

Ernst Cassirer y la filosofía del lenguaje

Ernst Cassirer and the Philosophy of Language

FRANCESC CALVO ORTEGA*

Resumen. En este trabajo se aborda una articulación filosófica acerca del lenguaje, ligada a una amplia reflexión sobre el conocimiento humano y que Cassirer vincula como principio fundamental de su inmensa obra *Filosofía de las formas simbólicas*. Recuperando el gran trabajo sobre el origen de las lenguas iniciado por Humboldt, a principios del siglo XIX, Cassirer propone un análisis del lenguaje que va más allá del concepto de «uso», centrándolo en el campo estructural de una «morfología espiritual» de las lenguas, indicativa del sentido del mundo, de las peculiaridades de la cultura humana y de la relación con el pensamiento mítico.

Palabras clave. Ciencias del Espíritu, lenguaje, epistemología, estructura, pensamiento, mito.

Abstract. In this paper we address a philosophical articulation about language, tied to a broad reflection on the human knowledge and Cassirer links as a fundamental principle of his immense work *Philosophy of symbolic forms*. Retrieving the great study on the origin of languages brought by Humboldt in the early nineteenth century, Cassirer proposes an analysis of language that goes beyond the concept of «use», focusing on the structural field of «spiritual morphology» of languages, indicative of the sense of the world, the peculiarities of human culture and the relationship with mythical thinking.

Key Words. Human Sciences, Language, Epistemology, Structure, Thought, Myth.

La vida espiritual de las lenguas

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: «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 proceso mediante el cual el hombre (así como una hilandera extrae el hilo de su rueca) va extrayendo el lenguaje de su propio ser y se va entretejiendo con él. Cada lenguaje traza un círculo mágico alrededor

Fecha de recepción: 4 de septiembre de 2011. Fecha de aceptación: 20 de enero de 2012.

* Francesc Calvo Ortega es profesor del departamento de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad de Almería y su actividad investigadora y docente se ha centrado en los últimos años en analizar la forma en que Occidente encuentra sus límites —en el preciso momento histórico en que racionalismo y positivismo están en su punto más álgido—, bajo la forma ambigua de un *pathos* que es, al mismo tiempo, un elemento fundamental de su propia desorientación y el punto de partida del surgimiento de las patologías sociales. Desde esta perspectiva ha publicado el libro *La anomalía espiritual* (2007). Dirección electrónica: fracalvo@ual.es

del pueblo al que pertenece y de este círculo no hay escapatoria posible, a menos que se salte a otro»¹. No es el *ser* el que se proyecta en el pensamiento. Para Humboldt es el despliegue de las fuerzas de los hombres reunidos en una comunidad en constante actividad, no tanto un objeto aislable como una expansión ininterrumpida de «energía», cuya eficacia se expresaría como lo realmente válido del idioma. El hombre es la fuerza viva del lenguaje.

El lenguaje queda enraizado por la actividad del sujeto y no por el lado de las cosas percibidas, expresa una voluntad profunda pues en última instancia la «filología» decimonónica le otorga hondos poderes de expresión. A partir del siglo XIX se le atribuirán al lenguaje unos valores expresivos formales —fundamento básico y primordial del habla y no al contrario, donde toda psicología del lenguaje olvida la pre-ordinariedad del sistema lingüístico respecto al habla—, que desplazan al orden general de la Gramática, sus reglas y su lógica imperativa, tal y como era presentada en los manuales de Port-Royal, y en su lugar aparece la expresión de un lenguaje que ya no es imitación de los objetos ni cumplimiento semántico de las ideas sino manifestación y traducción del *querer* esencial de aquellos que hablan, el pueblo. Ni siquiera Saussure pudo eludir este cumplimiento «espiritual» de las lenguas apoyándose en una perspectiva sociológica que en un primer momento dejaba a un lado las leyes de la intuición estructural: si bien había que estudiar con exactitud la relación de la lengua y el empleo de la misma no podía derivarse el *ser del lenguaje* de los acontecimientos del habla pues trastornaba la cadena causal en la que la existencia de la lengua es un prerequisite del habla. Lo que resulta ser realización particular en el acto de habla no puede considerarse como factor de validez de una palabra en la lengua.

En cuanto a la esencia del lenguaje, el idealismo filosófico de Cassirer hunde sus raíces precisamente en este punto, en la nueva historicidad de unas lenguas que nacen desde abajo, del espíritu del pueblo que las ha engendrado, que las mantiene vivas y en las que el hombre mide la realidad como experiencia. Se trata de esa incesante «energía», de la que hablaba Humboldt, que no es universal sino que pertenece por derecho propio a la nación², a su totalidad, y que generación tras generación es recibida de parte de aquellos que la han vivido en su manifestación plena y a la vez civilizada. Lo auténtico del lenguaje no procede de la extracción de los elementos a través del análisis y la pura abstracción sino del trabajo incesante y sin descanso del espíritu con el fin que todo sonido articulado en forma gramatical y ordenado por la semántica exprese el pensamiento del hombre³. La doctrina del *paralelismo* entre lengua y pensamiento, en la que se estrecha solidariamente el tipo mental de una nación y su forma de hablar, persiste en negar la tesis de que las diferentes lenguas no tendrían otro objetivo que asignar nombres a un mismo conjunto de objetos y conceptos

1 Wilhelm von Humboldt, «Einleitung zum Kawi-Werk» en *Gesammelte Schriften*, Vol. VII (edición académica de A. Leitzmann, B. Gebhardt y W. Richter), Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1907, p. 60.

2 «Cualquier tentativa de colocar en el centro de las diversas lenguas singulares unos signos universales para los ojos y los oídos son simplemente métodos abreviados de traducción, siendo una necia ilusión el creer que con ellos salimos fuera, no digo de toda lengua, ni siquiera del círculo restringido y determinado de la nuestra propia», Wilhelm von Humboldt «Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung» (1820) en *Werke in fünf Bänden* Vol. III (edición de A. Flitner y K. Giel), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1979⁵, p. 15.

3 Ernst Cassirer. *Philosophie der Symbolischen Formen*. Vol. I: *Die Sprache*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1972 (orig. de 1923), pp. 104-105.

independientemente de ellas. Y Cassirer recorre a la inversa y con un cierto grado de lealtad la distancia positiva que lo separa de Humboldt para devolver a la filosofía del lenguaje una «historia interior» de las lenguas alejada de los orígenes que las habrían visto nacer en una única raíz y a partir de una misma representación, dando lugar a una heterogeneidad de sistemas gramaticales —con sus recortes, sus leyes, sus cambios y, por tanto, su evolución—, con su propia historicidad y que no dejan de constituir, en un esquema que apunta a las modalidades de su formación, a un anti-darwinismo fundamental. Cassirer plantea una «forma lingüística interna», ley condicionada y condicionante de la propia estructuración de las lenguas, igual que ocurre con el arte y la ciencia o la religión y el mito. «Para comprender el lenguaje no hay que detenerse en sus formas sino buscar la ley interna de su formación. No es lícito considerarlo como una ley, como una cosa acabada, como un producto; al contrario, hemos de ver en él una producción, un trabajo del espíritu que se repite eternamente»⁴.

