento en la vocación fáustica de los pueblos que la están realizando, y esa vocación, al expresarse a sí misma en la voluntad, los métodos y los objetivos de trabajo, determina de antemano el tipo de resultados que se van a obtener. No decimos esto en nombre de un conocimiento absoluto logrado por otra cultura; el mundo y la vida son materia prima que cada pueblo, según su interpretación vocacional del Ser, utiliza para la creación de sus matrices culturales en el caos precosmogónico pero cosmotrópico de los grandes orígenes. En este sentido y con estas limitaciones, puede decirse que el universo y la sociedad son creación artística —por lo tanto variable, impredecible e indeterminada— de los grupos humanos que engendran las corrientes directrices en el devenir de cada cultura.

Lo que impidió a Wallon concebir esta idea, fue la arrogancia del pensamiento occidental. Esa arrogancia se manifiesta por lo general en la convicción no examinada de que su camino, no sólo es el correcto, sino el único.

iii) Hay una explicación que Wallon no pudo examinar debido a las limitaciones de su perspectiva y que se desprende fácilmente de las observaciones anteriores: Muchos pueblos no buscaron el tipo occidental de progreso, porque simplemente no les interesó; algunos ni siquiera entrevieron esa posibilidad, no por ceguera, sino porque su visión estaba orientada en otras direcciones más acordes con su idiosincrasia. Vista a la luz de la muerte y de la eternidad, cualquier sociedad basada en mitos absurdos y ritos mágicos tiene igual jerarquía que las sociedades de occidente. Vista a la luz de poderes transitorios, nos parece endeble, frágil, deleznable; pero si advertimos que los poderes técnicos de occidente no son los únicos poderes accesibles a la voluntad del hombre, y que el poder en general no es el único valor capaz de encaminar los afanes humanos, nos resulta fácil comprender que el predominio actual de la cultura occidental sobre las otras no debe constituir el criterio fundamental de juicio, ni mucho menos el único criterio para valorar la multidireccionalidad heteróclita que presenta en su florecer esa orquídea asimétrica y sangrante que es la humanidad. Un martillo barato fabricado en serie por la industria norteamericana puede destruir con pocos golpes una ánfora maya o un ídolo timotocuica, ¿diremos por ello que es superior a los valores estéticos y religiosos a que diera concreción en esos objetos la mano iluminada de indios artistas y místicos?



## 3

Lucien Lévy-Bruhl<sup>57</sup>. Con todo el peso de la autoridad que pueden dar a un occidental la más rigurosa disciplina del pensamiento y el prolongado, minucioso, sistemático, incansable trabajo de investigación, Lucien Lévy-Bruhl hace a los observadores de la mentalidad primitiva una acusación en extremo grave: Les imputa el haber falseado y deformado las instituciones y creencias que describen; hace la culpa extensiva a todos los observadores, religiosos o laicos, y les concede como único atenuante el haber actuado de buena fe en la mayoría de los casos<sup>58</sup>. Los primeros observadores, sin embargo, se libraron, por ser precisamente los primeros, de una fuente de error que agrava las transgresiones de los que vinieron después: éstos no advirtieron “que las instituciones y las creencias de los primitivos ya habían sido contaminadas por el contacto con los blancos, y que tanto su mentalidad como su lengua estaban amenazadas por una descomposición más o menos rápida”<sup>59</sup>.

Veamos con algún detenimiento tres de las causas que, según Lévy-Bruhl, inducen a los observadores de la mentalidad primitiva a falsearla y deformarla, pero indiquemos antes que él no se incluye a sí mismo entre las víctimas ni prejuzga sobre los investigadores que han continuado sus trabajos o sobre los que actualmente siguen otras líneas.

a) Los observadores usan conceptos europeos para describir las instituciones, costumbres y creencias de los primitivos. Tal procedimiento es nefasto; de seguirlo indefinidamente, no se llegaría jamás a comprender la mentalidad de los primitivos, pues los conceptos *alma, propiedad, familia, matrimonio, amor, etc.*, tienen en los sistemas mentales y lingüísticos de los europeos, significados que no corresponden a las concepciones, instituciones y creencias de los primitivos, ya que ellas son estructuradas y articuladas por un universo de sentido fundamentalmente diferente del europeo. “Las representaciones colectivas de los primitivos no entran sin falsearse dentro del cuadro de nuestros conceptos”<sup>60</sup>. Ni siquiera es posible hacer una traducción aproximada, porque “nuestra mentalidad es sobre todo conceptual y la otra no lo es”<sup>61</sup>.

b) Los observadores dan un salto injustificable desde un punto de vista lógico, inadmisiblemente científicamente, pero comprensible dadas las limitaciones humanas y, sobre todo, la dificultad que encontramos cuando queremos ir en contra de los propios hábitos mentales: “En la práctica, los primitivos persiguen, para vivir, fines que comprendemos sin dificultad, y vemos que para alcanzarlos proceden poco más o menos como lo haríamos nosotros en su lugar. Por el hecho de que en esas circunstancias obren como nosotros, nos vemos tentados de concluir inmediatamente, sin más información, que sus operaciones mentales son, en general, semejantes a las nuestras”<sup>62</sup>. Este salto, las más de las veces inadvertido por el propio observador, trae como consecuencia la construcción de

<sup>57</sup> Usamos de Lévy-Bruhl la obra *La Mentalidad Primitiva*, traducida del francés por Gregorio Weinberg, Ediciones Leviatán, Buenos Aires, 1957.

<sup>58</sup> Lévy-Bruhl, op. cit., p. 373.

<sup>59</sup> Ibid.

<sup>60</sup> Ibid., p. 372.

<sup>61</sup> Ibid., p. 371.

<sup>62</sup> Ibid., pp. 378-379.

“explicaciones” que, si bien resultan más o menos verosímiles para los europeos, pues coinciden con sus hábitos mentales, no resisten ningún intento serio de verificación. Si se acierta es por casualidad, ya que los resultados están viciados de antemano por la aplicación de un método defectuoso. Lévy-Bruhl aduce que una habilidad práctica puede ser formada, desarrollada y conservada por el ejercicio sin que intervengan factores intelectuales, como en el caso de un buen jugador de billar que puede hacer carambolas asombrosas sin saber una palabra de geometría o de mecánica, y afirma profesoralmente que “la delicada disposición de un conjunto de medios apropiados al fin perseguido no implica necesariamente la actividad reflexiva de la inteligencia, ni la posesión de un saber capaz de análisis, generalización y adaptación a los casos imprevistos”<sup>63</sup>.

Los observadores están condicionados negativamente por una deficiencia que los hace impotentes para comprender a los primitivos, aun cuando procuren observar sin prejuicios sus mecanismos intelectuales y afectivos: “El éxito en semejante materia exige un conocimiento preciso de la lengua de los indígenas. No basta haberla adquirido lo suficiente como para entenderse sin dificultades con ellos en las transacciones corrientes, para comunicarles deseos u órdenes, o para recibir informaciones referentes a la vida diaria”<sup>64</sup>. La importancia del aspecto lingüístico en el trabajo antropológico ha sido ya ampliamente reconocida; se sabe que las lenguas de los primitivos pertenecen a tipos muy distintos del indoeuropeo y que tanto vocabulario como sintaxis revelan estructuras mentales extrañas al pensamiento occidental; sin un dominio soberano de esas lenguas no se puede pasar de cierta observación grosera y se permanece en completa ignorancia de patrones culturales más sutiles y fundamentales que los que se revelan a la investigación antropológica conducida con otros medios. Esta crítica de Lévy-Bruhl se dirige especialmente a los primeros observadores; sin embargo, puede aplicarse a gran parte de las investigaciones posteriores, de manera que la pregunta que hace al final de la siguiente cita tiene aún vigencia: “Para percibir los matices de las representaciones indígenas, a veces desconcertantes para nosotros, para comprender cómo se relacionan unos con otros en los mitos, en los cuentos, en los ritos, sería indispensable todavía dominar el carácter y detalles de la lengua. ¿En cuántos casos se cumplió esta condición, aunque sólo fuese a medias?”<sup>65</sup>. No se justifica, pues, la arrogancia de los que describen la mentalidad primitiva con un atrevimiento que sólo puede proceder de la superficialidad; la empresa no es, sin embargo, nada fácil, tal como lo reconoce el mismo Lévy-Bruhl: “Es en extremo difícil, si no imposible para un europeo aun cuando se dedique a ello y aun poseyendo la lengua de los indígenas, pensar como ellos, aunque parezca hablar como ellos”<sup>66</sup>.

Sin embargo, a pesar de todos los errores cometidos y de las tremendas dificultades, Lévy-Bruhl considera que la empresa de comprender a los primitivos puede ser llevada a cabo con buen éxito, siempre y cuando el problema sea planteado “en términos que hagan posible una solución metódica”<sup>67</sup>. A tal efecto, elabora lo que podríamos llamar el *yama* y el *nayama* de

---

<sup>63</sup> Ibid., p. 379.

<sup>64</sup> Ibid., p. 370.

<sup>65</sup> Ibid.

<sup>66</sup> Ibid., p. 371.

<sup>67</sup> Ibid., p. 32.

todo investigador que quiera obtener resultados positivos en la investigación de la mentalidad primitiva. Da, pues, prescripciones negativas y prescripciones positivas, son *a grosso modo* las siguientes:

Cuando alguien quiere ser comprendido es frecuente que diga a su interlocutor: “Póngase en mi lugar”; si el interlocutor tiene buena voluntad y hace un esfuerzo de empatía, no es difícil que comprenda los motivos y la situación del otro, aunque no lo apruebe; ello se debe a que tienen mucho en común: comparten los mismos patrones culturales y se encuentran inmersos por igual en una situación general que los abarca a ambos. Pero en el caso de los primitivos, no podríamos hacer nada más pernicioso que “ponernos en su lugar”.

“Ponernos en su lugar” significaría admitir sin crítica, tácitamente, que su espíritu está constituido y orientado como el nuestro, y que, por lo tanto, debe reaccionar como el nuestro ante los entes y acontecimientos del mundo. Tal supuesto es falso, corresponde a un prejuicio dieciochesco, conduce a una deformación perspectívica con resultados calculablemente nefastos. “Nuestros problemas no son los suyos y los suyos nos son extraños”<sup>68</sup>. “En lugar de substituirnos imaginariamente a los primitivos que estudiamos y hacerlos pensar como nosotros si estuviésemos en su lugar, lo que no puede conducirnos más que a hipótesis más o menos verosímiles y casi siempre falsas, esforcémonos, por el contrario, en ponernos en guardia contra nuestros propios hábitos mentales”<sup>69</sup>.

El método comparativo, que señala semejanzas y diferencias, es útil en el estudio de sociedades cuyo tipo es parecido, como la italiana y la francesa, pero al aproximarnos a los primitivos, debemos abandonar las analogías. “Dejando de compararla (la mentalidad primitiva) con un tipo que no es el suyo, buscando determinar el mecanismo únicamente según sus propias manifestaciones, podemos esperar no desnaturalizarla con nuestro análisis”<sup>70</sup>.

¿Qué hacer, entonces? “Para seguirla en sus pasos, para desentrañar de aquí sus principios, es necesario, por así decirlo, violentar nuestros hábitos mentales y adecuarnos a los de ellos. Esfuerzo casi imposible de sostener, y sin el cual, sin embargo, esta mentalidad corre el riesgo de seguir siendo ininteligible para nosotros”<sup>71</sup>.

Lo que debemos hacer, después de haber tomado todas esas precauciones y la decisión de mantenernos alerta contra nuestros propios mecanismo intelectuales, es tratar de reconstruir la mentalidad primitiva a partir de sus manifestaciones mediante: a) un análisis de sus representaciones colectivas y la forma en que se relacionan, y b) un análisis de sus instituciones<sup>72</sup>.

Veamos ahora algunos resultados obtenidos por Lévy-Bruhl mediante la aplicación de este método.

La indiferencia, a veces aversión de los primitivos hacia el raciocinio, hacia las operaciones discursivas del entendimiento, observadas por casi todos los investigadores<sup>73</sup>, no debe considerarse como una prueba de que su actividad mental es una forma rudimentaria,

---

<sup>68</sup> Ibid., p. 375.

<sup>69</sup> Ibid., p. 32.

<sup>70</sup> Ibid., p. 33.

<sup>71</sup> Ibid., p. 378.

<sup>72</sup> Ibid., p. 33.

<sup>73</sup> Ibid., p. 30.

infantil o patológica de la europea. Es, por el contrario, “normal en las condiciones en que es ejercida, compleja y desarrollada a su manera”<sup>74</sup>. No está gobernada por el principio de contradicción, sino por la *ley de participación*.

La ausencia de las operaciones lógicas y de la reflexión no se debe a una incapacidad natural<sup>75</sup>. “A partir de las impresiones sensibles, semejantes para los primitivos y para nosotros, hace un desvío y se encamina por rutas que nosotros no tomamos”<sup>76</sup>.

