

FILOSOFÍA



Mocoy Arriba
Fernando Pérez
Museo Salvador Valero

ERNST CASSIRER: HACIA UNA COMPRENSIÓN SIMBÓLICA DEL LENGUAJE¹

Gendrik Moreno Hernández*

RESÚMEN

Este breve esfuerzo intelectual aspira a hacer patente la secuencia argumentativa que confecciona el filósofo alemán Ernst Cassirer para mostrar que el lenguaje es, tal cual y como él mismo lo expresa, una forma simbólica. Para ello hemos recurrido al método de revisión, interpretación y análisis de la bibliografía pertinente para el caso. En este sentido, presentamos como textos primarios el tomo “El Lenguaje” de la Filosofía de las formas simbólicas y una magistral síntesis de este mismo texto vertida en uno, mucho más breve pero no menos sistemático, coherente y sugestivo titulado Antropología Filosófica, del mismo autor. De éste, hemos escogido el capítulo que dedica al tema del lenguaje. Como texto secundario principal hemos escogido los capítulos primero y cuarto de Semiótica y filosofía del lenguaje de Umberto Eco que versan sobre “signo e inferencia” y sobre “el modo simbólico”

¹ Deseo expresar mi agradecimiento con la profesora Sabine Knabenschuh de la Universidad del Zulia de quien, gracias a su penetrante análisis y sugerentes comentarios sobre la obra de Cassirer en el marco del seminario “Teorías Simbólicas” del postgrado de Filosofía de dicha Universidad, tomé el impulso inicial para la realización de este trabajo en forma de artículo. Con todo, los errores, limitaciones y defectos que el lector encuentre son de mi responsabilidad.

* Licenciado en Sociología (Universidad del Zulia), Magister en Filosofía (Universidad del Zulia). Profesor de la Escuela de Ciencias Políticas de la Universidad “Rafael Urdeneta”, Maracaibo, Estado Zulia. E-mail: gendrikmh@gmail.com

Recibido: 30/03/2015

Aprobado: 14/12/2015

respectivamente, y que son pertinentes en cuanto dan cuenta, no sólo de una visión semiótica complementaria sobre el lenguaje humano, sino también -y sobre todo en el primero de los capítulos señalados-, una comprensión no-simbólica del lenguaje. De allí, la secuencia particular con la que se hilvana el índice. Concluimos sosteniendo que el entendimiento del autor sobre el tema está constituido por los siguientes elementos: una progresiva sustitución epistémico-cultural de la función mágica por la función semántica con arreglo al privilegio del logos; pero, a una con dicha función epistémica, el hombre es intrínsecamente capaz de constituir visiones de mundo por medio de su facultad lógica e intersubjetiva en función de multiplicidad de tareas sociales en una unicidad funcional y “constructiva” del lenguaje en relación a su mundo interno y circundante.

Palabras clave: *Ernst Cassirer, Lenguaje, Filosofía del Lenguaje, Formas simbólicas, Animal simbólico*

ERNST CASSIRER: TOWARDS A SYMBOLIC LANGUAGE COMPREHENSION

ABSTRAC

This brief intellectual effort aims to make clear the argumentative sequence manufactured by the German philosopher Ernst Cassirer to show that language is, as it is and as he himself expresses, a symbolic form. So we have resorted to “method” for review, interpretation and analysis of relevant literature for the case. In this sense, we present as primary texts tome “The Language” Philosophy of symbolic forms and a masterly synthesis of this same text poured into a much shorter, but no less systematic, consistent and suggestive entitled Philosophical Anthropology, the same author. Of this, we have chosen the chapter devoted to the topic of language. As the main secondary text we have chosen chapters one and four of Semiotics and philosophy of language Umberto Eco’s concern “sign and inference” and “symbolic mode” respectively, and are relevant in to terms realize not only a Further semiotic view on human language, but also and especially, in the first chapters marked-, a non-symbolic language comprehension. Hence, the particular sequence in which the index weaves. We conclude by

arguing that the understanding of the author on the subject consists of the following elements: a progressive epistemic cultural replacing the magical function for the semantic function in accordance with the privilege of logos with, but one with such epistemic function man is inherently capable of constituting worldviews through its logic and inter faculties according to multiplicity of social work in a functional and "constructive" uniqueness of language in relation to its internal and surrounding world.

Key words: *Ernst Cassirer, Language, Philosophy of Language, Symbolic Forms, Animal symbolic*

Prefacio, o ¿justificación?

No deseamos que el lector se adentre en el siguiente trabajo sin antes, el autor, realice una suerte de confesión filosófica. Se suele decir que el filósofo idealista alemán Johann Gottlieb Fichte invocó las siguientes palabras: “*La clase de filosofía que se elige, depende por tanto de la clase de hombre que se es: pues un sistema filosófico no es un mobiliario muerto que se puede rechazar o aceptar a nuestro antojo, sino que esta [sic] vivificado por el alma del hombre que lo tiene*”². Y, efectivamente, no podemos negar nuestras apetencias e inclinaciones por los autores, contenidos y vericuetos técnicos de la filosofía del lenguaje de inspiración *analítica*; aquella que según la micro-historia de esa área de la filosofía contemporánea, inicia formal y sistemáticamente con la producción filosófica de Frege, hasta los sugerentes escritos de autores “postanalíticos” como Richard Rorty, Donald Davidson, Hilary Putnam y Willard van Orman Quine, pasando por los autores del análisis filosófico clásico como Russell, Moore y Wittgenstein desemboca como verdadero programa filosófico en movimiento conocido en la historia de la filosofía como “Positivismo Lógico”, en especial por las ideas de dos de sus más egregios representantes, Alfred Ayer y Rudolf Carnap. Esta clase de filosofía que, confesamos, ha capturado nuestra atención desde hace ya algunos años, tiene su atractivo fundamentalmente porque la consideramos una especie de “cruzada” contra la vacua especulación filosófica que en las últimas décadas impregna al quehacer

² Citado por Juan Cruz Cruz en su prólogo al texto del alemán publicado en 1794 titulado *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia*. Pamplona, págs. 8-9.

filosófico contemporáneo. En especial las exigencias de una trama argumental limpia, explícita, clara y precisa, la rigurosidad diamantina en la actividad esclarecedora de conceptos, y la honestidad intelectual, son de los tantos atributos que, con Fichte, caracterizan mi deontología del (y para) el oficio filosófico.

Sin embargo, para escribir este trabajo hemos querido hacer un “alto” en ese arduo camino de alfabetización filosófica, todavía con importantes tramos por los que transitar -y mucho que corregir-, en función de explorar otros modos reflexivos de aproximación al fenómeno de lenguaje y de la significatividad del mundo intersubjetivo humano; en especial, a las consideraciones que sobre éstos explaya Cassirer en sus escritos más relevantes. Aspiramos mostrarle al lector -y nosotros mismos- que el dogmatismo en filosofía, y en general, en cualquier ámbito de la vida humana, es una patología cognoscitiva siempre latente y profundamente lesiva a las potencialidades de una imaginación filosófica y a la libertad del pensamiento en general que de forma natural busca “desamarrarse” y fijar su mirada atenta en multiplicidad de aspectos y temas del pensamiento organizado. Considérese esto pues como una incitación a explorar otras posibilidades reflexivas sobre un mismo problema, *viz*, el del lenguaje.

Un conspicuo y bien formado filósofo en las lidias analíticas como Juan Nuño, nos incita en este ejercicio reflexivo -si se quiere- “heterodoxo”, puesto que él mismo señala la importancia que ha tenido el lenguaje en filósofos que en apariencia no han erigido sus respectivos sistemas o conjeturas organizadas con base en el lenguaje humano como hito central del entretejido cultural. Así, con ese tino analítico expresado con lúcido desparpajo nos comenta que (y cito *in extenso*)

[Se] podría acudir a los grandes nombres consagrados (Russell, Wittgenstein, Carnap) de una filosofía científica, consciente de los límites del lenguaje, para realzar la relación fundamental entre el lenguaje y pensamiento filosófico. Pero prefiero, a modo de refuerzo argumental, acogerme al patrocinio de nombres difícilmente sospechosos de militancia crítico-lingüística. Ajenos inclusive a la filosofía tout court, como es el caso de Oscar Wilde (...) [quien]

en su Abanico de Lady Windermere, puso en boca de alguien esta frase: “los pensamientos nacen vestidos de pies a cabeza” (...) a Wildele bastaba con constata la relación pensamiento lenguaje sin profundizarla (...) hasta aquí Wilde que no era filósofo. (...) aún desde posiciones tradicionalistas, como en buena medida lo fue la fenomenología, no se vaciló en decretar la muerte de un fantasma: es supuesto pensamiento esencial, no expresado, desprovisto del apoyo lingüístico. “Nada interior es el pensamiento, el cual no existe fuera de las palabras” puede leerse en la Fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty.

Entre más de un cultor de la filosofía analítica o del lenguaje hay la tendencia a considerar a la cultura francesa como cenicienta de la filosofía crítica o, en el mejor de los casos, típica parvenue. Y, sin embargo, fue Condillac quien sostuvo con vehemencia que sin el lenguaje no habría expresión del pensamiento (...) Destutt de Tracy tuvo la dudosa gloria de inventar el término “ideología” para designar a la nueva ciencia filosófica que se dedicaría, por medio del lenguaje, a establecer “la verdadera conexión de las ideas”.