El incipiente origen de las lenguas queda reducido, si puede decirse así, a una *derivación* interpuesta. Es decir, no hay mezcla sin un límite establecido por la cronología de los hechos lingüísticos que para siempre dilucida en toda su claridad la organización interior de las lenguas pues ese es en última instancia el objetivo de la lingüística moderna⁵. La historicidad se rompe únicamente allí donde hay una interferencia común de la que se supone una familiaridad gramatical más o menos estrecha y constatada por una agrupación lingüística y un modelo comparativo definidor: se supone un indo-iranio común para explicar el parecido entre el sánscrito y el iranio, un indo-germánico común para explicar las similitudes entre el gótico, el noruego —el islandés, por ejemplo, se consideraba hasta hace poco un dialecto—, el sueco, el inglés, el alemán... Cada una de estas lenguas comunes, dirá Meillet, y que vienen a ser un tipo de indo-iranio o indo-germánico evolucionado de una manera particular, dan por supuesta una nación a la cual sirven de medio de expresión⁶.

La necesidad de tratar estas lenguas en una simultaneidad sistemática llevó consigo el alegato de Cassirer a favor de una nueva empiricidad atravesada por una «investigación genética» del lenguaje que asimila los orígenes y distingue las evoluciones⁷, en un tipo de diferencia que es propia de cada lengua por falta de unidad histórica, en una dirección que no sigue el nacimiento y su posterior cronología —que daría cuenta de su desarrollo a partir de determinadas causas empírico-psicológicas—, sino más bien reconociendo la estructura cerrada del lenguaje como una estructura derivada y mediata la cual sólo puede comprenderse si se construye a partir de sus propios factores, determinando así el tipo y dirección de los mismos. En el fondo esta fue la nueva perspectiva ante la que Humboldt colocó a la psicología del momento: encontrar una región del alma que estuviera íntimamente ligada al lenguaje y que llevase en su esencia su marca más indeleble, con lo cual se llegaría a descubrir en su estructura un testimonio sobre el devenir y la génesis del lenguaje y, en su

4 Ernst Cassirer, «Le langage et la construction du monde des objects», *Journal de Psychologie normale et pathologie*, 30, 1933, p. 22.

5 Cf. Daniel Dor, «From Symbolic Forms to Lexical Semantics: Where Modern Linguistics and Cassirer's Philosophy Start to Converge», *Science in Context*, 12, 1999, pp. 493-511.

6 Antoine Meillet, «Les langues et les nationalités», *Scientia*, 18, 1915, p. 193.

7 En este sentido se puede resumir el contraste entre la gramática alemana y la gramática inglesa afirmando que el alemán es, de todas las lenguas germánicas, la más fiel a sus orígenes, y que el inglés, en su evolución, rompe con ese origen y, al mismo tiempo, con el ideal de que todas las lenguas indo-europeas evolucionan en una misma dirección.

desarrollo, la ley de su formación y organización a la que ese lenguaje está sujeto⁸. El recurso de la psicología de corte empírico al análisis conceptual de la percepción —sin diferenciar *a priori* lo físico de lo psíquico en cuanto a la forma (intuición), reagrupándolos en una misma materia básica (sensación)—, eleva a Humboldt a la categoría filosófica de Herder, que afirmaba que toda consideración psicológica tenía como objetivo la fundamentación de las ciencias del espíritu y por tanto había que impedir el paso a la psicología analítica de la época. Según Cassirer, Herder no parte de la teoría de la naturaleza, ni de las ciencias físicas, sino desde la problemática acerca de la ontología del lenguaje. «Su originalidad y genialidad —afirma Cassirer— reside en que no trata de ajustar el lenguaje a las categorías psicológicas tradicionales, sino que viviendo con el lenguaje y comprendiéndolo e interpretándolo, descubre propiamente las categorías espirituales adecuadas para él»⁹. Puesto que el pensamiento orientador ya no está en el campo de la ciencia natural sino en el de la filosofía del lenguaje, a la investigación y fundamentación espiritual del lenguaje le queda «prohibido» ese camino, que separa lo dado de lo pensado, pues en última instancia el sentido específicamente lingüístico constituye una unidad y un todo indivisibles.

Esa región del alma de la que constantemente habla Cassirer existe si se admite una relación esencial y por tanto necesaria entre la función principal del lenguaje y la de la representación de los objetos. La referencia a la subjetividad tiene aquí una especificidad concreta: no se trata de una subjetividad que pueda formularse en principios ni desarrollar en un sistema de enunciados sintéticos *a priori*. No es una teoría. El lenguaje *no* puede concebirse como una forma abstracta del pensamiento sino que debe entenderse como una forma concreta de vida, y su explicación no parte de los objetos ya que lo importante en este punto radica en la diversidad del «ánimo interpretativo»¹⁰. La subjetividad del lenguaje ya no es un obstáculo que impediría aprehender el objeto; se trata de una cuestión que elude las leyes de la «dialéctica» y evitando su forma operatoria de síntesis en la subjetividad y la objetividad se posiciona al lado de una trascendentalidad pura. El «yo», es decir, la «percepción trascendental» tiene un carácter permanente e inmutable; pero se trata de una relación inmutable únicamente *entre* los contenidos de conciencia y no el substrato inalterable del cual éstos surgen. Cassirer en su temprano ensayo sobre la vida y obra de Kant, *Kants Leben und Lehre* (1918)¹¹, deduce dos categorías kantianas de las que saca provecho para

8 Ernst Cassirer, «Die Kantischen Elemente in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie» (1923) en *Gesammelte Werke-Hamburger Ausgabe*. Vol. XVI: *Aufsätze und kleine Schriften*, 1922-1926. Meiner, Hamburgo, 2003, p. 130 y ss.

9 Ernst Cassirer. *Philosophie der Symbolischen Formen*. Vol. III: *Phänomenologie der Erkenntnis*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1972 (orig. de 1929), p. 37.

10 Esta idea también está muy presente en los escritos de Humboldt sobre el lenguaje. La subjetividad, como veremos es, a su vez, *objetivante*. «El objeto, cuya aparición en el ánimo va siempre acompañada de una impresión que es individualizada por la lengua y que se repite siempre de manera regular, está también representado en sí y modificado por tal proceso». Wilhelm von Humboldt, «Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung», *op. cit.*, p. 17.