Un ejemplo: cuando un europeo quiere explicarse un fenómeno, busca en la serie natural las condiciones necesarias y suficientes, trata de formular una ley que le permita preverlo en el futuro; un primitivo se da cuenta también de los antecedentes constantes del fenómeno que quiere explicarse y los toma en consideración para actuar, pero busca la causa verdadera y la encuentra en el mundo de las potencias invisibles que penetran el mundo sensorial, pues se cree rodeado de innumerables fuerzas ocultas siempre presentes y siempre dispuestas a actuar, “todo hecho, por poco singular que sea, es tomado en seguida por una manifestación de una o muchas de ellas”<sup>77</sup>.

Al europeo, por otra parte, le resulta fácil abstraer y ejecutar operaciones lógicas, porque dispone de un idioma apto para el razonamiento, mientras que el primitivo se sirve de lenguas que tiene un carácter “casi exclusivamente concreto”<sup>78</sup>.

El mundo del primitivo es finito y cerrado, termina en el horizonte, no pasa de la bóveda celeste ni penetra a las profundidades de la tierra. No concibe el espacio, sino que lo siente, se cree unido por una relación de participación a la tierra que habita, a la flora y la fauna que lo rodean. En ese sentido de participación podría encontrarse la raíz del totemismo. La representación del tiempo es cualitativa y carece de precisión: las lenguas primitivas disponen de muy pocos recursos para expresar relaciones temporales<sup>79</sup>.

Dentro de ese mundo finito y cerrado en que las relaciones espacio-temporales son plásticas y un vínculo de participación une a los hombres con los animales, las plantas y la tierra, a los vivos con los muertos, a los vestidos y ornamentos con los cuerpos humanos; dentro de ese mundo en que potencias sobrenaturales interpenetran todos los entes y acontecimientos dándoles un significado e imprimiéndoles un sentido ajenos a la mentalidad europea; dentro de ese mundo en que un insecto puede compartir la naturaleza de una piedra, de un color, de un dios, de un antepasado o de una parte del cuerpo, las representaciones colectivas no están definidas como para distinguir entre el yo individual y la sociedad, entre antecedente y consecuente, entre presente y futuro, de manera que no podemos llamarlas ideas o concepciones, ni podemos tampoco, dado que entre ellas no hay fronteras definidas, aplicar la ley de la contradicción<sup>80</sup>.

Para designar las propiedades generales de esta mentalidad, Lévy-Bruhl usa dos términos que no deberían prestarse a confusión puesto que los define con claridad, pero que, sin embargo, le han acarreado muchas críticas. La ha calificado de *mística* y de *prelógica*. “Esta mentalidad, si se considera más especialmente el contenido de las representaciones, es

---

<sup>74</sup> Ibid., p. 33.

<sup>75</sup> Ibid., p. 23 y ss.

<sup>76</sup> Ibid., p. 369.

<sup>77</sup> Ibid., p. 374.

<sup>78</sup> Ibid., p. 371.

<sup>79</sup> Ibid., p. 381.

<sup>80</sup> Ibid.

mística; y prelógica si se consideran más bien las relaciones”<sup>81</sup>. Con respecto a lo primero, nos aclara: “Emplearé ese término falto de otro mejor, no por alusión al misticismo religioso de nuestras sociedades que es bastante diferente, sino en el sentido estrechamente definido en que *mística* es llamada la creencia en las fuerzas, en las influencias, en las acciones imperceptibles a los sentidos, y, sin embargo, reales”<sup>82</sup>.

Con respecto a lo segundo, explica: “*Prelógica* no debe hacernos creer que esta mentalidad constituye una especie de etapa anterior, en el tiempo, a la aparición del pensamiento lógico. ¿Han existido alguna vez grupos de seres humanos o prehumanos, cuyas representaciones colectivas no hayan obedecido a las leyes lógicas? Lo ignoramos: en todo caso, es muy poco verosímil. Por lo menos, la mentalidad de las sociedades de tipo inferior, que yo llamo *prelógicas*, por carecer de una palabra más adecuada, no presenta del todo ese carácter. No es *antilógica*, tampoco es *alógica*. Llamándola prelógica solamente quiero significar que no se limita ante todo, como nuestro pensamiento, a abstenerse de la contradicción. Obedece a la ley de participación”<sup>83</sup>.

Veamos, para terminar esta breve exposición, un ejemplo concreto en el cual se pone de manifiesto claramente la actitud de Lévy-Bruhl: el caso de las ordalías africanas. En gran número de sociedades africanas, cuando un crimen ha sido cometido y se desconoce al culpable, se recurre al veneno para encontrarlo: todos los miembros de la tribu ingieren una dosis mortal de algún poderoso veneno, el *mvai* o el *m'bambu*, por ejemplo: todos están seguros de que sólo el culpable morirá. A pesar de que a veces mueren por centenares, su fe en este procedimiento es inquebrantable, de nada valen las explicaciones científicas de los europeos, en vano son los argumentos más lógicos y cariñosos; se ofrecen voluntariamente para la ceremonia, la exigen incluso: un inocente no puede morir en semejante prueba.

El europeo normal razona más o menos de la manera siguiente: los efectos del veneno son fisiológicos y dependen en su gravedad de la dosis; si la dosis es insuficiente, el más terrible criminal sale sano y salvo de la prueba; si la dosis introducida en el organismo es mortal y no aplican antidotos, el que la ha ingerido, inocente o culpable, parece inevitablemente. Esto parece al europeo tan evidente que, en su opinión, sólo la locura o una extrema estupidez, pueden explicar la obstinación de los negros en recurrir a la ordalía, sobre todo cuando caritativos hombres blancos les han revelado la existencia de formas racionales y sutiles de detectivismo.

Para el negro primitivo esos pensamientos del europeo no tienen sentido. “La idea de lo que nosotros llamamos veneno”, afirma Lévy-Bruhl, “no está netamente definida en su espíritu. Sin duda saben por experiencia que algunas cocciones pueden matar a quien las bebe. Sin embargo, ignoran el mecanismo del envenenamiento y no tratan de conocerlo; ni siquiera suponen que exista. Según ellos, si esas infusiones pueden ser mortales, ello es debido a que son el vehículo de fuerzas místicas, como los remedios que emplean en las enfermedades, y cuya eficacia así se explica”<sup>84</sup>. Y más adelante: “Es una especie de *reactivo* místico, y como tal

---

<sup>81</sup> Lévy-Bruhl, *las Funciones Mentales en las Sociedades Inferiores*, versión de Gregorio Weinberg, Editorial Lautaro, Buenos Aires, 1947. p. 69.

<sup>82</sup> *Ibid.*, pp. 33-34.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>84</sup> Lévy-Bruhl, *La Mentalidad Primitiva*, p. 194.

infalible”<sup>85</sup>. Entre sus interesantes citas, las tres siguientes: (R.H. Nassau, *Fetichism in West Africa*). “Sus drogas producen sus efectos no como las nuestras, por ciertas propiedades químicas, sino por la presencia de un espíritu cuyo vehículo favorito son”; (Mary Kingsley, *West African studies*). “En toda acción que se ejerce, un espíritu obra sobre otro espíritu: por lo tanto, el espíritu del remedio obra sobre el espíritu de la enfermedad”; (Th. Winterbottom, *An account of the native Africans in the neighborhood of Sierra-Leona*). “No lo consideran como un veneno, puesto que no creen que sea mortal si la persona que lo bebe es inocente”<sup>86</sup>.

A la hora de la verdad, pues, ante el riesgo mortal de la ordalía, se pone de manifiesto con la claridad de relámpago que la mentalidad de los primitivos está estructurada y orientada de manera dimensionalmente diferente a la europea.

Queremos hacer los siguientes comentarios a los planteamientos de Lévy-Bruhl:

i) Su crítica metodológica es inconsecuente. Recomienda encarecidamente no usar conceptos europeos al tratar de comprender y describir la mentalidad primitiva, porque ello la desvirtuaría, ya que no siendo conceptual no se deja atrapar en una red de conceptos. Esta actitud, mantenida consecuentemente, debería llevar a formas no conceptuales de conocimiento, a la intuición empática, al silencio categorial para que se manifieste el objeto en su pureza fenoménica, a la identificación mística. Pero vemos inmediatamente que no procede en esa forma, sino que, antes por el contrario, utiliza un aparato conceptual de admirable coherencia, porque ¿qué es eso de *prelógico, místico, contenido, relaciones, reactivos, potencias sobrenaturales, institución, creencia*, etc., sino conceptos europeos?

Además, exige no se la compare con mentalidades de otro tipo, porque tal procedimiento sólo puede conducir a errores, pero sin embargo la compara a cada paso con la europea y se sirve pródigamente de la iluminación por contraste.

Podría argüir que se trata de un malentendido, que él no se ha referido al uso de conceptos en general, pues sin ellos es imposible el conocimiento racional; que lo que él ha querido es poner en guardia contra los prejuicios no examinados que toda persona tiene, contra la aplicación de moldes intelectuales, que si bien son útiles para comprender y describir las realidades de la cultura occidental, no lo son cuando tenemos que habérnoslas con algo tan extraño como la mentalidad primitiva; que en este caso es necesario elaborar conceptos que se adapten a la realidad estudiada, que surjan de ella misma.

Le responderíamos que entonces no logró su objetivo, pues su descripción está viciada en cuanto a su pretendida objetividad por juicios de valor característicamente europeos; para no aducir más que un ejemplo, el hecho de llamar a las sociedades primitivas “inferiores a la nuestra”, es manifestación del prejuicio que hace creerse a los occidentales máxima y óptima realización de lo humano en el espacio y en el tiempo.

ii) Su crítica metodológica es inconsecuente, además, porque caso de ser llevada hasta sus últimas implicaciones, terminaría en el convencimiento de que todo conocimiento científico es construcción, obra arquitectónica cuya estructura está dada de antemano por la constitución mental del observador. Mientras haya entes separados, habrá perspectiva y puntos de vista. Los individuos o especies que en medio de esa diversidad óptica tengan

---

<sup>85</sup> Ibid., p. 195.

<sup>86</sup> Ibid.

funciones cognoscitivas, habrán de formarse necesariamente imágenes diversas de acuerdo con sus prejuicios o predisposiciones y necesidades en el orden biológico, psíquico y mental. La ciencia es un arte; esto no quiere decir que sea inútil o que no tenga validez. Al contrario, sin ella, tomada en su sentido más amplio, no podría sobrevivir ninguna sociedad humana. El error consiste en creer que la ciencia y la técnica surgidas en el ámbito de una cultura y a la luz de su peculiar orientación, sean las únicas posibles o las únicas válidas.

La red de meridianos y paralelos en que los cartógrafos han atrapado la tierra es imaginaria, construida en base a puntos de referencia cómodos; crearla real resultaría ridículo o poético. ¿Qué actitud tendríamos ante un ama de casa que pretendiera poner a secar la ropa en un paralelo, o ante un estudiante de la ULA que afirmara no poder dormir porque el meridiano que pasa por su cuarto lo oprime durante la noche por estar “prensado” debido a la altura de la ciudad? Con esto no se intenta desestimar en lo más mínimo el gran valor científico y técnico de tal red imaginaria. Pero sería un error creer que es el único método posible para lograr los mismos fines. Lo mismo podría afirmarse de todo conocimiento científico y de todo conocimiento en general.

El conocimiento no se desarrolla en un plano óptico, sino en un plano logoico. No debemos confundir los vegetales con la botánica, ni las sociedades con la sociología, ni las funciones del organismo con la fisiología, ni lo acaecido con la historia, de la misma manera que no se nos ocurriría confundir un país con el mapa que lo representa y que nos facilita orientarnos en él. Es más, las estructuras y operaciones de ese plano logoico no son ni absolutas, ni fijas, ni universales, de manera que es concebible y hasta necesaria, dentro de ciertos límites, una pluralidad de actitudes cognoscitivas y técnicas de trato con el plano óptico, no en el sentido unidimensional de un desarrollo evolutivo único de toda la humanidad, sino en la pluridireccionalidad de la creación cultural según los diferentes grupos humanos.

iii) Nos interesa, pues, con ocasión de Lévy-Bruhl, utilizando sus investigaciones, pero radicalizando su crítica, primero reiterar que no existe una jerarquía intrínseca de las culturas en la cual la occidental ocuparía el puesto más alto, y segundo, agregar que esta última, aun dentro de sus propias líneas de desarrollo, no puede afirmar que es la más compleja y adelantada que haya existido jamás: por una parte, los descubrimientos y misterios de la arqueología, aunados a las tremeundas posibilidades abiertas por el uso de la energía nuclear, dan verosimilitud a la hipótesis de que, en el pasado remoto de la tierra, hayan florecido culturas tecnológicas más poderosas que la occidental y desaparecido dejando pocos vestigios; por otra parte, la inminencia de los viajes interplanetarios da estremecedora vigencia a la hipótesis de la pluralidad de mundos habitados, impidiendo que se descarte de antemano la existencia extraterrestre de vida inteligente similar a la humana con desarrollos tecnológicos superiores a los de occidente.