Destutt fue quien sostuvo, siglo y pico antes que el Círculo de Viena, que “toda ciencia es reducible a un lenguaje bien formado” y, para que no hubiera dudas sobre sus intenciones, agregó que progresar en la ciencia es mejorar su lenguaje, bien sea cambiando sus términos o bien precisando su significado” [De igual modo autores científicos como Lavoisier también aportaron lo suyo al respecto] (...) Del autor del Tratado elemental de química es esta frase que no desdeñaría Neurath: “la lógica de la ciencia depende esencialmente de su lenguaje. [Por, último, luego de disculparse por haberse extendido tanto, todo ese periplo no fue más que para señalar antecedentes de una corriente lingüística en la filosofía francesa, por] lo que no causa mayor sorpresa el que traiga a Sartre -dice Nuño- a declarar como testigo de excepción (...) sólo a fines

divulgativos, podrá perdonárseme que reduzca la teoría sartreana sobre el lenguaje a la imagen del guante. Para Sartre hay un lenguaje del derecho y un lenguaje volteado o del revés. Prosa y poesía. En tanto prosa, lenguaje al derecho, el lenguaje tiene significación y cumple con la finalidad cognitiva; se reduce a instrumento. “Es una prolongación de nuestro cuerpo, un medio de extender la mano hasta la rama más alta. Un sexto dedo, una tercera pierna; en suma una pura función que hemos asimilado. Es nuestro caparazón y nuestras antenas; nos protege de los otros y nos informa acerca de ellos. Es una prolongación de nuestros sentidos. (...) mientras que el lenguaje del revés, el de la poesía, se caracteriza por su falsedad significativa. Parece que designa algo cuando, en realidad, sólo maneja ristras de palabras que, de este modo, nada significan. Si el análisis de Sartre sobre la Poesía es correcto, esta vendría a ser la exaltación patológica de la función lingüística (...) Un mundo de palabras, cerrado en sí mismo, que, por no remitir a nada sino a ellas, han dejado de ser signos. Y, sobre todo, por más que no lo diga Sartre, al carecer de reglas de construcción (sintaxis) deja de ser lenguaje propiamente. Cierta dogmatismo intolante de los seguidores del empirismo lógico más tradicional debe ser el culpable de que no se aprovechara en su día el refuerzo perfectamente involuntario que les ofrecía Sartre...³

En esta misma tónica, de un intento de comprensión o “lectura” contracorriente de algunas tendencias dominantes del quehacer filosófico, Cassirer puede ser considerado como un sólido puente entre la “tradición analítica” y la “continental” de hacer filosofía; considérese ésto como uno de los propósitos principales que nos movió a escribir este trabajo.

³ Cfr. NUÑO, J. “Contra las metafísicas” Semestre de filosofía. Revista de la Escuela de Filosofía, UCV, Caracas, año 1 / Nro. 1:11-13.

Introducción

En esta oportunidad nos proponemos presentar algunas ideas principales que expone el filósofo alemán Ernst Cassirer (1874-1945) en el capítulo dedicado al lenguaje en el tomo I de la *Filosofía de las Formas Simbólicas*⁴ y en su *Antropología Filosófica*⁵. Sobre éste último, como claramente asienta el autor ya en el prefacio, dicho texto es una suerte de versión sintética de lo expuesto larga y detalladamente en su *Filosofía*. Desde una perspectiva muy general ‘lo simbólico’ parece ser la marca distintiva del ser humano. Los múltiples y constantes episodios del hombre con el mundo están mediados por un proceso bastante complejo de pensamiento identificado por Cassirer como *sistema simbólico*.

Ésto, de manera escuetamente condensado, resume la idea central de Cassirer sobre su tesis del “hombre simbólico”, y nos es útil a la vez, como preámbulo para pasar a la cuestión del lenguaje como una de las múltiples modalidades simbólicas de comprensión del mundo, y al cual el autor le dedica tanto un tomo de su obra principal como un apartado en su *Antropología*. Hemos decidido recorrer el camino sobre el lenguaje de la mano de un texto-guía preparado por la profesora de filosofía de LUZ, Dra. Sabine Knabenschuh⁶, en donde señala lo que consideró son los conceptos clave de los capítulos VII, VIII y IX del texto de marras. Como ya se indicó, el tema del lenguaje es tratado en el capítulo VIII y, según dicho texto guía -lo cual también pudimos cons-

⁴ El autor fue un filósofo alemán formado en el pensamiento de Kant y de una vasta y admirable erudición patente por el solvente dominio no sólo de la obra del prusiano sino también de plenitud de autores de otras disciplinas como la psicología, la biología, la lingüística, la filología y la historia. Es considerado un pensador neokantiano -aunque nada ortodoxo-, perteneciente a la vertiente de la llamada “Escuela de Marburgo”. Su filiación marburgiana es patente en su constante interés por los asuntos epistemológicos, y en particular por su extenso y denso análisis histórico y sistemático del problema del conocimiento en la época moderna, fundamentalmente vinculado hacia la comprensión de la estructura lógica, ontológica y metodología de las ciencias matemáticas de la naturaleza.

⁵ “El Lenguaje” 2da. Parte, cap., VIII:166 – 206 [Tit., original Essay on man, 1944] esta edición es del Fondo de Cultura Económica, México, ⁵1968. En lo sucesivo citado dentro del cuerpo del texto como AF seguido del número de página.

⁶ UNIDAD I.2. Guía de lectura para CASSIRER, Ernst, *Antropología filosófica* (1944, trad. Eugenio Imaz), FCE, México, 1994, cap. VII-IX:113-251)

tatar gracias a la confrontación directa del texto primario- en el capítulo se evidencian por lo menos cinco ideas clave sobre las que discurre el autor. Estas cinco ideas constituirán a su vez los elementos conformante de la estructura del presente escrito, alternando para su configuración entre los dos textos primarios y algunos otros secundarios.

Sobre una comprensión no-simbólica del lenguaje: *el silogismo hipotético como ejemplo.*

Debo confesar que el planteamiento de este intertitulo me ha generado mucha dificultad a la hora de pensar en el contenido sobre el que versará su posible respuesta. Como dicho planteamiento, hasta donde ha llegado mi indagación bibliográfica, no se encuentra explícito en el autor tratado, hemos decido hacer una reconstrucción de un argumento que pueda dar cuenta de la inquietud. En un texto como *on the man*⁷ Cassirer expone con una capacidad de síntesis pasmosa, una historia de los modos de constitución lingüística del género humano, es decir, algunas hipótesis sobre los orígenes, naturaleza y alcances del lenguaje como fenómeno esencialmente humano. En una primera instancia del texto, nuestro autor hace un recorrido por las teorías y conjeturas más relevantes que se han erigido desde disciplinas como la biología y la propia lingüística. Y, a pesar de pronunciarse abiertamente por la dimensión simbólica del lenguaje, nuestro autor no deja de señalar los orígenes etiológicos de comprensión de dicho fenómeno el cual atribuye gran parte del comportamiento humano a las características y a la programación biológica.⁸

⁷ La traducción al castellano de este texto fue: Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura. México, FCE, 51968. Apartado en consideración es: "El Lenguaje" 2da. Parte, cap., VIII, pp. 166 – 206. En lo sucesivo citado dentro del cuerpo del texto como AF seguido del número de página.

⁸ "es innegable que el pensamiento simbólico y la conducta simbólica se hayan entre los rasgos más característicos de las vida humana [...] Pero ¿estamos autorizados para considerálas como dote especial del hombre, con exclusión de los demás seres orgánicos? ¿No constituye el simbolismo un principio que puede retrotraerse haya una fuente mucho más honda y que posee un ámbito de aplicabilidad mucho más amplio?" lo que sigue en el texto del autor y a manera de afirmación conclusiva es que restringir carácter simbólico constituye un sesgo o determinismo antropologicista. "No cabe duda que no siempre los animales reaccionan ante los estímulos en una forma directa y que son capaces de una reacción indirecta" (AF:50-51)

Expresamente en Cassirer no hay una sección o apartado donde considere al lenguaje como una función ‘no-simbólica’; antes, por el contrario, enfatiza con cierta vehemencia que el lenguaje cumple una función de este tipo en tanto es una instancia de mediación entre el ser humano y el mundo que posibilita la “traducción” de la experiencia nítida como algo primigenio y primordial del mundo vital. El intertítulo responde a un auto-desafío, a una sugerencia metódica de caligrafía filosófica, de interpelar al autor en aspectos no explanados o tematizados explícitamente en su obra. A su vez, como fondo yace una pregunta cuya idea-base es mucho menos superficial o patente: ¿qué tipos de manifestaciones humanas han de considerarse simbólicas? A partir de la *boutade* de Cassirer *i.e.*, el hombre como *animal simbólico* nos ha envuelto el prejuicio de *no* poder imaginar al lenguaje como *no* simbólico, pero a la vez nos anima a pensar que, repito, *no todo* debe ser simbólico y que seguro hay un trasfondo con este cariz. Para ello hemos decidido recorrer el siguiente “camino”: comprender la especificidad semántica del vocablo ‘símbolo’ en el marco de la antropología filosófica y en la semiótica, específicamente en dos textos, uno de Gilbert Durand⁹ y el otro de Umberto Eco¹⁰. Por vía contrastiva al visualizar las implicaciones significativas de ‘símbolo’ pudiéramos apreciar una concepción del lenguaje no vista como tal. Veamos...