11 Allí Cassirer se pregunta si «¿acaso no existe un sentido completamente distinto de la «subjetividad», que aunque no sirva de punto de partida a la crítica de la razón pura, merezca ser tenido en cuenta por ella? ¿Y acaso no existen otras formas de «idealismo» suficientemente conocidas por la historia de la filosofía y de las que es necesario deslindar nítida y seguramente el nuevo concepto, para que este no se vea expuesto a constantes equívocos», *Kants Leben und Lehre*. *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt, 1994, p. 207; También del mismo autor, «Die Kantischen Elemente in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie», *op. cit.*, p. 121.

su filosofía del lenguaje. Por un lado, la «deducción objetiva» de las categorías —es decir, la demostración de que las condiciones de aparición de los objetos son al mismo tiempo las condiciones por las cuales aparecen los objetos mismos— y «la deducción subjetiva», la expresión lógica de las categorías. La auténtica «idealidad» del lenguaje estaría fundada en su subjetividad, la diversidad de las lenguas, pero a su vez fundamentada por un conjunto que *integra* la totalidad de las visiones del mundo constituyendo así el concepto de objetividad¹². Por una parte, el lenguaje como forma de conocimiento parece subjetivo y frente al hombre considerado como sujeto empírico-psicológico posee un carácter objetivo. De ahí que, volviendo a Humboldt, Cassirer afirme que cada lengua es un «eco de la naturaleza universal del hombre», pues la subjetividad de toda la humanidad se convierte en algo intrínsecamente objetivo.

Los conceptos del lenguaje se situarían siempre en el límite *no* cumplido de la dialéctica, entre la acción y la reflexión, entre el actuar y el contemplar. Si el mundo objetivo está constituido por el lenguaje siempre será un mundo de la experiencia: así como el lenguaje parece estar directamente relacionado con la formación del mundo de los objetos, estos estarán caracterizados en los términos de un sujeto que los percibe, donde la subjetividad que es establecida por el lenguaje es esencialmente una realidad subjetiva: «El lenguaje nunca sigue estrictamente a las impresiones y representaciones sino que les impone con una acción propia: en virtud de la toma de posición descrita [en referencia a los actos emotivos y volitivos que implican una *toma de posición interna (derch Akte der inneren Stellungnahme bestimmt)*], distingue elige, dirige y crea determinados focos, determinados puntos centrales de la intuición objetiva misma»¹³. La palabra no es una réplica del objeto en sí sino de la imagen que se produce en el alma. Así, pues, una transición del lenguaje a la ciencia exigiría una negación de este carácter subjetivo del lenguaje, negación, que a su vez, no puede operar sin destruir su fuerza espiritual particular¹⁴.

Todo aquello que del lenguaje pueda significar un elemento de su evolución está igualmente relacionado con un principio de clasificación, que no sólo rige la configuración de las palabras sino que se extiende a toda la estructura sintáctica convirtiéndose así en la verdadera expresión de su relación, su articulación espiritual. El lenguaje a pesar de estar enlazado con el mundo de lo sensible y lo imaginativo «revela una fuerte tendencia hacia lo lógico-universal, mediante la cual se va liberando progresivamente en dirección a una espiritualidad de forma cada vez más pura e independiente»¹⁵. Aquí el problema de una nueva metodología de las Ciencias del Espíritu se revela problemática al entender que la «teoría del conocimiento» aún mantiene una afectación teórica inequívoca con la tradición, con todas las limitaciones que le son inherentes. La necesidad de una epistemología más amplia con el objetivo de poder diferenciar las principales formas de comprensión del mundo, se convierte en un imperativo metodológico que en última instancia ofrezca la posibilidad ontológica para analizar la tendencia espiritual de cada una de esas formas.

12 Cf. Steve G. Lofts, *Ernst Cassirer. La vie de l'esprit. Essai sur l'unité systématique de la philosophie des formes symboliques et de la culture*. Peeters/Vrin, Leuven, 1997, p. 52.

13 Ernst Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen*, I, op. cit., p. 278.

14 William H. Werkmeister, «Cassirer's Advance Beyond Neo-Kantianism» en P. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Ernst Cassirer*. Open Court Publishing Company, LaSalle, 1959, p. 790 y ss.

15 Ernst Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen*, I, op. cit., p. 279.

Una especie de «filología de las estructuras espirituales» de las lenguas aparece en el horizonte filosófico de Cassirer, pero la necesidad de no dejar atrapadas a las palabras en cualquier forma de substrato gramatical rígido —con el inmediato peligro de crear inconscientemente una «lengua universal»—, le obliga a establecer una «lógica simbólica» en la que queden representadas las formas y los encadenamientos del pensamiento fuera de las instancias a-históricas del lenguaje: se trataría más bien de una «simbología de las lenguas», un conocimiento histórico de un lenguaje que instituya el lugar de las tradiciones, de las costumbres no visibles del pensamiento y del espíritu invocado desde el mismo subsuelo de la cultura de los pueblos del mundo¹⁶.

Estructura, espacio, lenguaje

Cassirer denominará a su proyecto general de una «Filosofía de las formas simbólicas» como ««morfología» del espíritu» («*Formenlehre*» *des Geisten*), lo que en cierto sentido da a entender el establecimiento de un espacio analítico entre la morfología y el estructuralismo y por tanto entre su propia filosofía y el estructuralismo: de la misma forma que Humboldt traslada el concepto de «morfología» de Goethe a un nuevo campo de investigación, la lengua, Cassirer lo transpone al campo del «espíritu». En una conferencia dictada en el *Linguistic Circle of New York*¹⁷ poco tiempo antes de su muerte, Cassirer se afirma en la idea de una teoría de los tipos fundamentales del «Espíritu», a semejanza de la teoría de los tipos orgánicos de Goethe, como un marco en el interior del cual se reunirían todas aquellas funciones que constituyen, y construyen, el mundo cultural del hombre. La morfología de Goethe supondría un camino metodológico paralelo al del estructuralismo, que tendría en la lingüística la ciencia privilegiada para inspiración y orientación en la unidad sistemática de las formas simbólicas, entre ellas el lenguaje, que hacía algunas décadas Cassirer había intentado fundamentar.

Las condiciones esenciales de este acercamiento tardío a la lingüística estructural de la primera mitad del siglo XX estaban basadas en que el estudio lingüístico se hallaba de pleno en el ámbito del simbolismo¹⁸. Además, la lingüística daba legitimidad a una interpretación naturalista de los fenómenos en el origen del pensamiento simbólico, siempre como un primer paso para establecer el substrato teórico de la explicación y a continuación cambiar el método con el fin de diferenciar los nuevos fenómenos de aquellos que los han precedido —un doble procedimiento que agradaba mucho a Cassirer porque en última instancia no comprometía los progresos en la investigación del lenguaje ni la condenaba a un empirismo poco inspirado e infecundo—. El lenguaje no es ni un mecanismo, ni un organismo, inerte o vivo; no es una cosa en el sentido físico del término: el lenguaje en todo caso es un *sistema orgánico* de signos lingüísticos, en tanto en cuanto se trata de una estructura de significación. Precisamente, treinta años después, en la apertura del Primer Congreso de Semiótica celebrado en Milán, en junio de 1974, Roman Jakobson alude a la conferencia de Cassirer

16 Ernst Cassirer. *Philosophie der Symbolischen Formen*. Vol. II: *Das Mythische Denken*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1969 (orig. de 1924), p. 104 y ss.