Antes de dar por concluido este capítulo, consideramos conveniente reiterar algunos puntos metodológicos para curarnos en salud y evitar que se nos acuse de no haber logrado lo que en ningún momento pretendimos lograr.

No hemos intentado hacer un estudio de la mentalidad primitiva. Tampoco hemos querido informar sobre el estado actual de la investigación antropológica y criticar sus resultados. Escogimos ese tema y esos tres autores —un antropólogo, un psicólogo y un filósofo— como recurso técnico que nos permitía, de un lado, ir presentando las características de la actitud occidental en contraste con otras reales o posibles, y, por otro lado, ir familiarizando al lector con los temas y puntos de vista que orientan este trabajo y con el clima espiritual que determina su meteorología.

El acontecimiento más importante de nuestro tiempo es la occidentalización de nuestro planeta, la difusión, generalización e imposición sobre todo el globo terráqueo de los patrones culturales occidentales. Al observar superficial podrá parece que el problema más importante es la lucha entre comunismo y capitalismo, entre Rusia y los Estados Unidos de América; una mirada más atenta, pero sobre todo más amplia, le revelaría que se trata de una lucha intracultural; en efecto, ambos bloques tienen la misma cosmología, la misma ciencia, la misma técnica, el mismo trasfondo religioso; difieren en cuando a la concepción de la propiedad privada y de la libertad, pero hablan el mismo lenguaje, están sobre un mismo plano, pueden discutir, se entienden. Piénsese en el esoterismo tibetano, en el budismo zen, en las cosmologías bantú, en la vida secreta de los piaroas, entonces resaltará de inmediato el inconfundible aire de familia que envuelve a los dos bloques. El marxismo es poderosa arma de occidente; el intento socialista de racionalizar todas las formas de convivencia y trato con el mundo y de dominar la naturaleza para ponerla “al servicio del hombre”, es de raigambre netamente occidental.

Los latinoamericanos nos encontramos en una situación privilegiada para observar y comprender el acontecimiento más importante de nuestro tiempo. Somos mestizos culturales y ello hace que no estemos limitados por la óptica occidental ni por ópticas totalmente ajenas a ella.

Con la expresión *mestizaje cultural* no queremos referirnos al hecho de que un pueblo disponga de bienes y patrones culturales de diverso origen, pues entonces tendríamos que aplicar el calificativo de mestizas a casi todas las culturas conocidas. Notemos, sin embargo, que un pueblo puede asimilar gran cantidad de materiales culturales extraños sin perder su idiosincrasia, sin menoscabar su integridad característica, sin alterar fundamentalmente su dinámica cultural interna, precisamente porque los *asimila* en el sentido etimológico de la palabra. Notemos también que dos o más sistemas culturales pueden chocar y desarticularse mutuamente, perdiendo su individualidad para fundirse y constituir un nuevo tipo en el cual figuran los anteriores, pero integrados en una totalidad nueva, con una dinámica unitaria que les da la coherencia y el sentido de *una* cultura.

En Latinoamérica no ha habido ni asimilación de una cultura por otra ni fundición de varias para constituir una nueva. Nuestra mentalidad corresponde al tipo designado “primitivo” por los científicos que hemos estudiado en este capítulo; pero sobre esa mentalidad se han impuesto, sin moldearla, formas, esquemas, estructuras, patrones culturales occidentales. Por una parte tenemos una mentalidad que no ha podido crear formas culturales propias; por otra parte, tenemos formas culturales que no expresan ni logran estructurar nuestra peculiar idiosincrasia. A este fenómeno queremos referirnos



cuando usamos la expresión *mestizaje cultural*; podríamos llamarlo también sincretismo cultural, o inventar un término nuevo, pero creemos que una descripción precisa de lo significado aparta la mayoría de las ambigüedades posibles.

Esta discrepancia, desarmonía, diversidad entre fondo o contenido y forma puede observarse en todas las esferas de nuestro quehacer social: las estructuras teóricas y prácticas del catolicismo, tan fina y firmemente delineadas en el curso de siglos, descansan inseguramente sobre un móvil substrato mágico; el aparato del estado, con todas sus ramificaciones organizativas, es un vehículo destartalado cuyo manejo se disputan brutal e incesantemente grupos clánicos orientados por vagas ideologías e impulsados por confusos intereses, terrores ancestrales, atávicas ambiciones caóticas y una voluntad tartamudeante hacia el poder; las estructuras legales, desde las constituciones nacionales hasta los estatutos del más insignificante club social, tienen un carácter de guión teatral no representado, una existencia desencardada que sólo se afinca esporádicamente y como por casualidad en un devenir vital y social cuyos principios directores no han encontrado expresión institucional.

Dijimos que esa situación es privilegiada; pero no, claro está, para el desarrollo de la ciencia y de la técnica occidentales, ni tampoco para la creación de una cultura propia. Tuvimos buen cuidado de llamarla privilegiada para la observación y comprensión del acontecimiento más importante de nuestro tiempo. En efecto: instruidos superficialmente por patrones occidentales, podemos mirar con cierta luminosidad griega nuestro propio ser desarticulado y el más coherente de los pueblos con cultura propia no occidental; pero habiendo conservado, sin embargo, una intimidad social caotizante, podemos mirar con ojos de bárbaro, en contradictoria actitud de renuencia y veleidoso amor, el avance incontenible de la cultura occidental.

Es con la intención de aprovechar al máximo la mínima ventaja teórica que nos ofrece esta incómoda situación y con actitud de mestizo cultural, como hemos abordado este trabajo. Quede para una humanidad futura uniformada culturalmente y consciente de la unidad de la vida, el olvido de estos desgarramientos transitorios en que nosotros, por habernos tocado vivir aquí y ahora, nos debatimos con angustia.

### Capítulo III

#### *Pensamiento, lenguaje, realidad*

En este capítulo, el problema que nos ocupa será abordado desde un punto de vista estratégico en grado sumo: el lenguaje. La exposición se estructurará de la siguiente manera: 1) Pensamiento y lenguaje; 2) Papel del lenguaje en la formación del mundo objetivo. Lenguaje y cultura. En Capítulos posteriores 3) Lenguaje en Latinoamérica.

#### Generalidades

Conviene, ante todo, delimitar el concepto *lenguaje*, a pesar del enorme problema encerrado en el hecho de que para tratar sobre el lenguaje es necesario presuponer y utilizar el lenguaje; no hay manera auténtica de ubicarse fuera de él adecuadamente con actitud definitoria.

Corrientemente se usa la palabra *lenguaje* en un sentido muy amplio, de manera que resulta posible hablar del “lenguaje” de las flores, del “lenguaje” de los pañuelos, del “lenguaje” de los animales. Pero el lenguaje propiamente dicho, prerrogativa del hombre, es un sistema de signos que pueden nombrar, describir y narrar cosas, estados de cosas y acontecimientos del mundo exterior o sus reflejos en la consciencia; además, estados y procesos de la vida interior, es decir, comunicarlos representativamente a una consciencia receptora. Descartando como inverificable e inverosímil la audaz teoría de que el lenguaje escrito precedió históricamente al oral, puede afirmarse que esos signos tienen primordialmente un carácter fonético y resultan de la articulación de la voz humana, siendo susceptibles de fijación gráfica.

Este intento de definición es insuficiente. Podrá lograrse mayor claridad precisando, por una parte, la naturaleza y la función de los signos en general, así como los caracteres específicos de los signos lingüísticos, y, por otra parte, los rasgos peculiares del lenguaje como *sistema* de signos.

Sin profundizar en la teoría y la psicología de los signos, nótese de entrada, perogrullescamente, que son mediadores intersubjetivos, instrumentos de comunicación en el comercio social, que se refieren siempre a algo diferente de sí mismos, en continua trascendencia. Estructuralmente analizados, constan de dos partes: el cuerpo o material sensorialmente percible y el sentido o significado. El material sensorialmente percible se convierte en portador de sentido o significado en virtud de una relación fija y constante que puede establecerse espontáneamente (*physei*) por dependencia, causalidad, etc., o bien artificial y convencionalmente (*thesei*) a partir de una total desvinculación inicial. En el primer caso se trata de signos naturales, como el humo con respecto al fuego, el relámpago con respecto al trueno; el consabido “movimiento de platos” en la cocina es signo, para el visitante hambriento, de que se va a servir por fin la comida; valga este último ejemplo para aclarar que la palabra *natural* en este contexto no se refiere exclusivamente a los fenómenos de la naturaleza, sino al hecho de poder encontrar entre cuerpo y sentido del signo al hecho de poder encontrar entre cuerpo y sentido del signo una relación no arbitraria que parece imponerse por la fuerza de una conexión real. En el segundo caso, se trata de signos artificiales o convencionales, ¿qué relación natural puede haber entre la palabra inglesa *sin* y la idea de pecado? Pueden verse numerosos ejemplos de ambos tipos de signos en los avisos

puestos en algunas carreteras de Venezuela para ayudar a los conductores de vehículos: una vaquita dibujada para indicar que puede haber animales en la vía es un signo natural; artificial o convencional, en cambio, es el signo de peligro.

El mismo signo puede pertenecer a veces al primer tipo, a veces al segundo; así, el entrecejo fruncido y la boca contraída son signo natural de disgusto, mientras que el mismo gesto en el acto de “amarrar la cara” voluntariamente para desalentar a un interlocutor indeseable, tiene carácter convencional. Cabe, a este respecto, preguntarse si es correcto hablar de signo en ausencia de intencionalidad semántica por parte del emisor, si los signos auténticos no son únicamente aquellos que una consciencia emite adrede con propósito comunicativo. Con este criterio, podría distinguirse entre signos auténticos y signos inauténticos (indicios, síntomas), haciendo notar que los segundos, aunque no originados en una voluntad semántica resultan comprensibles por intuición empática basada en el isomorfismo de la conducta mímico-cinetognómica dentro de un ámbito cultural dado, o por la necesidad que prestan los juicios sintéticos a priori a la conexión constante de sucesión o contigüidad en los fenómenos de la naturaleza.

Sirva el párrafo anterior como transición para pasar a considerar la función de los signos. En muchos trenes, aviones y locales públicos de Europa se usa el signo 0-0 para indicar que detrás de la puerta así marcada se encuentran lavabo y letrina; la función de tal signo es meramente informativa, pues no implica mandato alguno, ni requerimiento, ni mucho menos intimidación conminatoria a usar las instalaciones y recados en cuestión. La luz roja del semáforo, por el contrario, exige que el conductor detenga su vehículo. En general, si embargo, los signos desempeñan al mismo tiempo ambas funciones, la informativa y la imperativa; así, el S.O.S. informa que la nave desde donde se emite está en peligro supremo, y exige, a la vez, socorro inmediato; el signo de “curva peligrosa” informa sobre la próxima contorsión de la carretera y tácitamente requiere del conductor que aminore la velocidad y aumente la atención.

Desde la tos con que el prudente anuncia su proximidad antes de entrar a la sala donde el enamorado visita a su prometida, hasta los ademanes de extrema procacidad usados en Venezuela vulgarmente para significar la negativa rotunda; desde la raya que se hace en la pared para monumentalizar la memorable ocasión en que alguien, violando poderosas tradiciones, habló bien de un colega viviente, hasta la letra hebrea *alef* en representación de los números trasfinitos, el inmenso dominio de los signos abarca estructuras de la más diversa naturaleza desplegadas en campos perceptivos disímiles; la intención y la receptividad semánticas pueden valerse de recursos acústicos, visuales, táctiles, olfativos y hasta gustativos, sin olvidar los combinatorios y estilísticos de sistemas de signos complejos y sobre todo del más complejo, móvil, moldeable y creador de todos: el lenguaje humano. Sin embargo, a pesar de su diversidad material, todos los signos tienen en común el carácter ya mencionado de ser mediadores en el comercio social humano, vehículos de significado y sentido, orientadores de la interacción en la convivencia ergotrópica y de la conducta en general. Sin la pretensión de agotar el tema y con el cuidado de no agotar al lector, agreguemos otras notas del signo: a) su creación no exige conexiones reales entre significante y significado de manera que puede calificarse, en referencia a este aspecto, de *arbitrario*; b) lo anterior posibilita su importantísimo *valor económico*, pues estado de cosas sumamente complejos y enrevesadas operaciones conceptuales pueden ser indicados, representados y manejados con la ayuda de signos sencillos fijados convencionalmente; c)

lo que Karl Bühler denomina “*abstraktive Relevanz*”<sup>87</sup>, o sea el hecho de que cuando un *concretum* se usa como signo, no interviene su totalidad en esa función, sino uno de sus aspectos; así, lo importante en los números persas (erróneamente llamados arábigos), como signos gráficos, es cierta configuración o *Gestalt*; para que sean usados y comprendidos como tales, resulta indiferente que sean escritos a mano o a máquina, sobre papel o sobre arena, con tinta o con humo, por un torpe principiante o por un experto calígrafo, siempre y cuando la configuración se mantenga dentro de sus límites de variabilidad; d) la fácil repetibilidad: no todo material es igualmente apto para convertirse en vehículo de significación; además de estar ligado constantemente con lo significado, el cuerpo del signo debe prestarse a la repetición indefinida y su manejo no debe exigir enormes dispendios energéticos.