Ciertamente *no* todo lenguaje es simbólico, entendiendo como ‘símbolo’ una dimensión o ámbito que se antepone a la noción de signo o por lo menos es una de sus subcategorías. La realidad extramental se encuentra plagada de signos de todo tipo que, siguiendo a Durand son sólo “subterfugios” destinados a economizar los usos del lenguaje, puesto que remiten a un significado que por ostensión puede estar “presente o ser verificado”. El sentido de ‘economizar’ en este contexto quiere decir que el signo, sea una palabra, una señal, una sigla, o un algoritmo, puede reemplazar con eficiencia una larga y complicada definición real de *denotatum* o referencia sin sacrificar lo esencial del significado que pretende transmitir.

⁹ Vid. DURAND, G.: La imaginación simbólica. Amorrortu editores, Argentina, 2000. En lo sucesivo citado en el cuerpo del texto como IS seguido del número de página..

¹⁰ Vid. ECO, Umberto. Semiótica y filosofía del lenguaje. Barcelona, Editorial Lumen, 1990. Cap., 1 “Signo e inferencia”. De igual forma, para citar a este autor seguiremos la regla antedicha. Se citará con las siglas Sfl seguido del número de página.

Hay operaciones mentales que por la complejidad intrínseca de los objetos son igualmente difíciles de configurar. La articulación lógica y lingüísticamente coherente en disciplinas de una alta dosis de abstracción es una muestra de ello. Exigen conocimientos, pericias y un sistema muy pulido de razonamiento que precisamente confinan dicha reflexión al dominio de lo “especializado”. Habitualmente, y como recalca Durand, los objetos de estas disciplinas no están próximos a la consciencia y son casos de “representación indirecta”¹¹, puesto que algunos nunca están disponibles ante la sensibilidad, o si en potencia lo están, menester es reforzarlos a una con la tecnología de observación pertinente los esfuerzos reflexivos. Es por ello que el uso de signos permite simplificar el arduo y complejo proceso cognitivo de conceptualizar la experiencia humana junto con las intrincadas relaciones entre objetos externos a nuestra consciencia, teniendo como telón de fondo la relación hombre-mundo.

Siguiendo a Eco (*SyFL*:45 y ss) creo que la clave de este asunto está en que hay un nivel del lenguaje en que sólo se expresa como *signo* y éstos no necesariamente tienen que tener un correlato simbólico. ‘Signo’, en el contexto de su caracterización en su apartado sobre ‘los estoicos’ (*ibíd.*) es la faz inmediatamente evidente que permite extraer conclusiones (inferencias de proposiciones que pueden expresar contingentemente realidades físicas o acontecimientos) que no se encuentran en la organización y orientación de nuestro mundo perceptivo de forma inmediata o evidente. En este sentido el signo se reduce a una función lógica, no cabe espacio para la imaginación ni para la interpretación de lo imaginado. En el elenco de definiciones de ‘signo’ y sus vinculaciones con otros elementos lingüísticos, lógicos y semióticos que hace U. Eco en el primer capítulo su texto citado¹², éste realiza una consideración interesante sobre las implicaciones semióticas del silogismo hipotético de legítima raíz estoica¹³. ‘Semiótica’ en el nivel en que se sitúa Eco a esa altura de su texto comprende sólo la “traducción” sígnica, como conversión material o sensible de proposiciones condicionales en

¹¹ *Ibidem.*, pág. 10.

¹² Cfr. *SyFL* “Las deconstrucciones del signo lingüístico”, pág. 30 y ss.

¹³ Un poco al margen de nuestro tema pero con una importancia enorme en la historia de la reelaboración y ampliación estoica del silogismo como lógica de proposiciones, puede consultarse el texto del lógico polaco Jan Łukasiewicz “Para una historia de la lógica de proposiciones” [1934]:87-107 en: *Estudios de lógica y filosofía* (Selec., trad., y presentación de Alfredo Deaño) Revista de Occidente, Madrid, 1975.

donde el consecuente, como parte de un complejo signico mayor, es tramitado por el procedimiento lógico de la *inferencia*. En el razonamiento hipotético, ciertamente el consecuente se encuentra en *potencia* (unas veces ínsito otras veces no) en el concepto o noción del enunciado *antecedente*, pero dicha ausencia sólo es aparente puesto que la secuencia inferencial posibilita el paso de la deducción.

Lo denotado por el consecuente se encontraba allí, sólo que no de manera explícita; y esta “ausencia” no significa, o por lo menos no está al mismo nivel de, la connotada por ‘símbolo’ considerado estrictamente desde el punto de vista antropológico. Ciertamente la *incompletitud* temporal del razonamiento hipotético indica su carácter alusivo: el antecedente del condicional *evoca*, incita y guía a la facultad racional para que, por medio de una técnica de inferencia específica, complete, por así decirlo, el *sentido* de la proposición en ciernes. Pero este ‘evocar’ del signo sensible se diferencia del *evocar* como nota distintiva del *símbolo* considerado antropológicamente, como parte constitutiva de un *signo* que alude a algo *vital* que virtualmente le constituye, pero que, aún en la “ausencia eterna” por empíricamente inaccesible, le complementa, constituyendo así la *significación total*. En apoyo auxiliar de nuestro punto, también podríamos decir que en la sintaxis lógica de un sistema axiomatizado, tal y como lo exhibe por estos días la lógica matemática contemporánea, pero ya claramente tematizado en la antigüedad helenística, no puede haber otro concepto de *implicación* que el filónico ¿Qué quiere decir ésto? que éste nada tiene que ver con un empirismo ingenuo ni con un nexo causal fisicalista, y se define porque la expresión “si *p*, entonces *q*” (en donde ‘*p*’ y ‘*q*’ son proposiciones) no significa lo mismo que “*q* se sigue de *p*” y esto acusa estrictamente el carácter *formal* de dicha lógica. “*En realidad Sexto [empírico] reconoce que el signo del que se extrae la inferencia no es el acontecimiento físico sino la proposición en que se expresa*” (SyFL:47)

La *formalización* es el ideal de exactitud que cada sistema deductivo aspira alcanzar. Éste busca la validez y el recorrido y corrección formal de la prueba. La verificación puede ser llevada a cabo por toda persona que comprenda las reglas de inferencia del sistema, ni más ni menos. Pero, afortunadamente, el lenguaje humano es mucho más que dicha *formalización*, en el sentido en el que la lógica lo entiende. Abarca mucho más aspectos vitales, y más bien tiende a una pragmática del

discurso, al correcto uso e interpretación del lenguaje, según sus correspondientes contextos. El de la formalización es esencialmente monológico: no se necesita un interlocutor para aproximarse a determinada verdad. Aquí los factores pragmáticos están totalmente neutralizados.¹⁴ “Decimos que un sistema deductivo, axiomáticamente construido, está formalizado [sic] cuando la corrección de las deducciones efectuadas dentro del sistema se puede verificar sin necesidad de hacer referencia al significado de las expresiones y símbolos utilizados en las deducciones”¹⁵

De manera pues que, por más que la faz representativa del lenguaje -hablado o escrito- pueda, en consecuencia, articular proposicionalmente -“expositivamente” en el sentido de Cassirer- el mundo objetivo, con todo, aquella no *comprende* (= abarca) TODO el lenguaje humano, toda su diversidad manifestativa y potencialidad aprehensiva. En este punto el principio *pars pro toto* deviene en falacia puesto que, precisamente, una *parte* o *aspecto* del lenguaje no puede jamás agotar la totalidad de sus elementos o notas constitutivas. Sobre este constreñimiento o reduccionismo racionalista, Cassirer afirma que el ser humano no vive un mundo de hechos inflexibles, o según sus necesidades y deseos inmediatos. Vive más bien en medio de “deseos y emociones imaginarias, de esperanzas y temores, de ilusiones y desilusiones, de fantasías y sueños” (AF:48) y seguidamente la médula del argumento: en un loable y original esfuerzo por corregir y ampliar la definición clásica del hombre, sin dejar de reconocer la verdad y fuerza de la definición clásica platónica,

El lenguaje ha sido identificado con la razón o con la verdadera fuente de la razón, aunque se echa de ver que esta definición no alcanza a cubrir todo el campo. En ella una parte se toma por el todo [...] Porque junto al lenguaje conceptual tenemos un lenguaje emotivo; junto al lenguaje lógico o científico el lenguaje de la imaginación poética. Primariamente el lenguaje no expresa pensamientos

¹⁴ Para ampliar este asunto cfr. PIACENZA, E.: “Teoría de la argumentación, Lógica y no-monotonía” Pp. 3-26. En: Memorias del ciclo de conferencias del “XXX Aniversario del Centro de Estudios Filosóficos Adolfo García Díaz” (1967-1997) realizadas en colaboración con la Escuela de Filosofía. Maracaibo, 12-14 de noviembre de 1997. Centro de Estudios Filosóficos “Adolfo García Díaz”, Mcbo., 1998:8-9.