17 Ernst Cassirer, «Structuralism in Modern Linguistics», *Word*, 1 (2), 1945, pp. 99-120.

18 Cf. Edward Sapir, «Symbolism» en E. Sapir. *Selected Writings* (edición de E. Mandlebaum). University of California Press, Berkeley, 1949, pp. 564-568.

en Nueva York en estos términos: «La relación de la ciencia del lenguaje y las lenguas con el signo o los diferentes signos fue definido breve y explícitamente por el filósofo Ernst Cassirer en su alocución al Círculo Lingüístico de Nueva York, afirmando que «la lingüística es una parte de la semiótica»»¹⁹.

Aunque si queremos ser precisos hay que decir que la frase completa de Cassirer es la siguiente: «la lingüística es una parte de la semiótica, no de la física»²⁰ y a continuación deja el contexto de la semiótica para centrarse en la física, es decir, utiliza la ciencia de los signos para hacer una crítica, siguiendo la línea de Dilthey, del papel que juegan las ciencias naturales (*Naturwissenschaften*) —representadas obviamente por la física— en el ámbito de las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*) y la siempre necesaria independencia en el método de comprensión de los fenómenos de cada una de ellas. La distinción entre Ciencias de la Naturaleza y Ciencias del Espíritu no se fundamenta en la distinción entre dos clases de objetos. Las segundas estudian sobre la base de las primeras los fenómenos espirituales que se presentan con los objetos y su conexión recíproca, igual que ocurre con los hechos físicos. La gran diferencia está en que en las ciencias del espíritu el correlato inevitable del objeto es el propio «yo», como autoconciencia, en cuanto a los hechos que se dan en la experiencia interna que es trasladada a objetos externos por la vía de la trasposición en base a una homogeneidad de la vida espiritual. Se trata del fundamento sobre el que se levantan las ciencias del espíritu a partir de Windelband, Rickert, Ermann y Riehl. Este método también fue seguido por el neo-kantismo más «ortodoxo» de Natorp y Cohen, a los que Cassirer admira pero al mismo tiempo critica por una excesiva confianza en la «identidad de la razón» que da validez universal al pensamiento como paradigma del proceso de objetivación general, a la vez que restringe el análisis objetivo de la vida cultural de los hombres en sus variadas formas que, como todos sabemos, designa con el adjetivo de «simbólicas»²¹. Acerca de la lingüística estructural, Cassirer se refiere a los miembros del Círculo de Praga, incluyendo al propio Jakobson, pero no aclara qué es lo que realmente entiende por semiótica²². Su atención no deja de estar centrada en definir cuál es la línea que separa el lenguaje humano del mundo físico, aquello que como fenómeno discursivo de una cultura determinada puede ser estudiado desde el punto de vista de la lingüística, aislándolo como objeto de conocimiento y al mismo tiempo separándolo de todo aquello que obliga

19 Roman Jakobson. *Selected Writings*, Vol. VII: *Contributions to comparative mythology. Studies in linguistics and philology*, 1972-1982. Mouton, La Haya, 1988, p. 212.

20 Ernst Cassirer, «Structuralism in Modern Linguistics», *op. cit.*, p. 115.

21 Neo-kantismo que Ernst Cassirer asume desde una perspectiva funcional, no substancial. Cohen pensaba que lo esencial del método trascendental era que éste debía comenzar por un hecho con el objetivo de interrogarse sobre el mismo. Pero limitaba esta definición general al formalismo matemático de la naturaleza. En su contra, Cassirer afirma que Kant nunca estuvo aprisionado en este tipo de limitación. Ernst Cassirer, «Colloque Cassirer-Heidegger» en Ernst Cassirer y Martin Heidegger. *Débat sur le Kantisme et la Philosophie (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929-1931*. Beauchesne. Paris, 1972, p. 49. También puede consultarse «Herman Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie», *Kant-Studien*, 17, 1912, pp. 252-273; sobre Natorp extiende la duda de que sea posible ajustar la totalidad concreta de las «formas simbólicas» en el marco general que ofrece su psicología: no se podría representar a partir de una concepción lineal y rígida la pluridimensionalidad del mundo espiritual y los diversos caminos de la consideración objetivante y subjetivante del conocimiento constructivo y reconstructivo —por ejemplo, del lenguaje—. Cf. Ernst Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen*, III, *op. cit.*, p. 60 y ss.

22 Ernst Cassirer, «Structuralism in Modern Linguistics», *op. cit.*, p. 114.

a representarlo solamente como un hecho empírico atrapado en las redes conceptuales de una ciencia física que tampoco puede desvincularse de la lógica de los signos. Queda claro que toda forma rigurosa de pensamiento encuentra el sustento en un sistema simbólico y en la semiótica, pero en lo que se refiere al lenguaje hace falta acceder al contenido espiritual desde la propia manifestación, es decir, los signos que le sirven de expresión y no de conocimiento puro. Aquí el acercamiento a la psicología de la Gestalt parece inequívoco²³.

Las bases para justificar una interpretación estructuralista de la filosofía de las formas simbólicas están precisamente en el empleo que Cassirer hace del concepto *estructura*. En primer lugar, utiliza a menudo la palabra *Struktur* como sinónimo de *Aufbau*, sin embargo, teniendo presente la diferencia de significado. La derivación *aufbauen* se traduce por «construir» con lo cual la palabra adquiere un sentido más funcional y dinámico que «estructura». Desde un punto de vista sintético podemos afirmar que la palabra estructura viene a significar para Cassirer lo que la forma verbal da a entender: *estructurar*. En segundo lugar, la utilización sintáctica de la palabra *Formenlehre* en cuanto a la configuración idiomática de una lengua en su formación espiritual concreta. Es decir, el sentido de la *oración* como fenómeno idiomático fundamental y configurador en su contenido espiritual propio de la comunidad de hablantes y dirigido a lo real. Weisgerber, siguiendo metódicamente a Cassirer, lo denominará «oración de acción dirigida»²⁴. Según esta idea la oración contiene un verbo de acción que orienta la actividad hacia un punto de vista tan profundamente ligado a él que, el hablante, quedaría alcanzado por la acción de manera que se vería totalmente implicado sobre lo que en realidad está hablando²⁵. El progreso de las lenguas en su visión formal como tránsito de la expresión sustancial hacia la pura expresión de relación no se queda en los meros fenómenos de formación de las palabras: la dirección y la ley de dicho progreso no pueden deducirse si no es a partir de las relaciones que aparecen en la construcción de la oración porque si en su totalidad la oración es la portadora del «sentido» lingüístico es en ella donde cabe distinguir con claridad los matices lógicos de ese sentido —y la posibilidad de alcanzar una universalidad lógica—.