Habiendo ubicado el concepto *lenguaje* en el *genus proximum signo*, nuestra próxima tarea parece reducirse a la operación lógica de señalar la *differentia specifica* de los signos lingüísticos; podemos, en efecto, destacar que los sonidos articulados constituyentes del lenguaje poseen todas las notas de los signos en general con mayor pureza y capacidad de rendimiento, acrecentada esta última por el hecho de que no dependen de aparatos técnicos ni complicadas manipulaciones, ni están ligados a la luz del día u otra suerte de iluminación, de manera que dejan a la mayoría de las partes del cuerpo en condiciones de efectuar otras tareas, todo lo cual debió ser factor determinante en la evolución que ha convertido al lenguaje en el sistema de signos más polifacético y más ampliamente usado. Sin embargo, estas ventajosas características no bastan para definir la esencia del lenguaje ni explicar su particular utilidad; antes bien, aparecen como secundarias y exteriores cuando pasamos a considerar su estructura interna donde radican movilidad, productividad combinatoria, descomponibilidad en elementos. El egregio teórico y psicólogo del lenguaje F. Kainz ha formulado a este respecto las siguientes observaciones<sup>88</sup>: a) Los signos lingüísticos poseen la capacidad de *indicar* y *nombrar* en una escala inaccesible a otros sistemas. b) El lenguaje puede utilizar y utiliza ampliamente las ayudas que la situación en que se encuentran los hablantes suministra a la comprensión, pero no depende de ellas, es capaz de narrar y describir prescindiendo de esa situación. c) El lenguaje combina valores de signo y valores posicionales: es un sistema biclásico de factores lexicológicos y sintácticos. d) Su simbolismo no es global, sino articulado; no lo caracterizan unidades de comprensión, sino la productiva combinación de elementos.

En su trabajo “*Das Strukturmodell der Sprache*”<sup>89</sup>, Karl Bühler ha hecho hincapié sobre la observación de que toda la lengua dispone de un buen campo deíctico y de un campo simbólico; mediante la deixis puede referirse a la situación perspectiva inmediata o una situación imaginaria, mediante el símbolo<sup>90</sup> puede evocar y utilizar todo el haber representativo y conceptual de los interlocutores. Ningún otro sistema de signos puede alcanzar estos logros.

---

<sup>87</sup> Karl Bühler, *Die Axiomatik der Sprachwissenschaft*, Kantstudien 38, 1933, p. 19 y ss.

<sup>88</sup> F. Kainz, *Psychologie der Sprache*, 2ª ed., Stuttgart, 1954, Edit. Ferdinand Enke Verlag, Tomo I, p. 80.

<sup>89</sup> Karl Bühler, *Das Strukturmodell der Sprache*, Travaux du Cercle Linguistique de Prague 6, 1936, p. 1 y ss.

<sup>90</sup> F. Kainz, op. cit., Tomo I, p. 82.

El mismo signo, de acuerdo con su posición el campo sin-semántico de la oración, cambia de significado, tal como ocurre con los guarismos del sistema numérico persa; los números romanos, en cambio, representados por letras de valor fijo, pueden servir gracias a su insignificancia posicional para elaborar el cronograma, ese *unicun* de los textos latinos. Es gracias al carácter biclásico del sistema lingüístico de signos como el idioma chino, sin las ventajas de la flexión, puede satisfacer las necesidades semánticas y prestarse a una riquísima creación literaria con recursos casi exclusivamente sintácticos.

No hemos descrito, porque rebasaría los límites de este capítulo, la estructura (fonemas, palabras, flexión, morfología, sintaxis) del lenguaje, ni sus funciones (primarias, secundarias, dialógicas, monológicas). Séanos permitido, sin embargo, hacer resaltar una virtud lingüística que de ellas deriva: con un lexicón limitado el lenguaje puede expresar todas las vivencias humanas, o, en el caso de lo inefable, por lo menos aludir a ello. La limitación de vocabulario es necesaria porque nadie, ni siquiera Funes, el memorioso<sup>91</sup>, podría retener y manejar la infinita cantidad de expresiones que resultarían si se diera nombre propio de cada ente del universo o, ¡espanto!, a cada uno de sus momentos en el flujo del devenir y de sus aspectos en las diferentes perspectivas espaciales. Aun en el caso de la polionimia (los doscientos nombres para caballos en el pampa argentina<sup>92</sup>, los nombres para lobo y camello que llegan a ciento en árabe<sup>93</sup>, los pueblos primitivos que tiene nombre para cada subespecie de árbol, pero ningún termino general<sup>94</sup>, ect), es de observar que los vocablos no se refieren a entes individuales como nombres propios, sino a tipos minuciosamente clasificados y, además, que tal fenómeno se presenta en campos limitados con la experiencia en relación a objetos o acciones de gran interés vital. Ninguna palabra nombra a ente real alguno individualmente. A conceptos se refieren los substantivos y es mediante atributos y recursos similares como se logra la aproximación al ente singular cuando la necesidad, el interés o el afecto reclaman la individualización de entes que el pensamiento y el lenguaje tratan en general, abstractamente, con cierto frió desapego hacia las diferencias particulares. Además, ni la lengua más rica puede designar exhaustivamente los contenidos de la conciencia, de manera que ni siquiera para cada concepto hay un signo, si lo hubiese la cantidad total sería tan grande que dificultaría enormemente el uso del lenguaje. La limitación del vocabulario hace que casi cada palabra sea portadora de varios significados, a veces muy disímiles, que pueden multiplicarse por ampliación metafórica. Estamos ante el asombro del fenómeno de la economía lingüística. Pero, ¿cómo es posible que no nos perdamos irremediabilmente en la más desastrosa confusión semántica? La indeterminación de la palabra aislada desaparece generalmente en el discurso gracias al influjo selectivo del acento, los atributos, las combinaciones, etc., pero sobre todo el sentido general y la situación que éste penetra. Generalmente no ocurre, empero, que tengamos que

<sup>91</sup> Jorge Luis Borges, ficciones, 1 ed... Buenos Aires, 1960, Emecé Editores.

<sup>92</sup> Amado Alonso, estudios Lingüísticos (temas Hispanoamericanos), Madrid, 1953, Edt. Gredos. Pp.90-101.

<sup>93</sup> F. Kainz, op. cit. Tomo II, pp 214-220,222 y ss. 698. Kainz recoge numerosos ejemplo interesantísimos: los lapones tiene 41 vocablos para designar diferentes formas de nieve: los beduinos disponen de 10 palabras para la arena de acuerdo con el color, la consistencia y la resistencias. El vocabulario Jaska de los Vedas contiene 21 terminos para tierra, 15 para oro, 23 para noche, 30 para nube, 100 para agua.

<sup>94</sup> F. Graebner, Das Weltbild der Primitiven , 1924, p 20.

escoger conscientemente entre los diferentes significados de una palabra para comprender la oración: uno de los significados se impone de tal manera que excluye a los demás; el *sentido* de la oración define el *significado* de la palabra. Cuando leemos el título de un libro de Castañón “Andrés cuenta su historia”<sup>95</sup>, no se nos ocurre dar a la palabra *cuenta* el significado que tiene en el verso de Dávila Andrade “El Ego cuenta sus mamíferos”<sup>96</sup>. El sistema de signos llamado lenguaje puede operar adecuadamente con signos ambiguos y lograr inequívoca claridad en los mensajes; es más, puede servirse de esa ambigüedad misma, cuando así lo conviene al operador, en actividades lúdicas, estéticas o diplomáticas.

Si reflexionamos sobre este intento de definir al lenguaje como sistema de signos, nos resulta evidente que, siguiendo ese camino indefinidamente, perderíamos para siempre la posibilidad de comprender la esencia del lenguaje. Es cierto, por una parte, que lograríamos precisar cuestiones estructurales y funcionales, con un rigor metodológico podríamos llegar a describir y explicar los diferentes aspectos del lenguaje como *organon* en base a observación, experimentación y sistematización de los conocimientos con armazones hipoteticoteóricas de carácter científico, sin embargo, no es menos cierto que con esta *intentione recta*, con esta orientación periférica y centrífuga nos quedaríamos en un ámbito exterior, olvidando que cualquier consideración sobre el lenguaje está mediatizada por el lenguaje mismo y rehuyendo no el *problema*, sino el *misterio* extrañado en esa mediación: seríamos comparables a aquellos hombres descritos por don Miguel de Unamuno<sup>97</sup> como expertos en el pelaje de la esfinge, en sus medidas, en sus movimientos, en su forma de comer o dormir, en su esqueleto, pero incapaces de mirarla a los ojos, porque plantean preguntas de vida y muerte.

No obstante, las consideraciones generales relacionadas con el intento de definir el lenguaje como sistema de signos, nos sirven de plataforma de lanzamiento para ensayar preguntas de máxima importancia en el desarrollo de las ideas que tratamos de exponer. ¿Cómo son las relaciones de pensamientos y de lenguaje, lenguaje y realidad? ¿Será el lenguaje un simple *organon* del pensamiento? ¿No ejercerá una influencia fundamental en la estructuración de nuestro mundo objetivo? ¿Serán las lenguas intercambiables, cuestión de diccionario, de tener nombres distintos para la mismas cosas? ¿No tendrá nada que ver la lengua materna con el tipo de mundo en que vive cada quien y con el sentido profundo de la vida misma? ¿Puede traducirse la física nuclear a la lengua de los motilonos? ¿Pueden de verdad traducirse las fórmulas rituales de los piaroas al alemán? ¿Habrá un vínculo inquebrantable entre lengua y cultura? ¿Cómo quedamos los latinoamericanos en nuestra conducta lingüística, en nuestras relaciones con esas lenguas europeas que hablamos tan pintorescamente?.

Trataremos de responder algunas de esas preguntas en el orden indicado al comenzar este capítulo.

---

<sup>95</sup> J.M. Castañón, *Andrés cuenta su historia*, Edit. Arte. Caracas 1962.

<sup>96</sup> Cesar Davila Andrade, en un lugar no identificado, talleres gráficos Universitarios, Mérida, 1962, p 37.

<sup>97</sup> M. de Unamuno, *Ensayos*.

## 1

*Pensamiento y lenguaje.* De las concepciones que se han sostenido sobre la relación entre pensamiento, lenguaje y realidad, una, propia ya de un mundo desmitificado en incoante cientificismo, fue formulada por Aristóteles de manera simple, magistral e ingenua, cuando al comienzo de un tratado que más tarde hubo de llamarse *perí bermeneías*, escribió: “Las palabras habladas son símbolos de las afecciones del alma; las palabras escritas lo son de las habladas. Ni la escritura ni el habla son las mismas en todos los pueblos. Las afecciones del alma, empero, de las cuales escritura y habla son primariamente signos, son las mismas para todos los hombres, así como son los mismos los objetos cuyas representaciones constituyen esas afecciones.”<sup>98</sup> Aunque Aristóteles utiliza sucesivamente las palabras *simbola*, *seméia* y *bomoiómata* que hemos traducido por símbolos, signos y representaciones, respectivamente, tiene razón Heidegger cuando apunta<sup>99</sup> que en este texto nos encontramos con el esquema de relaciones sýgnicas que, con ciertas modificaciones, ha sido determinante para todas las reflexiones posteriormente sobre el lenguaje: la escritura es signo del habla, el habla es signo de las afecciones del alma, las afecciones del alma son signos de las cosas.

Es indudable que la expresión “afecciones del alma” (*pathemata tes psiques*), Aristóteles se refería a los contenidos cognitivos de la consciencia interpretados como copias, imágenes, semejanzas, representaciones (*homoiomata*) de las cosas (*prágmata*), y podemos agregar basados en el parentesco cercano de *prágmata* con *pratto* (hacer), de su dinamismo. Sin intentar de momento una crítica de este modelo interpretativo, hacemos notar que en el subtítulo inmediato superior “Pensamiento y lenguaje” hemos utilizado la palabra ‘pensamiento’ *grosso modo* para referirnos precisamente a los contenidos cognitivos de la consciencia y su dinamismo, siguiendo así la tradición que marca con este título el tema que vamos a tratar.

Conviene, sin embargo, una vez identificada el tema, abandonar de inmediato el *grosso modo* y esclarecer en lo posible el complejo material apenas aludido con la primera palabra del subtítulo.

El análisis científico ha practicado, en el flujo de las vivencias, divisiones y cortes de carácter teórico por razones metodológicas. Así, en la unidad de la vida psíquica se consideran generalmente tres aspectos: uno volitivo, otro afectivo y un tercero cognoscitivo. En este último, que engloba los llamados fenómenos del conocimiento, se distingue a su vez entre a) percepción, cuyo contenido más simple en el desmote teórico es la sensación, b) representación en el doble significado de percepción reproducida y construcción de la fantasía con los elementos perceptivos, y c) pensamiento propiamente dicho.