¹⁵ Cfr. LUKASIEWICZ, J.: “Para una historia...” Art., cit: 97 [énfasis del autor]

o ideas sino sentimientos y emociones [...] La razón es un término verdaderamente inadecuado para abarcar [todas] las formas de la vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad, pero todas estas formas son formas simbólicas” (AF: 48-49)

Es por la riqueza de la amplia mirada antropológica, de una concepción del hombre y de la vida ampliada, no dogmática, ni determinista, por lo que el argumento de Cassirer persuade enormemente. Como neo-kantiano pudo haber honrado a su maestro y consagrarse como filósofo, sólo recreándose en su *Crítica de la Razón*. Pudo haber escrito y privilegiado en el conjunto de su obra únicamente dos tomos de su *Filosofía*, una sobre “El Lenguaje” y otro sobre “El Conocimiento”, manteniéndose dentro de los márgenes de los temas kantianos; mas sin embargo, fue mucho más allá y construyó toda una *crítica de la cultura*, que comprende todas las manifestaciones del espíritu humano, ¡sin excluir la científica!. Puso en *cuestión* al hombre en su entorno cultural y erigió una potente filosofía de corte antropológica que enriquece el -en ocasiones- hipostasiado entendimiento filosófico, invitando a transitar, siempre de la mano de una concepción epistemológica orientadora, por otros derroteros tan humanos o más como la “simple” racionalidad inherente a su *ser*¹⁶.

¹⁶ No deseamos desorientar al lector con alusiones biográfico-contextuales ni comparaciones de su pensamiento con el de otros filósofos, pero no podemos pasar por alto un capítulo importantísimo -y en ocasiones soslayado- de la filosofía del siglo XX: el célebre “Debate de Davos”. Entre el 17 de Marzo y el 6 de Abril de 1929 tuvo lugar en la ciudad suiza una reunión impensable, un encuentro en donde dos pilares de la filosofía alemana cruzaron lanzas epistemológicas y metafísicas. Toda una disputa por sentar el hito interpretativo de Kant para el siglo XX. De una parte, Cassirer recogía el impulso del neokantismo de la Escuela de Marburgo en clave gnoseológica; por otra parte Heidegger, iniciaba para el siglo XX, no sólo la tradición hermenéutica del lenguaje cuyo origen moderno estaba en Schleiermacher y Dilthey, sino la refundación del neokantismo en una tesitura profundamente metafísica. Sin embargo, el tema principal entre los conferenciantes es sobre el ser del hombre, su finitud y su infinitud. También trasparente -justo es advertirlo- un intercambio con cierto tono narcisista en el que destacan aclaratorias justificatorias sobre los modos de filosofar de cada uno, i.e., sobre el objeto, los métodos y las finalidades de cada uno. De forma ya más específica, destaca la invectiva de Heidegger a Cassirer sobre la legitimidad de una “crítica de la cultura” sin antes preguntarse -u obviando según Heidegger- por el “ser-ahí” como condición óntica de posibilidad de toda constitución cultural: “... En este sentido me inclino a creer que en Cassirer hay un terminus ad quem muy distinto, determinado como filosofía de la cultura. Creo que esta pregunta por la filosofía de la cultura solamente adquiere su función metafísica en el acontecer de la historia de la humanidad, si deja de

Además de esa consideración de forma, otra más de fondo: la bondad o virtud del argumento está en precisamente *reconocer* a la racionalidad como un aspecto esencial e indispensable de -y para- la vida humana; no excluirla como cierto irracionalismo moderno y contemporáneo se afincó en hacerlo, pero sí *ubicarla* en su justa dimensión y medida, con alcances y funciones precisas y bien acotadas.

Y es en este -ciertamente provisional- sentido en el que podemos decir que hay una concepción no-simbólica del lenguaje. En este sentido, trascendiendo la dimensión biológica (sobre la cual Cassirer da una lección de erudición al confrontar los más relevantes presupuestos teóricos para el momento de su reflexión) gracias al *sistema simbólico* como mecanismo psíquico de mediación en la interacción del hombre con el mundo, el entendimiento biológico de la cuestión se ha visto ampliado, puesto que aquella inmediatez de sus reacciones ante los estímulos del medio ambiente ha sido sustituida por formas complementarias de interpretación y de acceso cognitivo a la realidad, a saber,

ser y no se reduce a una mera representación de los diferentes campos culturales, sino que al mismo tiempo de tal manera se la enraíza en su dinámica interna, que venga a hacerse visible de manera expresa, con anterioridad y no posteriormente, en la metafísica misma del ser-ahí como acontecer fundamental” (pág. 95). Heidegger sostiene la posición de que Kant, aunque se interesó por la fundación de un presupuesto categorial para la comprensión del funcionamiento de las ciencias de la naturaleza, fue mucho más allá, e intentó erigir todo un edificio metafísico cuya columna central consistiría en indagar por el ser del ente propio de la naturaleza, tal y como él mismo lo expresa con su participación en el debate: “Heidegger: Primero la pregunta sobre las ciencias matemáticas de la naturaleza. Se puede decir que la naturaleza como una región del ente no significó como tal una región cualquiera para Kant. Naturaleza no significa nunca para Kant el objeto de la ciencia matemática de la naturaleza, sino que el ente de la naturaleza es el ente en el sentido de lo que está a mano. Lo que Kant propiamente quiere dar en la doctrina de los principios no es una doctrina categorial de la estructura del objeto de la ciencia matemática. (...) Kant busca una teoría del ser en general, sin asumir objetos que fueran dados, sin asumir una circunscripción determinada del ente (ni la de lo psíquico, ni la de lo físico). Él busca una ontología general que esté antes de una ontología de la naturaleza como objeto de las ciencias de la naturaleza y de una ontología de la naturaleza como objeto de la psicología. Lo que yo quiero mostrar – prosigue Heidegger- es que la analítica no es sólo una ontología de la naturaleza como objeto de las ciencias naturales, sino que es una ontología general, una metaphysica generalis fundamentada críticamente” (pág. 90) Lo que él pretendía era más bien una teoría del ente en general. Para mayor detalle, consúltese el propio documento, Ernst Cassirer y Martin Heidegger. Debate de Davos. [Trad. Guillermo Hoyos] disponible en: <http://www.bdigital.unal.edu.co/23294/1/20091-67239-1-PB.pdf>. [todos los énfasis en cursiva son nuestros]

por medio de 'lo lingüístico', 'lo artístico', 'lo mítico-religioso, etc., sectores que configuran simultánea y coexistentemente el rico ámbito cultural humano.

La reacción animal, por ejemplo, se distingue de la humana con arreglo a la aparición del lenguaje. Según Cassirer, la apoteosis del habla se eleva sobre un sustrato del lenguaje de las emociones. "La diferencia entre el *lenguaje expositivo* y el *lenguaje emocional* constituye el verdadero límite entre el mundo humano y el mundo animal" (AF:53 [énfasis nuestro]). La vida humana, siguiendo a Cassirer, se diferencia esencialmente por un nuevo modo de adaptación al medio ambiente, basado en la creación y empleo de "sistemas simbólicos" Así nos dice: "*esta nueva adquisición transforma toda la vida humana. Comparado con los demás animales, el hombre no vive simplemente en una realidad más amplia; vive, por así decir, en una nueva dimensión de la realidad* (AF:47)

De manera que ha habido un punto en la evolución del hombre en que ya no ha podido ver y comprender su mundo sino es por medio de la inter-posición de dicho sistema simbólico. La inmediatez de sus reacciones ante los estímulos del medio ha sido sustituida por la interpretación de formas lingüísticas, imágenes artísticas, símbolos míticos o ritos religiosos, de tal suerte que no puede *ver* o conocer nada sino a través de la interposición de aquel "medio artificial" (AF:48). Dicho en forma breve: la realidad física no desaparece, pero cede paso a la actividad simbólica.¹⁷ Es por esto que Cassirer ha afirmado que el ser humano, más que un "animal" puramente racional, como solía sostener el viejo Aristóteles¹⁸, viene más bien a ser un "animal simbólico", porque es por medio de este *universo* de mediación significativa por el que el hombre se abre paso a la civilización. (AF:49)

¹⁷ Así nos dice: "El hombre no puede escapar de su propio logro, no le queda más remedio que adoptar las condiciones de su propia vida; ya no vive solamente en un puro universo físico sino en un universo simbólico. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana" (AF, 47)

¹⁸ Para un cuestionamiento-ampliación de esta consagrada definición y una crítica general de la Razón-racionalidad como elementos únicos y definitorios de lo humano confrontese a CASSIRER, E.: Antropología... ob. cit: 48-49.