Cassirer y Weisgerber se acercan aquí a la tesis de Propp y Saussure de una morfología estructural de formas y leyes lingüísticas no contingentes y centrada en la teoría de los «tipos orgánicos» que tiene su origen en la biología de corte romántico y en una *Naturphilosophie* alejada de la filogenia las «formas orgánicas» como variaciones aleatorias de corte darwinista²⁶. En este sentido, Goethe y Cuvier están muy presentes en la obra de Cassirer: la metamorfosis, para Goethe no provoca el cambio de un tipo orgánico en otro pues únicamente puede proceder a formaciones nuevas en el interior del mismo tipo; según la teoría de Cuvier, los seres vivos se forman a partir de un pequeño número de procedimientos únicos que fundamentarían los principios autónomos de explicación morfológica, distintos de aquellos que están fundados en las condiciones de existencia y del medio. La teoría de las «invariantes» cabe perfectamente en este esquema de un mecanismo interior que Cassirer

23 Cf. Ernst Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen*, III, op. cit., pp. 53-67.

24 Ludvig Weisgerber, *Die vier Stufen in der Erforschung der Sprachen*. Pädagogischer Verlag Schwann, Düsseldorf, 1963, p. 279.

25 Ernst Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen*, I, op. cit., pp. 286-287.

26 Cf. Patrick Seriot, «L'origine contradictoire de la notion de système: la genèse naturaliste du structuralisme pragois», *Cahiers de l'ILSL*, 5, 1994, pp. 19-58.

traslada a la formación de las lenguas y que determinaría no sólo la individualidad de éstas sino también su parecido, mecanismo que es portador de identidad y de diferencia, es decir, un parentesco que en última instancia establece la posibilidad de comparar no el significado de cada una de las palabras sino la forma mediante la cual se relacionan entre sí²⁷.

No renuncia al viejo ideal filosófico de la gramática que encarnó Otto Jespersen en su obra de gran influencia *The Philosophy of Grammar* (1924) en la que afirmaba que en el orden estructural de las categorías sintácticas del lenguaje existen ciertas categorías que son independientes de los hechos accidentales que se dan en las lenguas y por lo tanto poseerían un carácter universal aplicable a todas ellas. A pesar de la multiplicidad y variedad de los actos individuales del habla, añade a esto Cassirer, la psicología lingüística no debería renunciar a determinar ciertas condiciones y presupuestos que han de ser consideradas como prerequisites del lenguaje en general²⁸. El desarrollo de esta psicología lingüística tiene como factor de arranque en la primera mitad del siglo XX los trabajos de Allan W. Gardiner, *Theory of Speech and Language* (1932) y Karl Bühler a partir de su interesante *Sprachtheorie* (1934). Gardiner y Bühler muestran la existencia de un modelo general de lenguaje — «ein Organonmodell» lo denomina Bühler— dentro del cual toda forma individual de habla, por muy diferente y divergente que pueda llegar a ser en relación a otra, ambas están moldeadas de acuerdo con un patrón estructural objetivante: en todo uso del lenguaje encontraríamos, dejando de lado las condiciones particulares, unos elementos generales de sistematización. Desde el punto de vista de la psicología se puede afirmar que cualquier acto del habla, además de todos aquellos hechos de lenguaje que pueden considerarse esenciales o accesorios, no invalida la fundamentación de una «Teoría de las invariantes» que distinguiría aquello que en el lenguaje tiene una permanencia en el tiempo y aquellos elementos que en su desarrollo cambian²⁹.

De este modo las lenguas pueden definirse a partir de un «sistema de parentesco», es decir, agrupadas en conjuntos discontinuos unos en relación a los otros. Se trata, por un lado, de una comparación inmediata de dos o más lenguas sin necesidad de pasar por las representaciones de la raíz primitiva y, por otro, de una comparación tangente en la que tampoco hay la necesidad de descender a los elementos comunes de todas las lenguas. Lo fundamental está en agruparlas en su proximidad formal: es suficiente con estudiar las modificaciones de la radical, el sistema de flexiones, desinencias, índices de evolución y estabilización de las lenguas, etc. Un método que no deja de ser «positivo» desde el punto de vista filológico, pues condensa como objeto de análisis un material específicamente gramatical cuyos elementos las lenguas unen entre sí para formar las proposiciones y las frases, y que conforma un «espacio gramatical propio» que en cualquier ejercicio de contraste no exige

27 En la conferencia de Nueva York de 1945 sobre lingüística, después de leer un fragmento de Cuvier, Cassirer afirma que «cito este pasaje porque pienso que lo podemos utilizar para llevar a cabo una experiencia interesante sobre el espíritu, podemos intercambiar cada término biológico de Cuvier por un término lingüístico. De esta forma, tendríamos ante nuestros ojos el problema fundamental del estructuralismo lingüístico moderno»: «Structuralism in Modern Linguistics», *op. cit.*, p. 107.

28 Ernst Cassirer, «The Influence of Language upon the Development of Scientific Thought», *Journal of Philosophy*, 12 (39), 1942, pp. 324-325.

29 Cf. Martina Plümacher, «Die Erforschung des Geistes. Cassirers Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Psychologie» en Hans J. Sandküler y Detlev Pätzold (ed.) *Kultur and Symbol. Die Philosophie Ernst Cassirers*. Metzler, Stuttgart, 2003, pp. 85-110.

la obligación de pasar por una unidad mediadora común —el ámbito de la representación y sus derivaciones—.

El lenguaje como objeto de análisis espacial es para Cassirer una modalidad no-euclidiana particular para explicar esta secuencia lingüística (ley de sucesión) —a un nivel completamente diferente al que se manifiesta en determinadas teorías y en una determinada forma de los axiomas geométricos—, que domina un campo psicológico perceptivo conceptualmente definido como un tipo de distribución y orientación del mundo desde una perspectiva espacial y por tanto completamente ajena al modo en que se lleva a cabo la distribución espacial del cosmos en el pensamiento empírico³⁰. Fijar los hechos en el interior de una totalidad del espacio intuitivo y hacer participar al lenguaje en la aprehensión y establecimiento del mundo de la intuición espacial, es el intento de Cassirer por determinar la relación entre la función objetivadora de la intuición espacial pura y «esas otras energías espirituales» que cooperan decisivamente en el proceso de objetivación³¹. Con el apoyo de la teoría biológica del *Umwelt* de Johannes von Uexküll³², traza el límite entre el puro espacio vital y el espacio del hombre que, a partir de un estadio mítico, no representa únicamente una «esfera» sino también una «atmósfera», la cual, impregnada de lo que el propio Cassirer denominó «fuerzas demoníacas»³³, expresa las orientaciones vitales específicas del hombre que, gracias a la energía simbolizante que le es propia, se comprende a sí mismo en su mundo a la vez que comprende el mundo en sí.