Es cierto que algunas escuelas psicológicas han prescindido del esquema anterior como marco y orientación de sus investigaciones; pero no es menos cierto que los términos y las articulaciones de ese esquema continúan teniendo una vigencia *de facto*, no sólo en las obras de divulgación, sino en el lenguaje mismo de los propios investigadores.

Al tratar el problema de la relaciones entre los fenómenos del conocimiento y el lenguaje, evitaremos en lo posible el uso de palabra *idea*, aunque es una de las primeras que tiende a imponerse, porque su ambigüedad, manifiesta tanto en el habla corriente como en no pocas obras científicas, entorpecería el esclarecimiento de los datos del problema. El claro

<sup>98</sup> Aristotele, De Interpretatione, 1.

<sup>99</sup> M. Heidegger. *Unterwehs zur Sprache*, Neske Verlag, tubingen, 1959.p 246.

Schopenhauer<sup>100</sup> subraya la distinción entre ideas de la percepción e ideas abstractas; para las primeras utilizaremos el término *representación* como “imagen de un objeto del mundo exterior proyectada en nuestra conciencia sin la presencia objetiva del aquello que nos representamos. Trátase, por tanto, de una percepción reproducida y, además, siempre probablemente modificada (desvaída, más pobre en detalles, aunque, desde otro punto de vista, potenciada, sin embargo, de un modo peculiar), o de una combinación libre de partes tomadas de diferentes percepciones”.<sup>101</sup> Un caso interesante de modificación es el de los recuerdos lejanos cuando los remodela la tendencia calotrópica de la memoria. Para las ideas abstractas utilizaremos el término *concepto*. Aparecerá la palabra *idea* cuando el contexto no exija la distinción que acabamos de indicar y sea más bien necesario referirse globalmente a los dos tipos de ideas subrayados por Shopenhauer.

Habiendo construido un pequeño andamiaje inicial, consideremos la relaciones aludidas en nuestro subtítulo primeramente desde el ángulo que nos proporciona el fenómeno de la comprensión de los signos lingüísticos.

¿Comprendemos lo que se nos dice, porque las palabras evocan en nosotros las representaciones de los objetos a que se refieren, mediante un mecanismo asociativo? Durante mucho tiempo prevaleció entre los teóricos del lenguaje la creencia no examinada de que las palabras y las representaciones de las cosas estaban estrechamente ligadas por un nexo asociativo, de manera que las primeras arrastraban a las segundas, conduciendo a la comprensión de lo hablado o escrito; al escuchar, por ejemplo, la palabra *pantera*, se alzaba ante la intuición interna la imagen del imponente felino y hacía entender lo significado por el interlocutor.

Esta creencia, sostenida como teoría por la psicología asociacionista, basada en las doctrinas de Hobbes y Locke, no resiste la verificación introspectiva ni el análisis lógico. Por una parte, es posible que mientras escuchemos un discurso o leemos un libro, las imágenes de las cosas tratadas se proyecten ante la intuición interna como sobre una pantalla cinematográfica; serían tantas que la atención no alcanzaría a seguir las en su recurso relampagueante y el esfuerzo imaginativo entorpecería la intelección, los árboles no dejarían ver el bosque. Por otra parte, el lenguaje contiene morfemas fundamentales a los cuales no corresponde representación alguna, a menos de recurrir a los fantasmas verbales y parafantasías que, en todo caso, arruinarían la posibilidad de comprender debido a la consecuente distracción.

Los que sostuvieron esta deleznable tesis en el pasado- algunos la sostienen todavía por ignorancia – no se basaron en ninguna experiencia introspectiva, sino más bien, como apunta Kainz<sup>102</sup>, “en la autoridad de una doctrina canónica, sobre todo el dogma *ut pintura poiesis* construido en adhesión a Simónides de Keos”.

Ya que la comprensión lingüística no ocurre porque los signos del lenguaje producen representaciones -la escuela psicológica de Würzburg ha dado el golpe de gracia a esa concepción con sus trabajos sobre el pensar-, cabe preguntar, ¿cómo ocurre entonces?

Lo que se pon en juego durante la comprensión de lo oído o leído es un saber peculiar que no precisa de representaciones y se mueve en un plano abstracto de carácter sígnico-

---

<sup>100</sup> A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille and Vortellung* tomo III.

<sup>101</sup> F. Kainz, *Estética*, México, 1952, p.136.

<sup>102</sup> *Id Psychologie der Sprache*, Tomo I, 2ª ed Stuttgart, 1954, p 125.



conceptual. Desde el punto de vista de su sentido, el lenguaje es abstracto, la distinción entre *concreta* y *abstracta*, que sirve para clasificar las expresiones lingüísticas, no tiene otra justificación que la siguiente: algunos vocablos pueden ser convertidos en representaciones después de haber sido comprendidos mientras que otros no permiten esa traducción, excepto mediante los recursos extraordinarios de los tipos eidéticos. “El proceso psíquico de la vivencia del significado en la comprensión lingüística no establece diferencia alguna entre expresiones concretas y expresiones abstractas: en ambos casos se pulsán las mismas cuerdas de nuestro ser. Con idéntica indiferencia se captan y experimentan los representantes de las diferentes clases de palabras (sustantivo, verbo, conjunción, adverbio, etc.) durante la comprensión del habla viva y coherente.”<sup>103</sup>.

Sería, sin embargo, contrario a la experiencia cotidiana suponer que las palabras no evocan representaciones; conviene, pues, reiterar y deslindar la tesis aquí expuesta: hemos afirmado que no se llega a la comprensión lingüística *vía* representación. Pero que muchas palabras, *después* de ser comprendidas, evocan representaciones es evidente. Además, las representaciones que siguen a la comprensión, aunque totalmente innecesarias para ésta, pueden intensificar la fuerza de lo comunicado al actuar sobre la emoción y acelerar el flujo vivencial. Esa intensificación y aceleración pueden lograrse mejor con recursos estilísticos como la transparencia etimológica, el énfasis sobre la raíz en familias verbales numerosas, el juego sintáctico, la formación de palabras compuestas, etc., creados colectiva o individualmente (poetas anónimos, poeta escritor). Cabe observar que la frecuencia y número con que aparecen las representaciones que surgen de la comprensión varían de individuo a individuo y de pueblo a pueblo por razones tipológicas basadas en la diversa constitución del psiquismo, y de tema a tema, según el mayor o menor acercamiento de éstos a la intuición sensorial.

Dejamos a F. Kainz la expresión mínima de lo expuesto: “La fórmula de la comprensión lingüística no es *Signo lingüístico-Representación-Captación conceptual*, sino sencillamente *Signo lingüístico.Concepto*.”<sup>104</sup>.

Lo dicho sobre la comprensión lingüística nos aproxima al pensamiento, en el sentido de que éste no es una asociación, una combinación, o un juego de representaciones, sino una actividad por medio de la cual se captan o establecen relaciones en un proceso de comparación, diferenciación y selección orientado por una finalidad cognitiva e impulsado por la urgencia de problemas prácticos o teóricos. Tiene carácter no figurativo, como lo ha demostrado la escuela psicológica de Würzburg (Külppe, Messer, Ach, Bühler) y una tendencia a liberarse de contenidos representativos.

La etimología de la palabra española pensar (penso = pesar, ponderar) pone el acento sobre su carácter valorativo y comparativo productor del juzgar y se refiere a un modo de conocer discursivo y mediato más que intuitivo.

Las palabras griegas *fronein*, *noein*, *noesis* (la primera contiene una alusión a la localización corporal del pensamiento en el fren, diafragma) oponen el pensamiento a la percepción sensorial y se ubican dentro de una concepción clásica, según la cual es por la universalidad del pensamiento y no por la inmediaticidad de lo sensible como se puede

---

<sup>103</sup> Ibid., p 129.

<sup>104</sup> Ibid., p. 131.

alcanzar lo verdadero. “El pensar (to fronein) es común a todos”<sup>105</sup>, afirma Heráclito. Y según Parménides, “Lo mismo es ser y pensar (noein)”<sup>106</sup>, afirmación que puede considerarse, en cierto sentido, equivalente al “cogito ergo sum” agustiniano-cartesiano. En Platón se expresa el carácter discursivo del pensamiento con el término *diánoia*, donde la raíz *no de noein, nous, noema* se encuentra reforzada por el prefijo *dia*, que tiene carácter relacional y dialéctico; así, para evitar confusiones verbales con su interlocutor, define Sócrates al pensar (*dianoeisthai*), en el Teeteto, como “Un discurso que tiene el alma consigo misma sobre aquello que examina”, y agrega: “A esto y no a otra cosa se parece el alma mientras piensa: a un discurrir de ella a ella misma, preguntado y respondiendo, afirmando y negando.”<sup>107</sup>.

Para Descartes, *cogitare* designa el centro unitario y unificante de la consciencia, hipostasiado como *res*, en su cordial intencionalidad. Incluye todos los actos psíquicos en cuanto tenemos consciencia de ellos, como modos diversos de la toma de consciencia (*apercevoir*) y del querer, pero sin reducirlos a simple “hecho psicológico”, pues conserva toda su riqueza de implicaciones metafísicas. “Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, & sentiens,”<sup>108</sup>.

Muchos pensadores han insistido, con razón, sobre la importantísima diferencia entre pensamiento como acto psíquico (el pensar, *das Denken*) y pensamiento como producto de esa actividad (los pensamientos, *i pensieri, der Gedanke*). Más adelante se verá que esta distinción tiene en nuestras reflexiones una función eminente. Consideremos por ahora ambos aspectos (*das Denken, der Gedanke*) conjuntamente bajo el nombre de pensamiento, para formular de nuevo la pregunta tradicional implícita en nuestro subtítulo después de haberla restringido con las consideraciones anteriores. Pensar y hablar ¿cómo se relacionan esas actividades? Pensamiento y lenguaje, ¿cómo se comportan el uno con el otro?

Examinemos los diferentes puntos de vista sobre este tema.

Según una doctrina que se remonta a la antigüedad clásica, pensar y hablar son dos aspectos de una y la misma actividad. El hablar en un pensar es un hablar silencioso. “De hecho, aun cuando no resuenen las palabras, quien piensa habla en su intimidad”<sup>109</sup>. El pensamiento no es otra cosa el lenguaje interiorizado; el lenguaje no es sino la manifestación sensorial del pensamiento. Se trata de un solo acto cuyo aspecto exterior es el lenguaje mientras que su lado interior es el pensamiento.

Este punto de vista, llamado doctrina de la identidad, ha tenido en todos los tiempos ilustres representantes. En pleno siglo veinte, concuerda Hönigswald<sup>110</sup> con Platón, al descartar la posibilidad de un pensamiento separado del lenguaje y defender la tesis complementaria de que todo pensamiento es verbal. Investigadores en cuya formación prevalecen los estudios de ciencias naturales sobre los humanísticos, emiten afirmaciones similares; así, J. B. A.

<sup>105</sup> Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, 22 B 113.

<sup>106</sup> *Ibid.*, 28 B 3.

<sup>107</sup> Platón, *Teeteto*, 189 E.

<sup>108</sup> Descartes, *Principia*, Tomo I, p. 9.

<sup>109</sup> San Agustín.

<sup>110</sup> R. Hönigswald, *Prinzipienfragen der Denkpsychologie*, 1913, *Grundlagen der Denkpsychologie*, 1921.

Watson<sup>111</sup>, llama al pensar “a subvocal talking” y sostiene que los hábitos lingüísticos se transforman en pensar “when exercised implicitly behind the closed doors of the lips”.

Diversos hechos de la experiencia cotidiana bastan para refutar la forma extrema de esta doctrina. A todos nos consta que hay un hablar sin pensar: el encadenamiento automático de fórmulas lingüísticas vacías con que las personas importantes en nuestro medio comienzan sus discursos; al oír a un demagogo comprendemos que detrás de sus palabras no hay pensamientos, sino más bien la intención de inhibir toda actividad mental discursiva con el objeto de inducir las masas a ciertos actos, de manera que toda su elocuencia podría traducirse, sin perjuicios de fondo, a una serie de gritos inarticulados y ademanes simiescos a nuestro demagogo le sobran las formas complejas y diferenciadas del lenguaje humano como expresión del pensamiento, pero las usa porque están a su alcance, de modo análogo a quien emplea delicados aparatos de laboratorio como proyectiles.

Además, existe un pensar sin correspondencia verbal inmediata: a veces no encontramos la expresión adecuada para pensamientos que ya se han formado claramente en un plano mental. Recordemos la posibilidad de mentir y el hecho de que sordomudos de nacimiento pueden pensar para que se nos haga evidente lo insostenible de la doctrina de la identidad en su forma extrema, sin necesidad de recurrir al examen del inmenso material que a este respecto nos ofrece la patología del lenguaje.