En este sentido, la filosofía simbólica de Cassirer entiende el comportamiento humano como una forma de intercambios simbólicos, en el marco más amplio de una fina urdimbre simbólica, que se estructura y es funcional-a, la interacción con sentido de los agentes individuales donde el lenguaje viene a considerarse -en el marco de su filosofía- una “función” cuya tarea o finalidad necesaria es la creación de marcos conceptuales funcionales como *accesos* al mundo. No es que seamos o estemos ontológicamente *ajenos* al mundo, somos parte del “mobiliario” de éste, pero su comprensión, la reconfiguración y apropiación con sentido del mismo, es uno de los nudos problemáticos en toda la historia de la epistemología (¡es decir, de la filosofía misma!) Es por ello que el lenguaje, desde la perspectiva de Cassirer -o por lo menos así lo interpretamos- es un dispositivo producto del complicado progreso de la evolución biológica tendiente a “penetrar” el mundo en búsqueda de un orden por medio de su inherente facultad conceptualizadora. Su manifestación es a la vez *representativa* y *constitutiva*. Cassirer no niega el poder *representativo* del lenguaje, máxime cuando el ser humano actualiza su potencialidad lingüístico-discursiva en el contexto científico en donde de lo que se trata es de un proceso de registro, procesamiento cognitivo y explicación-contrastación de la realidad externa a él mismo, ‘la realidad de los objetos’, del ‘mundo fuera de la consciencia’ de la que versan esencialmente las denominadas “ciencias de la naturaleza”.¹⁹ Y la faz ‘constitutiva’ del lenguaje, cuya consideración positiva nos propone Cassirer, tiene que ver con una consideración del lenguaje como un instrumento poderoso de creación.

Una de las finalidades de su consideración sobre este asunto, es dar a conocer al lenguaje como una actividad creadora, una energía autónoma y originaria del espíritu en forma simbólica que tiene su propia legalidad y sus modelos específicos. El lenguaje no es una copia de la realidad, es una forma original de representar las vivencias en una for-

¹⁹ En una tesis crítica similar a la de Cassirer, otro autor que realiza una cáustica crítica a la pretérita fórmula epistemológica representacionista o especular del conocimiento es la que hace el filósofo postanalítico Richard Rorty, en uno de sus textos principales: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid, Cátedra, 1989. Da conclusión de Rorty discutible pero no por ello menos sugerente: la verdad (es) no es especular en un encuentro unívoco entre el “yo” que piensa, representa y articula lingüísticamente el mundo objetivo, la verdad es mucho más amplia y protéica porque tiene carácter dialogal y se construye en el seno cognoscitivo y axiológico-político en una comunidad de hablantes.

ma lingüística. De aquí su crítica al *sensualismo*: si fuesen verdad sus teorías -nos dice en la *Antropología* (pag. 63)- “*si cada idea no fuera más que una copia tenue de una impresión sensible original, la condición de una criatura ciega, sorda y muda tendría que ser desesperada, pues estaría privada de las verdaderas fuentes del conocimiento; sería, como si dijéramos, un desterrado de la realidad*” Se trataría de apreciarlo como una suerte de red que une significativamente las vivencias impregnadas de su subjetividad inherente, para así, no sólo crear un contacto con la realidad sino también para constituir la con el “auxilio” del resto de facetas de la vida cultural humana. El lenguaje simbólico emerge y se constituye de la constitución armónica entre lo sensible y lo conceptual, en el seno de cada una de sus *funciones simbólicas*. Cassirer considera el lenguaje como una totalidad compartida con la realidad, en las cuales existe una subjetividad y una objetividad enlazadas que pueden dar una interpretación simbólica. *Así por ejemplo, el proceso de formación del lenguaje muestra cómo el caos de las impresiones inmediatas se aclara y ordena para nosotros sólo cuando lo “nombramos” y penetramos con la función del pensamiento y de la expresión lingüística. En este nuevo mundo de los signos lingüísticos alcanza también el mismo mundo de las impresiones una “permanencia” completamente nueva en virtud de una nueva articulación espiritual* (FFS:29) Esto quiere decir que -¡y de forma muy kantiana!- el lenguaje es una unidad concreta de contenido espiritual y de expresión sensible.

El lenguaje y su función semántica

Otra de las nociones claves en su exposición versa sobre la sustitución de la “función mágica del lenguaje” por una “función semántica” (AF:169). Cassirer afirma que la creencia en la magia en las sociedades primitivas tiene sustento en un sentimiento muy arraigado de solidaridad profunda entre el ser humano y la naturaleza. A esto lo llama “solidaridad de la vida”, pues considera que el ser humano es un ente constituyente más dentro del marco general de la vida orgánica.

“...La naturaleza y la sociedad no sólo se hayan trabadas por los vínculos más estrechos sino que constituyen en realidad un todo coherente e inextricable, no hay ninguna línea de demarcación que separe nítidamente los dos campos. La naturaleza misma no es sino una gran sociedad,

la sociedad de la vida. [*Es por ello que, por ejemplo*] *la creencia en la magia se basa en una convicción profunda de la solidaridad de la vida*” (AF:168. Énfasis mío)

En medio de ésta (de la naturaleza), el hombre posee el don de la palabra y frente a los variados peligros que se le anteponen, el hombre utiliza *su* palabra para conjurar dichos peligros. Esto vino a producir en él una firme sensación de confianza en los intentos de control o dominio de dichos peligros, y la magia constituyó, expresada en singulares fórmulas lingüísticas, un seguro dispositivo para domeñarla a su favor. Muy probablemente esta situación de confianza empezó a evidenciar signos de naufragio, y el hombre terminó ser consciente que aquel poder invocado en virtud del lenguaje ya no surtía los mismos efectos tranquilizadores frente a los insistentes embates de la naturaleza.

En el mismo sentido, el hombre enunciaba fórmulas mágicas para tareas que sobrepasaban el ámbito de lo cotidiano u ordinario. Quizás, el hábito ordinario de recolección no ameritaba la agencia mágica, pero prácticas que lo exigían en sus fuerzas físicas o desafiaban su atención intelectual ordinaria, sí ameritaban un uso o expresión mágica de la palabra. La esfera natural en muchos aspectos y ocasiones puede resultarnos sumamente caprichosa; es quizás por los caprichos ininteligibles de la naturaleza que ésta en algún momento dejó de entender la *palabra* humana incubada de elementos mágicos (AF:168) y sus demandas -las del hombre- ya no fueron cubiertas del mismo modo efectivo. Esto seguramente originó en él un trauma que lo obligó a percatarse de dicha crisis y a reconducir su vida moral e intelectual. De manera pues que, como todo momento de sentida crisis espiritual, el hombre, en disyuntiva existencial, se las inventó para buscarse otro camino mucho más prometedor. Allí donde la naturaleza ya no respondía a la palabra mágica, el *logos* vino a sustituirla reconfigurando la relación lenguaje-realidad. “*La función mágica de la palabra se eclipsó y vino a ser remplazada por la función semántica*”, nos dice el autor (AF:169) Sostenemos que, aunque la muy arraigada *creencia* en el poder mágico de la palabra, sus ritos y prácticas, no pierden significado para el ser humano, el binomio armónico de la *razón-palabra* empieza a iluminar con nueva luz la vasta realidad, y el hombre, en vez de dominarla, o intentar cambiar la naturaleza de las cosas o intrigar la voluntad de los dioses, ahora, por medio del razonamiento reflexivo, puede morar cognitivamente en

ella y llegar a comprenderla antes que interactuar con ella con otras intenciones. Cassirer nos comenta que lo que caracteriza a la función semántica del lenguaje es su formación en un entramado de signos, que constituye un tipo peculiar de lenguaje, es decir, un lenguaje de signos. En la *Filosofía...* Cassirer hace una diferenciación entre la *expresión mimética* y la *expresión representativa* que es la que se vincula a la función semántica. Mientras que la primera, la expresión mimética, tiene que ver con una concepción del pensamiento como copia, la célebre “teoría de la copia” que emplea signos para “imitar” a los fenómenos de la naturaleza, la segunda, es decir la *expresión representativa* utiliza la palabra como su instrumento y su base sensorial, la articulación de sonidos es un elemento mucho más óptimo para la articulación de los pensamientos. La suposición básica de la teoría de la copia consistía en que el fin del conocimiento era reproducir la esencia de las cosas; piénsese, por ejemplo, en el *Cratilo* de Platón y su afán por el método de la etimología, donde la finalidad del lenguaje tenía que ver con un reflejo y reproducción a su vez de la *esencia* de los entes y del conocimiento en general. La palabra tiene poder configurador y tienen una clara ventaja sobre otras formas de o medios de expresión miméticas. La palabra puede expresar mejor la dinámica del sentimiento y del pensamiento (FFS, 142) con todo el significado del lenguaje proviene de su función *representativa*, y en tanto que es así, se aleja de la expresión *mitopoietica* o “mágica del lenguaje” que todavía incorpora elementos miméticos y tropos (e.g. la onomatopeya) que obstaculizan una representación semántica de la realidad mucho más elaborada (Cfr. FFS:159)

Entonces, si algo caracteriza a la formación progresiva del lenguaje es un lento pero sostenido alejamiento de lo inmediatamente dado, el logro de una distancia con respecto a la realidad experimentada de forma inmediata. Un sonido no es un lenguaje si es una mera repetición.