El fenómeno del lenguaje da forma a una explicación más completa sobre el paso de un espacio geométrico puro a una cosmovisión mitológica del espacio³⁴. El lenguaje muestra que existe una multitud de relaciones diferenciadas desde el punto de vista cualitativo y modal que sólo él puede llegar a captar y expresar de forma indirecta por medio del espacio: por este método los conceptos fundamentales del espacio se han convertido en una especie de palabras espirituales originales. «El mundo objetivo se hizo inteligible y transparente para

30 Cf. Massimo Ferrari, «La philosophie de l'espace chez Ernst Cassirer» en *Revue de métaphysique et de morale*, 96, 1992, pp. 455-477. El espacio euclidiano estaría caracterizado por tres rasgos fundamentales: continuidad, infinitud y una total uniformidad, momentos del devenir que contradicen el carácter de la percepción sensible. Para Cassirer la percepción desconoce el concepto de infinito estando sujeta desde un principio a determinados límites de la capacidad perceptiva y por tanto a un campo espacial estrictamente delimitado. Y de la misma forma que no puede hablarse de una infinitud del espacio de la percepción tampoco puede hablarse de su homogeneidad.

31 Ernst Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen*, III, op. cit., p. 165 y ss. No hay producto o creación espiritual, afirma Cassirer, «que no se refiera de algún modo al mundo del espacio y que no trate, por así decirlo, de aclimatarse en él, pues volverse hacia ese mundo significa justamente el primer paso necesario hacia la «objetivación», hacia la aprehensión y determinación del ser. El espacio constituye el medio universal en el que la productividad espiritual se «establece» en primer lugar y *crea sus primeras configuraciones* [«Gebilden und Gestalten bringen kann»], *ibid.*, p. 175.

32 Ernst Cassirer. *An Essay of Man*. Yale University Press, New Heaven, 1972 (orig. de 1944), p. 23 y ss.

33 Este concepto parte de la idea de Heráclito según la cual el carácter del hombre es su propio demonio. A partir de esta conexión se entiende la palabra de Sócrates «eudemonía» como forma de saber: dicha forma se alcanza cuando el alma deja de ser únicamente una potencia natural y se concibe a sí misma como sujeto moral; alejada del temor frente a los demonios ya no siente su yo dominado por un extraño poder superior sino que ya está capacitado para dirigirlo con inteligencia a partir de un principio de conocimiento y de voluntad («Die Eudaimonie gründet sich auf die neue Form des Wissens, die Sokrates aufgegangen ist»), Ernst Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen*, III, op. cit., p. 205.

34 Ernst Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen*, II, op. cit., pp. 106-110.

el lenguaje *en la medida en que logró retraducirlo a términos espaciales*. Pues bien, de la misma forma, en el pensamiento primitivo va teniendo lugar cada vez más una traducción similar, un traslado de cualidades percibidas y sentidas imágenes e intuiciones espaciales»³⁵. Es el lenguaje el que cumple originariamente ese movimiento por el cual las acciones se convierten en representaciones haciendo salir al hombre de su entorno pragmático³⁶. El hombre encuentra en el «sustantivo» un medio de operar la síntesis de la reconocimiento en el interior de los conceptos: el lenguaje cumple aquí el paso del mundo de la acción a la objetividad como forma del *ser* auténtico en cuyo interior el mundo del hombre se vuelve simbólicamente significativo y por tanto conceptualmente entendible.

Lenguaje y pensamiento

Igual que ocurre con el arte y las ciencias, el lenguaje es una actividad formativa de la construcción del mundo en el que se extiende el horizonte de la existencia humana³⁷. Pero esto ocurre de tal forma que, más allá del espacio representativo del arte, el campo analítico de la ciencia o la «energía» espiritual del lenguaje, la intuición se halla sublimada en un sistema de estructuras funcionales y relacionales puras³⁸. En este sentido, se manifiesta el tipo de representación simbólica ya que para Cassirer el símbolo se adelanta a la realidad del «yo» y le muestra el camino abriéndole paso. Si en su origen el mundo del hombre *es* el mundo de la acción y la práctica éste no encuentra su forma acabada más que en la transformación en un mundo del símbolo y de la función: «El símbolo no mira sólo retrospectivamente la realidad en calidad de algo concluido sino que *se convierte en momento y motivo de su devenir mismo*»³⁹. Esta evolución no tiene un carácter arbitrario. Es necesaria en el sentido de una humanidad auténtica en cuyo interior el hombre, conociéndose a sí mismo, actualiza y comprende su libertad. De esta forma, la tarea de la filosofía no puede ser otra que la de comprender en la medida de sus posibilidades este conjunto de relaciones, comprensión que opera a partir de una interpretación dinámica en la que la filosofía no emprende ningún acto de intervención para modificarlas. Ciertamente, tal dinámica es más

35 «... als diese ihre Rückwendung in den Raum», *ibid.*, p. 107 (el subrayado es nuestro). De igual forma que ocurre en el campo epistemológico, en la reflexión sobre el lenguaje *no* puede trazarse una línea divisoria entre el campo de lo sensible y el campo de lo inteligible, de modo que los dos ámbitos quedaran separados entre sí, correspondiendo cada uno de ellos a un tipo propio y diferenciado de realidad. Cf. Ernst Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen*, I, op. cit., pp. 149-170.

36 Los fenómenos de afasia mostrarían a este respecto que el enfermo en ciertas ocasiones es capaz de orientarse en el interior de una situación pero se encuentra desorientado cuando cambia de situación. En cambio, el hombre normal se orienta a través de las síntesis de la reconocimiento conceptual que son, en definitiva, las que le aportan el «sustento» ontológico, en el sentido kantiano del término, en el que acaba apoyándose. Cf. Ernst Cassirer, «Étude sur la pathologie de la conscience symbolique», *Journal de Psychologie normale et pathologie*, 26, 1929, pp. 289-336 y Ernst Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen*, III, op. cit., pp. 238-305.

37 «Toda verdadera actividad es formativa en un doble sentido: el yo no solamente imprime a los objetos la forma que le ha sido dada desde el principio, sino que va hallando y adquiriendo esa forma en el conjunto de acciones que ejerce sobre los objetos y que recibe de estos en retorno. Consiguientemente, los límites del mundo interior sólo pueden determinarse y su configuración ideal sólo puede hacerse visible circunscribiendo en la acción la esfera del ser». Ernst Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen*, II, op. cit., p. 239.

38 Ernst Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen*, III, op. cit., pp. 189-221.

39 «Sondern es wird zu einem Moment und Motiv ihres Werdens selbst», *ibid.*, p. 212 (el subrayado es nuestro).

bien un incentivo para tomar distancias en relación al mundo, incentivo que conduce, a su vez, a una síntesis del espíritu y de la realidad.