Este punto de vista contiene, sin embargo, un núcleo irrefutable; su estrechez en la formulación se explica, en el caso de los clásicos, por el deslumbramiento estético que producen las grandes intuiciones.

Otra y diferente es la teoría paralelística, según la cual pensamiento y lenguaje no son dos aspectos del mismo acto, sino campos esencialmente disímiles, actividades fundamentalmente distintas que, en virtud de una especie de armonía pre-establecida, se desarrollan conjuntamente, se corresponden como dos planos en los cuales para cada punto del uno hay un equivalente en el otro, sin que sobre o falte ninguno; los límites del pensamiento son los límites del lenguaje.

Muchos hechos y poderosas razones pueden aducirse en favor de esta teoría. Desde un punto de vista histórico-evolutivo, es cierto que el lenguaje y pensamiento se desarrollan en estrecha relación, existe una asombrosa correspondencia entre el nivel mental y el nivel lingüístico alcanzados por el individuo o la comunidad. Sobre lenguaje y conocimiento nos dice F. Kainz: “El lenguaje es el instrumento más importante del conocer, porque va paralelo a él en rasgos esenciales, porque realiza en la serie del habla el trabajo nuclear de todo conocimiento: el entendimiento (Einsicht) de las relaciones causales. Interpreta los fenómenos como decurso causal, descompone éste en sus partes, describe las necesarias en la determinación y les asigna clases de palabras en representación simbólica. El mundo es un conjunto de fuerzas y acciones. Nuestro pensamiento concibe el mundo dinámicamente y el lenguaje lo ayuda en esa tarea. El hendimiento categorial del pensamiento verbal penetra esos factores, pone al centro de acción (substantivo) atributos, al símbolo de la acción (verbo) los adverbios. De esa manera diferencia el pensamiento verbal la variada mudanza del decurso causal. El simbolismo del habla está determinado por un modelo mental: decurso causal y acción. Los substantivos representan los centros de fuerza, los adjetivos ciertos rasgos esenciales, los verbos cambios de la relación de fuerzas, los adverbios aportan

---

<sup>111</sup> J. B. A. Watson, Behaviorism, p. 225 y ss.

datos de localización en el sistema espaciotemporal o detalles circunstanciales sobre un proceso. El lenguaje retrata la estructura dinámica del mundo y la organización categorial de nuestro pensamiento, que está dirigida hacia la aprehensión de esa estructura. La oración es según Jaensch una instrucción para efectuar el proceso vivo del pensamiento, pero éste es una re-creación de lo real”<sup>112</sup>.

Si se nos permite una digresión anticipadora, podemos observar que el análisis anterior se adapta sobre todo a la estructura de las lenguas indoeuropeas y está determinado por su esquema de acción considerado por ignorancia como universal. Que el sustantivo designe centros de acción, coincide más bien con el espíritu de la lengua alemana, cuyo término para *realidad*, que en español se deriva de *res* = cosa, es *Wirklichkeit*, derivado de *wirken* = obrar, actuar. El francés Descartes, reveló su sujeción al espíritu de las lenguas romances cuando concibió los ingredientes de su dualismo ontológico como *res cogitans* y *res extensa*, mientras que Leibniz fue típicamente alemán al concordar con su lengua madre en la descripción de las *mónadas* como centro de fuerza.

Es evidente que el lenguaje es de suma importancia para el pensamiento y que ambos se desarrollan conjuntamente y se apoyan mutuamente, pero no puede concluirse de allí que se correspondan siempre y en forma necesaria. Además de las objeciones hechas a la doctrina de la identidad, válidas aquí también, recordemos, por una parte, que lo pensado y lo dicho no pueden ir paralelos porque el número de conceptos supera ampliamente al número de palabras y estructuras, comp. puede comprobarse objetivamente en los fenómenos de homonimia, amfibología y equívocos relacionales, pues el lenguaje no acompaña al pensamiento en numerosas distinciones que éste hace; es claro, por otra parte, que el pretendido paralelismo se rompe con el hecho de que los mismos contenidos mentales son pasibles de diversa expresión verbal, como se pone de manifiesto en el fenómeno de la sinonimia. Tan paradójico estado de cosas ha hecho decir a Kainz que “toda lengua combina pobreza y profusión de modo asaz irracional”<sup>113</sup>.

Una tercera teoría se ha desarrollado desde el punto de vista de la diferencia. Según ella, pensamiento y lenguaje son completamente diferentes, de manera que no hay entre ellos paralelismo alguno ni, mucho menos, identidad. El pensamiento obtiene sus resultados en total independencia del lenguaje; éste no puede cooperar en la tarea de adquirir conocimientos, pues ellos se forman en contacto inmediato, intuitivo, con los objetos de la consciencia.

Mientras algunos representantes de esta última teoría reconocen que el lenguaje, como sistema de signos, facilita el trabajo mental al proporcionarle puntos de apoyo y posibilitarle cierta economía de esfuerzos, otros, con escepticismo pesimista, niegan aun esta función y afirman que los signos lingüísticos no hacen más que confundir el pensamiento y despistarlo. R. Carnap<sup>114</sup> considera que la función de ayudar al pensamiento y hacerlo más económico es ejecutada con mayor eficiencia por sistemas sígnicos artificiales de carácter matemático-fisicalístico. Recordemos, además, la lúgubre sentencia de Burkhard<sup>115</sup>: “El lenguaje es el enemigo del pensamiento”. Cuán engañosos, ioh Bacon!, *esos idola fori*.

<sup>112</sup> Kainz, *op.cit.*, Tomo I, p. 144

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>114</sup> Carnap, *Logische Syntax der Sprache*, 1934.

<sup>115</sup> M. Burkhard, *Denken und Sprechen*, die Neue Rundschau, 1905, p. 824.

Saquemos a colación también, en relación con esta teoría, la objeción tan frecuente entre filósofos y científicos en el sentido de que todas las lenguas naturales son anteriores a los afanes cognoscitivos sistemáticos, de manera que los resultados de éstos no encuentran en ellas vehículos apropiados y exigen el recurso a arbitrios que oscilan entre lo metafórico y poético (Bergson), y lo matemático (Leibniz, *ars característica universalis*). En la introducción a *Ser y Tiempo*, Heidegger<sup>116</sup>, previendo los ataques de que sería objeto su estilo enrevesado e inelegante, anota que para asir al ente en su ser faltan no sólo las palabras, sino sobre todo la gramática y se remite a ciertos textos del “Parménides”, de Platón, y al cuarto capítulo del libro séptimo de la *Metafísica* de Aristóteles, en que esos autores se apartaron en forma inaudita del griego contemporáneo, como lo demuestra una comparación de esos textos con cualquier página narrativa de Tucídides.

Esta tercera teoría contradice hechos comprobados y estudiados por la psicología del lenguaje: existe un vínculo esencial entre pensamiento y lenguaje. Pero para evitar confusiones, es necesario distinguir claramente entre dos criterios; por una parte, puede considerarse un estado de cosas con la intención de comprenderlo tal como es y describir su estructura y su dinamismo; por otra parte, puede interesarnos el mismo estado de cosas en cuanto se opone a nuestra voluntad, nuestros sentimientos o nuestras necesidades y, en tal caso, surgiría el intento de modificarlo, dominarlo o eliminarlo; el primer criterio es teórico y se relaciona con la ciencia; el segundo es normativo y se relaciona con la moral o con la técnica. Si una empresa nuestra, impulsada por un sentido del deber-ser, se ve frustrada por un estado de cosas adverso, no es lógico concluir que ese estado de cosas no existe; antes por el contrario, su existencia se intensifica para nosotros al entorpecer nuestra voluntad. Es cierto que el lenguaje dificulta la tarea de un investigador que cree haber descubierto un campo de conocimiento para el cual no hay palabras ni gramática; es cierto que todos los temas insólitos se encuentran restringidos por un vehículo como el lenguaje que sirve de tejido conjuntivo a la *comunidad* y, por tanto, se presta con mayor propiedad a lo que es *común*; pero esto no hace sino patentizar, con luz estroboscópica, los piolines, cordones, cordeles, bramantes, sogas, mecates, maromas, cuerdas, cadenas, ataduras, nudos que amarran el pensar y el hablar corrientes en una comunidad lingüística. Además, como afirma Kainz, “todo hablar auténtico, es decir, portador de sentido, presupone algún pensar. Este, naturalmente, no se presenta con clara formación de conceptos, juicios explícitos e inferencias enteramente efectuadas; el acto de pensamiento puede presentarse, más bien, abreviado, incompleto, entimemático, confuso y, además, asaz automatizado. Pero, aun en expresiones donde lo lógico se reduce a un mínimo, tiene que haber una consciencia semántica intencional y positiva”<sup>117</sup>.

Antes de fijar la posición que adoptamos frente a esta compleja problemática, juzgamos necesario puntualizar algunos de los hechos comprobados y estudiados por la psicología, a fin de apoyarnos en ellos y trascenderlo incluyéndolos en una concepción más amplia. En parte ya los hemos mencionado, pero ahora los señalaremos con mayor precisión.

i.-) Existe un pensar aglótico. Llamamos así al que no requiere el concurso del lenguaje; pero consideramos necesario distinguir, siguiendo análogamente la terminología

---

<sup>116</sup> M. Heidegger, *Sein und Sheik*, 8ª ed., Tübingen, pp. 38 y 39.

<sup>117</sup> Kainz, *ibid.*, p.127.

de Erdmann (Hypologisches und hyperlogisches Denken)<sup>118</sup>, entre un pensar hipoglótico y un pensar hiperglótico, o, con raíces latinas, entre un pensar sublingüístico y un pensar supralingüístico; preferimos, sin embargo, las raíces griegas para evitar ciertas ambigüedades a que darían lugar las latinas. El pensar hipoglótico es aquel que no puede servirse del lenguaje, porque no dispone de él, como en el caso de los niños que no han alcanzado todavía el grado de maduración, desarrollo y formación cultural necesario, y como en el caso, muy diferente, de los afásicos, cuya impotencia verbal se debe a lesiones u otros trastornos del sistema nervioso central. El pensar hiperglótico, por el contrario, no necesita ya del lenguaje, porque lo ha trascendido, como en el caso de la creación artística o científica, de los inventos y descubrimientos, pero presupone su posesión y el cultivo producido por su uso. El pensar hipoglótico, corresponde, además, a lo que los psicólogos franceses gustan llamar “intelligence pratique”<sup>119</sup>. El pensar hiperglótico puede recurrir a apoyos figurativos de carácter perceptivo o representativo, como el que se despliega sobre actividades técnicas, verbigratia la cirugía y la mecánica, o sobre investigaciones de las ciencias naturales; pero puede efectuarse en forma totalmente abstracta, recurriendo sólo a fórmulas y ecuaciones o a las piedras miliarias de interjecciones, palabras aisladas o imágenes inventadas. Hiperglótico fue el pensamiento de Kekulé von Stradonitz<sup>120</sup>, cuando hizo el genial descubrimiento del anillo del benzol después de haberse encontrado en situación aporética al no poder conciliar la tetravalencia del átomo de carbono con la monovalencia del átomo de hidrógeno para explicar la fórmula C<sub>6</sub>H<sub>6</sub>. Existe, pues, un pensar aglótico.

ii.-) Hay un hablar inauténtico, un hablar en que no participa el pensamiento del hablante. Recordemos el galimatías, los trabalenguas, los poemas de adultos para adultos declamados por niños, los automatismos verbales de ciertos enfermos mentales, y ¿por qué no?, las frases de los papagayos. En un hospital psiquiátrico de Venezuela, una paciente suele mirar con intenso reproche a los visitantes para decirles con voz y ademán acusadores: “Tú te la llevaste al monte, tú te la llevaste al monte”; más de un visitante ha sentido en su interior la conmoción de estratos psíquicos profundos, y guiado por la perversa lógica del miedo (eres acusado, luego eres culpable), ha comenzado a alegar ante sí mismo excusas por quién sabe qué pecado secreto y olvidado; cuenta el psiquiatra que muchas veces se ha visto en la necesidad de explicar a algunos visitantes que la dama acusadora no es una vidente, sino una enferma mental que repite la misma frase también cuando está sola y aun en sueños de manera maquinal y automática. Recordemos también aquel lúgubre símil de la vida pronunciado por Macbeth en su angustia: “Life is... a tale told by an idiot, full of sound and fury signifying nothing”<sup>121</sup>. Sin embargo, es menos difícil para el pensamiento liberarse del lenguaje que para el lenguaje liberarse del pensamiento; las palabras, como instrumentos del pensamiento, lo encarnan y permiten descubrirlo en ellas aun cuando los hablantes hayan perdido por un motivo cualquiera la intención semántica y, si han sido objeto de fijación gráfica, aun larguísimo tiempo después de la desaparición de los hablantes; el genial Hrosny descifró los textos hititas sin el auxilio que tuvo Champolion con la tabla

<sup>118</sup> Erdmann, *Di Psychologischen Grundlagen der Beziehungen zwischen Sprechen und Denken*, Archiv für Systematische Philosophie, 2ªed., 1896, p. 355 y ss. 3ª ed., 1897, p. 131 y ss.; además: *Logik*, Tomo I, 2ª ed., 1907, p. 14.