El lenguaje en la constitución de visiones de mundo: mucho más que una función semántico-gramatical

La idea de *visiones de mundo* es otra de las claves tematizada en la filosofía de Cassirer (AF:182, 200-201) y sostengo, sin temor a equívocos, que es la de mayor peso en la intención discursiva del capítulo dedicado al lenguaje en dicho texto. Al calor de la discusión de autores (básicamente de biólogos, psicólogos y lingüistas) relacionados todos

por intentos de explicación de los orígenes y evolución del lenguaje humano, de las diferentes gramáticas y de la discusión semántica en general por lo menos desde Platón a Humboldt, Cassirer mantiene firme la idea de que, con independencia de los orígenes de aquel (si hay un origen biológico común, si fue una evolución gradual de lo emotivo a lo proposicionalmente articulado, pasando por la teoría de la interjección y las especulaciones sobre el mítico lenguaje adámico) lo realmente importante para una concepción amplia y fértil de una *filosofía del lenguaje*, es que, los lenguajes portan distintas, heterogéneas e incommensurables *visiones del mundo* que enriquecen enormemente nuestra comprensión de la riquísima y a la vez complejas prácticas humanas, de los hombres entre sí y de éstos con su mundo circundante. En relación a esto hemos hallado un bellissimo pasaje de Humboldt que es sumamente evocador de una consideración del lenguaje por la que Cassirer siente la mayor afinidad. En la introducción a su estudio sobre la lengua Kawi en la isla de Java, Wilhelm von Humboldt subraya la plenitud y vitalidad del lenguaje en la experiencia del hombre y la cultura a la que pertenece, así nos dice:

El hombre vive con sus objetos fundamentalmente tal y como el lenguaje se los presenta y aún podría decirse que vive exclusivamente con ellos, ya que su sensibilidad y acción dependen de sus percepciones. Por el mismo acto por el que el hombre hila desde su interior la lengua se hace él mismo hebra de aquélla, y cada lengua traza en torno al pueblo al que pertenece su círculo del que no se puede salir sino es entrando al mismo tiempo el círculo de otra²⁰.

Según nuestro autor, no importan tanto las particulares gramáticas, los sistemas fonéticos, las diferencias o semejanzas en los sistemas de signos, las partes de la oración en las lenguas o las *semánticas* que se configuran al calor de la vinculación del lenguaje con la(s) variada(s) trama(s) objetual(s) propias de cada grupo cultural. Por ello afirma

²⁰ VON HUMBOLDT, W. Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano. [trad., Ana Agud] Barcelona, Anthropos, 1990:434. También en la propia FFS:174-175. De igual forma, reconocemos que la orientación de este trabajo es parcialmente tributaria de las consideraciones que sobre el alemán hace Francesc Calvo Otero en su artículo: "Ernst Cassirer y la Filosofía del Lenguaje" *Δαιμόνιον*. Revista Internacional de Filosofía, n° 56, 2012: 21-35.

que: “La diferencia real entre las lenguas *no es de sonidos o de signos sino de perspectivas cósmicas o visiones del mundo (Weltansichten)*; un lenguaje *no es, sencillamente, un agregado mecánico de términos. Disgregarlo en palabras o términos significa tanto como desorganizarlo y desintegrarlo.* (AF:182. Con excepción del vocablo en alemán, el énfasis es nuestro)²¹.

Coincidiendo con Levi Strauss, las energías mentales, conjuntamente con la perspectiva de miras con arreglo a la cual nos enfocamos con un máximo de esfuerzo para nuestra comprensión del mundo, bien sea para tareas intelectuales o de la vida práctica, encuentran forma o determinación en un particular modo de vida.²² Un poco más adelante, y en esta misma dirección de la idea de *visiones de mundo*, Cassirer, en relación al aprendizaje adulto de otros lenguajes (AF, 200-01) nos conduce a apreciar también que, gracias a ese esfuerzo que implica el aprendizaje sistemático de un idioma ajeno, de su gramática, de su sintaxis, de sus giros lingüísticos, etc., con ello aprehendemos una forma particular de *ver* y *comprender* el mundo. Aunque con importantes variaciones en el cuadro de objetos culturales que distinguen y *singularizan* a cada segmento cultural, el mundo humano conocido vibra entre una objetividad constituyente y una *multiformidad y variedad* como “efecto” o “producto” de nuestros esquemas comprensivos, de nuestros marcos conceptuales culturalmente orientados; conociendo otra lengua, aprendemos a *pensar el mundo*, sus temas y problemas, en *ella*, pero también nos hacemos mucho más cognitivamente consciente -por contraste- del mundo contenido o expresado en la lengua materna, de potencialidades que *anteriormente* no advertíamos y también de ciertas limitaciones: “*cuando penetramos en el espíritu de un idioma extranjero tenemos siempre la impresión de irnos acercando a un mundo nuevo, un mundo que posee una estructura intelectual propia*” nos dice Cassirer al finalizar la página 200 de la AF.

²¹ Así el centro de la investigación del artículo es la noción de “visión de mundo” o perspectiva de mundo que nos aportan las lenguas. Esto ubicaría al autor estudiado no sólo en la tradición neo-kantiana, sino además en la tradición hermenéutica que va de Hamann, Herder y Humboldt y que en el siglo XX retomaran Heidegger y Gadamer.

²² “No es posible desarrollar inmediata y simultáneamente todas las capacidades de la mente humana. Apenas puede usarse un sector diminuto, y éste nunca es el mismo pues varía en función de las culturas” Vid., Mito y significado (1978, trad., Héctor Arruabarrena) Alianza Editorial, Madrid, 2010: 43. [énfasis nuestro]

Cassirer sostiene que el lenguaje juega un rol de primerísimo orden en la *construcción del mundo*. Ciertamente, se objetiva un esquema axiológico y epistémico propio de nuestro carácter como ser individual y bio-psico-social. Pero también, en el sentido de la constitución, reflejo y comunicación de una *cosmovisión* que no se reduce al contacto con el mundo exterior, ni a la trasmisión de informaciones, de sentimientos o de deseos. El lenguaje es indispensable para el ejercicio de la imaginación -entroncando aquí con G. Durand- y de toda la vida espiritual en general. Las cosas, percepciones y representaciones deben parte de su existencia a la lengua, es decir, estas son revestidas por la lengua misma. Lo que está tanto “fuera de nosotros” como “dentro de nosotros” es alcanzado, asido, por la capacidad del lenguaje mismo. No hay pensamiento anterior o aislado, tal y como lo ha creído toda una tradición intelectualista o racionalista-idealista sobre el lenguaje, que se desarrolla con fuerza, por lo menos, a partir de Guillermo de Occham²³ considerándolo “accidental” o no indispensable, en el sentido de “envoltorio” de ideas o conceptos; antes por el contrario: la lengua es condición *sine qua non* de todo conocimiento, puesto que, nos permite penetrar en el mundo fenoménico, comprenderlo y comunicarlo, pero también nos permite *expresar* lo más recóndito de nuestro mundo psíquico y constituir, en un solo movimiento y a través de todo su arsenal tropológico, la constelación vital de la cual formamos parte.

Pretensión de un lenguaje artificial y una gramática universal: *tan sólo una utopía*

Para apreciar la crítica que hace Cassirer sobre las pretensiones de una “gramática universal” (y muy a pesar de su admiración por Leibniz) las ideas *unidad funcional del lenguaje* y *función constructiva* o *productiva* del lenguaje expuestas en la *Antropología* nos arroja algo de luz al respecto. En principio la expresión *unidad funcional del lenguaje* encuentra sustento y asidero cuando Cassirer discurre sobre la vieja disputa entre una “gramática filosófica” o gramática general y las varias gramáticas propias, producto cada una de una configuración lingüística

²³ Para una mayor y mejor comprensión sobre este intrincado asunto y su historia, véase: PÉREZ-ESTEVEZ, Antonio.: “El lenguaje en Merleau-Ponty” Pp. 3-29. En: El individuo y la feminidad. Universidad del Zulia, Vice-rectorado administrativo, Mcbo., 1989.

en cada caso. Una gramática general se caracteriza, según la explicación que nos da el autor, por una pretensión de homogeneización u homologación -la más de las veces proveniente del ámbito filosófico- de todos los sistemas gramaticales de las civilizaciones conocidas en una suerte de “supra-sistema” que elimine las diferencias.

Esta pretensión invoca la idea de que todas las lenguas deben configurarse sintácticamente de la *misma* manera. Esta vieja aspiración la tuvo Delgarno y Wilkins para los lenguajes naturales, pero más lejos aún fue el quimérico intento leibniziano de crear una *característica generalis* que, por medio de un cálculo combinatorio, sirva de base o sustento a la creación de un *lenguaje universal* que unifique el lenguaje de la ciencia que fluidifique la comunicación, eliminando así la natural opacidad y ambigüedad del lenguaje humano (AF:195) Inclusive, aunque en la contemporaneidad no haya prosperado, ésta pretérita aspiración fue recibida con brazos abiertos por el ala más radical del positivismo lógico en los albores del siglo XX (*verbi gratia*, la cientificista o fisicalista) Con todo, esta ardua empresa filosófica emprendida por gramáticos y filósofos pretendía construir de manera artificial, si se quiere, una sintaxis lógica, es decir, hallar y explicitar una única *forma lógica* como trasunto de la gramática superficial o lingüística.