Así, una de las principales inquietudes de Cassirer se centra en la distancia correlativa entre la representación simbólica y las leyes de la lingüística que se articularían alrededor de una lógica independiente de las gramáticas y a un mismo tiempo abierta a las implicaciones de carácter universal del pensamiento, que estarían al abrigo de las singularidades propias de cada lengua. «Cuando hablamos de «leyes» lingüísticas, históricas y científico-naturales, se está suponiendo alguna estructura lógica común a todas ellas; pero desde el punto de vista de la metodología, el sello y matiz específico que asume el concepto de ley en cada campo particular resultan más importantes que dicha comunidad»⁴⁰. La lógica simbólica a la que apela Cassirer no trata de constituir un lenguaje universal sino de representar las formas y los encadenamientos del pensamiento *independientemente* del lenguaje. Esto no quiere decir que el pensamiento, en el dominio de la intuición y de la percepción, y hasta lo más hondo del sentimiento, no esté unido de forma indisoluble al lenguaje. En tal sentido el lenguaje es «mediación» en la formación de los objetos, del mundo de la percepción y la intuición objetiva —primero entre la naturaleza infinita y finita y luego entre los individuos— y, a la vez, objeto indispensable para la construcción del mundo de la imaginación pura. En estrecha sintonía con Heinrich von Kleist, Cassirer afirma que la lengua de ningún modo se limita a comunicar pensamientos preexistentes: la lengua no es una simple transposición del pensamiento en forma verbal sino que favorece en esencia al «acto primitivo» que lo *establece*⁴¹. Una lengua que sea más bien simbolismo que lenguaje, y por lo tanto transparente al pensamiento que le es permitido conocer.

De ahí la crítica formulada a las teorías especulativas de Schleicher quien afirmaba que el pensamiento moderno se orientaba hacia un «monismo» que, en última instancia, se resolvía en un darwinismo lingüístico alejado de su campo original de análisis, revelándose de este modo como el fundamento unitario de las ciencias de la naturaleza y del espíritu. Cassirer incide en la posibilidad de una lógica simbólica en el nivel propio de una gramática histórica que no esté condenada al racionalismo cartesiano seguido por la Lógica de Port-Royal, expuesta así al peligro de confundir algunas propiedades del lenguaje con las propiedades de una semántica universal⁴². Por una precaución de carácter epistemológico Cassirer remite sus análisis a una «teoría del signo» que ya no trata de hacer valer el carácter unívoco de la representación, que uniría signo y palabra con la marca de una adhesión incondicional, sino de dar un nuevo valor al objeto representado en el pensamiento mediante la introducción de la instancia discursiva en la organización del lenguaje. Tratar de captar y resolver los problemas metodológicos fuera de la dialéctica de la naturaleza constataba la necesidad de encontrarlos en su particularidad, en su aislamiento objetivo sin renunciar a la unidad que no puede ser hallada sino en el concepto mismo de *ley*, haciendo resaltar una tarea cognoscitiva general en todas las ciencias y a la vez mostrar cómo esta tarea encuentra en cada una de ellas y en determinadas condiciones una solución particular. Aplicándose este esquema interpretativo al lenguaje, según Cassirer, sólo puede afirmarse una comprensión del len-

40 Ernst Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen*, I, op. cit., p. 114.

41 Ernst Cassirer, «Le langage et la construction du monde des objects», op. cit., pp. 42-44.

42 Ernst Cassirer, «The Influence of Language upon the Development of Scientific Thought», op. cit., p. 319 y ss.

guaje una vez haya sido reducida la complejidad de sus fenómenos a simples variaciones de elementos últimos y establecidas las reglas universalmente válidas para dichas variaciones⁴³.

Aun así, no hay que entender que el postulado idealista de la «totalidad» reaparece en la forma en que Wundt lo había dejado, es decir, referido a la ciencia natural, a sus mismas certidumbres y a su mismo contenido integrado por leyes exactas e inamovibles, cumpliéndose en aquella unidad denominada «naturaleza psico-física» del hombre. «Unidad aparente», replica Cassirer⁴⁴. Pues el concepto de «naturaleza» que en su momento debía dotar a la lingüística de una base sólida y unitaria lleva consigo el inconveniente de la contradicción que no deja de problematizar cualquier esfuerzo metodológico por establecer una filosofía del lenguaje. La irrupción de una figura *intermedia* en el análisis lingüístico como vienen a ser las lenguas de flexión, en la que se da prioridad a la forma frente a la materia, representó ya en el siglo XIX una nueva posibilidad en la estructuración de la lingüística. Entre la articulación de los contenidos y el valor de las raíces, se descubre una relación de constancia que es inversa a la admitida comúnmente. Lo que se altera es la raíz y lo análogo son las flexiones, aún en las lenguas llamadas «aislantes», pues así ocurre cuando se comparan las diferentes formas del verbo Ser en sánscrito, latín o griego. Sin encontrar en ellas unos patrones valorativos absolutos —en el sentido de que representarían la cima de la creación lingüística y que en ellas se plasmaría con la máxima perfección la forma modal del lenguaje—, las lenguas de flexión son para Cassirer el elemento constitutivo para el desarrollo del «pensamiento puramente relacional»⁴⁵.

Este postulado remite sin duda alguna a la teoría sobre «la génesis de las formas gramaticales» de Humboldt. Lo que estaba en juego para éste no era el vínculo entre la sílaba primitiva y el primer sentido sino la relación compleja entre las modificaciones del radical y las funciones de la gramática: la flexión en sí no estaría dotada en absoluto de un significado pues contendría únicamente el puro concepto de la relación. «Tanto si nos fijamos en las flexiones como si nos fijamos en las palabras gramaticales, siempre regresamos al mismo resultado. Puede ocurrir que las lenguas designen de manera suficiente clara y precisa la mayoría y, acaso, la totalidad de las relaciones gramaticales, más aún, que posean una gran pluralidad de presuntas formas, y que, sin embargo, les falte en conjunto o en lo particular *una auténtica formalidad gramatical*»⁴⁶. El pensar se dirige siempre a la forma. Asimismo, no hay que olvidarlo, Trubezkoy, al igual que Jakobson, establece sus razonamientos etnográficos acerca de las lenguas sobre esta base en la que es fundamental la diferencia entre la designación de los objetos y la designación de las relaciones —es decir, entre la designación de las cosas y la designación de las formas⁴⁷—.

La lengua es la actividad que por sí misma está más unida a las formas que a los objetos, a las relaciones que a las cosas: la lengua, y por tanto, el hablar, el lenguaje, es esencialmente

43 Cf. Ernst Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen*, I, op. cit., pp. 114-123.

44 «Bloß scheinbare Einheit», *ibid.*, p. 120.

45 «Je mehr diesses Denken fortschreiket, um so bestimmter muß es auch die Gliederung der Rede nach sich gestalten», *ibid.*, p. 288.

46 Wilhelm von Humboldt, «Über das Entstehen der grammatischen Formen, und ihren Einfluss auf die Ideenentwicklung» (1822), en *Werke in fünf Bänden*, III, op. cit., p. 35 (el subrayado es nuestro).

47 Cf. Nikolai Troubezkoy, «Essai d'une théorie des oppositions phonologiques», *Journal de Psychologie*, 33, 1936, pp. 5-18.

una energía humanizante —en el sentido sociológico que en general el término poseía en la primera década del siglo XX: *culturizante*. Según Cassirer aún en los casos de ciertas lenguas donde el aislamiento se ha impuesto definitivamente se manifiesta con la máxima claridad el poder de la forma⁴⁸. «Pues el aislamiento de las palabras en sí en manera alguna anula el concepto y el sentido ideal de la forma de la oración, puesto que las distintas conexiones lógico-gramaticales de las palabras aisladas están claramente indicadas en el orden de las palabras (...). Desde el punto de vista puramente lógico, este instrumento del orden de las palabras, que el chino ha llevado hasta un alto grado de consecuencia y agudeza, podría ser considerado como el medio verdaderamente adecuado de expresión de las conexiones gramaticales»⁴⁹. Con precisión, la aparente ausencia total de gramática habría agudizado en el espíritu del pueblo chino el sentido para reconocer la coherencia formal del discurso, es decir, a menor gramática exterior tanto más gramática interior.