<sup>119</sup> *Vide supra*, Exposición y discusión de las tesis de Wallon.

<sup>120</sup> R. Müller, citado por Kainz, *ibid.* pág. 128

<sup>121</sup> Shakespeare, *Macbeth*, Acto V, Escena V.

bilingüe. Los experimentos de escritura automática à la André Breton, han resultado fructíferos, no sólo desde un punto de vista estético, sino también como método de exploración de la psicología profunda. La liberación plena del lenguaje como cosa se ha logrado tal vez en los experimentos literarios de los dadaístas, neodadaístas y letristas, quienes en muchos casos han prescindido totalmente de la función semántica de las palabras y las han utilizado como material bruto para explotar artísticamente su aspecto fonético-musical o gráfico-plástico; en esta dirección se mueven algunos jóvenes poetas de Munich, quienes, llevando hasta sus últimas consecuencias los experimentos poético-gráficos del siglo XVI francés, intenta hacer una poesía espacial y visual en que las palabras son tratadas como objetos opacos, completos en sí mismos, sin el más mínimo vestigio de transparencia simbólica. En todo caso, es lícito decir que existe un hablar auténtico, un hablar sin pensar, y que tal cosa ocurre cuando por accidente o por decisión voluntaria, se produce un dislocamiento entre el signo lingüístico y los contenidos mentales señalados por él, normalmente, con mayor o menos claridad. Claro está que entonces deja de ser signo, por eso empleamos la expresión *hablar inauténtico*.

iii.-) No existe un pensamiento puro. Está comprobado que se puede pensar sin recurrir al lenguaje, apoyando los procesos mentales en las imágenes de la percepción y de la representación; se puede pensar también prescindiendo por completo de imágenes, pero apoyándose en el lenguaje o en otros sistemas de signos. Algunos psicólogos han señalado la existencia de un pensamiento puro que no se apoya ni en imágenes ni en signos de ninguna especie; aducen como prueba la vivencia de *constelaciones*, en la cual el pensar intuye las relaciones internas, estructura y sentido general de todo un sistema teórico, sin recurrir ni a la representación ni al signo. Es cierto que tal vivencia ocurre en momentos culminantes del pensar, pero se trata de un destello instantáneo, cuya luz, precedida por un ascenso semiópodo, no puede prolongarse sin el auxilio inmediato de la imagen simbólica o el signo, aunque éstos no intervengan sino en la forma de esquemas geométricos estáticos o de abstracto dinamismo de líneas y volúmenes en el espacio mental. Sin el continente, sin la carne palpitante del signo, las intuiciones más altas se esfuman como fragancias. El pensar alcanza momentos brevísimos en que puede llamarse *puro*; pero en su decurso ordinario y, sobre todo, en su esfuerzo sistemático, ese calificativo, con el significado arriba definido, no puede aplicársele correctamente.

Pensar y hablar, pues, no son idénticos, ni paralelos, ni totalmente diversos. Son dos actividades humanas que se complementan mutuamente, de manera que es correcta la afirmación de Abelardo “sermo generatur ab intellectu et generat intellectum”. Pero a pesar de su estrecha simbiosis, hemos visto que en ciertos casos operar independientemente la una de la otra.

Nos interesa hacer hincapié en el hecho de que el pensamiento no puede ir muy lejos sin el auxilio lingüístico en cuanto a fijación, economía, sostenimiento. Pero nos interesa sobre todo hacer notar que en la interacción pensamiento-lenguaje, el primero lleva las de perder; porque, si bien los hombres geniales, de pensamiento extraordinario, han librado luchas victoriosas contra las limitaciones del lenguaje común, es éste quien se impone generalmente al pensamiento; y se le impone de tal modo, que *cum grano salis*, podemos aceptar la hiperbólica afirmación: no tenemos lenguaje, sino que el lenguaje nos tiene a nosotros. En efecto, por el solo hecho de hablar una lengua dada nos vemos constreñidos a aceptar y usar unas clasificaciones y distinciones que en forma alguna hemos

contribuido a crear; es más, cada lengua contiene prejuicios axiológicos que cargan positiva o negativamente a la gran mayoría de las palabras y que se asientan inadvertidamente en nuestra manera de pensar.

La imposición del lenguaje sobre el pensamiento es más grave cuando consideramos el aspecto operacional: Pensar, en el sentido corriente, se limita a un automatismo lingüístico las oraciones se suceden las unas a las otras, se combinan, se ordenan, entran en conflicto, producen resultados, bajo la dirección de la lógica inmanente del lenguaje. Todas esas operaciones pueden ser efectuadas por un cerebro electrónico.

La objeción de Lichtenberg contra el *cogito* agustiniano-cartesiano, en el sentido de que debería decirse *congitatur*, “se piensa” o “es pensado”, tiene plena validez cuando se observa el pensar común y corriente del hombre ordinario. La inteligencia, como capacidad de resolver problemas, se refiere a la mayor o menor eficiencia del funcionamiento maquina del aparato lingüístico. Sobre la base neurofisiológica de esos automatismos, se pueden mejorar los resultados mediante una ampliación y clarificación de la información.

Pero esos procesos operacionales, desencadenados por un problema cualquiera, de índole ya práctica, ya teórica, o impulsados por su propia inercia, ocurren en un plano psicobiológico, tienen un contenido y una estructura elaborados por el espíritu de las culturas en su desenvolvimiento histórico, y podrán ser efectuados con máxima exactitud, para fines científicos, una vez que sea posible entregarlos a la matemática precisión de las máquinas electrónicas.

¿Qué es lo que confiere al lenguaje ese imperio sobre el pensamiento? ¿Por qué el pensamiento normal y corriente de una comunidad está gobernado tanto en su contenido como en su forma por los contenidos y formas del lenguaje? ¿Será porque el lenguaje contiene en sí las estructuras y dinamismo que constituyen la vida humana en su elaboración cultural? ¿Estará el espíritu de la cultura encarnado en el lenguaje? ¿Hasta qué punto será el mundo en que vivimos una creación del verbo humano? A lo que está detrás de esas interrogantes se dirigen las próximas consideraciones.

## 2

### *Participación del lenguaje en la formación del mundo objetivo.*

Si distinguimos entre la realidad tal como es en sí, y la realidad tal como es para el hombre; es decir, si distinguimos entre el objeto del conocimiento y el conocimiento mismo, nos encontramos con un primer distanciamiento, con una primitiva separación entre el hombre como ente cognoscitivo, y el mundo dentro del cual existe.

Que es justo hacer esa distinción, resulta evidente al considerar la evolución del conocimiento dentro de la cultura occidental. La imagen del universo en general y los conceptos de materia, vida, fuerza, etc., han ido variando a medida que los métodos e instrumentos de investigación y los criterios de certeza se han ido modificando en el transcurso de los siglos.

El progreso de las ciencias, espectacularizado por los logros de las técnicas científicas, nos induce a pensar que la brecha existente entre el conocimiento y su objeto, la distancia entre la mente humana y la realidad, disminuye y se acorta como consecuencia de ese progreso; de tal manera que llegará un momento en que cada ciencia cubrirá total y minuciosamente el campo óptico al cual se dedica. La distancia entre la mente y el mundo será cero.



No podemos compartir ese optimismo cientificista en base a las siguientes razones: La ciencia, tal como se comprende y practica en occidente dedicaremos un trabajo a este tema es sólo una de las formas posibles de aproximarse a la realidad y sus resultados están condicionados por los métodos y las orientaciones que utiliza. En el caso ideal de que cada ciencia agotara su restringido campo óptico, se actualizará plenamente, tendríamos un conocimiento perspectívico de la realidad determinado y limitado por los puntos de vista adoptados. Además, no debemos olvidar que todo ente, por el solo hecho de ser, está necesariamente limitado; así el hombre, en su intento de comprender racionalmente la realidad, está limitado a una comprensión de tipo racional humana de acuerdo con la constitución de su estructura cognoscitiva, y no porque sea un ente venido a menos, lo mismo le pasaría a un arcángel: su conocimiento estaría condicionado y limitado por su naturaleza arcangélica.

No podemos aceptar tampoco el argumento pragmatista de que la utilidad prestada por la ciencia a través de la técnica con el dominio evidente del mundo objetivo, es prueba de su verdad. Eso equivale a decir que lo verdadero es lo útil o lo que da poder; es cierto que hay mentiras útiles y que descabelladas ilusiones ayudan a los hombres a vencer obstáculos, pero eso no puede hacerlas verdaderas. La verdad y la utilidad son valores diferentes. Sería mejor decir que hay que escoger entre la verdad y ciertas concepciones acerca de cómo debe ser la vida. El hecho de que las hormigas, mediante su adaptación instintiva a un *habitat* y su inteligencia práctica, logren sobrevivir como especie, no es prueba de que posean un conocimiento absoluto del universo.

Pero nuestro conocimiento no está limitado sólo por las estructuras de la condición humana; a ese relativismo específico se une un relativismo cultural. En ejercicio de su libertad creadora y con la materia prima representada por su particular psiquismo y su caos vivencial originario, cada pueblo ha construido su conocimiento y ha elaborado su mundo, es decir, ha creado su cultura, cuya estructura fundamental es la lengua.

Si para verificar conocimientos se trata de compararlos con el testimonio de los sentidos, no hay un mayor acercamiento a la supuesta realidad, sino a la imagen de ella, mediatizada por los sentidos, los cuales a su vez han sido educados por el lenguaje: la percepción es siempre una construcción en que predominan sobre la sensación estructuras prefiguradas por el saber y la intención.

Ningún ser vivo vive en la supuesta realidad, sino en su mundo. Cada especie vegetal y animal tiene su *habitat* formado por condiciones ecológicas que concuerdan con las necesidades y funcionamiento de su peculiar estructura. El hombre tampoco vive en la supuesta realidad, sino en su mundo, que es la cultura.

El hombre está ligado a la supuesta realidad como el árbol a la tierra. De ella se nutre, en ella vive y se mueve; pero todo su saber, sus imágenes, sus concepciones con respecto a ella, son construcción de él, sus flores, su tela de araña, su hormiguero, no la realidad misma. Si alguien quiere acceder a ésta, no puede servirse del logos creador de cultura ni mucho menos de la cultura; tiene que descender a la fuente misma del logos, más allá de sus propias raíces y perder individualidad de existencia y de consciencia para ser todo y nada en una especie de *unio mystica* con lo que es. El anhelo de *unio mystica* es poderoso, pero poderoso es también el anhelo de vida y creación individual y colectiva. Quizá estemos aquí ante lo dos polos magnéticos del hombre: la unidad la diversidad. Por el camino de la cultura se puede alcanzar la plenitud del hombre, pero jamás llegar a la plenitud del ser. Error es creer que

una forma cultural, así sea la más refinada y sutil, puede llegar a lo que *es*, en su totalidad y verdad. El máximo logro en esa dirección es el roce leve, del destello de los supremos símbolos, o las técnicas inductoras del éxtasis.

El Ser es en el silencio que subyace, sostiene y penetra los objetos y el lenguaje. Objetos y lenguaje se ubican del lado de la cultura, del lado del mundo construido por el hombre.

Recordemos la distinción entre significante, significado y dato ontológico (lenguaje-pensamiento-realidad), a fin de hacer hincapié sobre el hecho de que el significante no se refiere al dato ontológico, sino al significado, es decir, a una imagen, aun concepto o a un proceso mental a los actos mediante los cuales la intención semántica objetiviza las intuiciones de la consciencia.

El movimiento de la consciencia es discontinuo, procede por momentos compactos y homogéneos de carácter unitario, monádico, sin desarrollo interno, llamados *intuiciones*. Esos momentos tienden a objetivarse, a pasar de actualidad pura (*enérgeia*) a objeto (*ergon*), y para tal efecto se traducen analíticamente en la forma lingüística.

Pero en el acto que produce esa traducción o traslado analítico de la intuición monádica a la objetivación expresiva, es también actualidad pura. Sólo el análisis ex eventu permite distinguir elementos. Así, el signo nominal, que expresa una noción real, sea concreta, sea abstracta, tanto de cosa como de proceso, y el *signo sintáctico*, que expresa las nociones de relación concretas, abstractas o simplemente gramaticales, son el producto de un análisis y, por eso, sólo *connotan*, cuando están aislados, amplios límites vagos; adquieren un límite definido de su extensión, es decir, *denotan* sólo cuando los precisa el sentido de la frase. La frase es el signo mínimo del lenguaje en su actualidad, del *habla*.