Aunque esta idea de la construcción de un “álgebra del lenguaje”²⁴ pueda parecer atractiva e interesante, no vemos como pueda darse una real posibilidad de comprensión de las reales y existentes culturas humanas, sobre todo de prácticas ajenas a las propias expresadas en los “límites” de las coordenadas de un *espacio social* determinado, si lo que se busca es la homologación, “traducción”, unificación y homoge-

²⁴ A rasgos generales el ‘Cálculo’ o ‘álgebra lingüística’, en función de evitar las ambigüedades propias del lenguaje y promover una comunicación fluida universal, y sobre todo en la filosofía de Leibniz, indica que es asignar números primos a los conceptos básicos (del mismo modo en que los conceptos básicos no pueden descomponerse, los números primos ya no pueden dividirse, salvo por sí mismos o por uno). Las palabras compuestas tendrían los números derivados de la multiplicación de los números que representan a los conceptos simples que la componen. Así, por ejemplo, si asignamos el número 2 al concepto de ‘animal’, y el número 3 al concepto de ‘ente racional’, el número asignado para el concepto de ‘hombre’ (en tanto es un animal racional) sería 6. Pero, ¿cómo comunicarnos mediante números? Supongamos que, bajo el proyecto de Leibniz, en vez de decirle al jefe: “hoy me desperté con ganas de trabajar”, dijéramos algo así como: “1617292 78290303 82034 930303”. Pero, Leibniz, siempre ingenioso,

neización del lenguaje. Es por ello que, tal y como lo indica el intertítulo, consideramos esta propuesta como utópica. Luego de tres siglos tras la época de Leibniz, seguimos necesitando traductores. Todo el programa de la Gramática Universal y de una operativa combinatoria, que comienza con Ramón Llull, que pasa por Descartes y que intenta completar Leibniz se propone fácilmente, pero es de suma dificultad realizarla. Quizás el principal problema es que será muy difícil llegar a un acuerdo respecto a cuál es la lista de conceptos simples a emplear en la combinación de dicha álgebra.

Pero, además de eso, tampoco habrá pleno acuerdo respecto a cómo podrían combinarse esos conceptos. La combinatoria dependerá, fundamentalmente, de la clasificación que se haga de las cosas en el mundo. Para llegar al concepto de 'ser humano', podemos proceder en la combinación de esta manera: seres vivos-animales-mamíferos-primates-hombre. Eso correspondería a la taxonomía convencional. Puede señalarse y en concordancia con la idea de signo como estipulación arbitraria que, frente a cualquier sistema de clasificación, puede proponerse frecuentemente una alternativa. Así, por ejemplo, para denotar 'ser humano', podemos combinar estos conceptos: 'seres vivos-animales-bípedos-rationales'. Así, en el primer sistema clasificatorio, el ser humano tendría más proximidad taxonómica con el orangután; pero en el segundo sistema clasificatorio, el ser humano tendría más proximidad taxonómica con el avestruz (un animal bípedo). Y, en ese sentido, en el primer sistema, la palabra para referirse a 'hombre' sería más próxima a la palabra para referirse a 'orangután', mientras que en

inventó un modo en el que los números podrían representarse en palabras fácilmente pronunciables. Seleccionemos las primeras nueve consonantes (b-c-d-f-g-h-l-m-n), y cada una de estas nueve letras representará el número del 1 al 9. Las vocales (a-e-i-o-u) representarán los decimales en orden progresivo. De ese modo, 'ba' sería 1, 'be' sería 10, 'ca' sería 2, 'ce' sería 20, etc. Y, combinaríamos esas sílabas para llegar a las cifras exactas. 6 sería 'decebe', pues constaría de 'de' (3), 'ce' (2) y 'be' (1), cuya suma es 6. Pero, curiosamente, también 6 podría pronunciarse 'becede' o, por supuesto, 'ha'. En el ejemplo elemental provisto por Leibniz, 6 sería el número para 'hombre' (a pesar de que las palabras 'animal' y 'racional' también tendrían que ser descompuestas en conceptos más simples). Y, en estos casos, las palabras tendrían relación entre sí, pero no a simple vista; sería una relación numérica. Para ver ampliado esta complejísima programa filosófico véase del autor: *Disertación acerca del arte combinatorio* (Versión directa del latón de Manuel A. Correia) Ediciones de la Universidad Católica de Chile, Chile, 1992.

el segundo sistema, sería más próxima la palabra para referirse a ‘aves-truz’. ¿Cómo podemos decidirnos por uno u otro sistema taxonómico?

Como ejercicio intelectual, la utopía lingüística, sin duda, hace mover nuestras neuronas. Pero, por supuesto, el proyecto de Leibniz es fútil, y debe quedarse en los libros de historia de la filosofía. Con todo, la propuesta de Leibniz ha servido como fundamento para que los programadores elaboren lenguajes informáticos que, si bien son muy limitados, mantengan una estructura lógica consistente. También la utopía de Leibniz puede servirnos de inspiración para hacer algunas reformas que ligeramente se acerquen a su proyecto inicial. Quizás, por ejemplo, la RAE pueda prescindir de algunos giros lingüísticos poco lógicos (por ejemplo, se podría aceptar ‘rompido’ como correcto, en vez de ‘roto’)

En todo caso, la mayor consecuencia se advierte, precisamente, sobre la posibilidad de comprensión de *visiones de mundo* pasa por reconocer la diversidad lingüística como un hecho inexpugnable al que, para poder acercarnos para el desciframiento de sus claves de significados, hay que atender a los lenguajes y dialectos como una de las vías privilegiadas -pero no la única- de comprensión y diálogo. El lenguaje es uno de esos *registros, dominios*, o en palabras de Cassirer una de las “Formas Simbólicas” de constitución o configuración de la realidad, y en tanto que suscribamos las premisas de dicha tesis, lógicamente habría que reconocer que dentro de los límites de dicha “forma” es en donde se anidan, pasan o se transmiten *modos de ver y de simbolizar* los múltiples estados de cosas. No es casual que entonces, un autor como Eco, nos afirme que ‘lo simbólico’ constituye y organiza la experiencia, no sólo para nombrar significativamente los objetos propios de nuestro(s) campo(s) u horizonte(s) cultural(s), sino también para hacerla pensable y comunicable (Cfr. *SyFL*: 237)

Es por ello que, y como bien nos da a entender Cassirer, el lenguaje no sólo tiene que “...cumplir una tarea lógica universal, sino también una tarea social, que depende de las condiciones sociales específicas de la comunidad lingüística, por lo tanto, no podemos esperar una identidad real, una correspondencia unívoca entre las formas gramaticales y las lógicas” (AF:193) Atendiendo al pretérito principio metafísico *pars pro toto*, Cassirer confiere a la *totalidad sociocultu-*

ral en la que se encuentran inmersos los individuos el rol de ‘telón de fondo’, el cimiento-base sobre el que, precisamente, dichas prácticas individuales traslucen, cobran un pleno *sentido* para los agentes en interacción. Si bien es cierto que lógicamente la *parte* antecede al *todo*, no deja de ser menos cierto que *el todo* no es una suma inercial o vegetativa de cada una de aquellas. Aquí se da una verdadera y real interacción *dialéctica*, en el sentido de que por medio del lenguaje y el discurso articulado²⁵ los seres humanos entran en franco *diálogo* con arreglo al cual se construyen -con independencia de si ciertas relaciones dialógicas son antagónicas o no- la multiplicidad de *significados* como núcleos compartidos de sentidos en diversidad de trayectorias intencionales y en distintos ámbitos institucionales que orientan la práctica de las personas.

Mas sin embargo, a su vez dichos significados (intersubjetivamente constituidos con arreglo a una reciprocidad social expectante) o *sentidos mentados* -recordando a Max Weber- conforman un núcleo supraindividual y cualitativamente “superior” que mantienen anclados a los individuos en conductos dúctiles de significación que ellos mismos han creado y que de forma consciente y/o inconsciente legan a la *totalidad* cultural de la cual forman parte y que simultáneamente los impele a la acción intersubjetivamente compartida. La persona o ‘yo individual’ sólo se percibe y conoce a sí mismo -por contraste- como miembro de una *comunidad*, agrupados con *otros* en la unidad de una familia, tribu, clan, u organismo social más amplio. “Solo [sic] en, y a través de, este organismo social se posee a sí mismo: toda manifestación de su propia

²⁵ Somos conscientes que el lenguaje hablado o escrito proposicionalmente articulado o no, no es la única fuente de comunicación o diálogo significativo. Tanto la semiótica contemporánea, la antropología simbólica y las diferentes propuestas filosófico-culturales dan evidencia de que la significatividad como fenómeno comprensivo, puede tener otros orígenes fontales que legítimamente pueden fungir como marcos de conocimiento e interpretación de manifestaciones socioculturales. El lenguaje gestual, de señas, iconográfico, las metáforas no-verbales, las prohibiciones religiosas, y un largo etc., son tan sólo una pequeña muestra de que no sólo el lenguaje en su tradicional doble faz expresa o representa un contenido determinado, no tienen un monopolio exclusivo de las potencialidades para significar. Cfr., por ejemplo, buena parte de la obra escrita de tres autores emblemáticos al respecto: el semiólogo Umberto Eco, el filósofo Maurice Merleau-Ponty y la antropóloga Mary Douglas.

vida y existencia personal está ligada, como por unos lazos mágicos e invisibles, con la vida de la totalidad que le rodea"²⁶

Curiosamente esta consideración podría ser útil en la confección de un argumento contra el -por algunos autores denunciado- "colonialismo lingüístico" o "gramatical" y al unísono, una apuesta a favor de la diversidad lingüística al margen de banderas demagógicas. *"todas las formas del lenguaje humano son perfectas en el sentido en que logran expresar sentimientos y pensamientos humanos en una forma clara y apropiada"* (AF:194) Ninguno, ni el más "primitivo" de los lenguajes, adolece de *forma*, aunque en la estructuración y expresión de esos elementos formales, exhiba variaciones en cada una de sus manifestaciones en el contexto de lenguas específicas.