Sin duda, esta idea, opuesta a las vías fundamentales de «objetivación» de Natorp que se adhiere a las tres «críticas» de Kant —lo lógico, lo ético y lo estético en su plan de orientación general—, lleva a Cassirer directamente a *incorporar* las formas del lenguaje y del mito con la finalidad de penetrar en el interior de las fuentes subjetivas primigenias, las modalidades originarias de comportamiento y configuración de la conciencia. En primer lugar, en un sentido funcional: «Los idiomas primitivos suministran muchos ejemplos confirmadores de que el orden de la denominación no reside en la similitud externa de las cosas o de los acontecimientos, sino en que varios ítems son designados de la misma manera y *subsumidos bajo el mismo «concepto», siempre y cuando estén provistos de la misma significación funcional*, o sea, siempre que ocupen idéntico (o, al menos, análogo) lugar en el cuadro total de las acciones y finalidades humanas»⁵⁰. En este tipo de lenguas una misma palabra es utilizada para dos acciones diferentes. En los Tarahumara, por ejemplo, «baile» y «agricultura» son denominadas con una sola palabra no por una ausencia *a priori* de diferenciación de ambas actividades sino porque las dos sirven para un mismo propósito, el suministrar medios de vida ya que la prosperidad depende en última instancia de la correcta ejecución de sus bailes y del adecuado cultivo de sus campos. El lenguaje unifica conceptos a pesar de las diferencias y la disparidad de las apariencias siempre y cuando los contenidos experimentales coincidan en su esencia fundamental⁵¹. En segundo lugar, sobre la validez de una ley para todas las formas simbólicas. En su impresionante obra *Philosophie der Symbo-*

48 El chino constituiría el mejor ejemplo de este tipo de lenguas aislantes en las que una misma palabra puede ser utilizada como sustantivo, adjetivo, adverbio o verbo, sin que la diversidad de categorías gramaticales pueda identificarse de alguna forma en la palabra misma. Al lado del chino se encuentran el euskera, el copto y ciertas lenguas americanas, lenguas que unen elementos separables aunque sin permanecer en estado libre o irreductibles sino más bien fusionados con la palabra. Son leyes de yuxtaposición pero bajo la fórmula de series regulares de organización interna.

49 Ernst Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen*, I, op. cit., p. 283.

50 Ernst Cassirer. «Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen» (1925), en *Gesammelte Werke*, XVI, op. cit., p. 262. «Daß es sprachlich demselben «Begriff» zugewiesen wird, was sich seiner funktionellen Bedeutung nach entspricht» (el subrayado es nuestro).

51 El mundo mítico-religioso, al que Cassirer alude citando a los principales etnólogos de su época, también suele presentar una estructura de ordenación en clases y grupos totémicos que va más allá de la indeterminación de las intuiciones complejas reflejando no tanto las características objetivas de las cosas como las formas del obrar humano. Cf. Roger Silverstone, «Ernst Cassirer and Claude Lévi-Strauss: Two Approches to the Study of Myth», *Archives des sciences sociales des religions*, 41, 1976, pp. 25-36.

lischen Formen en tres volúmenes, y que citamos reiteradamente en este artículo, Cassirer establece que inicialmente ninguna de esas formas simbólicas se presenta de modo aislado, independiente y reconocible en sí misma sino que se va desprendiendo progresivamente de su matriz común, el *mito*. A partir de Usener y su estudio sobre los «nombres divinos»⁵², aunque ahora desde una perspectiva lógico-epistemológica, plantea que todos los conceptos generales del lenguaje previamente han debido atravesar una fase mítica. El vínculo originario entre la conciencia lingüística y la mítico-religiosa se expresa en el hecho de que todas las estructuras verbales aparecen también como entidades míticas, dotadas de una serie de poderes míticos, donde la Palabra se convierte en una especie de potencia primigenia de la que surge todo ser y todo acontecer.

Esto nos mostraría la existencia de una determinada secuencia general y característica en la representación mítica y lingüística y una correspondencia en la evolución de ambas. De acuerdo con los planteamientos que Cassirer ofrece en el segundo volumen de la obra, si comparamos entre sí las imágenes del mundo empírico-científico y mítico se nos muestra que la diferencia entre ambas no está en el uso de categorías antitéticas en la comprensión e interpretación de lo real, pues lo que distingue al mito del conocimiento científico no es la naturaleza, la cualidad de sus categorías sino su «modalidad»; es decir, los modos de enlace que utilizan ambos para dar unidad a la multiplicidad son fundamentalmente análogos⁵³.

Aquello que llamamos Mitología sería una etapa de carácter más general en forma de residuo de nuestro pensamiento y que persistiría como un hilo frágil de lo que en el pasado fue un poderío total del pensamiento y del lenguaje. Al final de *Sprache und Mythos*, Cassirer acaba expresando que de la misma forma que lo venía reflejando la poesía de Hölderlin o Goethe, si el lenguaje quiere convertirse en un vehículo del pensamiento, expresión de conceptos y juicios, únicamente puede lograrse en tanto que va renunciando a la plenitud de la experiencia inmediata. En última instancia, lo que queda de ésta es poca cosa en su contenido objetivo. «Pero hay un reino intelectual, agrega Cassirer, en el que la palabra no sólo conserva su poder creador original, sino que también lo está renovando permanentemente; en el interior de estos confines ella experimenta una suerte de palingenias constantes, de renacimiento a la vez sensorial y espiritual. Esta regeneración se opera en cuanto el lenguaje se convierte en cauce de la expresión artística: aquí recobra su plenitud vital, pero de una vida no sujeta ya a lo mítico, sino estéticamente liberada»⁵⁴. Y no porque esta liberación acabe realizándose por el rechazo a las formas sensoriales de la palabra y la imagen sino porque las utiliza como órganos reconociéndolas finalmente como lo que son, formas de su propia autorrevelación.

52 Hermann Usener. *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*. Bonn. 1896.

53 «Son la mismas «formas» universales de la intuición y del pensamiento las que constituyen la unidad de la conciencia en cuanto tal y, por tanto, lo mismo la unidad de la conciencia mítica que la de la conciencia cognoscitiva pura. Desde este punto de vista puede decirse que cada una de estas formas, antes de alcanzar su configuración y sello lógicos determinados, debe haber pasado por un estadio mitológico previo». Ernst Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen*, II, op. cit., p. 78.

54 Ernst Cassirer, «Sprache und Mythos», op. cit., p. 331.