El lenguaje es, pues, la intuición articulada y objetivada. Distinguimos en él una forma externa (sonido) y una forma interna (saber). El conocimiento es siempre producto: sin articulación y objetivación no habría conocimiento ni se lo podría obtener. Además, es la declaración articulada y analítica de la intuición lo que permite que ésta sea objetivada en la consciencia de quien escucha y reconstruida como conocimiento, sin lo cual no habría comunicación verbal, ni, por ende, interacción social humana.

La importancia de la articulación para el conocimiento tan claramente vista por George von der Gabelentz, el gran clásico de la lingüística<sup>122</sup>, así como su carácter sistemático, se ven claramente expresados en la frase de Antonio Pagliari<sup>123</sup>, ordinario de Glotología de la Universidad de Roma, “como el fonema es distintivo a los fines de la constitución del signo fónico, y el signo fónico es distintivo en el ámbito del sistema, así el significado es distintivo en el ámbito de la experiencia cognoscitiva que constituye la forma interna del sistema, en el cual se halla toda una organización cognitiva de un cierto real, esto es, de lo real tal como es advertido por una comunidad dada”.

La última parte de esa cita: “lo real tal como es advertido por una comunidad dada”, nos trae al punto donde queríamos llegar. Todas las especies vivas no humanas aseguran su continuidad sobre el plano fisicobiológico de la especie, mientras que la actividad espiritual característica del hombre, siguiendo un impulso íntimo de objetivación, se materializa y sobrevive en un plano histórico-cultural. Aunque no toda experiencia se traduce categóricamente en saber, y no todo saber se traduce en noción con signo, podemos afirmar

<sup>122</sup> Vide von der Gabelentz, Sprachwissenschaft, Leipzig, 1901, 2ª ed., pp.114, 253, 308.

<sup>123</sup> Antonio Pagliari, Enciclopedia Filosofica, Edit. Sansoni, Florencia, 1957, Tomo II, p. 79.

que el léxico real de una comunidad es la imagen más amplia y completa de su cultura, pues el saber que representa refleja las experiencias todas, traducidas en conocimiento, de ese grupo humano individualizado en el tiempo y en el espacio. La sintaxis, por otra parte, manifiesta la manera en que cada comunidad asume cognitivamente lo real. Además del sistema léxico-sintáctico, cargado ya de estimaciones subjetivas que penetran hasta la estructura misma del “mundo”, cada lengua tiene, como elemento subsidiario pero no secundario, una entonación particular de la voz, un *tempo* característico, una melodía de la frase, una mayor o menor participación de la mímica del cuerpo; este aspecto musical y miokinético manifiesta la participación afectiva de la comunidad en el cosmos cultural<sup>124</sup>.

Recordemos la distinción entre lenguaje y lengua. Lenguaje es una prerrogativa universal del hombre, su nota específica<sup>125</sup>. Lengua es la manifestación concreta, particular del lenguaje en las diferentes culturas. Hablamos del lenguaje humano en general, pero cuando particularizamos, decimos la lengua griega, la lengua latina, la lengua bantu, etc. Las diferentes lenguas contienen y expresan diferentes mundos culturales.

Ahora bien, todo hombre es parido a la luz de una cultura determinada, cuando todavía está en el vientre de la madre ya lo influyen circunstancias culturales, las técnicas del parto mismo varían culturalmente, después del primer grito comienza el largo proceso educativo que ha de formarlo, informarlo e integrarlo a la comunidad, mediante la aplicación de moldes, normas y patrones culturales que lo marcan y definen desde lo más exterior y grosero hasta lo más sutil e íntimo.

Sin la más ligera sombra de exageración, podemos decir que el papel de la lengua en la educación, espontánea o sistemática, es esencial y determinante. Aprender la lengua materna significa entrar al mundo cultural donde nos tocó nacer, no a mundo objetivo alguno. El supuesto mundo objetivo está mediatizado por la lengua materna, como síntesis simbólica de todas las formas culturales. Para todos nosotros, hombres, la lengua ha sido, en la inmensa mayoría de los casos, anterior a la experiencia y la ha guiado siempre, no sólo en cuanto a la interpretación, ya dada de antemano, sino también en cuanto a la selección de sus objetos y a la actitud afectiva con que los asume.

El estudiante ingenuo que inicia el aprendizaje de una lengua extranjera, encuentra generalmente obstáculos que surgen del siguiente prejuicio: cree que vive en un mundo objetivo igual para todos los hombres y que el problema es básicamente cuestión de diccionario, que las mismas cosas tienen nombres diferentes, que los alemanes llaman a la montaña Berg y los chinos al padre Fu<sup>126</sup>, pero que en fin de cuentas se trata de la misma montaña y del mismo padre. Poco a poco, errores, fracasos y frustraciones en la comunicación con extranjeros, lo despiertan a la comprensión de que se trata de una visión de todas las cosas distinta de la suya y de una forma diferente de aprehenderlas y manejarlas en el plano de la representación. Ningún pueblo se ha conformado nunca con una imagen sensorial vaga del universo; ha tratado siempre de reconstruirlo en el plano de la

---

<sup>124</sup> Ibid., p.83

<sup>125</sup> Wilhelm von Humboldt, *Auswahl von Heinrich Weinstock*, Fischer Bücherei, Frankfurt am Main, 1957, p. 120.

<sup>126</sup> Las diferencias de tono en chino son parte esencial de la palabra, pues tiene carácter diacrítico en lo que se refiere al significado, así, FU en tono alto significa marido o padre; en tono ascendente, alto, fortuna, en tono ascendente bajo, oficina gubernamental, en tono descendente alto, rico: Frederick Bodmer, *The Loom of Language*, W.W.Norton and Cie. Inc. New York, 1944, p. 438

representación y el resultado de esos esfuerzos está expresado en la estructura lingüística. A esto se refería Humboldt cuando acuñó el término *innere Sprachform*.

Forma interna del lenguaje (*innere Sprachform*) es la manera en que los datos del mundo son escogidos, interpretados y reconstruidos en conceptos, imágenes, esquemas combinatorios, estructuras afectivas. Tal manera de configurar lo que llamamos universo, desde sus lineamientos más cósmicamente amplios hasta los pormenores más minuciosamente clasificados, es diferente en cada lengua y determina el tipo de mundo que heredamos cuando aprendemos a hablar en la infancia. Se trata ante todo de un estilo de percepción, interpretación y pensamiento que influye poderosamente y en forma unitaria sobre las estructura gramaticales.

A fin de ilustrar la tesis que acabamos de exponer, pasemos a considerar la clasificación de las lenguas del mundo. Frederick Bodmer apunta nueve familias bien definidas<sup>127</sup>:

Indoeuropea

Teutónicas (Alemán, Holandés, Escandinavo, Inglés).

Célticas (Irlandés, Galés, Gálico, Bretón).

Romances (Francés, Español, Catalán, Portugués, Italiano, Rumano).

Eslavas (Ruso, Polaco, Checo, Eslovaco, Búlgaro, Servo-Croata, Esloveno).

Bálticas (Lituano, Letón).

Griego.

Albanés.

Armenio.

Persa.

Dialectos índicos modernos.

Ugrofinesa

Lapón.

Finés.

Estoniano.

Cheremesio, Mordvinio.

Magiar (Húngaro).

Semítica

Arabe.

Etíope.

Hebreo.

Maltés.

Hamítica

Cushite (Somalí, Galla).

Lenguas bereberes.

Indochina

Chino.

---

<sup>127</sup> Ibid., pp. 187 y 188.

Tibetano.  
Siamés.  
Burmés.

Malayo-Polinesia  
Malayo.  
Fijio.  
Tahitiano.  
Maorí.

Turco-Tártara  
Turco.  
Tártaro.  
Kirghiz.

Dravidia  
Tamil.  
Telugu.  
Canarés.

Bantu  
Kafir, Zulú, Bechuana, Sesuto, Herero, Congolés, Duala, etc.

Quedan sin clasificar unos cien grupos lingüísticos que incluyen idiomas papuas, australianos e indoamericanos, así como el japonés, el basco, el machú, el georgeano y el coreano; ha sido imposible ubicarlo en unidades más amplias porque no han sido suficientemente estudiados o porque se desconocen sus fases pasadas.

El lector avisado se preguntará inmediatamente cuál es el criterio utilizado para elaborar esa clasificación. Respuesta: un criterio evolucionista aplicado a los datos obtenidos por la lingüística histórica y la lingüística comparada. Cuando los biólogos clasifican animales desde un punto de vista evolucionista, suponen que las características comunes a todos o casi todos los miembros de un grupo son también características del ancestro común. Pero, mientras en la vida animal no ha ocurrido cambio de gran escala durante el periodo histórico, el lingüista puede observar en documentos escritos la aparición y el desarrollo de muchas lenguas. Es posible, por ejemplo, estudiar la formación de lenguas romances a partir del latín en base a una serie casi ya ininterrumpida de documentos escritos. Las claves que utiliza la lingüística para encontrar el parentesco entre lenguas afines y remontarse al ancestro común son tres: a) *Similitud de vocabulario*. Se supone que dos lenguas afines deben contener un gran número de palabras similares. La prueba del parentesco es mayor cuando se trata de palabras *conservadoras* como pronombres personales, verbos que indican actividades básicas (dar, tomar, ir, venir, comer, beber,), adjetivos que denotan cualidades elementales (joven, viejo, grande, pequeño), nombres que designan objetos de uso en la vida diaria de todas partes (fuego, agua, piedra), partes del cuerpo (cabeza, mano, oreja, pie, ojo), o relaciones de consanguinidad (padre, madre, hijo, hermano). Si el número de palabras es pequeña y limitada a un aspecto de la vida cultural,

entonces es probable que no se trate de parentesco sino de influencia de una lengua sobre la otra.

b) *Conducta gramatical*: Entre la sintaxis (esquemas funcionales que gobierna la construcción de oraciones) y el accidente (alteración que sufren las palabras individualmente para significar género, número, caso, modo, tiempo y persona), el accidente es más *conservador* en el sentido de que no se difunde fácilmente. Las semejanzas de accidente entre varias lenguas no puede atribuirse ni al azar ni al préstamo, son signo de parentesco. Así, el italiano, el español y el francés forman el futuro combinado el infinitivo y el auxiliar *haber*, y tienen un sistema binario de géneros en el cual el masculino generalmente incluye al neutro latino.

c) *Homogeneidad de las diferencias* entre palabras de igual significado. Veamos, por ejemplo, la equivalencia vocal de las siguientes palabras en inglés, sueco y alemán (recordemos que estas tres lenguas pertenecen al grupo teutónico de la familia indoeuropea):

Inglés	Sueco	Alemán
bone	ben	Bein
goat	get	Geiss
oak	ek	Eiche
stone	sten	Stein
whole	hel	heil

Manteniéndonos dentro del mismo grupo, observamos que las lenguas teutónicas tienen el mismo tipo de comparación (Inglés *thin, thinner, thinnest*; Alemán *dünn, dünner, dünnst*; Sueco *tunn, tunnare, tunnaste*), forman el pasado y el participio pasado de manera análoga (modificando la vocal radical: Inglés *sing, sang, sung*; Alemán *singen, sang, gesungen*; Danés *synge, sang, sunget*; o bien agregando *d* o *t* a la raíz: Inglés *punish, punished, punished*; Alemán *strafen, strafe, gestraft*; Danés *straffe, straffede, strafet*), y la nota típica del genitivo singular es *-s* (Inglés *day's*, Sueco *dags*, Danés *Dages*, Alemán *Tages*).

Ahora bien, así como los taxónomos han reunido a peces, pájaros y mamíferos en la gran familia de los vertebrados, y a crustáceos, insectos y arácnidos en la gran familia de los artrópodos, y así sucesivamente hasta constituir unas diez grandes familias, pero más allá de ese punto no pueden sino especular acerca del pasado evolutivo y además han tenido que dejar por fuera un gran número de especies que no entra dentro de ninguna de las grandes divisiones; asimismo la clasificación de las lenguas nos pone ante una pluralidad de familias lingüísticas, lo cual quiere decir una pluralidad de mundos culturales multiplicada y diversificada por los variables desarrollos locales en el accidentado curso de los siglos.<sup>128</sup>

Tomando en cuenta solamente las similitudes gramaticales como criterio de clasificación, las lenguas del mundo han sido divididas en a) lenguas aislantes, b) lenguas de flexión externa, c) lenguas de flexión radical y d) lenguas clasificatorias. Antes de seguir adelante es conveniente advertir que las lenguas agrupadas en cualquier división de esta

<sup>128</sup> Con respecto al criterio de clasificación y las claves que lo orientan, así como para otros ejemplos además de los reproducidos, véase Frederick Bodmer, op. cit., pp.169-210. Para mejor información, debe consultarse también Finck, *Die Haupttypen des Sprachhaus*; Tucker, *Introduction to the Natural History of Language*; Millet y Cohen, *les Langues du Monde*, y George von der Gabelentz hijo, el gran clásico de la lingüística comparada, en su obra citada: *Sprachwissenschaft*.











































































































































