A manera de conclusión: *Hacia una comprensión simbólica del lenguaje*

Una de las primeras cosas de las que uno se percata es que al estudiar el lenguaje en el autor es que no podemos referirnos a él de manera aislada, junto con él aparecen también las otras funciones: arte y el mito, el lenguaje es transversal, aunque no exclusivo para su comprensión y comunicación, a éstos. Así pues, el primer problema que se hace patente a este estudio es *"saber cómo de un determinado contenido sensible aislado puede hacerse el portador de una 'significación' espiritual universal"* (FFS:36) Esto significa que cuando articulamos sonidos para formar fonemas y luego los articulamos para construir oraciones no se quedan simplemente como sonidos aislados sino que tienen toda una significación para la consciencia. Esto conduce a una pregunta inevitable ¿cuáles son aquellos elementos que permiten identificar un fonema con la realidad y además atribuirle un carácter universal?

El estudio de tal forma simbólica, es decir, del lenguaje, nos lleva a diferenciar entre la 'cualidad' y la modalidad de las formas²⁷ entendiéndose por cualidad *"la especie de enlace en virtud de la cual se*

²⁶ Cfr. CASSIRER, E.: *Mythical Thought* (vol. II de *The Philosophy of Symbolic Forms*, pág. 155) en: MARTINDALE, Don. *La teoría sociológica: naturaleza y escuelas*. Aguilar, Madrid, 1971:425-26. [énfasis nuestro]

²⁷ Por 'formas' Cassirer entiende aquellos fonemas o elementos que componen al lenguaje.

crean, dentro de la totalidad de la conciencia, series que están sujetas a una ley especial de ordenación de sus miembros". (FFS:38) Por otro lado la modalidad de las formas, que se refiere principalmente al 'contexto formal', es decir, aquellos factores dentro de los cuales se pueden entender todo el conjunto de símbolos que llamamos 'lenguaje'.

Según Cassirer es también el lenguaje el que permite ubicar al hombre dentro de categorías como el tiempo y el espacio (FFS:44)²⁸ ya que esos símbolos, que llamamos lenguaje, sólo pueden ser entendidos dentro de un marco real y, siguiendo el pensamiento kantiano, que sólo lo 'contingente', refiriéndose a la realidad sensible, "*es a lo que el conocimiento tiene acceso y puede aprehender en sus formas, mientras que la 'esencia' desnuda, que ha de ser concebida como soporte de las determinaciones particulares, se pierde en el vacío de una mera abstracción*"(FFS:41)

Así pues se puede ir sacando en claro que el lenguaje representa "*una peculiar penetración e interacción de factores sensibles y conceptuales en la medida en que siempre se presupone que los signos sensibles individuales son llenados con un contenido significativo eidético general.*"(FFS:44). En este sentido un fonema sólo se podría distinguir porque el significado de dicho fonema está aceptado por los sujetos de acuerdo al signo convencional. Este fonema, o en otros casos la expresión artística o mítica, lleva ínsito un carácter 'espiritual' que trasciende lo sensible y se convierte así en forma de lo sensible.

Sin embargo de todo esto la pregunta lógica para nosotros sería, entonces ¿qué es el símbolo para Cassirer? En el autor, para aprehender los símbolos que la conciencia crea en el lenguaje, el arte y la mitología, es necesario entender el llamado 'simbolismo natural'. A su entender esto se refiere "*a aquella exposición de la conciencia como un todo que está ya necesariamente contenida o por lo menos delineada en cada momento y fragmento individual de la conciencia*" (FFS, 50) Es decir, el simbolismo natural es el residuo extraído del todo que per-

²⁸ En palabras del propio autor, pero basándose en investigaciones sobre el filósofo empirista George Berkeley sobre la "Teoría de la visión", podemos leer "la intuición espacial sólo puede lograrse y consolidarse a través de una especie de lenguaje natural, esto es, de una estricta coordinación de signos y significaciones". Ibidem:44.

mite, justamente representar ese todo. Así pues, el símbolo es aquella expresión humana sea lingüística, artística o mítica en la cual *“aparece un contenido espiritual que en sí y por sí lleva más allá de lo sensible, convertido en forma de lo sensible, de lo perceptible por medio de la vista, oído y tacto.”*(FFS:51) En este sentido el signo servirá de tránsito de la *sustancia corpórea* a su *forma espiritual*²⁹

Por último, Cassirer usa el término lenguaje para referirse al término verbal, a la palabra, además de forma unívoca. El lenguaje es una forma simbólica particular y autónoma, una de las tres variedades en que se manifiesta la función simbólica humana. El lenguaje para nuestro autor, es una forma trascendental, pues es una representación captada e interpretada que nos permite darle sentido a la acción al decir en palabras lo vivido es re-presentado. De esta forma, revivimos lo vivido. *“El principio del simbolismo, con su universalidad, su validez y su aplicabilidad general, constituye la palabra mágica, el “sésamo ábrete” que da acceso al mundo específicamente humano, al mundo de la cultura. Una vez que el hombre se halla en posesión de esta clave mágica está asegurado el progreso ulterior. Semejante progreso no resulta obstruido o imposibilitado por ninguna laguna del material sensible”.* (AF:62)

Según Cassirer, la representación lingüística se diferencia de la representación intuitiva, ya que se basa en una recreación simbólico-imaginativa de las propias vivencias sin atender a la gramática o lógica del mismo. A esto mismo agregó la mención del lenguaje como un intermediario no sólo entre el mundo y el hombre, sino entre otros factores simbólicos. *“En el reino del lenguaje, su función simbólica general es la que vivifica los signos materiales y los “hace hablar”; sin este principio vivificador el mundo humano sería sordo y mudo. Con este principio, hasta el mundo de una criatura sordomuda y ciega puede llegar a ser incomparablemente más ancho y rico que el mundo del animal más desarrollado”.* (AF, *Ibid.*)

²⁹ Apreciación de raigambre aristotélica que envuelve una concepción integral del hombre como ser bio-cultural, en un espectro o continuo no dualista-adversante, que va desde lo biológico-constitutivo hasta lo cultural-construido.

Concluimos sosteniendo que el entendimiento del autor sobre el tema está constituido por los siguientes elementos: una progresiva sustitución epistémico-cultural de la función mágica por la función semántica en con arreglo al privilegio del *logos*, pero a una con dicha función epistémica el hombre es intrínsecamente capaz de constituir visiones del mundo por medio de sus facultades lógicas e intersubjetiva en función de multiplicidad de tareas sociales en una unicidad funcional y “constructiva” del lenguaje en relación a su mundo interno y circundante.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CASSIRER, Ernst (1968) *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. México: FCE.

_____ (1971) *Filosofía de las formas simbólicas*. México: FCE.

DURAND, Gilbert (2000) *La imaginación simbólica*. Argentina: Amorrortu.

ECO, Umberto (1990) *Semiótica y filosofía del lenguaje*. Barcelona, Lumen

LEIBNIZ, Godfried ([1666] 1992) *Disertación acerca del arte combinatorio* (Versión directa del latín de Manuel A. Correia) Ediciones de la Universidad Católica de Chile, Chile.

LEVI-STRAUSS, Claude ([1978] 2010) *Mito y significado*. Madrid, Alianza Editorial.

ŁUKASIEWICZ, Jan ([1934] 1975) *Estudios de lógica y filosofía*. Madrid, Revista de Occidente.

MARTINDALE, Don (1971) *La teoría sociológica: naturaleza y escuelas*. Madrid: Aguilar.

PÉREZ-ESTEVEZ, Antonio (1989) *El individuo y la feminidad*. Universidad del Zulia, Vice-rectorado administrativo, Maracaibo.

PIACENZA, Eduardo (1997) "Teoría de la argumentación, Lógica y no-monotonía" En: *Memorias del ciclo de conferencias del "XXX Aniversario del Centro de Estudios Filosóficos Adolfo García Díaz" (1967-1997) realizadas en colaboración con la Escuela de Filosofía. Maracaibo, 12-14 de noviembre de 1997*. Centro de Estudios Filosóficos "Adolfo García Díaz", Mco., 1998. Pp. 3-26.

RORTY, Richard (1989) *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

Hemerográficas y digitales

CALVO ORTEGA, Francesc (2012) "Ernst Cassirer y la Filosofía del Lenguaje" *Δαίμων. Revista Internacional de Filosofía*, n° 56. Pp. 21-35.

CASSIRER, Ernst; HEIDEGGER, Martin. "Debate de Davos" (trad. Guillermo Hoyos) Pp. 87-103. Disponible en: www.bdigital.unal.edu.co/23294/1/20091-67239-1-PB.pdf. Última **fecha de consulta**: abril del 2015.

FICHTE, Johann Gottlieb *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia*. (Intro. trad. y notas por Juan Cruz Cruz) Pamplona, 2005. Disponible en: www.unav.es/.../Fichte,%20Doctrina%20de%20la%20Ciencia%201794.p.. Última **fecha de consulta**: octubre de 2015

NUÑO, Juan (1977) "Contra las metafísicas" *Semestre de filosofía*. Revista de la Escuela de Filosofía, UCV, Caracas, año 1 / Nro. 1, julio-diciembre.